

MEMORIAS FRAGMENTADAS EN CONTEXTO DE LUCHA

Ana Margarita Ramos
Mariela Eva Rodríguez
(compiladoras)

teseo 

Memorias fragmentadas en contexto de lucha / Ana Margarita Ramos... [et al.]; compilado por Ana Margarita Ramos; Mariela Eva Rodríguez.- 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2020. 388 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-255-4

1. Etnografía. 2. Política. 3. Pueblos Originarios. I. Ramos, Ana Margarita, comp. II. Rodríguez, Mariela Eva, comp.
CDD 305.8001

© Editorial Teseo, 2020
Buenos Aires, Argentina
Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a: **info@editorialteseo.com**

www.editorialteseo.com

ISBN: 9789877232554

Imagen de tapa: Santiago Andrés Abbate

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son
responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseo 5f3edf8aae6b6. Sólo para uso personal

Índice

Introducción	11
<i>Memorias fragmentadas y tramas de memorias</i>	
<i>Ana Margarita Ramos y Mariela Eva Rodríguez</i>	
1. Etnografía de los fragmentos.....	43
<i>El trabajo de restauración de las memorias mapuche</i>	
<i>Ana Margarita Ramos</i>	
2. Hacerse desde los fragmentos	67
<i>Desplazamientos conceptuales y de sentido sobre las colecciones de expresiones, espacios y ancestros indígenas</i>	
<i>Carolina Crespo</i>	
3. “Usted no se va a quedar sola, usted se va a juntar con su gente”	97
<i>La soledad y el gülam en un testimonio de vida</i>	
<i>Valentina Stella</i>	
4. Cómo no hablar	125
<i>Silencios, secretos y heterotopías en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y mapuche-tehuelche</i>	
<i>Celina San Martín y Fabiana Nahuelquir</i>	
5. “Del camaruco ya no se vuelve igual”	149
<i>Memorias de relacionalidad y pertenencia que confluyen en el camaruco de Nahuelpan</i>	
<i>Ayelen Fiori</i>	

6. Papeles, consejos, territorio 173
*Prácticas de lucha y memoria de la familia
Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo
perdido*
Paula Inés Cecchi
7. Dialéctica de la subversión desde una autobiografía
situada..... 199
*Un escrito experimental sobre fragmentos
interpelados y cadenas significativas detenidas
para la restauración del linaje*
Paula Helena Mateos y María Alma Tozzini
8. Las conexiones implícitas de la memoria 225
*Fragmentos y expresiones que presuponen
historia*
Malena Pell Richards
9. La producción de proyectos políticos desde la
memoria 247
*Análisis de dos casos de restauración de recuerdos
sobre las prácticas medicinales mapuche*
*Kaia Mariel Santisteban y María Emilia
Sabatella*
10. Un desierto de flores..... 275
Mariel Verónica Bleger
11. Memorias de devolución 299
*Etnografía sobre el litigio por La Casona entre la
comunidad del Pueblo de La Toma y el Estado
provincial (Córdoba, Argentina)*
José María Bompadre
12. Zoncoipacha, desde el corazón del territorio 323
*Enmarcando memorias, fuentes y luchas
comechingonas*
Carolina Álvarez Ávila

13. Memoria y territorialidad quechua-punateña en El Zanjón.....	353
<i>Brígida Baeza y Carlos Barría Oyarzo</i>	
Breve biografía de las autoras y los autores	379

Introducción

Memorias fragmentadas y tramas de memorias

ANA MARGARITA RAMOS Y MARIELA EVA RODRÍGUEZ

Memorias traumáticas y tramas de memorias

La mayoría de las personas que integramos el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) llevamos adelante investigaciones comprometidas con pueblos indígenas –tal como ilustra el contenido del presente libro– y en menor medida con migrantes de países limítrofes y afrodescendientes. Entre los compromisos que hemos asumido desde la conformación del equipo, en 2008, se encuentra acompañar a diversos grupos subalternos en sus procesos de reconstrucción de eventos, experiencias, narrativas y conocimientos, así como también en sus reflexiones sobre los marcos interpretativos –propios y/o apropiados– para abordar las relaciones pasado-presente. En este recorrido, nuestros proyectos académicos se han ido entrelazando con otros originados en comunidades y organizaciones, cuyos objetivos prioritarios incluyen consolidar articulaciones significativas a través de la reconstrucción de *tramas de memoria*; tramas que orientan decisiones y acciones políticas, ponen en valor historias banalizadas, silenciadas o negadas, y fortalecen procesos organizativos en marcha.

Ahora bien, acompañar este tipo de proyectos nos enfrentó al desafío de trabajar con *memorias fragmentadas* que se nutren de retazos dispersos en múltiples soportes y materialidades. Hemos desglosado este desafío en dos ejes

de reflexión: uno abstracto, analítico, en el que la memoria dialoga con la etnografía de los fragmentos, y otro concreto, anclado en los dispositivos estatales –coercitivos y hegemónicos– que subalternizaron y continúan subalternizando a los pueblos originarios.

El primer eje involucra, entonces, a las herramientas teóricas y metodológicas disponibles para abordar la memoria subalterna desde la *etnografía del fragmento*. Hace unos años, cuando comenzamos a preguntarnos por los aspectos de la memoria que solemos incluir en la noción de *fragmento*, tomamos conciencia de que no estábamos frente a una posición unívoca, sino que nuestras interpretaciones remiten a una variedad de elecciones conceptuales y entendimientos sobre la política y lo político. Notamos, además, que estas divergencias no solo ocurren dentro del equipo de investigación; en el ámbito de las familias, comunidades y organizaciones indígenas también surgen preguntas sobre la memoria fragmentada, entre ellas: ¿comparten las memorias subalternas el mismo deseo que las narrativas hegemónicas? Es decir, ¿subyace en este tipo de reconstrucción –siempre y en todo lugar– el deseo de generar narrativas totalizantes? Y si así fuera ¿cuáles serían las características de dichas narrativas? O bien ¿es posible –o viable– para las historicidades indígenas legitimarse en el espacio público enfatizando positivamente su dispersión, heterogeneidad y fragmentación? Por último, en relación con los hechos y relatos significativos para los proyectos de restauración de la memoria colectiva ¿cuáles son las posibilidades de recrear marcos interpretativos propios el momento de articular fragmentos?

El devenir de los pueblos indígenas, por otro lado, ha sido interceptado por la enajenación de sus territorios y su sometimiento como mano de obra precarizada o semi-esclava, a través de dispositivos coercitivos y hegemónicos desplegados por los Estados imperiales primero y por los Estados republicanos posteriormente, en el marco de relaciones de colonialidad cuyas consecuencias continúan hasta

hoy. El segundo eje de reflexión integra, por lo tanto, dos tópicos: las consecuencias de la violencia estatal para la memoria de los pueblos indígenas y los cuestionamientos de dichos pueblos a los discursos monolíticos de la historiografía nacional.

Los avances militares sobre los territorios indígenas, que comenzaron a mediados del siglo XIX en la región Pampeana y Patagónica y continuaron durante el siglo XX en la región Chaqueña –referidas como “Conquista del desierto” y “Conquista del desierto verde” respectivamente–, no solo impactaron en sus instituciones y estructuras de organización sociopolítica, sino también en sus sentidos de pertenencia y en los procesos de transmisión intergeneracional. La nación argentina se fundó, así, sobre un conjunto de eventos traumáticos que involucró desestructuraciones familiares y políticas, desplazamientos, reclusiones en cárceles y campos de concentración, torturas, asesinatos y relocalizaciones de los sobrevivientes en zonas marginales. La violencia mutó, ya en el siglo XX, en políticas asimilacionistas que aceleraron los procesos de migración desde las zonas rurales a las urbanas e impactaron en las autopercepciones y en las maneras de adscribirse. En otras palabras, los procesos de consolidación del Estado y sus políticas de incorporación y asimilación a una ciudadanía indiferenciada –que reúne a sectores subalternos variados– fragmentaron a los pueblos preexistentes; la fragmentación de su memoria no es más que una de sus múltiples consecuencias.

Además de la violencia coercitiva, la formación social argentina se ha ido consolidando a través de narrativas y prácticas hegemónicas. Concretamente, los relatos fundacionales presentan a la violencia referida en el párrafo anterior como acontecimientos inevitables y necesarios para la conformación del Estado. En la historiografía nacional –y también en las variaciones locales provinciales– las historicidades indígenas suelen estar subordinadas a la ideología civilizatoria orientada por una definición monocorde

del progreso. De este modo, la Historia –con mayúscula, totalizante y unilineal– desestimó esas otras historias, múltiples y disgregadas, suspendidas en memorias ocultas, avergonzadas, borroneadas, tachadas y silenciadas. La decisión política –sostenida en el tiempo– de proyectar una nación a espaldas de los pueblos preexistentes condicionó la conformación de los archivos institucionales y las posibilidades de acceder a estos. La selección de algunos segmentos del pasado indígena –archivados, clasificados, catalogados, interpretados y controlados por arcontes que cercenaron el acceso a los protagonistas de los hechos, o bien, a sus descendientes– generó representaciones subvaluadas de los sujetos y colectivos indígenas y, a su vez, vació de contenido político la resistencia. La arqueología, por su parte, considerada en épocas anteriores como ciencia auxiliar de la Historia, extendió el origen de la nación a la prehistoria. Interpretado a través de fragmentos materiales o intangibles, el pasado indígena ha sido y continúa siendo apropiado como patrimonio estatal complementando, de este modo, la enajenación territorial con la alienación de sus conocimientos, sus prácticas, sus objetos y sus muertos. La fragmentación de la memoria indígena, por lo tanto, es también una de las consecuencias del poder de la Historia hegemónica para invisibilizar, trivializar y/o negar sus narrativas e historicidades y socavar sus sentidos de pertenencia y devenir.

Este capítulo introductorio está conformado por dos apartados. En el primero realizamos un breve repaso de los debates en torno al fragmento, desde el punto de vista epistemológico y en relación a las narrativas totalizantes. En el segundo, retomamos reflexiones generadas en conversaciones con sujetos y colectivos indígenas sobre los proyectos de restauración de las memorias subalternas inspirados en una metáfora: la costura colectiva de fragmentos.

Valor epistémico del fragmento

El fragmento emergió como objeto privilegiado de reflexión en los campos de las Humanidades, las Ciencias Sociales y el Arte durante el apogeo de las teorías postestructuralistas. Tal interés responde, mayormente, al reconocimiento de su valor epistémico para enfrentarse al monopolio que las grandes narrativas tenían con respecto a la verdad. En este apartado realizaremos un breve repaso de las discusiones teóricas sobre el fragmento, con la intención de evaluar su pertinencia para la comprensión de los proyectos de reconstrucción de memorias emprendidos por los grupos subalternos.

El auge del testimonio

En el marco de los debates postestructuralistas, el fragmento cobró protagonismo frente a las pretensiones de las narrativas totalizantes. Dichos debates no fueron ajenos a los escenarios políticos de la década del ochenta, cuando varios países latinoamericanos se encontraban atravesando sus transiciones hacia la democracia tras las dictaduras militares. Confluyeron allí el descreimiento generalizado en el ámbito intelectual sobre las certezas del futuro –centradas en las ideas de nación y de progreso, tanto del liberalismo como del marxismo–, y las políticas impulsadas por el movimiento de derechos humanos en relación con los procesos de “memoria, verdad y justicia”. Tales procesos posibilitaron la creación de “comisiones” especiales y, en algunos casos, lograron concretar “juicios por la verdad”, en los que numerosos testigos aportaron información para juzgar a los responsables por el terrorismo de Estado y los crímenes de lesa humanidad. Estos escenarios –en los cuales la verdad y la justicia han sido consideradas imprescindibles para intentar alcanzar la reconciliación de la sociedad– propiciaron investigaciones en torno a las *políticas de la memoria*. Tal como sostiene François Hartog (2012) en una entrevista,

en la persecución de la verdad se estaba participando de un ascenso de la memoria –centralmente en su formato de testimonio– frente a un progresivo descenso de la historia¹.

Dicho desplazamiento tuvo al menos dos correlatos: se multiplicaron las iniciativas para la reconstrucción de situaciones traumáticas a través de testimonios –en un rango que abarca desde biografías hasta compilaciones de experiencias en formatos textuales, visuales y audiovisuales– y proliferaron los archivos de la memoria, tanto los domésticos e informales como los organizados por instituciones públicas y privadas. Es decir, la retórica orientada a crear relatos completos y coherentes comenzaba a ser reemplazada por otra: una retórica en clave fragmentaria. De acuerdo con Carlos Yannuzzi (2016), la razón de este reemplazo estriba en que los fragmentos de memoria se volvieron depositarios de la confianza para alcanzar el objetivo epistemológico de evocar la verdad, o al menos, la inclusión del *otro* y sus sentidos auténticos sobre el pasado.

Como suele ocurrir, los cuestionamientos más profundos al *status quo* suelen comenzar con posturas que extremen los alcances de ciertas ideas, en tanto que las síntesis de los contrarios suelen llegar unos años después. El rol político del fragmento como revalorización del origen, la memoria y el archivo local, así como su valor epistémico como garante de la verdad y la autenticidad, hoy parecen exagerados. Sin embargo, tres o cuatro décadas después del estallido del fragmento –y a la luz de los trabajos con comunidades indígenas preocupadas por reconstruir sus

¹ “A este respecto, la iniciativa reciente de mayor amplitud en este campo es la que ha lanzado la Fundación Spielberg, con el objetivo de recoger *todos* los testimonios de *todos* los sobrevivientes de los campos nazis, para tener en directo (*on line*) la verdadera historia de la deportación a través de la voz misma de las víctimas. Obsérvese que en un dispositivo como ése, la mediación del historiador se vuelve no solamente inútil, sino peor: dañina, pues, idealmente, nada debe venir a entorpecer el encuentro directo (cara a cara) entre el testigo y el espectador, que está llamado a ser, a su turno, un testigo del testigo, un testigo delegado (*a vicarious witness*, como se dice en inglés)” (Hartog, 2012, p. 212).

memorias– identificamos algunos de los legados de aquella efervescencia que se fueron transformando en categorías y herramientas útiles para pensar.

El “evento crítico” como punto de partida

Una etnografía de los fragmentos podría comenzar por reconocer que las motivaciones para encarar proyectos de memoria no pueden ser explicadas meramente como efectos de los paradigmas globales referidos en el apartado anterior. Hacer memoria a partir de fragmentos tiene efectos concretos y materiales en la vida de las personas indígenas. Precisamente, la lucha por controlar el curso de su historia se entrelaza con otras: la lucha contra las balas mortales en los operativos represivos, la lucha para ser considerados interlocutores políticos legítimos y que sus voces se vuelvan inteligibles, y la lucha para reconstruir lazos en territorios vivibles y habitar –según sus propias idiosincrasias y cosmologías– los mundos constitutivos de sus formas de vida.

Con la intención de comprender los contextos específicos de fragmentación de memorias en los grupos subalternos, algunos estudios antropológicos incorporaron la noción de *evento crítico* acuñada por Veena Das (1995). Para esta autora, el trabajo con las memorias subalternas debe iniciar preguntándose por los legados estructurantes de los acontecimientos matrices y traumáticos en la vida cotidiana: violencia, represión, discriminación, exclusión, marginación, etc. Retomando la caracterización que François Furet (1978) hizo de la Revolución francesa como un “evento por excelencia” –evento que, según este autor, “instituyó una nueva modalidad de acción histórica que no estaba inscripta en el inventario” previo (Furet en Das, 1995, p. 5)–, Das califica como “críticos” a los acontecimientos violentos que tuvieron lugar en la Partición, proceso en el

que Pakistán se separa de India². Debido a que los eventos críticos atraviesan diversas instituciones –sostiene–, para comprender las imbricaciones entre ellos es necesario etnografiar las instituciones en conjunto. Al inaugurar nuevos modos de acción –continúa–, los eventos críticos obligan a los diferentes actores políticos a redefinir las categorías tradicionales. De este modo, al arrasar con el mundo tal y como era conocido, la violencia no solo desestabiliza las categorías, sino también los aspectos que hacen posible la viabilidad de las comunidades y de la vida misma.

En diálogo con las lecturas de Das, Janet Carsten (2007) señala que tales eventos irrumpen en la vida cotidiana y resquebrajan los mundos locales. Subraya asimismo que el énfasis de esta categoría no recae tanto en el evento en sí, sino en su poder para dominar imaginarios políticos, trastocar las formas de vida de quienes están atrapados en ellos e instaurar nuevos modos de acción bajo otras categorías (Ramos y Verdum, 2020). En este contexto –agrega–, es a través de las memorias que las personas ensayan nuevas maneras de relacionarse entre sí y con sus entornos para sobrevivir en un espacio social donde los efectos de la violencia rebotan entre diferentes tipos de instituciones, registros, prácticas y actores sociales (individuos, familias, tribunales de justicia, corporaciones multinacionales y el Estado). El interés particular de Carsten reside en centrar su análisis en el interjuego entre memorias, relacionabilidades y Estado para entender los modos heterogéneos en que las personas reelaboran sus experiencias de pérdida a partir de la regeneración de marcos cotidianos de interpretación.

Por su parte, Francisco Ortega (2008) plantea que los eventos críticos despliegan una temporalidad particular, en la cual los pasados de violencia coexisten con los presentes de los grupos subalternos de maneras muy complejas. Para este autor, los acontecimientos de violencia no reaparecen como localizados en un pasado original ya vivido, sino que

² Todas las traducciones son de las autoras.

emergen de nuevo en cada recuerdo, habitan las relaciones actuales y marcan el ritmo de las configuraciones cotidianas de tal manera que su inscripción en el registro de la memoria es a la vez solicitado y frustrado (Ortega, 2008). En otras palabras, la cotidianidad guarda dentro de sí la violencia del acontecimiento como un suceso abierto a la disputa permanente: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, contextos políticos y legados íntimos que operan de maneras silenciosas.

La categoría evento crítico nos permite comprender con mayor profundidad los contextos que estimulan las memorias de los grupos con los que trabajamos y, particularmente, explicar por qué sus proyectos de memoria suelen ser planteados como restauración de vínculos, de afectos y de conocimientos, pero sobre todo, nos permite comprender por qué recuperar fragmentos de memoria resulta clave para concretar objetivos comunes, entre ellos: recuperar el control sobre sus territorios y vidas cotidianas, encontrar formas de nombrar los antagonismos silenciados y elaborar categorías que definan experiencias compartidas de “estar en lucha”.

El fragmento testigo

De acuerdo con lo dicho en el apartado anterior, la fragmentación de la memoria es el resultado histórico de dos tipos simultáneos de procesos. Por un lado, los que conjugan la desestructuración de los mundos conocidos, la interrupción de los flujos cotidianos de transmisión de memorias y la desintegración de los marcos heredados para interpretar colectivamente las experiencias vividas. Por el otro, los que buscan fijar los sentidos en los imaginarios y consensos posconflictos, así como determinar las lecturas sobre las experiencias dolorosas. Por lo tanto, afirmar que la memoria se manifiesta como fragmento presupone ambas totalidades: aquella que se experimenta como perdida y la que se denuncia como impuesta. El fragmento deviene

entonces en un doble testigo: de la devastación de un mundo que pasa a ser añorado y de la exclusión de ese mundo en las narrativas totalizantes del poder. Y adquiere así su doble función política: de restauración (del mundo devastado) y de denuncia (de la imposición de nuevos códigos). Por ello, entendemos que los trabajos de memoria vinculados a los grupos subalternos serán más eficaces si se emprenden como ensayos de lecturas desde el fragmento y, en la medida de lo posible, por fuera de los códigos vigentes.

La historiografía subalternista –sobre todo la que investigó la Partición de 1947 entre India y Pakistán– mostró con elocuencia cómo un evento crítico puede constituirse en episodio de las grandes narrativas imperiales y nacionales, y expuso también el poder de dichas narrativas para “desdibujar a los protagonistas comunes y corrientes, sus vacilaciones y contradicciones”, y sus experiencias de horror, de angustia y de brutalidad (Ortega, 2008). Pero también expuso cómo esos elementos que fueron rechazados –“en el sentido de que no fueron integrados en una comprensión estable del pasado” (Das, 1995, p. 134)– pueden repentinamente asediar el presente con insistencia y obstinación.

El fragmento es testigo de una crisis generalizada de la verdad, sostienen Shoshana Felman y Dori Laub (1992), “de una memoria abrumada por acontecimientos que no producen comprensión ni reminiscencia, hechos que no pueden ser contruidos como conocimiento ni asimilados a los procesos cognitivos, hechos en exceso a nuestros marcos de referencia” (p. 5). El tipo de fragmento epistemológicamente más ponderado resultó ser entonces el testimonio que, en los años ochenta, generó un intenso debate. Impulsado por las críticas del antropólogo David Stoll (1999) al libro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*, basado en las entrevistas realizadas por Elizabeth Burgos (1982), el debate se extendió al campo de la crítica literaria y los estudios culturales. En esos años, diversos medios de comunicación –entre ellos, el periódico *New York Times*– acusaron a

Rigoberta de hacerle propaganda al Ejército Guerrillero de los Pobres y también por citar datos falsos, exagerar la verdad y contar hechos ocurridos a otras personas de los cuales no fue testigo ocular. Entre otros, Arturo Arias (2001) resaltó la falta de voluntad de los intelectuales hegemónicos para escuchar la voz de los sujetos subalternos y denunció la descontextualización de los hechos para adaptarlos a las expectativas de lectores estadounidenses desinformados.

Al proponer que el centro debería descentrarse para que los márgenes pudieran ocupar su lugar, John Beverly (1989) llamó la atención sobre los cuestionamientos que el testimonio plantea a la institución literaria en tanto aparato ideológico de dominación y alienación. Sostuvo entonces que el testimonio se constituye como una nueva forma de literatura o –más precisamente– como posliteratura, porque rompe con los cánones literarios de la sociedad burguesa³.

Más allá de ser una ficción –en el sentido de algo hecho, construido–, el testimonio está regido por la intención de verosimilitud y, por lo tanto, su recepción varía según los diferentes regímenes de verdad. Concretamente, depende de lo que se entiende como discurso verdadero en cada sociedad, de los dispositivos que distinguen verdades de falsedades, de las técnicas valoradas destinadas a elicitarse la verdad y del status de los sujetos cuyos relatos son considerados verdaderos. Asimismo, el par de oposiciones objetividad/subjetividad pierde sentido –sostiene Renaud Dulong (2004)– porque quienes brindan su testimonio no pueden abstraerse de sus vivencias y porque la mayoría testimonia

³ El testimonio es un relato autobiográfico sobre experiencias colectivas traumáticas que surgió como género literario en el Siglo de Oro y sirvió como herramienta para denunciar la persecución religiosa. Mientras que en el siglo XIX la psicología le criticó su falta de fidelidad, en el siglo XX recuperó importancia en el periodo de entre guerras y, luego, en el contexto del terrorismo de Estado y los procesos genocidas. Beverly (2004) define al testimonio como una narración extensa, oral o escrita, contada en primera persona por un narrador protagonista o testigo, cuya unidad del relato es “una vida” o bien una experiencia de vida significativa.

en nombre de los otros, particularmente, en nombre de quienes ya no pueden hacerlo. A diferencia del *testigo judicial* que está obligado a remitirse a los hechos, continúa el autor, el *testigo histórico* trasmite una experiencia límite de humillación y sufrimiento y su deseo de sobrevivir a través de la cual restituye la realidad factual, pero lo hace desde su subjetividad y a través de una permanente actualización del pasado desde el presente.

La mayoría de las personas que respondieron a Stoll señalaron, justamente, que la dicotomía positivista que opone verdad y ficción no tiene sentido debido a que, tal como sostuvo George Yúdice (1992), el valor del testimonio reside en posicionar a quienes fueron testigos como *agentes* –no como *representantes*– de la identidad y la memoria colectiva. En otras palabras, dado que el testimonio es una construcción comunicativa de una praxis solidaria y emancipatoria, no tiene valor como *representación* –como portavoz o signo de fidelidad y ejemplaridad–, sino como herramienta para el fortalecimiento de los sentidos de pertenencia y, particularmente, para la *concientización* sobre la importancia de la lucha política para los testigos de los hechos y, también, para las redes de solidaridad, ya que el testimonio provoca en quienes lo reciben un juicio de valor, una reacción afectiva sintetizada en el enunciado “nunca más”.

Sin embargo, más allá de la contigüidad entre el acontecimiento y el narrador con la que se sostiene la veracidad del testimonio, otros fragmentos también fueron elevados al locus autenticador del testigo. Este es el caso, por ejemplo, de ciertos fragmentos de memoria que, al sobrevivir a la destrucción, se transforman en testigos de las historicidades excluidas. Es también el caso de los silencios –bordados en ritos, cuerpos y obras de arte– mediante los cuales las personas buscan dar testimonio de un profundo dolor sin recurrir al lenguaje del poder. En los siguientes apartados nos centramos en estos dos últimos aspectos.

La persistencia del fragmento

Inspirado en la obra *Angelus Novus* de Paul Klee, Walter Benjamin (2008) describe en la novena “Tesis de filosofía de la historia” a un ángel intentando alejarse de algo que lo mantiene paralizado y a lo que no puede dejar de mirar fijamente; tiene los ojos desorbitados, su rostro vuelto hacia atrás, la boca abierta y las alas extendidas. Benjamin imagina que ese aspecto deberá tener el ángel de la historia, un ser alado que mientras mira hacia el pasado es empujado hacia el futuro por la tempestad del progreso: “Donde nosotros percibimos una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que amontona ruina sobre ruina y las arroja a sus pies” (p. 29). Esta conocida imagen de Benjamin suele ser utilizada para referir al sentido histórico del fragmento.

Las grandes narrativas –como las ofrecidas por los Estados– organizan los acontecimientos del pasado como eslabones articulados en una cadena de sentidos (nación, modernidad, progreso, desarrollo), en tanto que, desde las memorias subalternas, el material del pasado suele ser percibido como arruinado, quebrado y fragmentado. Los historiadores subalternistas han considerado a los fragmentos como el material privilegiado a través del cual los grupos sojuzgados pueden elaborar sus contrahistorias ya que, al ser repositorios de las memorias, permiten rearticular relatos alternativos frente a los códigos dominantes. Entre ellos, Gyanendra Pandey (1999) sostiene que “la importancia del punto de vista ‘fragmentario’ yace en [...] resistir el impulso de una homogeneización superficial y luchar por otras definiciones de la ‘nación’ y de la futura comunidad política potencialmente más ricas” (p. 408). Por otro lado, retomando el planteo postestructuralista que considera a los acontecimientos del pasado como polisémicos y abiertos por naturaleza, Ortega (2008) plantea que la principal empresa de la Historia consiste en actualizar la fragmentación que resulta de las relaciones de poder: “Por las fisuras de esos

grandes relatos emergen, incontrolables, gestos, versiones varias, interpretaciones diversas, interesadas, memorias y silencios, disputas, agravios, todos signos que evidencian el carácter fragmentario del acontecimiento” (p. 60).

Recuperando el punto de vista del ángel de Benjamin, las reflexiones subalternistas habilitaron un corpus de fuentes conformado por fragmentos –ruinas, materiales de ficción, memorias orales, testimonios– y estimularon lecturas que permiten recuperar otros sentidos –vocalidades situadas e históricas– sobre los eventos pasados. Este cambio de perspectiva motivó interrogantes sobre los archivos como, por ejemplo, si son solo repositorios de documentos o si constituyen objetos de reflexión en sí mismos. Así fue que cobraron protagonismo; idealizados por su potencial para recomponer la fragmentación silenciada y para encontrar allí, en forma de fragmentos, las historicidades sepultadas por el poder.

En este contexto, la propuesta de Benjamin (2007) de “peinar la historia a contrapelo” –retomada por el historiador de los Estudios Subalternos Ranajit Guha (2002) como leer a contrapelo– o las reflexiones de Jacques Derrida (2005) sobre la lectura “bajo borradura” ampliaron las reflexiones teóricas y metodológicas en relación al archivo. De este modo, la posibilidad de identificar elipsis o de descubrir fragmentos ocultos en los documentos de los lenguajes burocráticos, seleccionados y organizados por el poder orientó las preguntas de los investigadores hacia los contextos de producción de los silencios y de ciertos hechos –y engranajes– como verdaderos (Dirks, 2002).

El fragmento como silencio

En líneas generales, el silencio ha sido interpretado como un producto histórico de los sistemas represivos, coercitivos y discriminadores, pero también como estrategia de supervivencia de los grupos subalternos. Entre los autores que analizaron sus contextos de producción e identifica-

ron distintos tipos se encuentran Connerton (2008), Jelin (2001), Nora (1989), Pollak (2006), Ricoeur (1999), Trouillot (1995) y Yerushalmi (1998). Al observar que los silencios y los olvidos suelen ser tratados como una unidad –como la contracara de las memorias o como respuestas pasivas ante la represión, la humillación o el trauma–, Claudia Briones (2020) sugiere que, para comprender la agencia implicada en los olvidos, en los silencios y también en las memorias, es necesario explorarlos contextualmente prestando atención a sus particularidades.

Identificamos dos planteos diferentes en los análisis etnográficos sobre la producción de los silencios en grupos subalternos. Por un lado, el que se ocupa de identificar los sentidos culturalmente significativos del silencio y sus usos codificados en el arte verbal de las comunidades, tal como propuso Keith Basso (2019). Por el otro, el que se pregunta por los usos del silencio en espacios más amplios de poder, contextualizando la ausencia de palabras entre las barreras de la ocultación voluntaria⁴ y la de la experiencia traumática indecible (Cuesta Bustillo, 1998).

En el marco de este planteo, y particularmente en relación con las memorias subalternas, se ha debatido si la ausencia de palabras debe ser llenada con discursos o no y, en caso afirmativo, cuándo y cómo hacerlo. Ante esta discusión teórico-metodológica que involucra discusiones éticas y políticas más profundas, Veena Das (1995) propuso respetar los procesos de silencio y encontrar las claves para leerlos por fuera de los lenguajes políticos establecidos, a través de registros rituales y ficcionales como el arte y la literatura. Para esta autora, la ausencia de discurso indica la existencia de un conocimiento envenenado, de contradicciones tensas

⁴ La ocultación voluntaria en la ausencia de palabras puede responder tanto al temor –frente a sistemas altamente represivos o discriminadores– o a una autocensura indispensable para dar coherencia a la representación identitaria que individuos y grupos se hacen de sí mismos según las valorizaciones diferenciales de las matrices de mismidad y alteridad hegemónicas (Candau, 2001; Briones, 2020).

y de realidades anestesiadas que solicitan un reconocimiento y encuentran, en fragmentos de la imaginación, un modo de comunicarse. En relación con la postura de Das, Myriam Jimeno (2007) considera que el propósito de una investigación comprometida debe apuntar a transformar el dolor y el silencio sobre las experiencias de violencia en narrativas y testimonios –también su expresión ritual o ficcional–, “porque son tanto claves de sentido como medios de creación de un campo intersubjetivo en el que se comparte, al menos parcialmente, el sufrimiento y se puede anclar la reconstitución de ciudadanía” (p. 174).

Otra manera de posicionarse frente a los silencios es la que describe Briones (2020) en su lectura sobre el trabajo de Jocelyne Dakhli (1998) sobre cómo la sociedad tunecina articula su pasado con la historia nacional del Estado. Para Dakhli, el silencio es una puesta en reserva de ciertas historias pasadas que, por variadas razones, sería contraproducente convertir en discursos públicos:

Este silencio remite a una forma de reserva, quizás de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término ‘olvido’, su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera (p. 79).

La propuesta de pensar el silencio como espera también se encuentra presente en la investigación de Leslie Dwyer (2009) sobre los efectos de la represión estatal ocurrida entre 1965 y 1966 en Bali. Ella no concibe a los silencios como meras ausencias de discurso, sino como creaciones afectivas, culturales y políticas con sentidos locales específicos. Al igual que la mayoría de las expresiones fragmentarias de la memoria, los silencios no deben ser apresuradamente traducidos a los lenguajes disponibles –afirma la autora– porque podemos correr el riesgo de estar siendo funcionales a los proyectos políticos que los produjeron. Dwyer sostiene que las herramientas metodológicas

propuestas por diversos investigadores que buscan excavar en los silencios para evocar recuerdos, oblitera la posibilidad de comprender cómo las personas sienten y piensan las experiencias de terror o de dolor que, materializadas en los silencios, aún están inmersas en sus subjetividades. Se pregunta entonces cómo sería una etnografía de los silencios que pudiera describir sus formas, texturas y sentidos prestando atención al contexto sociopolítico, más allá de los binarismos analíticos que oponen discurso y silencio, memoria y olvido, expresión y represión. Los silencios son también fragmentos de experiencias con sus propios encadenamientos semióticos, por eso, cuando las personas callan, “aun su mudez habla memoria” (Dwyer, 2009, p. 127). Al igual que el discurso, es un modo de expresión que puede ocultar, acusar, reorientar o esbozar espacios de miedo, dolor, secreto y sospecha. Tal como plantea Rosalind Shaw (2006), “hay diferentes clases de silencio” (p. 89) y cada una de ellas puede llevar a cabo tareas políticas y culturales específicas.

Los fragmentos entre costuras

Después de Auschwitz, los lugares materiales en los que se habían desarrollado los hechos se fueron distanciando unos de otros a través del tiempo, señala James Young (1993), y concluye que “sólo un acto deliberado de memoria puede reconectarlos, y reinsertar en dichos lugares un sentido de su pasado histórico” (p. 119, en Gordillo, 2015, p. 51). Tal es el énfasis restaurativo con el que la memoria subalterna aborda los fragmentos, puesto que la reconstrucción de memorias es ese acto deliberativo con el que se actualizan y recrean reconexiones –y desconexiones– entre fragmentos, para reinsertar en ellos sentidos históricos significativos para el presente. En este apartado abordaremos los procesos de restauración de las memorias subalternas apelando a la

metáfora de la costura colectiva de fragmentos. Retomando la iniciativa charrúa de confeccionar un gran *quillapí* (capa de cuero) de la memoria, compartimos algunas reflexiones sobre los tipos y estilos de costureo que hacen eco en las experiencias de otros pueblos indígenas.

Los proyectos restaurativos

En otros trabajos, y pensando específicamente en los proyectos políticos del pueblo mapuche, describimos las características fundamentales de estas memorias restaurativas (Ramos, 2017a; Ramos, 2017b). Aquí nos detendremos en tres de los aspectos de la *restauración* –la selección de los fragmentos, la práctica de constelar y la política del pacto– para entender por qué las memorias subordinadas emprenden prácticas sumamente creativas de costura como si solo estuviesen haciendo un zurcido.

En primer lugar, y a diferencia de lo que podríamos desprender de las palabras de Young, los lugares de la memoria no son evidentes ni están siempre a la vista. Por lo tanto, el hecho de que un conjunto de escombros, un canto familiar, un relato heredado o un sueño sean percibidos como fragmentos de memoria es el resultado de un proceso colectivo e histórico de reconocimiento y selección. A pesar de su permanencia en el tiempo, una tapera, un canto, un relato o un sueño pueden no haber inspirado ningún acto deliberado de conexión por varias generaciones y, sin embargo, haber resguardado ciertos sentidos autónomos del pasado hasta ser leídos por alguien en algún tiempo y lugar (Kohn, 2002). En el momento en que los escombros, cantos, relatos o sueños son identificados como fragmentos de memoria no solo se les está reconociendo su profundidad significativa en el pasado, sino también su potencial como *index históricos* en el presente (Benjamin, 2007; Wolin, 1994).

En segundo lugar, identificar el *index* de un fragmento implica haber iniciado una conexión. Así, por ejemplo, al iluminar de pronto el relato heredado de un puma que acompañaba a una mujer de regreso a su casa después de haber estado prisionera –además de salvar la experiencia de los antepasados de su aislamiento en el reino del mito y la leyenda– se está haciendo perceptible una determinada constelación entre experiencias pasadas y presentes (McCole, 1993). De hecho, los relatos del puma, para seguir con el ejemplo, han tomado gran importancia para las personas mapuche que viven en las ciudades para referir a sus propios “regresos” identitarios. Las constelaciones de la memoria (Wolin, 1994) son, de este modo, articulaciones pasado-presente habilitadas por un ahora de legibilidad. Desde este ángulo, el fragmento es siempre un *index* potencial de alguna conexión significativa como memoria.

En tercer lugar, estas conexiones no solo transforman las experiencias dispersas en una memoria significativa y comunicable, sino que, además, intervienen en el espacio político. Para Benjamin (2012), el *momento de constelación* –o articulación de fragmentos– es en sí mismo una forma de intervención política, porque este es también el momento en que se renuevan los acuerdos y pactos secretos con los ancestros. En cada conexión se actualizan los consejos y mandatos de los antepasados –sus luchas inconclusas– para confirmar el compromiso de continuarlos en el presente. Las memorias indígenas se encaran como restauraciones o zurcidos porque se posicionan políticamente en apego al pasado. Este apego, sin dejar de ser muy creativo y novedoso en sus formas, es la elección política de que sean los ancestros y las entidades no humanas los principales guías e intérpretes de toda conexión.

La metáfora del *quillapi*

Entre las metáforas asociadas a la memoria se encuentran las imágenes que evocan tejido, urdimbre, trama. Entretejer memorias, apunta Tim Ingold (2011), consiste en conectar eventos y experiencias propias con las de las generaciones anteriores. Así, los hilos utilizados en el pasado son resignificados en el tejido presente. La acción de entretejer, según el autor, no es ajena al movimiento, ya que es en los encuentros –*nodos o lugares*– en los que se intersectan diferentes trayectorias de vida y se entrelazan sus memorias. A diferencia de las concepciones que consideran a la memoria como legado, como el resultado de transmisiones pasivas, la imagen del tejido apunta a la acción de recordar como un proceso activo que se emprende con otros.

En sintonía con la propuesta de Ingold, pero sin haber tenido acceso a su texto, Mónica Michelena –miembro del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) de Uruguay⁵– imaginó una metáfora diferente para reflexionar sobre los procesos de restauración de las memorias charrúas, dispersas y fragmentadas. En el Diplomado que cursó en la Universidad Indígena Intercultural (UII) en 2011 elaboró, en diálogo con otras *inchalá* (hermanas), una propuesta metodológica y pedagógica charrúa –tal sus palabras– a la que refirió como el “gran *quillapi* de la memoria”. Al reflexionar sobre las memorias como fragmentos o retazos custodiados por algunos sujetos en el ámbito familiar, e inspirándose en la elaboración de las capas de cuero que solían confeccionar las charrúas –y también las tehuelche– enfatizó en las implicancias del costureo y en el rol de las mujeres, agentes guardianas de la memoria que llevan a cabo la acción de unirlas:

⁵ A pesar de reiteradas presentaciones de los miembros del CONACHA ante la Organización de Naciones Unidas, y de pedidos de informes de este organismo al Estado uruguayo, este país se niega a ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo.

Así, nos encontramos cosiendo colectivamente retazos de memorias repartidas en todo el territorio ancestral, creando un gran quillapí en el que las costuras se nos presentan como huellas del proceso de reconstrucción que liga piezas de un rompecabezas. Al compartir los fragmentos, estos adquieren una dimensión totalmente diferente, un sentido más profundo en lo comunitario (Rodríguez y Michelena Díaz, 2018, p. 202).

Algunos años más tarde, en una tarea conjunta con otros miembros del CONACHA, Mónica llevó esta propuesta a la práctica mediante una serie de talleres enmarcados en la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAI), a través de los cuales la memoria colectiva camina el territorio propiciando la circulación de los cuerpos y la palabra, tal como explica en la siguiente cita:

Esta prenda confeccionada a partir de retazos nos permite reflexionar sobre la transmisión entre las distintas generaciones y sobre la reconstrucción que estamos llevando adelante colectivamente. Nos estamos reencontrando y, a través de actividades como las de la ESICHAI, vamos uniendo los pedacitos de memoria para rearmar este gran quillapí que desafía al olvido y a los silencios. Esta pedagogía activa, horizontal y transgeneracional, apunta al desarrollo del buen vivir. La metodología que proponemos es por lo tanto vivencial, ya que combina talleres y espacios de reflexión que promueven intercambios de saberes, experiencias intergeneracionales, diálogos interculturales e investigaciones orientadas a la sistematización de la información y de la interpretación colectiva de los datos producidos (Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena Díaz y Delgado Cultelli, 2020).

Interpelada por académicos y funcionarios uruguayos que exigen a las personas charrúa la demostración de diacríticos para acreditar identidad y la presentación de una narrativa histórica estable y sin fisuras, su propuesta apuntó inicialmente a la posibilidad de construir una trama compacta que invisibilizara las costuras, que ocultara las marcas

de la confección. Sin embargo, en elaboraciones posteriores, liberada de tal exigencia, complejizó el dispositivo del *quillapí* apelando a “la posibilidad de suturar activa y colectivamente fragmentos de memoria, visibilizando a su vez las huellas de la juntura” (Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena y Delgado Cultelli, en prensa). Fueron las reflexiones sobre la infancia propia y la de otras personas las que le permitieron llegar a la siguiente conclusión: los silencios y las fracturas en la memoria colectiva son intrínsecos a la historia charrúa posterior a la masacre de Salsipuedes ocurrida en 1831. Por lo tanto, no es posible –y quizás tampoco deseable– llenar completamente los vacíos, porque esos espacios en blanco dicen y hacen cosas, es decir, son performativos. Entre otros atributos, esa *amnesia colectiva* pone en evidencia tanto al proceso genocida –que llevó a sus antepasados a callar y a ocultar su aboriginalidad– como a las paradojas de un Estado que, tras desintegrar la organización sociopolítica y las instituciones charrúas, les demanda continuidades con ese pasado para reconocer su existencia⁶.

Que se vean los hilos

Uno de los aspectos que se desprenden de las reflexiones charrúas sobre la confección de la memoria como un *quillapí* es que las junturas entre fragmentos no buscan necesariamente construir una totalidad sin costuras. Continuando con la metáfora, podríamos afirmar que, si los fragmentos son el producto histórico de múltiples quiebres,

⁶ Tal como explica Mónica en un artículo en coautoría, recuperar las memorias es una estrategia de lucha: “Las mujeres charrúas fuimos y somos las guardianas de estas memorias. Restaurarlas es una estrategia de supervivencia, un modo de existir y resistir, pero en el contexto en el que vivimos es también una estrategia para que el Estado, la academia y la sociedad nos reconozcan como agentes en el presente” (Rodríguez y Michelena Díaz, 2018, p. 204).

las rupturas, las paradojas y las contradicciones de ese proceso de fragmentación se encontrarán entre los materiales fundamentales para restaurar las memorias subalternas.

La presencia de los hilos señala los quiebres y, al hacerlo, disputa la preeminencia a las versiones oficiales; en algunos casos porque contradice las formas dominantes de conectar y desconectar las experiencias pasadas y presentes, en otros, porque su presencia nos recuerda las contradicciones, las imposiciones y los silenciamientos desestabilizando las continuidades narrativas del Estado nación. Pero, sobre todo, porque al poner en evidencia el trabajo de unir nos recuerda que los acontecimientos son siempre fragmentarios, polémicos e inconclusos.

Esta forma de costurar –dejando visibles los hilos– retoma la doble función del fragmento: por un lado, la de atestiguar, impugnar y retrotraer una y otra vez a la memoria el sin-sentido de la violencia y el sufrimiento social; por el otro, la función de adelantar el proceso de reconstitución de lo colectivo. La acción de coser –recurrente en los diferentes pueblos indígenas con los que interactuamos– muestra los esfuerzos que deben hacer los sobrevivientes para no perder los sentidos particulares de cada acontecimiento, tal y como fueron alojándose simultáneamente tras quiebres y rupturas en los fragmentos y en los hilos que los conectan.

Crear tramas de memorias luego de atravesar eventos críticos solo es posible apelando a los fragmentos, lo cual responde a tres razones. En primer lugar, estos aportan información significativa sobre el pasado y sus relaciones con el presente. Por otra parte, la identificación de dichos fragmentos entre los grupos subalternizados motiva reflexiones sobre experiencias, sentidos y conocimientos perdidos y/o añorados, así como también sobre las razones históricas que desintegraron mundos y produjeron ausencias. Finalmente, los fragmentos habilitan marcos interpretativos propios a través de los cuales los materiales disponibles se vuelven coherentes en sus propios términos.

Esta compleja tarea es la que queda plasmada en la metáfora charrúa del *quillapí de la memoria*, donde los hilos y los estilos de costura son parte de la expresión artística-política.

Estilos de costura

Las memorias deben entenderse desde la cotidianeidad de las personas teniendo en cuenta las formas en que se anclan en procesos subjetivos y colectivos, reconociendo los marcos de interpretación (y los géneros discursivos) socioculturalmente significativos. Esto nos lleva a una última discusión en torno a la memoria como práctica de juntura.

En un encuentro en el que participaron distintas personas mapuche para hablar sobre el despojo del territorio, una anciana explicó: “Muchas palabras se perdieron, pero volverá a hablar la tierra, a conversar la montaña, los árboles. Los antiguos dijeron que en esos lugares hay conversación, se va a conocer el espíritu, volverá a estar el espíritu y se podrá volver a aprender”. Esta intervención nos lleva a pensar que los estilos con los que se emprenden las costuras dependen de los contextos en que se desarrollan los trabajos de memoria. Para algunas personas mapuche con las que conversamos, restaurar la memoria implica volver a formar parte del flujo de una conversación que empezó en los tiempos antiguos y nunca debió ser interrumpida (ver Ramos, en este volumen). En tales conversaciones no solo participan las personas vivas, sino también los espíritus de los ancestros y las distintas fuerzas del territorio; conversaciones que pueden continuarse en los sueños o en las visiones, al transitar por caminos en bosques y cerros o al participar al aire libre de las ceremonias, porque cada una de estas instancias puede ser vivida como un encuentro, y por ende, como posibilidades para el diálogo.

Este ejemplo particular nos invita a ampliar los sentidos más tradicionales de la narrativa histórica. Porque, aun cuando los pueblos indígenas lleven a cabo el ejercicio testimonial de forjar palabras e hilvanar relatos con una

carga ideológica más evidente, esto no es todo lo que hacen. Las memorias subordinadas no solo hilvanan colecciones de testimonios acerca de lo que sucedió en el pasado y que el relato oficial silenció. Tampoco se limita a reunir fragmentos para reconstruir una explicación secuencial y cronológica alternativa sobre los hechos del pasado. Hacen esto, pero en articulación con otros bordes que no solo son ideológicos. Los estilos de las costuras pueden conjugar fuentes documentales de archivo con sueños donde las piedras hablan y recuerdan conversaciones pasadas. Por lo tanto, al costurar ciertos fragmentos y de determinadas maneras, no solo se emprenden luchas ideológicas, sino también epistemológicas y ontológicas. Para los grupos subalternos, hacer memoria puede ser mucho más que contar la verdad sobre lo que sucedió en el pasado; hacer memoria es una apuesta radical al ejercicio de la libre determinación y, en consecuencia, habilita un control más profundo sobre el curso de su historia.

Este libro, al que titulamos *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*, está conformado por trece capítulos –tres de ellos en coautoría– escritos por investigadoras, investigadores y estudiantes de doctorado, la mayoría con formación en Ciencias Antropológicas, que desempeñamos nuestras tareas en cuatro universidades argentinas –la Universidad de Buenos Aires (UBA), la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), la Universidad Nacional San Juan Bosco (UNSB), la Universidad Nacional de Córdoba (UNC)– y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La presente publicación, sin embargo, no incluye a la totalidad de las personas que conformamos la *red* del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) –que suman casi cuarenta integrantes–, sino a quienes participaron en el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica (PICT 2014-1117) “Procesos de recordar y olvidar en contextos de

subordinación. Memoria como producción de conocimiento y de políticas de recategorización”, de duración trianual (2015-2018), financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (ANPCyT). Los trabajos incluidos en el libro están basados en experiencias diversas que involucran intercambios intelectuales e inquietudes sobre el quehacer político compartidas entre miembros de la red GEMAS y los sujetos, las comunidades y las organizaciones de pueblos indígenas con quienes nos hemos ido vinculando desde hace mucho tiempo, en el marco de *etnografías comprometidas* que involucran reflexiones sobre *memorias fragmentadas y tramas de memoria*. Quienes quieran ampliar la información pueden consultar nuestra página de internet <https://gemasmemoria.com/>.

Referencias

- Arias, A. (2001). Authoring Ethnicized Subjects: Rigoberta Menchu and the Performative Production of the Subaltern Self. *PMLA*, 116(1), 75-88 [Special Topic: Globalizing Literary Studies].
- Basso, K. (2019). Renunciar a las Palabras. El silencio en la cultura apache occidental. En L. Golluscio (ed.), *Etnografía del Habla. Textos Fundacionales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (EUdeBA).
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Madrid: Ítaca.
- Benjamin, W. (2012[1925]). *Origen del Trauerspiel alemán*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Gorla.
- Beverly, J. (2004). *Testimonio. On the Politics of Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverly, J. (1989). The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative). *Modern Fiction Studies*, 35(1), 11-28.

- Briones C. (2020, en prensa). Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. En R. Verdum y A. Ramos (eds.) *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Candau, J. (2001). *Memoria e Identidad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En J. Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Malden: Blackwell.
- Connerton, P. (2008). Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, 1, 59- 71.
- Cuesta Bustillo, J. (1998). Memoria e historia. Un estado de la cuestión. En J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e Historia* (pp. 303-246). Madrid: Marcial Pons.
- Dakhliá, J. (1998). De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria? En J. Cuesta Bustillo (ed.), *Memoria e Historia* (pp. 69-79). Madrid: Marcial Pons.
- Das, V. (1995). *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Dirks, N. (2002). Annals of the Archive. Ethnographic Notes on the Sources of History. En A. Brian (ed.), *From the Margins: Historical Anthtropolgy and its Futures* (pp. 47-65). Durham: Duke University Press.
- Dulong, R. (2004). La implicación de la sensibilidad corporal en el testimonio histórico. *Revista de Antropología Social*, 13, 97-111.
- Dwyer, L. A. (2009). A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En A. O'Neill y K. Hinton (eds.), *Genocide, Truth, Memory, and Representation* (pp. 113-146). Durham y Londres: Duke University Press.

- Felman, S. y Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Gordillo, G. (2015). Barcos varados en el monte. Restos del progreso en un río fantasma. *Runa: archivo para las ciencias del hombre*, 36(2), 25-55.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Hartog, F. (2012). Memoria e historia: entrevista con François Hartog-Entrevistador: Renan Silva. *Historia Crítica*, 48, 208-214.
- Ingold, T. (2011). *Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.
- Jelin, E. (2001). *Los trabajos de la memoria*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, Subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*, 5, 169-190.
- Khon, E. (2002). Infieles. Virgins, and the Black-Robed Priest: a Backwoods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.
- Menchú, R. y Burgos, E. (1983). *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. La Habana: Casa de las Américas.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Michelena, M. (2011). Mujeres charrúas rearmando el gran *quillapí* de la memoria en Uruguay. (Tesis de diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas, no publicada). Universidad Indígena Intercultural de Colombia.
- Nora, P. (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, 26, 7-24.
- Ortega, F. A. (2008). Rehabitar la cotidianidad. En F. Ortega (ed.), *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad* (pp. 15-69). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana,

- Instituto Pensar – Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas.
- Pandey, G. (1999). En defensa del fragmento: escribir la lucha hindo-musulmana en la India actual. En S. Dube (ed.), *Pasados poscoloniales*. Ciudad de México: El Colegio de México y CLACSO.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen.
- Ramos, A. M. (2017a). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá Revista de Antropología*, 29, 131-154.
- Ramos, A. M. (2017b). Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias. En A. Bello, Álvaro, Y. González, P. Rubilar y O. Ruiz (eds.), *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 32-50). Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- Ramos, A. M. (2020). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum y A. Ramos (eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico* (en prensa). Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Ramos, A. M. y Verdum R. (2020). Introdução: memórias, violências e investigação colaborativa. En R. Verdum y A. M. Ramos. *Memórias, Violências e Investigação Colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas aofazer etnográfico*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Ricoer, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife.
- Rodríguez, M. E. y Michelena Díaz, M. (2018). El gran *quillapí* de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación

- colaborativa. *AbyaYala – revista sobre acceso à justiça e direitos nas Américas*, 2(2), 179-210. [R. Verdum y A. M. Ramos (eds.), dossier Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça] <https://bit.ly/2xFmtNO>.
- Rodríguez, M. E., Magalhães de Carvalho, A. M., Michelena Díaz, M. y Delgado Cultelli, M. (en prensa). Silencios, etnografía colaborativa y reemergencia charrúa en Uruguay. En R. Verdum y A. M. Ramos (eds.). *Memórias, violências e povos originários em América Latina. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao trabalho com memórias*. Río de Janeiro: Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED).
- Shaw, R. (2006). Displacing Violence: Making Pentecostal Memory in Postwar Sierra Leone. *Cultural Anthropology*, 22(1), 66-93.
- Stoll, D. (1999). Rigoberta Menchú and the Last-Resort Paradigm. *Latin American Perspectives*, 26(6), 70-80. [Número especial: If Truth be Told: A Forum on David Stoll's "Rigoberta Menchú the Story of All Poor Guatemalans"].
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Wolin, R. (1994). *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Yannuzzi, C. (2016). Sentido y analogía: el fragmento en el ensayo. *Las nubes/18*, 13(1) <https://bit.ly/2xG6VJI>.
- Yerushalmi, Y. H. (1998). Reflexiones sobre el olvido. En Y. H. Yerushalmi, N. Loraux et al. (eds.), *Usos del olvido* (pp. 13-26). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Nueva Visión.
- Yúdice, G. (1992). Testimonio y concientización. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 18(36), 211-232.

Fuente

Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989). <http://bit.ly/33a8ISE>.