

De Wekufü Mapu a Tierra del Diablo. Imaginarios sobre salud, enfermedad, daño y cuidado en la ría de Bahía Blanca

Artículo recibido: 14 de abril de 2020.
Aceptado: 30 de octubre de 2021.

Victoria Corte

Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur,
Bahía Blanca, Argentina
✉ victoriacorte@gmail.com

Resumen

El presente artículo aborda los imaginarios sociales en torno al proceso de salud/enfermedad, daño y cuidado, en un territorio delimitado desde la escritura colonial: *Wekufü Mapu* con la traducción como *Tierra del Diablo* en 1776. Caracterizamos al territorio estudiado como un espacio-intermedio producto de las distintas racionalidades socioculturales con sistemas económicos afines que predominaron en la población en torno a la ría de Bahía Blanca. Históricamente, encontramos la presencia de dos sistemas médicos que, atravesados por relaciones de dominación colonial, se (con)funden y nos permiten observar, primero la eficacia simbólica de la medicina originaria ancestral sobre los *cristianos*, específicamente sobre uno de los fundadores de Bahía Blanca; y luego, la continuidad de las formas originarias de relación con la naturaleza para la salud, enfermedad y cuidado, en la medida en que ésta es resignificada en el siglo XXI, en el contexto de la colonialidad global.

Palabras clave: antropología médica; imaginarios sociales; Nuevos Movimientos Sociales; colonialidad global; Tierra del Diablo.

From Wekufü Mapu to Devil's Land. Imaginaries about health, illness, damage and care in the Bahía Blanca's estuary.

Abstract

The present article works the imaginary around the health/illness/care process in a delimited territory by the colonial scripture: *Wekufü Mapu* with translation as Devil's Land in 1776. We characterize the studied area as an in-between space product of the different socio-cultural rationalities with consistent economic systems, that predominated in the population close to the estuary of Bahía Blanca. Historically, we find the presence of two medical systems that, crossed by relationship of colonial domination, are confused and allows us to observe, first the symbolic efficacy of ancestral originating medicine

on *christians*, specifically about one of the founders of Bahía Blanca, and then, the continuity of the original forms of relationships with nature, health, illness and care, to the extent that it is resignified in the XXI century, in the global coloniality context.

Keywords: medical anthropology; social imaginaries; New Social Movements; global coloniality; Devil's Land.

De Wekufü Mapu para a Terra do Diabo. Imaginários sobre saúde, doença, danos e cuidados no estuário da Bahía Blanca

Resumo

Este artigo aborda os imaginários sociais em torno do processo de saúde/doença, dano e cuidado, em um território delimitado da escrita colonial: *Wekufü Mapu*, traduzido como "Tierra del Diablo" (Terra do Diabo), em 1776. Caracterizamos o território estudado como um espaço intermediário produto das diferentes racionalidades socioculturais com sistemas econômicos afins, que predominavam na população ao redor do estuário de Bahía Blanca. Historicamente, encontramos a presença de dois sistemas médicos que, cruzados por relações de dominação colonial, (com)fundem-se e nos permitem observar, primeiro, a eficácia simbólica da medicina nativa ancestral sobre os cristãos, especificamente sobre um dos fundadores de Bahía Blanca, e depois, a continuidade das formas originais de relacionamento com a natureza para a saúde, a doença e o cuidado, na medida em que é resinificada no século XXI, no contexto da colonialidade global.

Palavras-chave: antropologia médica; imaginários sociais; Novos Movimentos Sociais; colonialidade global; Tierra del Diablo.

KALKU TA AYEVALAI¹

Proverbio mapuche

Introducción

El presente artículo es parte de una investigación más amplia², que tuvo como objetivo identificar y caracterizar la nueva estructura de sentido (Williams, 1977) desarrollada en torno a la ría de Bahía Blanca y expresada por un Nuevo Movimiento Social (de aquí en adelante NMS) (de Sousa Santos, 2001), surgido en 2011. Este movimiento, conocido como *No al dragado*³

1 No hay que reirse de los brujos

2 Me estoy refiriendo a mi tesis de doctorado, titulada: "Producción de temporalidades y espacios en disputa en Gral. Cerri. El caso del movimiento social No al Dragado (2011-2017)". Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS), 2019.

3 En septiembre de 2011 comienza a circular en la ciudad información sobre el «Proyecto del Dragado»; propuesta conjunta de Yacimientos Petrolíferos Fiscales (YPF) y la Empresa Energía Argentina Sociedad Anónima (ENARSA), sobre la ría de Bahía Blanca. Este proyecto consiste en abrir un canal en el estuario con el objetivo de ampliar el Puerto de Ing. White hasta el Muelle Cuatros

, vino a condensar la conciencia de sociedad de riesgo (Beck, 1998) que comenzó a circular en la ciudad desde 1981 (momento de puesta en marcha de un Polo Petroquímico en su puerto, [PBB]), y que ahora (a inicios del siglo XXI), genera un imaginario local de *salud, enfermedad/daño y cuidado colectivo*, que implica un cuidado conjunto de personas y medio ambiente. Estos imaginarios en forma de reclamos locales se produjeron en conjunto con una gran cantidad y variedad de nuevas figuras semánticas plasmadas en intervenciones en espacios públicos (murales, *flyers*, performance, entre otras⁴), donde aparece la figura del diablo como reelaboración intertextual de la sabiduría originaria de la zona.

El objetivo de este artículo es brindar una nueva mirada sobre *wekufü mapu* y su continua reinterpretación efectuada por la *sociedad blanca*, desde la perspectiva del giro decolonial y el llamado feminismo de la diferencia. Dentro de este marco consideramos a *wekufü mapu* como parte de un pensamiento Otro, que reaparece en determinadas condiciones de colonialidad. Tomamos un período histórico de larga duración y lo fraccionamos en tres momentos. Un momento de “mundo aldea” (Segato, 2013) en que las sociedades indígenas de la zona desarrollaron sus propios sistemas médicos. Un segundo momento, que se inicia en 1492, en el que el espacio de estudio se consolida como *espacio intermedio* (Bhabha, 2002). En esta etapa que, siguiendo a Enrique Dussel (2001), se extiende hasta 1789 (volveremos sobre este punto más adelante), aparece la noción de *Tierra del Diablo* como primera traducción escrita del saber originario (Ver Figura 1). Y un tercer momento, caracterizado por la colonialidad global: el territorio de estudio se enfrenta a conflictos medioambientales y se reinterpreta una vez más a *wekufü mapu*, ya devenida en *tierra del diablo*.

El abordaje de estos imaginarios sociales y su historicidad en contextos de colonización implicó problemas epistemológicos que, finalmente, hemos construido como apartados de este artículo. Para el primer momento histórico, hemos reconstruido el sentido que la noción de *wekufü mapu* tiene para las sociedades indígenas del área Arauco-pampeana, como parte de una cosmovisión que fundamenta la existencia y armonía de la vida en conjunto con la salud de las gentes (Citarella, 1995). Para su abordaje desde un período de larga duración histórica, nos valemos de la propuesta teórica de la historiadora Martha Bechis que, en lo referente a cómo comprender el relato indígena desde la actualidad, escribió: “...tanto los tiempos pasados como el presente caen en la trama de los mitos atemporales preparados más para enseñar y determinar una *forma de pensamiento* que para registrar una realidad empírica” (Bechis, 1999:11. Resaltado propio).

(unos 10 km). Al dragar, se extrae tierra del fondo del estuario, con la que se proyecta conformar dos islas de refulado (territorio ganado a la naturaleza y de propiedad a normativizar) para alquiler de empresas. Este último punto es interpretado por la población en resistencia como una «ampliación del Polo Petroquímico». Desde los medios de comunicación locales y los promotores del mismo (YPF-ENARSA, en concordancia con los gobiernos municipal, provincial y nacional), el proyecto es definido como la «tercera fundación» del Puerto y es asociado al progreso y las posibles fuentes de trabajo.

4 Hemos generado un archivo con un corpus de más de 200 imágenes producidas entre 2011 y 2017, en espacios públicos de la ciudad de Bahía Blanca y alrededores.



Figura 1. Detalle del mapa del jesuita Thomas Falkner (1774), publicado en «Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur». Puede verse nuestro territorio de estudio, ubicado entre el río Sauce y las Sierras de la Ventana. Las referencias quedan sujetas a los mapeos de la época. Es descrito por el autor como: «Huecufu Mapu. Sand Desart» (y traducido como «Tierra del Diablo. Desierto de Arena»).

También tomamos de la autora la noción de *pan-Araucanía* que incluye las pampas, por el peso de la lengua franca *mapudungun* en esta zona, como por la uniformidad en el estilo cultural y de vida de los pueblos (Rochietti, 2020). Así encontramos a *wekufü*⁵, un ser de la religiosidad mapuche que aparece a ambos lados de la cordillera. Los saberes en torno a *wekufü mapu*, en este artículo, están vinculados a los espacios en los que habitan o predominan seres con capacidad de ejercer daño (Aukanaw, 2013), y que, para las personas, implica el ingreso a territorios donde predomina la pérdida de la orientación. Esto coincide, siguiendo a Luca Citarella, con la forma en que los mapuches categorizan el mundo y el cosmos, desde unidades de polos opuestos y complementarios: “el concepto de salud y enfermedad se construye entre dos espacios como un orden que tiende a uno de estos opuestos –el bien- pero que supone la permanencia del otro polo complementario, su latencia” (Citarella, 1995: 110). Es decir, que el espíritu o la

5 Hallamos una alta variedad de transcripciones del vocablo, por ejemplo: huecuvoe, huecufu, giiecubu, wekufe, wekufü, weküfü, etc. (Aukanaw, 2013).

energía *wekufü* se mantiene como latencia en el territorio y lo que inclinará la balanza hacia uno u otro polo será el accionar humano. La forma de circulación de ese saber ha sido predominantemente oral.

En paralelo a esta cosmovisión, nos encontramos con la larga historia iniciada en 1492 y que Enrique Dussel, denomina *temprana modernidad*, delimitando el proceso colonial desarrollado entre 1492 y 1789 (Dussel, 2001). Hacia 1774 aparece el mapa de escritura colonial del jesuita Thomas Falkner (Figura 1). Conceptualizamos tal producción como una escritura generada desde el “espacio intermedio” que constituye el territorio conquistado y donde la población originaria es sometida a un proceso de *alocronía* (Fabian, 1983), de distanciamiento temporal entre poblaciones contemporáneas. Este ha sido el caso de las culturas habitantes de América desde la intrusión *blanca* (Segato, 2013), siendo las poblaciones locales relegadas a un tiempo pasado y por tanto desestimadas como “atrasadas”, “mitológicas”, “inferiores”, entre otras. Para Aníbal Quijano, esto se corresponde con un proceso de *clasificación de las gentes* (Quijano, 2007) según raza y sexo (heteronormado), que tuvo su correlato material en procesos de genocidio y etnocidio, desde una diversidad de mecanismos: migraciones forzadas, trabajo esclavo, desintegración sistemática de las familias o encarcelamientos, entre otros (Lenton, 2011; Delrio, 2018; Pérez, 2011).

No obstante la lejanía construida desde los imaginarios y los cuerpos (ahora racializados), el sistema médico mapuche y dentro de este, los seres como *wekufü*, poseen la suficiente eficacia como para generar enfermedad en la salud *blanca*, en largos períodos históricos. Es por esto, que todos los textos de la historiografía local revisada que remiten al proceso de fundación de la ciudad⁶, relacionan la agencia de *wekufü* con la *locura* de su gestor militar, el coronel Ramón Estomba, que, si bien pudo tener orígenes más lejanos, brotó con crudeza en la *Tierra del Diablo* y lo llevó a la muerte pocos meses más tarde. La forma de transmisión de estos saberes es principalmente escrita y se inscribe en el esquema narrativo blanco del relato histórico: un imaginario producido desde el tiempo lineal como vector (un pasado, un presente y un futuro) que incluye el final del recorrido, contiene a la civilización como punto de llegada (Segato, 2013).

El tercer momento, de colonialidad global (Mignolo, 2003), hace referencia al proceso de globalización iniciado en la década de 1980, con el énfasis en las relaciones de poder generadas en las colonias y que persisten hasta la actualidad, como lo son centros y periferias, zonas y poblaciones de sacrificio, violencia ontogénica hacia la diferencia, entre otras. En ese sentido se habla de sistema mundo colonial/moderno para referirse a una primera fase de las relaciones de dependencia a nivel global y de colonialismo global para esta última fase. Siguiendo a Rita Segato (2013), la colonialidad con sus variantes (colonialidad del poder, del saber y del ser) están articuladas desde el racismo, el eurocentrismo, el capitalismo y la modernidad. A nivel local se corresponde con la incredulidad en torno al progreso, encarnado en los “nuevos proyectos” que se proponen sobre la ría de Bahía Blanca, con la toma de conciencia por parte de la sociedad civil como población sobrante y de visualización de un poder global multimillonario que se impone sobre la toma de decisiones de los Estados nacionales. En este contexto es que, a inicios del siglo XXI, se desarrolló

6 En particular nos referimos a los trabajos de Antonio Crespi Valls (1954), Domingo Pronsato (1954) y Guillermo David (2006).

el NMS “No al Dragado”, cuya principal forma de expresión ha sido la actividad artística en conjunto con la movilización callejera, con una predominancia del lenguaje poético antes que político y que incluye al saber científico como una de las fuentes de construcción de argumentos. Dentro de esta etapa, *transmoderna* según Dussel, se produce otra reapropiación de *wekufü*, del diablo y la forma de generar salud colectiva, en un contexto de daño y enfermedad.

Marco epistemológico

Consideramos necesario desarrollar brevemente algunos conceptos que tomamos de diversos autores: uno es el de *imaginarios sociales*. Siguiendo a Bronislaw Baczko, estos son los términos “que convendrían más a esta categoría de representaciones colectivas, ideas-imágenes de la sociedad global y de todo lo que tiene que ver con ella” (Baczko, 1999: 8). Los imaginarios en torno a *wekufü mapu* y *tierra del diablo* localmente se han construido principalmente desde dos campos; el científico y el artístico, y dentro de este último desde la literatura y las artes plásticas, quedando invisibilizadas las versiones de las poblaciones originarias. Las referencias a *wekufü mapu* surgieron durante el trabajo de campo con el movimiento social *No al Dragado* y apareció en el registro de las producciones artísticas realizadas desde la década del '80 a la actualidad⁷. Es en la búsqueda de encontrar imaginarios Otros respecto de la naturaleza, que el NMS articula con las concepciones desarrolladas por las sociedades originarias, debido a que se construye lo que Arturo Escobar denomina “modelos locales de naturaleza” (Escobar, 2000). Estos modelos incluyen imaginarios que se alejan de la idea de “recurso” ya que priorizan la calidad de vida, contemplan los vínculos entre humanos y entorno, desdibujan los límites entre personas y naturaleza, estructuran aspectos sagrados y profanos.

Para reflexionar sobre la actividad artística dentro del movimiento social nos valemos de la noción del arte como nexo social (Gell, 2005). Esta noción permite comprender la unión, aunque temporal (Hall, 2010) de la diversidad ideológica y de futuros posibles. Recordemos que lo que diferencia a los NMS de otros movimientos sociales clásicos es la alta heterogeneidad, de forma que las frases amplias como *Sí a la Vida* o *No al Dragado* junto con mensajes poéticos antes que estrictamente políticos (Silva, 1988) son los que permiten la continuidad del movimiento⁸. Manuel Delgado caracteriza el accionar de los/as artistas en los colectivos sociales, como quienes vienen a ejecutar la “eficacia simbólica”, históricamente a cargo de chamanes y otros especialistas de lo sagrado:

el trabajo del mago y del artista consiste en llevar a cabo un conjunto de operaciones de índole ritual que aspiran a confirmar la intuición de que existe una totalidad oculta que debe ser descubierta

7 Este registro se realizó desde las entrevistas a personas vinculadas al arte y la cultura en la ciudad: directores de Museos y organizadores de eventos culturales en la época. Quienes también nos dieron acceso a sus archivos personales y/o públicos.

8 De la población que conforma el movimiento, resaltamos la alta participación de jóvenes, estudiantes de carreras de arte, biología, medio ambiente, turismo, historia, economía, y una menor afluencia de población adulta: vecinos/as de Gral. Cerri (lugar de emplazamiento del Dragado), profesionales del área de biología e integrantes de las asociaciones conservacionistas Tel-lus y Aukan. La diversidad ideológica la encontramos principalmente en los planteos políticos.

y reconstruida. La unidad buscada –y que el artista o el mago son llamados a reconstituir– pasa por el establecimiento de un código que relaciona las cosas entre sí a través de un orden de interdependencias, analogías, complementariedades (...) código que se plasma en la materialización de compromisos irrealizables, contacto entre instancias irreconciliables, transiciones inverosímiles o síntesis imposibles. (Delgado, 2006. Recuperado de: <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.ar/search/label/Art>).

Como escribe Elsa Drucaroff, el lenguaje mismo es conciencia práctica: “el lenguaje tiene una dimensión productiva” (Drucaroff, 2016: 50), en este caso, produce imaginarios sobre los posibles vínculos entre la salud, enfermedad, daño y cuidado desde la acción colectiva. La forma en que el lenguaje produce sentidos y realidades es diferente según se trate de pensamiento metafórico o pensamiento metonímico. Drucaroff considera que este último predomina entre el género femenino (por sus tareas de maternidad y enseñanza del lenguaje), en la poesía y en el pensamiento mágico (no sin menosprecio). La metonimia se caracteriza por trazar un camino, por establecer un puente entre las palabras y las cosas, por señalar las cosas del mundo a través de lo que se le acerca. Es en este puente, en esta continuidad entre cosas, seres, hechos y palabras, como Lévi-Strauss define las curas chamánicas: desde la “técnica del relato” y la manipulación de la “eficacia simbólica” (Lévi-Strauss, 1995). Por otro lado, la metáfora se erige como el pensamiento masculino por excelencia y realiza una actividad de sustitución: sustituye lo concreto cotidiano por lo abstracto atemporal. Esta forma la encontramos como característica de la ciencia médica en tanto universal y ahistórica (Menéndez, 1988) y en una variedad de áreas y artefactos (por ejemplo, en calendarios y relojes), lo que le lleva a Drucaroff a definir a la cultura occidental colonial/moderna como “hipermetafórica”, debido a la constante escisión entre las experiencias corporales concretas y los imaginarios dominantes. Lo que, en definitiva, produce seres alienados con su propia existencia; por ejemplo, en el caso del Proyecto del Dragado este es definido como un proyecto que abre “las puertas de la ciudad, las puertas de Bahía Blanca al mundo, porque el puerto es abrir las puertas al mundo” (funcionario público en el marco de la Audiencia Pública, 16 de noviembre de 2011, Gral. Cerri), lo que implica la pérdida del acceso de la población local a la costa marítima⁹.

Otro concepto crucial en este trabajo, es el de *espacio intermedio* que trae consigo al de *escritura colonial*, ambos desarrollados por Homi Bhabha, en el marco de la producción teórica de los Estudios poscoloniales surgidos en Oriente. Es en los textos coloniales de fines del siglo XVIII y durante el XIX

9 Como lo dice una entrevistada, Alejandra de 28 años, costurera y ama de casa, entrevista en su casa en Gral. Cerri, el 20 de septiembre de 2012: Alejandra: Una vez leí que donde había un balneario, no sé si pusieron Profertil [una de las empresas del PBB], justo ahí. En un balneario. Acá justo no tenemos una playa como Villa del Mar [balneario ubicado a unos 40 km hacia el sur, en Cerri existe una Rambla administrada por un Club de Pesca], pero ¡ese lugar era una playa! y le instalaron una fábrica sin importarles nada. Entrevistadora: Sí, era un lugar público y pasó a ser privado. Alejandra: ...como que fueron quedando menos lugares de acceso hacia el mar. Imaginate si crece hasta acá, porque bueno, como ya sabemos, donde se instala una empresa, se instala otra, y así. No se toma en cuenta eso, se toma en cuenta el proyecto por partes, pero uno se ve venir todo un combo de más.

donde puede encontrarse la emergente cuestión de la *diferencia cultural* en tanto problema (Briones, 2007).

Siguiendo a Bhabha, esta escritura da cuenta de un espacio intermedio, debido a que estamos frente a un proceso de *distancia cultural*, pero de *cercanía territorial* entre el Yo *colonial* y el Otro *diferente*, salvaje, indomable, sujeto de temor y de incertidumbre. En este espacio no predomina ni el Yo colonialista ni el Otro colonizado, sino que, como escribe Bhabha, es la “perturbadora distancia ínter-media [*in-between*] la que constituye la figura de la otredad colonial: el artificio del hombre blanco inscripto en el cuerpo del hombre negro [indígena]” (Bhabha, 2002: 66). El espacio intermedio se construye desde las distintas racionalidades socioculturales en juego, tomando los elementos originarios a la vez que transformándolos. Es lo que el autor llama “mimetismo colonial”: deseo de ese Otro reformado y por tanto reconocible “*como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente*” (Bhabha 2002: 112). Para el autor, el discurso del mimetismo gira en torno a una *ambivalencia* que encuentra su eficacia en la continua producción del exceso de la diferencia. El efecto del mimetismo es alienante para el propio colonizador: a partir del momento en que elimina la libertad del lenguaje, aquello que es posible de decir (y por tanto imaginar), elimina la posibilidad de un saber *Otro*. De esta forma, la ambivalencia del mimetismo (casi lo mismo, *pero no exactamente*) produce una “ruptura” en el discurso con efectos sobre el sujeto colonial, quien ahora es transformado en incertidumbre por su presencia parcial, en cierta forma incompleta y limitada por la apropiación colonial de su saber (como un ser del pasado en el presente).

Metodológicamente, reconstruimos una historia de vida del territorio delimitado y desde los grupos humanos vinculados. Para esto, hemos consultado fuentes secundarias como trabajos historiográficos amateurs y científicos, material literario, diarios y periódicos. Además, hemos realizado observaciones participantes a lo largo del auge del NMS (2011-2017), entrevistas a sus militantes, investigadores/as y artistas locales para reconstruir la historicidad local. La propuesta de una historia de vida en relación con el territorio que circunda la ría de Bahía Blanca surge tras haber advertido que el caso trabajado es paradigmático en relación a la historia mundial y nacional. De forma contundente: posterior a la conquista blanca del territorio indígena (historia global), el puerto nacido sobre la ría se dedicó principalmente a la exportación de carnes desde el frigorífico inaugurado a pocos kilómetros y, con una vía férrea que lo unía al muelle, allí cargaban los barcos exportadores (período de la historia nacional vinculado al modelo agroexportador). El frigorífico que surgió de capitales privados, en 1957 pasó a manos de la Corporación Argentina de Productores (CAP) y en 1989 (período de las privatizaciones) llamó a la liquidación (cierre) sin argumento certero¹⁰, para cerrar definitivamente en 1997. En paralelo, desde 1981, el puerto de exportación de riquezas de materias primas fue reemplazado por la radicación de empresas productoras de etileno y polietileno. Este proceso local es reflejo de los cambios productivos a nivel global: los paisajes industriales de trabajo a largo plazo son reemplazados por el paisaje pos-industrial (Appadurai, 2001), donde predomina la deslocalización de los capitales en búsqueda de mano de obra barata y, en el caso local, se suma la posibilidad de un nuevo horizonte para

¹⁰ En las entrevistas a extrabajadores/as de la CAP se repite la idea del cierre como algo “impensado”, “imposible”, “no dábamos abasto con la faena”, entre otras. Se agradece al Archivo de la Memoria de Bahía Blanca (AMUNS) la facilitación de entrevistas realizadas a extrabajadores/as de la CAP.

la industria sucia global¹¹. Finalmente, la movilización masiva iniciada en 2011, frente al nuevo proyecto industrial en el puerto, se produce en congruencia con el mapa latinoamericano que se moviliza en defensa de su naturaleza y por su salud colectiva.

Pérdida de la orientación: presencia de Wekufü

Nos introducimos en las concepciones originarias sobre qué significan e implican los espacios *wekufü mapu*, desde el registro escrito y desde conversaciones con interlocutoras mapuche. Aukanaw retoma el concepto de *wekufü* y aclara que a pesar de que en la actualidad ha sobresalido su aspecto patógeno¹²: “detrás de la idea vulgar (...) subyace una concepción mucho más vasta y *orgánica*” (Aukanaw, 2013: 51). Coinciden los autores en que la forma de hacer el mal es dañando los enseres, alimentos y bebidas en las viviendas. Föerster presenta un relato que coincide con esta perspectiva:

El poeta mapuche Leonel Lienlaf le explica (...) “Los huincas no entienden, identifican el WEKUFÜ como algo malo. Relacionan a la MACHI con el WEKUFÜ: bruja. Hace cosas malas que no se pueden hacer. El NGUILLATUN también se relacionó en un tiempo con el WEKUFÜ: el diablo. ¡El pobre WEKUFÜ salió perdiendo! Y no es así: es un *equilibrador*. WE quiere decir *nuevo*. Es el nuevo equilibrador. KUFÜ es el que amasa. O KÜFÜN, que es echarse a perder. *El que compone echando a perder*” (Föerster, 1993: 76-77).

Föerster encuentra diferencia entre las tierras donde imperan las fuerzas del bien y aquellas donde imperan las fuerzas del mal. Recoge información a través de distintos estudios que le permiten confirmar que: “Los entes malignos pueden manifestar su poder a través de fuerzas que pueden resultar benéficas o dañinas *según sea la conducta de quien tiene contacto con ellas*” (Föerster, 1993: 76. Resaltado propio). El autor agrega, que *wekufü* se usa igual que la palabra

11 Si bien para Arjun Appadurai esta noción incluye cierta continuidad de la actividad industrial en la zona (es nuestro caso), existe como parte de un paradigma económico diferenciado de la tradicional industria de corte patriarcal. La nueva economía global se caracteriza, en efecto, por relaciones fluidas e irregulares, que ya no encuentran asidero en una estructura jerárquica con personas y nombres (donde en la cúpula del poder se sitúa un hombre), sino en empresas anónimas con contratos a corto plazo escindidos de la institucionalidad, que anteriormente incluía una serie de derechos y beneficios (desde guarderías hasta clubs de la empresa).

12 Andrés Febrés consigna en su diccionario: “Cierta elemento imaginativo que dicen es la causa de las muertes, enfermedades y desgracias. // Las flechitas y las astillas de madera que las machis dicen extraer de los enfermos al succionarles las heridas” (1846: 506). Félix de Augusta en Diccionario Arauco-español: “El diablo. // El flechazo del demonio bajo la forma de algún pequeño fragmento de madera, de una paja o de un reptil que la machi finge extraer del cuerpo del enfermo” (1916: 87). Tomás Guevara en Psicología del Pueblo Araucano: “Los *wekufü*... causan el daño lanzando flechas invisibles o transformándose en sutiles animales. // La causa maléfica universal” (1902: 247). Alfred Metraux en Religión y magias indígenas de la América del Sur: “Todo aquello que produce mal” (1973: 180). Else Waag en Tres entidades “*wekufü*” en la cultura mapuche: “lo diabólico”, como concepto asociado a una vivencia (1982: 37) (Fuente: Aukanaw, 1983: 50-51). Alberto Vúletin agrega a las características de *wekufü* “...que interviene en la vida del hombre destruyendo lo que éste construye y enfermándolo para que no le sea posible trabajar”. (1982: 57). Por último, Colombres resalta: “Provocan enfermedades y accidentes, mandan plagas y también lluvias cuando se está por levantar la cosecha. Son muy temidos. Se ensañan a veces con los niños tiernos para castigar a sus padres. También con los ancianos a los que vuelven ciegos y tullidos” (Colombres, 1984-154).

*Pillán*¹³, como adjetivo o como tributo; “Así, PILLAN y WEKUFÉ evidenciarían la realidad ambivalente de lo numinoso” (Föerster, 1993: 76). Si bien el autor resalta que el poder de estos entes puede resultar benéfico (es decir, no sólo propician fuerzas malélicas), pueden desenvolver la “influencia maligna para quienes por burla o curiosidad merodean el lugar sagrado, y la gente puede enloquecer por tal razón (...)” (Föerster, 1993: 76).

Para Citarella, en la cosmología mapuche, la relación que las personas entablan con lo divino es de reciprocidad:

“la reciprocidad implica el respeto a ese orden, a las normas que lo conforman (...) cuando una parte de ese orden se quiebra, los equilibrios duales que se fundamentan en la relación recíproca con las divinidades entran en crisis y se accede al espacio del mal” (Citarella, 1995: 111).

Allí es donde aparece la enfermedad, como parte del conflicto generado por la trasgresión de las normas. La dinámica entre el bien y el mal (la salud y la enfermedad), queda sujeta a las prácticas humanas que sí apuntan a la reciprocidad; “permite a los individuos mantenerse insertos dentro del orden de la cultura o al contrario tenderán a la ruptura en el campo de lo normativo y la reciprocidad, lo que traerá como consecuencia la aparición de calamidades y catástrofes y, por ende, enfermedades” (Citarella, 1995: 112). El intercambio de bienes materiales y simbólicos, desde el principio de reciprocidad, es uno de los planos sobre los que se fundamenta la cosmovisión mapuche y está presente en todas las relaciones de parejas duales que pueblan el mundo. A su vez, para Citarella existe un orden prescrito que refiere a las leyes del *Admapu*, que rigen los principios de la reciprocidad y el contexto en que se accede a los intercambios. De esta forma, las enfermedades y calamidades se originan en la ruptura de alguna de esas normas, por ejemplo, entre las normas que hacen referencia al orden natural: “(...) no atravesar terrenos pantanosos, evitar remolinos de viento, no pisar culebras ni sus nidos –en suma- no transitar por espacios donde pueda alojarse el mal” (Citarella, 1995:112).

La existencia y las características de *wekufü mapu* nos remiten a un tipo de conocimiento situado, donde la salud o enfermedad de quienes lo transitan depende de las acciones particulares. En campo, hemos registrado la idea de que hay muchos territorios *wekufü* y se reconocen como lugares de difícil tránsito, ya que no son claras las referencias para poder atravesarlos (éstos abundan, por ejemplo, en la cordillera de los Andes). En nuestro caso, las características del terreno son: un desierto de arena, gran amplitud térmica, escasez de agua y posibles tormentas de viento. En relación con las específicas características de la ría o estuario, encontramos la definición de Daniel Granada, quien localiza los lugares donde habita:

“El gualicho de los pampas se halla en las aguas pútridas de los pantanos u otros receptáculos, como las desembocaduras

13 Félix José de Augusta, define Pillañ como “el diablo que hace estallar a los volcanes y los volcanes mismos” (de Augusta, 1907:21). Para Aukanaw: “Los pillan (...) son ambivalentes: su ira puede dañar a un mapuche del mismo modo que habitualmente ellos dañan a los Wingka (los no-mapuche). Suelen castigar a los traidores a la raza y a los conversos al cristianismo; lanzan sus flechas mágicas productoras de enfermedades sobre los ganados y sobre los hombres.” (Aukanaw, 2013: 135).

de los grandes ríos que forman deltas (...) introducido en los ojos, los ciega: en los oídos, los ensordece: en la lengua, priva del habla” (Granada, 1896: 39).¹⁴

Siendo esto así y siguiendo a Gabriel Astey (2014), interpretamos desde los planteos de la filósofa María Zambrano (1957) que el transcurso por *wekufü mapu* implica el ingreso a un espacio sagrado cuya temporalidad es similar a la onírica. Zambrano toma dos estados humanos, la vigilia y el dormir, que trasladamos a dos tipos de espacios: profanos y sagrados. Mientras que la vigilia se caracteriza por la sucesión, el dormir se caracteriza por la duración, y dentro de este último la actividad onírica aparece como atemporal; no por los tiempos en que aparecen las imágenes de forma desordenada en los sueños, sino porque la *forma-sueño* expresa las relaciones que establece la psiquis sin la norma de tiempo incorporada. Para Zambrano, la característica del sueño es la ausencia de tiempo-estructura, pero la presencia de movimiento (Astey, 2014). En esta transpolación identificamos el espacio *wekufü mapu* como un espacio-tiempo Otro, onírico en la vigilia, ya que es en la duración y el movimiento dentro del territorio, es en el transcurrir *wekufü mapu*, cuando se levantan las normas sociales de referencia temporo-espacial, para quedar los humanos en manos de las normas (fuerzas) naturales, siendo la reciprocidad la principal herramienta de comunicación. Nos parece pertinente la propuesta de Zambrano, ya que la incorporación de lo onírico es una de las formas de sanación del sistema médico mapuche. Según Föerster, es en el plano onírico en el que se recrean las creencias y prácticas religiosas. Tres situaciones suceden a través de los sueños: las divinidades se comunican con los humanos, la *machi* deviene en cuanto tal en los sueños y los espíritus ancestrales comunican sus necesidades (Föerster, 1993).

Escritura colonial: Tierra del Diablo

En la primera etapa de frontera (o *temprana modernidad*), la administración colonial del siglo XVI denominó *tierra adentro* a los territorios controlados por las sociedades indígenas políticamente autónomas, y tan poco conocidos o desconocidos como riesgosos para aquellos. La circulación e intercambios entre los grupos humanos residentes en *el interior de la tierra* y los invasores radicados únicamente en ciertos sectores de ese territorio se sucedieron a gran escala y en todos los aspectos, generando zonas de frontera, que concebimos, menos como una línea separatoria trazada entre mundos distintos y más como nuevos mundos, espacios sociales novedosos en los que todos debieron aprender a vivir (Villar, 2012).

¹⁴ Para Falkner son los pueblos del sur quienes lo llaman Huecuvu, mientras que para los puelches es Valichu (Falkner, 2003: 189). Colombres (1984) también vincula ambos seres, retomando la propuesta de varios autores de que *Wekufü* fue reemplazado por *Hualichu* o *Gualicho* y, en la actualidad, ambos términos refieren al mismo ser. De *Gualicho* podemos resaltar que: “Es invisible y no se le asigna una forma definitiva. Se le atribuyen todos los males y desgracias. Cuando se sienten amenazados por una enfermedad o un peligro cualquiera, los hombres se arman de hierros, bolas, lanzas, macanas y cuanto encuentran. Montan entonces a caballo y prorrumpiendo en gritos desaforados arremeten contra esta deidad incorpórea, echando al aire furiosos tajos, estocadas, golpes y hasta puñetazos con la esperanza de acertarle. El propósito es alejarlo de los toldos, por lo que solo cesan cuando creen haberlo conseguido [...] Con la penetración cristiana fue sincretizado con el diablo” (Colombres 1984: 153).

Fue en el marco de las misiones jesuíticas al centro y sur de la (hoy) provincia de Buenos Aires que apareció la referencia escrita de *Tierra del diablo* como traducción de *wekufü mapu*. Thomas Falkner y otros jesuitas partieron *tierra adentro* y fundaron, durante la década de 1740, unas efímeras misiones en el sector serrano y periserrano de la provincia de Buenos Aires. El sacerdote británico elaboró un mapa del territorio en el que ubicó a *wekufü mapu* al sudoeste de la llanura, donde años más tarde se instalaría la *Fortaleza Protectora Argentina* (hoy Bahía Blanca). Describió al territorio como una extensa llanura que los/las nativos/as cruzan en cuatro días si marchan sin sus toldos y que toman la precaución de evitar “un gran desierto medanoso, que llaman *huecuvu mapu* en que podrían perecer ellos y sus familias si llegase a levantarse una tempestad de viento y los tomase en la travesía” (Falkner, 2003: 142) (Figura 1).

Este espacio de frontera produce en el *exceso de la diferencia cultural* un *espacio inter-medio* de enunciación (Bhabha, 2002) resultante de la superposición de dos formas de ver el mundo: la de la *gente de la tierra* y la de los *crístianos*. Dentro de esta forma de enunciación *blanca* son pertinentes las reflexiones de Silvia Rivera Cusicansqui (2015), cuando explica que la mejor expresión de la espacialidad, desde la lógica masculina occidental, es la del mapa: esa *metáfora* del territorio que se percibe con límites fijos e inamovibles, posible de ser observado, analizado y conquistado. Un territorio abstraído de la práctica humana, una delimitación que no se genera a partir del vínculo entre cultura y naturaleza, sino que existe por sí misma, ignorando los intercambios con los grupos humanos. El pasaje de *wekufü mapu* a *Tierra del diablo* anula así, desde la estaticidad del mapa, la reciprocidad que implica transitar por estas tierras numinosas: este logos ancestral quedará excluido de la palabra y quedará también maldito (mal dicho) el territorio, sintetizado ahora en la figura *blanca* del diablo. Como lo escribe Michael Taussig:

“El diablo fue traído al Nuevo Mundo por el imperialismo europeo, y aquí se mezcló con las deidades paganas y con los sistemas metafísicos representados por esas deidades. Y, sin embargo, eran tan distintos de los europeos como distintos eran los sistemas socioeconómicos indígenas. Bajo estas circunstancias la imagen del diablo y la mitología de la redención llegaron para mediar entre las tensiones dialécticas corporizadas en la conquista, y la historia del imperialismo” (Taussig, 1993:11).

El mapa nos muestra la escisión entre el *espacio onírico* que habitan los seres humanos y la forma de imaginarlo. La traducción que la escritura colonial realizó de *wekufü* en tanto diablo reemplazó a un ser cuya agencia benéfica o malévolá depende del accionar humano por un ser que sólo contiene el polo negativo, malévoló y dañino. Para Drucaroff el régimen hipermetafórico siempre genera “un resto, un descarte; algo de lo no semiótico”¹⁵

15 La autora habla de lo “no-semiótico” para hacer referencia al mundo material, a los cuerpos y, más concretamente, a los cuerpos de las mujeres que han sido construidos como el cuerpo diferente que encarna lo Otro. Esta conceptualización se enmarca en su debate a la dicotomía no resuelta entre materia y espíritu, entre estructura y superestructura, entre materialidad e ideología. La autora considera que, para salir de esa falsa dicotomía, es necesario cambiar los términos con los que se nombra, por eso es que en su obra hablará de lo semiótico y lo no semiótico.

que generó una significación que podría pronunciarse, que busca decirse, pero no encuentra oídos” (Drucaroff, 2016: 173).

De la extensa descripción de Falkner nos detenemos brevemente en cómo percibió la existencia de cultos dirigidos “exclusivamente al ser maligno, excepción hecha de algunas ceremonias con que reverencian a los muertos” (Falkner, 2003: 189). Y describe el proceso en el que el sanador (generalmente una *machi*) entra en trance junto a sus objetos sagrados y mientras suena el tambor “finge luchar con el diablo que se apodera de él; con los ojos hacia arriba se le desfigura toda la cara, echa espuma por la boca, se le encojen todas las coyunturas y después de las más violentas convulsiones queda tieso y yerto cual epiléptico” (Falkner, 2003: 189-190). Por último, vuelve en sí tras haber vencido al demonio, la *machi* queda debilitada y el mismo demonio habla por su boca con voz triste, débil y lastimera, dispuesto a confesar su derrota y a responder las preguntas que se le hagan. Escribe Falkner: “Poco significa que las respuestas salgan ciertas o no, porque si resulta falsa la culpa la tendrá el diablo” (Falkner, 2003: 190)¹⁶.

La forma de sanación descrita coincide con una de las tres formas de sanación chamánica que describe Lévi-Strauss, y que no son excluyentes entre sí. Éstas son: 1) la extracción de la enfermedad desde la técnica del relato como el canto; 2) a través de la manipulación física del organismo enfermo (una pluma, una espina, etc.) y 3) “o bien, como entre los araucanos, la cura se concentra en un combate simulado, librado primero en la choza y luego a cielo abierto, contra los espíritus perjudiciales (...)” (Lévi-Strauss, 1995:173). Aukanaw considera que la terapia para *wekufü* es por extracción, ya que éste pudo haber actuado a la distancia y a través de flechas invisibles. Una vez introducido en el cuerpo “se materializará en forma de palitos, piedritas, gusanos o insectos, (...) y estos objetos son los que provocan la enfermedad como causa inmediata” (Aukanaw, 2013: 53). Lévi-Strauss se referirá a esta sanación como un “teatro supuesto” en el que se pasa de “la realidad más trivial al mito, del universo físico al universo fisiológico, del mundo exterior al cuerpo interior” (Lévi-Strauss, 1995:174). La sanación aparece a partir de la contigüidad de mundos, del puente trazado por la *machi* a través de las palabras. Lévi-Strauss brindó el concepto específico de “eficacia simbólica”, como la que “garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operaciones” (Lévi-Strauss, 1995: 182). El autor resalta el carácter social de dicho mito (a diferencia de la cura psicológica que reconstruye un mito individual). Citarella también menciona que en el caso de enfermedad por trasgresión de las reglas de *Admapu*, ésta no siempre se corresponde con una acción individual, sino que se sitúa en el exterior, en el espacio sobrenatural, donde el control humano se desvanece para pasar las personas a manos de las fuerzas divinas o sobrenaturales (Citarella, 1995). En sintonía con Lévi-Strauss, Citarella constata que una de las tareas del chaman o la *machi* es la reconstrucción de la enfermedad en forma de relato.

16 Estas afirmaciones del jesuita coinciden con la explicación de Claude Lévi-Strauss (1995) acerca de la teoría de la magia, a propósito del caso de una parturienta: “Que la mitología del shaman no corresponda a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño a su sistema, pero que gracias al mito del shaman va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación” (Lévi-Strauss, 1995: 221).

Consolidado ya nuestro territorio de estudio como *espacio intermedio*, el cual es definido por Bhabha como “precondición para la articulación de la diferencia cultural”, ante la “voluntad de descender en ese territorio ajeno (...) debemos recordar que es el “inter” (el borde cortante de la traducción y negociación, el espacio *inter-medio* [in-between]) el que lleva la carga del sentido de la cultura” (Bhabha, 2002: 59).

Wekufü en la modernidad madura sobre la ría

Siguiendo con la cronología trazada por Dussel, la etapa de modernidad madura (1789-1989) implicó el reemplazo de las instituciones coloniales por las del Estado-Nación. Aquí la historiamos desde el periodo de fundaciones de Fortines (posteriormente localidades) y de avanzada hacia *tierra adentro*. El Estado se aseguraba así dos cometidos: un control más eficaz sobre los territorios hasta ahora bajo control indígena y el ingreso en la economía mundial como productor de materias primas. En 1828, con la instalación de la *Fortaleza Protectora Argentina* o *Fuerte Argentino* tuvo lugar la primera fundación de Bahía Blanca que se terminó de concretar en 1876 con el refuerzo del *Fortín Cuatrerros* (hoy Gral. Cerri).

A continuación, presentamos el desarrollo de los primeros meses de la *Fortaleza*, momento en que tiene eficacia el daño producido por *wekufü* sobre el coronel Estomba. Esta situación fue abordada en forma de ficción por diversos autores y por los escritos historiográficos locales que lo mencionan indefectiblemente. En este sentido, son pertinentes las perspectivas críticas contemporáneas de la Antropología Médica, que permiten observar aspectos mágicos dentro de la producción científica (Comelles y Martínez Hernández, 1993).

El 22 de marzo de 1828 Estomba y su tropa parten desde *Fuerte Independencia* hacia el sudoeste y tras unos días de marcha alcanzan las orillas del arroyo Napostá. Acompañados por los *indios amigos* (Ratto, 1994), se ubican a una legua del futuro *Puerto Esperanza*, lugar que eligen por reunir (como lo expresa Estomba en su diario) “buen campo, terrenos de labranza, agua exquisita, inmensa cantidad de combustibles, y un puerto que exigirá muy poca obra para ser seguro y cómodo” (Citado en Crespi Valls, 1954: 63). Observamos que comienza la escritura de imágenes sobre el futuro de la ría. Quedó registrado en el diario de Narciso Parchappe que durante la celebración del aniversario de la revolución de 1828 “nada turbó la fiesta a no ser un *viento violento*, que, desde hacía algunos días, soplaba sin interrupción” (Resaltado propio, Crespi Valls, 1954: 103-104).

A fines de 1828, Estomba se unió a las fuerzas lavallistas, abandonó el fuerte y salió al combate. El 30 de enero de 1829 el Fuerte Argentino fue asaltado y allí murió el coronel Andrés Morel, máxima autoridad en ausencia de Estomba. La forma en que Estomba reaccionó al enterarse del episodio le hace pensar a Crespi Valls que allí se encuentra un primer indicio de sus desvaríos. Mientras que, en los meses siguientes, entre enero y marzo, se suceden varias semanas en las que Estomba somete a sus subordinados a incomprensibles marchas en contra de los dorreguistas, *guiado ya completamente por wekufü*. José Pablo Feinmann lo relata, en una versión novelada:

“El silencio es helado como ahora la brisa. Solo la voz del coronel Andrade estalla en la hondonada. Los soldados, fascinados, clavan sus ojos absortos en la cima que señala el sable del jefe: nada hay allí. (...) La clarinada del soldado Cruz se debilita lentamente hasta apagarse por completo. La columna sigue alineada. Nadie ha intentado el más leve movimiento. El coronel Andrada carga solo contra un enemigo que nadie ve. Cuando llega a la cima de la hondonada, se detiene y comienza a sablear furiosamente el aire (...) profiere sonidos feroces, ya belicosos o dolientes, con una boca que se abre y se cierra enormemente como si lanzara dentelladas” (Feinmann, 1986: 150-151).

Otro de los sucesos que señalan un avance en la perturbación de Estomba es cuando a inicios del mes de marzo, en 1829, solicitó una gran tela blanca y pintura negra. Según el relato novelado de Víctor Crespo:

Trabajó hasta terminar el cartel que anunciaba: “Desde ahora, para siempre, hasta la muerte y más allá de la muerte, dejo el insignificante nombre de Ramón y me llamaré Demóstenes Estomba”. Lo hizo colocar esa misma noche en el lugar más visible del campamento. En la mañana la tela al viento llamó la atención de todos. No fue juzgado como un producto de su imaginación ni consecuencia de sus ansias de genialidad, sino un despropósito resultado de su insania (Crespo, 1998: 129).

Este acto performático llevado adelante por el coronel nos permite afirmar la presencia del simulacro como otro de los mecanismos del pensamiento mágico, dentro del espacio militar y *blanco*. Diana Taylor enfatiza en que el objetivo de la *performance* es transformar una realidad, producir una presencia, un desempeño que construye una sensibilidad, un pronunciamiento que constituyen actos que “aunque escenificados, interpelan e inscriben lo real de forma muy concreta” (Taylor, 2011: 9). El “teatro supuesto”, el “simulacro” de Estomba se explica desde la cosmovisión mapuche como el padecimiento de una “enfermedad espiritual”. Enfermedades como la locura, despersonalización o robo del alma, responden a la fuerza de espíritus malignos que se apoderan y “poseen” a la persona generando crisis de identidad (Citarella, 1995; Bacigalupo, 2001). También Aukanaw señala que uno de los efectos de *wekufü* es producir “un desequilibrio del individuo en sus relaciones consigo mismo” (Aukanaw, 2013: 57). Las enfermedades espirituales se explican como aquellas que implican “pensar, sentir e imaginar en exceso (que puede resultar en la posesión por un *wekufe*)” (Bacigalupo, 2001: 100).

Por su parte, Eduardo Belgrano Rawson retoma el hecho del letrero colgado por Estomba y escribe:

Más que un cambio de identidad, aquello encerraba alguna amenaza. ¿Demóstenes? El nombre le sonaba vagamente. (...) Estomba se refería a Demóstenes el Tartamudo, que de niño se llenaba la boca de piedras para domar un poco la lengua mientras ensayaba largos discursos a la orilla del mar (Belgrano Rawson, 2002:101).

Retomando la noción de mimetismo, vemos cómo Estomba ha sido alcanzado por ese Otro diferente, incompleto, no dicho, mal dicho, pero con la suficiente eficacia simbólica como para introducirse en su cuerpo, en la certeza de la materialidad no semiótica. Señala Bacigalupo, “sólo las *machi* pueden curar las enfermedades espirituales. Son ellas las que conocen y han incorporado como propias las creencias, las tradiciones y las prácticas mapuche que curan el mal y producen una sensación de alivio en el enfermo” (Bacigalupo, 2001: 98). Continúa Belgrano Rawson:

Este era el hombre que Ramón Antonio Bernabé Estomba, montevideano de nacimiento, héroe de la independencia sudamericana, hospedaba ahora en el cuerpo o había sido en el curso de alguna vida anterior. El sepulturero que lo puso en la fosa no tenía modo de imaginarlo, así que hizo un sepelio común. Faltaban cajones para los pobres y Estomba fue a parar a la tumba tal como había llegado, o sea con el camisón de sarga que proveía el hospicio. Bastaron unas paladas para cubrir el rostro del coronel. Seguía con su Kempis entre las manos. Lo tenía consigo desde sus días en Perú. El sepulturero supuso que no valía la pena abrirle los dedos. Era un librito amarillo (Belgrano Rawson, 2002: 102).



Figura 2. Obra presentada en la Biblioteca Rivadavia en el 2009, en el marco de los festejos del 181º aniversario de Bahía Blanca. Autor: Francisco Felkar. Puede observarse la máscara protectora (anticontaminante) que lleva un guerrero originario (identificable por su lanza) y un soldado, Estomba, luchando más con fantasmas que con seres reales. Puede verse la ría y las nubes contaminantes¹⁷. La lucha discursiva entre Gualicho y

17 Afirmamos que tales nubes son “nubes contaminantes”, tras haberlas identificadas como prototipo, según la definición de Alfred Gell (2005), en el análisis del corpus gráfico generado desde la instalación del PBB sobre la ría. Tanto el humo como las nubes, constituyen un prototipo en tanto ícono, ya que se identifican como “el humo/nube contaminante del Polo”. Para Gell, una de las características

Progreso, que es a la vez advertencia y maleficio, integra el espacio de oposiciones y complementariedades.

Antiguo País del Diablo

Con el primer genocidio del Estado Argentino, las poblaciones nativas de la región experimentaron la desarticulación definitiva de su territorio con autonomía política. Los sobrevivientes de las campañas de 1879 a 1885 resultaron compulsivamente incorporados en posiciones subalternas a la denominada sociedad nacional (Villar, 2012). Zeballos vuelve a re-interpretar el territorio de estudio y, en noviembre de 1879, después de la avanzada sangrienta y militar del general Roca, lo denomina *Antiguo País del Diablo*.

Este orden *blanco* de organización de la vida cotidiana e imaginarios ahora adquiere un nuevo sentido como “país”, espacialidad de los sistemas políticos surgidos en esta *modernidad madura*: los Estados-Nación, cuyos límites quedan detenidos en la estática metáfora del mapa (Ver figura 3). Son pertinentes las palabras de Rita Segato, cuando señala que en la producción de documentos visuales “se inscribe la perspectiva de una época en relación al territorio nacional y sus objetos, [que] manifiesta un proyecto, diseña un futuro y consagra la memoria de un presente que rápidamente se transforma en pasado” (Segato 2007:294). Produciendo una geografía cargada de ideología, impregnada de sentido, con la característica de erigirse como un territorio cultural homogéneo, con “su cerramiento sin fisuras, su carencia de líneas de fuga, de espacios de alteridad” (Segato, 2007: 307).

El mapa y la reinterpretación que propone Zeballos incorpora la palabra “Antiguo”, llevando al pasado este espacio de existencia, haciendo aparecer nuevamente el simulacro del acto performativo que implica que, una vez desaparecidos los portadores de determinado imaginario sociocultural, se considera eliminada la existencia de *wekufü* y sus efectos. Pero, como señalan los/as teóricos/as de la inflexión decolonial, los espacios, las culturas y las gentes, existen a pesar de la mirada negadora del colonizador.

Los sistemas médicos que se imponen con este orden se construyen en sintonía a un modelo médico individual, universal y abstracto, proyecto que invisibiliza a las poblaciones originarias, que ya han sido arrasadas por la conquista y pierden sus espacios sagrados, lugar de descanso de los antepasados y su cuidado, uno de los ejes del bien y el mal. Como señala Jiménez (2011), Zeballos encarna la ciencia profanadora de tumbas cuando él mismo se ubica como el servidor que hará el trabajo de acercar los cráneos a los museos y laboratorios: “La barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos” (Zeballos, 1960: 201. Citado en Jiménez, 2011). Jiménez destaca la labor que los vivos tienen para con sus difuntos en la cultura mapuche: protegerlos de los brujos (*kalkus*) especialmente en el momento de tránsito hacia el más allá. Así, la agencia de *wekufü* puede ponerse en acción por el alma irritada de un difunto (Aukanaw, 2013). De Augusta define al *Kal’ku*, como brujo y retoma la definición de Havestadt: “nombre que causa horror a los indios y muy temeroso” (de Augusta, 1907:16). El *kalku* que encarna Zeballos se produce en paralelo al proceso de sometimiento del pueblo mapuche. Como

del prototipo es la semejanza visual entre el artefacto artístico y lo representado (de allí lo icónico). Para más detalle de las formas semánticas del NMS remitirse a la tesis de doctorado ya mencionada.

lo explica Föerster al estudiar el mismo proceso del lado oeste de la cordillera:

Tenemos la impresión de que en ese contexto de caos (1880-1923) la *renovatio* cósmica fue dramáticamente vivida, temida y deseada por amplios sectores mapuches, pero de un modo peculiar, distinto al del pasado: que los dioses o las fuerzas numinosas, y no ya los hombres en conjunto con ellas, pongan fin al *huinca*, que lo exterminen, para que así vuelva a reinar el antiguo estado de prosperidad y felicidad. En otras palabras, en el pasado la *renovatio* era una responsabilidad compartida entre los humanos y los dioses. Ahora su esperanza recae exclusivamente en los dioses, solo ellos podrán restablecer el viejo orden (Föerster, 1993: 139. Resaltado en el original).



Figura 3. Mapa propuesto por Estanislao Zeballos (1879) "Antiguo País del Diablo". La descripción de su ingreso al territorio comienza por el norte, límite marcado por el río Cuaternario (ya seco) que él mismo describe como una recta que hoy atravesaría el territorio hasta Lihuel Calel. De allí, "bajan" hasta el río Colorado (el límite sur) bordeando el río que él denomina Calfucurá, mientras que bordeando el río Colorado, ya sobre el mar se llega a Bahía Blanca y el cangrejal. El límite oeste lo conforma una línea desde Bahía Blanca hasta Carhué y Lago Epecuén, al este de las Sierras de la Ventana, y pasando por las actuales Tornquist y Pigüé. Ubica así al "País del Diablo (Huecubú Mapú) como llamaron acertadamente los indios y exploradores del siglo pasado, a la región situada al Norte del Colorado y al Oeste de Bahía Blanca" (Zeballos, 2002: 396). En la esquina suroeste puede verse la ría de Bahía Blanca.

Estamos ya frente al pueblo vencido, porque como señala Drucaroff: “No hay separación entre lo material y lo espiritual”, y en la cosmología pan-araucana tampoco existe tal separación. Al aceptarla, el pueblo ha sido vencido en su logos mismo.

El diablo en el contexto de la colonialidad global

Finalmente, para Dussel, en 1989 comienza el proceso de *transmodernidad*. Esta es definida por el doble proceso de exclusión que sufrieron las sociedades no europeas. En la temprana modernidad, Europa justificó su colonización a partir de la negación, ocultamiento y exclusión “de todas las culturas anteriores, coetáneas e ignoradas como ‘pueblos sin historia’” (Dussel, 2001:217) y, en la modernidad madura, América Latina (entre otros continentes occidentalizados) quedó relegada a un “lejano mundo colonial, periférico de las semiperiféricas y preindustriales España y Portugal” (Dussel 2001:217). Desde esta doble negación respecto de la cultura dominante es que Dussel plantea que las culturas constituyen una marginalidad positiva: la transmodernidad. La transmodernidad entonces es un tipo de pensamiento originado y movilizado desde paradigmas exteriores a la modernidad europea y en este punto es que hay coincidencia con el feminismo de la diferencia, el cual plantea que el cuerpo de las mujeres ha sido construido como un cuerpo Otro, marginado e inferior, que conlleva en ese proceso la misma posibilidad de desarrollar un logos, un pensamiento propio, diferente al masculino y que también se percibe como positividad.

A nivel local, la transmodernidad comenzó con la primera liquidación de la CAP en 1989 y su posterior decadencia hasta 1997, momento en que el frigorífico cerró definitivamente. En paralelo, y desde 1981, fue creciendo el PBB y hacia 1995, la ría de Bahía Blanca se consolidó como un nuevo horizonte para la industria sucia global. Los distintos incidentes y “accidentes” sucedidos en el mismo, pusieron en marcha el imaginario que percibe la problemática medioambiental como un foco de enfermedad en la zona, y es en este contexto en que vuelve a aparecer la figura de *wekufü* ya transformado en diablo (Ver figura 4).

Frases como: “Más Vida”, “Sus negocios son nuestras enfermedades”, o “El agua vale más que el oro” y “La ría no se toca”¹⁸, en consonancia con reclamos a nivel nacional, sintetizan parte de los reclamos iniciados ya en 2011, frente al “Proyecto del dragado” sobre la ría. En congruencia con la cosmovisión mapuche, el origen de la enfermedad se ubica en el exterior, e ingresa en el cuerpo humano, primero en un órgano y luego va contaminando a los demás (Citarella, 1995). Pero como señala Taussig, ese agente externo es una “expresión de relaciones sociales específicas” (Taussig, 1996: 121) y el resultado de la agencia de gérmenes, como explica la teoría de la enfermedad de la medicina occidental moderna. Estas nociones de salud y enfermedad desde el exterior hacia el interior, como síntomas y signos de relaciones humanas encarnadas, aparecen en nuestros informantes. Así lo expresa Mariana, 29 años, artista visual¹⁹: “(...) o sea, que vengan y se instalen todas esas empresas no sólo sería insalubre para mi estado físico y del ambiente, sino también para mi salud mental”. O como lo

18 Así expresan los carteles levantados en la Audiencia Pública que trató el Proyecto del Dragado. 16 de noviembre de 2011.
19 Entrevista en su domicilio. Gral. Cerri, 11 de octubre de 2012.

expresa Juan, 34 años, trabajador industrial²⁰:

veía que todos los animales de desperezaban, se tomaban su tiempo (...) me di cuenta de que cuando me ponía el despertador y salía a las corridas a tomarme el colectivo, veía que el corazón me iba más rápido, estaba acelerado. Entonces ahora me pongo el despertador más temprano, tengo tiempo para desperezarme como hace el animal.

FRANCISCO FELKAR
LA TIERRA DEL DIABLO



Figura 4. Obra del año 2006, primero censurada y luego expuesta en el Museo de Arte Contemporáneo (MAC) en 2008. El dibujo es un detalle dentro de una obra de 2 metros de alto por 2 metros de ancho, titulada *Sagradas*. Autor: Francisco Felkar. Vemos una entidad satánica protegida con una máscara de oxígeno (anticontaminante) que sostiene en su mano izquierda una serpiente que representa la ley como expresión del poder estatal, mientras bendice con la derecha al observador, en alusión a la religión católica.

De acuerdo con lo planteado por Taussig, vemos que *wekufü* hecho diablo reaparece cuando la población se autopercibe como una mercancía, desechable, cuando vuelve a quedar marginada de los proyectos económicos y su salud queda a merced de las empresas transnacionales, anónimas. Afirma el autor:

20 Entrevista en el Café La Rotonda, Galería Plaza, Bahía Blanca. 25 de julio de 2013.

Sería un descuido notable no darse cuenta de que estas creencias aparecen en un contexto histórico donde un medio de producción está siendo suplantado por otro y donde el diablo representa dramáticamente este proceso de alienación (Taussig, 1993: 35).

El cambio de sistema productivo vuelve a dejar excluida a la población local, con un proyecto que no ofrece fuentes de trabajo²¹ y en el que avanza la propiedad privada sobre los espacios públicos. La contaminación del entorno marítimo genera un espacio muerto para la población en doble sentido: sin tiempo de trabajo y sin tiempo de ocio en la ría. Pero, los espacios y tiempos muertos conviven con los vivos (Augé, 2000) y para los fines privados la ría representa tanto un puerto de extracción de bienes como un espacio de desecho industrial (Svampa, 2009). Como plantea Maristella Svampa, después de los '90 nos encontramos en una fase "caracterizada por la generalización del modelo extractivo-exportador, basado en la explotación de recursos naturales no renovables, necesarios para alimentar el nivel de consumo sostenido y el modelo de acumulación vigente" (Svampa *et al.*, 2009: 31).

Guiados por cierto "ecologismo de los pobres" (Martinez Alier, 2009), los y las artistas del NMS dibujan las fuerzas sobrenaturales que ejercen la justicia social que no ejerce el Estado-Nación. En el juego de imágenes sobre la salud, enfermedad, cuidado y daño, se traspola el accionar de *wekufü*, ya devenido en diablo y se lo adjudica al PBB. El diablo es ahora un promotor del PBB, que ha de protegerse de sí mismo al mismo tiempo que echa a perder su entorno, con el visto bueno de dos históricos aliados del Estado: la Justicia y la iglesia *blanca*. Lo que la acción colectiva va a construir es la forma de sanar el territorio, una forma que necesitará inevitablemente de fuerzas sobrenaturales, debido a que se enfrentan a poderes "multimillonarios", y la población se autopercebe como "disminuida" o "empequeñecida" con relación a su enemigo²². La connivencia del Estado con el proyecto no permite pensar en la Justicia como una forma de salida al conflicto. Construyen entonces una forma de sanación colectiva que implica el cuidado: "volver al mar", formarse como "guardianes del estuario", realizar "marchas musicales descontaminantes", entre otras. Una forma de sanación colectiva surgida de la continuidad entre práctica humana y seres naturales, de puentes establecidos entre naturaleza y cultura.

El movimiento social realizó un uso estratégico de los mecanismos de comunicación propios de la era industrial (como por ejemplo la creación de historietas o la estampa serigráfica en serie en prendas) para obtener una llegada masiva a la población y consenso social en contra del proyecto. Una singularidad del movimiento fue la incorporación de máscaras, elemento distintivo en eventos populares como los corsos de la ciudad. Desde las primeras manifestaciones, se instituyeron las máscaras de gaviota, confeccionadas en papel uno o dos días antes de cada intervención. Escribe Mijaíl Bajtín respecto del sentido de las máscaras:

El tema de la máscara es más importante aún. Es el tema más complejo y lleno de sentido de la cultura popular. La máscara

21 En conferencia de prensa se habló de 60 puestos de trabajo local para todo el emprendimiento del dragado. Octubre de 2011.

22 Esta afirmación surge de los análisis de las imágenes producidas por el NMS.

expresa (...) la negación de la estúpida autoidentificación y coincidencia consigo mismo; la máscara es una expresión de las transferencias, de las metamorfosis, de la violación de las fronteras naturales, de la ridiculización, de los sobrenombres, la máscara encarna el principio del juego de la vida (Bajtín, 1974: 42)

También se realizaron una serie de actos performativos, como por ejemplo la *Declaración del Área Protegida Cuatrerros* (del 2 de febrero de 2012): una declaración simbólica hecha por la vecindad el *Día de los Humedales*, donde se generó un documento en torno *al uso de la naturaleza*, con soberanía de la población para decidir sobre el medio ambiente:

Los objetivos de esta reserva serán conservar la estructura, composición y funcionamiento del ecosistema estuarial y promover *la implementación de actividades productivas sustentables* que permitan un desarrollo local y regional socialmente justo y ambientalmente sostenible. (Fragmento de la *Declaración Área Protegida Humedal Cuatrerros -Zona interior del estuario de Bahía Blanca, AVDA*)

También registramos en conversaciones informales que se piensa en la pesca artesanal (que lleva tres generaciones en la ría) como un uso responsable del ecosistema. Este acto fue acompañado de una cartelera que se instaló esa misma tarde a orillas de la ría. Lo que nos dicen estas acciones de cuidado es que el vínculo con la naturaleza implica la reciprocidad, como lo dice una de las entrevistadas: “Uno tiene la obligación, *una deuda con la naturaleza*, porque la naturaleza nos brinda sin pedirnos nada a cambio, es más, nos da vida y nosotros la tenemos que cuidar”²³. Aparece un modelo local de naturaleza, que puede sanar el ambiente a partir de incorporar la reciprocidad, reproduciendo límites difusos entre personas y fauna, y que surge del contacto cotidiano con el entorno.

Reflexiones finales

A modo de síntesis, nos parece importante retomar la frase de Bechis para pensar qué nos está enseñando *wekufü mapu* sobre el proceso de salud, enfermedad y cuidado, a pesar de sus transformaciones a lo largo de la historia. En primer lugar, visualizamos que *wekufü mapu* nos enseña los límites que impone la naturaleza a la práctica humana de la misma forma que los sueños se diferencian de la vigilia; de allí que interpretamos la existencia de un territorio onírico durante la vigilia. Las personas han de comportarse ritualmente al ingresar en este espacio tiempo numinoso, dejando ofrendas, ya que rige el principio de reciprocidad, tanto en términos de don y contradon, como de daño y contradaño (Solís, 1995), que va a operar no sólo desde un plano semiótico sino también existencial. Así, el logos que la escritura colonial no pudo nombrar fue el de una naturaleza no dominada. Esta imposibilidad frente a la *diferencia*, de asirla como una Otra forma completa se hizo carne en el cuerpo de Estomba, alienándolo, mimetizándolo con el otro diferente, de forma que quedó excluido

23 Entrevista ya citada.

(enfermo) para la sociedad *blanca*. Posteriormente, el avance blanco sobre el territorio, que termina de excluir a las sociedades originarias en tanto sociedades autónomas, consolida un régimen de dominación que ubica al mismo Zeballos como un *kalku*, un ser completamente temido por la población mapuche.

En el siglo XXI, la toma de conciencia popular y masiva respecto a las necesidades de la salud colectiva, que se ve reflejada en el rechazo del Proyecto, nos permite concluir que la transmodernidad viene a ser la síntesis dialéctica de las dos modernidades previas. De la modernidad temprana: *wekufü mapu* y el sistema de salud vinculado; las formas recíprocitarias permiten a la población volver a apropiarse de la ría y el mar desde un vínculo más sagrado que profano. Y de la modernidad madura, sus argumentos sobre la enfermedad ambiental provienen de la experiencia de la producción industrial, desde las imágenes de los constantes desechos vertidos al mar: de la contaminación en serie sobre la ría surgen seres/fuerzas sobrenaturales que imparten justicia social, abundan las hipérbolos de cangrejos, gaviotas que destruyen el PBB y ayudan a la población a sanar su malestar colectivo. Desde un accionar colectivo que logra ver la generación de enfermedad en la relación establecida con la naturaleza.

A lo largo de todo el periodo estudiado observamos la continuidad de los imaginarios que construyen la sanación desde la *performance* colectiva, desde el simulacro y los actos performativos, como técnicas de la magia, que también incorporan los argumentos científicos. Ya que la *performance* y la metonimia son las que permiten pasar de un lenguaje a otro, del plano del imaginario al plano del espacio-tiempo local situado y viceversa, con un mayor grado de fidelidad que lo que permite la abstracción de la salud moderna occidental, y que finalmente, permite eclipsar el relato *blanco* articulado en historia, con un punto de llegada que es nuevamente enfermedad y escasez; dando lugar a un logos que lleva la carga de la cultura, desde la potencia colectiva que se reinventa transmoderna.

Bibliografía

Augusta de, F. J. (2002) [1907]. ¿Cómo se llaman los Araucanos? Bahía Blanca: Centro de Documentación Patagónica, Departamento de Humanidades, Universidad nacional del Sur.

Appadurai, A. (2001) [1996]. *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Astey, G. (2014). *Temporalidad y onirismo. La forma-sueño y el devenir-persona*. Estudios 109, vol. xii, pp. 51-68.

Augé, M. (2000) [1992]. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa editorial.

Aukanaw. (2013) [1983]. *La ciencia secreta de los Mapuche*. Editorial Auka Mapu.

Bacigalupo, A. M. (2001). *La voz del Kultrun en la modernidad. Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad católica de Chile.

Baczko, B. (1999) [1984]. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Bajtín, M. (1974). *La cultura popular en la edad media y el renacimiento*.

Barcelona: Barral editores.

Bechis, M. (1999). "Unidad de análisis, identidad e historicidad en el estudio del pueblo mapuche en el siglo XIX". En M. Mercedes González Coll (Comp.) *Viejos y Nuevos estudios etnohistóricos*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur editora.

Beck, U. (1998) [1986]. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.

Belgrano Rawson, E. (2002) [1998]. *Noticias secretas de América*. Barcelona: Seix Barral.

Bhabha, H. (2002) [1994]. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.

Briones, C. (2007). *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías*. Tabula Rasa, 6, pp. 55-83.

Citarella, L. (1995). "Envidia y trasgresión: la construcción de la experiencia de la enfermedad". En L. Citarella (Comp.) *Medicinas y culturas en la Araucanía*. (pp.109-128) Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.

Colombes, A. (1984). *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Comelles, J. M. y Martínez Hernández, A. (1993). "Medicina, ciencia y creencia. Una historia de la antropología médica". En *Enfermedad, cultura y sociedad. Un ensayo sobre las relaciones entre la Antropología Social y la Medicina*. Madrid: Eudema.

Crespi Valls, A. (1954). *El Coronel Ramón Estomba, fundador de Bahía Blanca*. Bahía Blanca: Museo Histórico de la Municipalidad.

Crespo, V. (1998). «La Fundación». Historia de una locura. Bahía Blanca. Gráfica Azul.

David, G. (2006). "Tierra Maldita". La Tierra del Diablo, 1.

Delgado, Manuel. (1991). "En el centro del rito". Cuenta y razón, 55.pp. 7-11.

Delgado, Manuel. (2006). "Magia y Comedia del Arte". El cor de les aparences. Recuperado de: <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.ar/search/label/Art>

Delrio, W.; Escolar, D.; Lenton, D. y Malvestitti, M. (dir.) (2018). En el país de nome acuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950. Viedma: Editorial UNRN.

Drucaroff, E. (2016). *Otro Logos. Signos, discurso, política*. Buenos Aires: Edhasa.

Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

Escobar, A. (2000). "El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o postdesarrollo". En Andreu Viola (Comp.) *Antropología del Desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. (pp. 169-216) Barcelona: Editorial Paidós.

Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.

Falkner, T. (2003 [1774]) *Descripción de la Patagonia y de las partes contiguas de la América del Sur*. Estudio preliminar de Raúl José Mandrini. Buenos Aires: Taurus.

Feinmann, J. P. (1986). *El ejército de ceniza*. Buenos Aires: Nueva

Literatura.

Föerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Gell, A. (2005) [1998]. *Arte y Agencia. Una teoría antropológica*. Buenos Aires: Sb editorial.

Granada, D. (1896). *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas Supersticiones del Río de la Plata*. Montevideo: A. Barreiro y Ramos Editor.

Hall, S. (2010) [1997]. "El espectáculo del Otro". En: *Stuart Hall, Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. (pp. 419-446) Popayán-Lima-Quito: Envió Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Jiménez, J. F. (2011). "Kalkus y científicos". En D. Villar y J. F. Jiménez (Eds.) *Amigos, hermanos y parientes. Líderes y liderados en las Sociedades Indígenas de la Pampa Oriental (SXIX)*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

Lenton, D. (2011). "Presentación del debate: genocidio y política indigenista. Debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica". *Revista Corpus*, 1, 2. Recuperado de: <https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/740/648>.

Lévi-Strauss, C. (1995) [1974]. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Paidós.

Martinez Alier, J. (2009) [2002]. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria editorial

Menéndez, E. (1988). "Modelo Médico Hegemónico y Atención Primaria". Actas de las Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud. 30 de abril al 7 de mayo. (pp. 451- 464). Buenos Aires.

Mignolo, W. (2003) [2000]. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, pensamientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: ediciones Akal.

Pérez, P. (2011). "Historia y silencio: la Conquista del Desierto como genocidio no-narrado". *Revista Corpus*, 1, 2. Recuperado en: <https://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus/article/view/745/0>

Pronsato, D. (1954) *Luces de mi tierra*. Bahía Blanca: Asociación Artistas del Sur.

Ratto, S. (1994). Indios amigos e indios aliados. orígenes del 'Negocio Pacífico' en la provincia de Buenos Aires (1829-1832). Cuadernos del Instituto Ravignani, 5, pp. 1-35.

Rivera Cusicansqui, S. (2015). Los saberes compartidos de Silvia Rivera. Palabra de Mujer. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=g3DUsv7udNs&feature=youtu.be>

de Souza Santos, B. (2001). "Los nuevos Movimientos Sociales". *Revista Debates*, pp. 177-188. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>. Consultado en mayo, 2014.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo libro.

Segato, R. (2013). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Silva, A. (1988). *Graffiti. Una ciudad imaginada*. Bogotá: Tercer Mundo editores.

Solís, L. (1995). "Conflictos de poder y guerras tribales en Araucanía y

las Pampas: La Batalla de Tromen (1774)". *Historia*, 29, pp. 185-233.

Svampa, M. y Antonelli, M. (2009). *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Taussig, M. (1993) [1980]. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.

Taussig, M. (1996) [1980]. "La reificación y la conciencia del paciente". En M. Taussig *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como un sistema nervioso en emergencia permanente*. (pp.110-143) Barcelona: Editorial Gedisa.

Taylor, D. (2011). "Introducción: Performance, teoría y práctica". En D. Taylor y M. Fuentes (Sel.) *Estudios Avanzados de Performance*. (pp. 7-30) México: Fondo de Cultura Económica.

Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. (pp. 285-327). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Rocchietti, A.M. (2020). *Bechis, nacionismo y frontera de guerra: Un ensayo*. *Revista Cultura en Red*, 8, pp. 55 – 94.

Villar, D. (2012). "Las poblaciones indígenas, desde la invasión española hasta nuestros días". En J. M. Palacio (Coord.) *Historia de la Provincia de Buenos Aires, Volumen I: Población y territorio*. (pp. 249-278) La Plata: Universidad Pedagógica Provincial –EDHASA.

Vúletin, A. (1982). *Curanderos hechiceros y mitos de la Patagonia y de Tierra del Fuego HUECUVUMAPU*. Buenos Aires: Gardenia editora.

Williams, R. (2000). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Ediciones Península.

Zeballos, E. (2002) [1881]. *Viaje al País de los Araucanos*. Buenos Aires: Elefante blanco.

Victoria Corte es Doctora en Historia (Humanidades, UNS). También es Magister en Investigación etnográfica, teoría antropológica y relaciones interculturales (Universidad Autónoma de Barcelona, UAB), licenciada en Antropología orientación Social (FACSO-UNICEN), profesora invitada en la cátedra "Investigación en Salud" (UPSO) y profesora adjunta en la cátedra "Antropología y Salud" (Humanidades, UNS). Sus temas de investigación son: movimientos sociales medioambientales, de la salud; y las sociedades originarias de Pampa y Patagonia.