

MEMORIAS, NARRATIVAS Y RE-EXISTENCIAS EN TIEMPOS DE DESAPARICIONES HUMANAS Y ECOSISTÉMICAS

FEDERICO VEGA

Doctorando en Estudios Sociales Agrarios (UNC - CEA)

Becario doctoral (IRES- CONICET- UNCA)

Ayudante Diplomado Concursado Facultad de Humanidades (UNCA)

Argentina

MARIANA MORENO

Doctoranda en Estudios Sociales Agrarios (UNC - CEA)

Becaria doctoral (IRES- CONICET - UNCA)

Argentina

Aceptado para publicación el 12 de octubre de 2025

Resumen

En este artículo abordamos el rol de la memoria como un acto de re-existencia frente a las violencias extractivistas, coloniales y patriarcales que afectan tanto a los seres humanos como a los territorios. Nuestro objetivo fue recuperar memorias humanas y no humanas (situadas especialmente en Catamarca) para pensar formas alternativas de habitar y resistir ante procesos de despojo y destrucción socioambiental. Trabajamos con un enfoque genealógico y memorial, realizando entrevistas en profundidad a nuestras abuelas y abuelos a partir de una muestra intencional. Reunimos relatos orales, archivos afectivos y registros vitales situados que permitieron reconstruir memorias corporales, territoriales y narrativas. Nos apoyamos en un sustento teórico que articula los estudios de la memoria, la ecología política del sur, la ontología política, y las epistemologías decoloniales y ecofeministas. Desde estas perspectivas entendemos la memoria no sólo como un patrimonio humano, sino como una fuerza que atraviesa territorios, ríos, montañas y seres vivos, tejiendo redes de resistencia y vida.

Palabras clave: memoria, re-existencia, territorio.

MEMORIES, NARRATIVES, AND RE-EXISTENCES IN TIMES OF HUMAN AND ECOSYSTEMIC DISAPPEARANCES

Abstract

In this paper we examine the role of memory as an act of re-existence in the face of extractivist, colonial, and patriarchal forms of violence that impact both human communities and territories. Our objective was to recover human and non-human memories—specifically situated in Catamarca—in order to explore alternative ways of inhabiting and resisting processes of dispossession and socio-environmental destruction. We employed a genealogical and memorial approach, conducting in-depth interviews with elders selected through intentional sampling. We gathered oral narratives, affective archives, and situated vital records which enabled the reconstruction of corporeal, territorial, and narrative memories. Our theoretical framework integrates memory studies, political ecology of the South, political ontology, and decolonial and ecofeminist epistemologies. From these perspectives we conceive memory not merely as a human heritage, but as a vital force that crosses territories, rivers, mountains, and living beings, weaving networks of resistance and life.

Keywords: memory, re-existence, territory.

MEMÓRIAS, NARRATIVAS E REEXISTÊNCIAS EM TEMPOS DE DESAPARECIMENTOS HUMANOS E ECOSSISTÊMICOS

Resumo

No presente trabalho abordamos o papel da memória como um ato de reexistência frente às violências extractivistas, coloniais e patriarcais que afetam tanto os seres humanos quanto os territórios. Nosso objetivo foi recuperar memórias humanas e não humanas (especialmente situadas em Catamarca) para refletir sobre formas alternativas de habitar e resistir diante dos processos de espoliação e destruição socioambiental. Trabalhamos com uma abordagem genealógica e memorial, realizando entrevistas em profundidade com nossas avós e avôs a partir de uma amostragem intencional. Reunimos relatos orais, arquivos afetivos e registros vitais situados que permitiram reconstruir memórias corporais, territoriais e narrativas. Nosso referencial teórico articula os estudos da memória, a ecologia política do Sul, a ontologia política e as epistemologias decoloniais e ecofeministas. A partir dessas perspectivas entendemos a memória não apenas como um patrimônio humano, mas como uma força viva que atravessa territórios, rios, montanhas e seres vivos, tecendo redes de resistência e vida.

Palavras-chave: memória, re-existência, território.

A modo de introducción

En un mundo de desapariciones forzadas¹ *hacer memoria* es un acto de resistencia. Las desapariciones humanas y las desapariciones ecosistémicas nos recuerdan la celeridad y radicalidad de la destrucción que el sistema capitalista, colonialista y patriarcal hace de las vidas. Los seres más desmemoriados de la biodiversidad, los humanos, como afirma don Marcos Pastrana (Parodi y Maresca, 2023a), en un acto amnésico y fragmentario de la historia y los circuitos vitales de vida nos hemos olvidado de dónde venimos y de lo que nos sostiene como seres vivos. La desmemoria está operando en la ruptura de nuestras relaciones; las dictaduras son, quizás, las expresiones más nítidas de la desmemoria forzosa de la vida.

En Argentina, la dictadura militar instauró un plan sistemático de represión y clan-destinidad: secuestros, torturas y desapariciones de personas ejecutadas a escala nacional mediante todos los aparatos del Estado, tanto en su faz secreta como en su andamiaje jurídico-legal. Una dictadura de nuevo signo, la “extractivista”, particularmente la minera (Martínez Vega *et al.*, 2021) despliega hoy su frontera de explotación y devastación sobre la sociobiodiversidad del planeta viviente, amenazando nuestro tiempo y espacio de existencia. Esta dictadura no solo se impone a través de la mercantilización de la vida y la conversión de los seres en recursos abstractos, sino también mediante procesos de desmemorialización y desconexión con la trama de lo viviente (Fontenla, 2024). Ambas dictaduras, cada una en su tiempo y forma, operan rompiendo vínculos, desplazando comunidades y controlando territorios; instauran un orden de poder que borra experiencias vitales y despoja a los pueblos de sus memorias. Por eso la memoria emerge como el “recurso” más preciado y, a la vez, más disputado; en ella se resguardan las formas de vincularidad y relationalidad (humanas y no humanas) que el poder intenta capturar o silenciar (Asamblea Pucará, 2023). Frente a la expansión de las fronteras extractivas y la repetición de los olvidos impuestos recordar se vuelve un acto de resistencia, una manera de mantener con vida aquello que la desmemoria intenta borrar (Asamblea El Algarrobo, 2011).

En un escenario similar al de Catamarca en términos de afectaciones de las poblaciones y territorios a partir de las actividades extractivas y en una suerte de evocación a lo que nosotros consideramos *las memorias guardadas de las aguas* Panez Pinto (2022) nos sitúa en la historia del moribundo² río Ligua en la provincia de Petorca (Chile), en donde

1 En nuestro trabajo la utilización del término desapariciones forzadas se inscribe en la historia de violencia estatal y territorial que atraviesa Argentina, remitiendo a las experiencias de desaparición de personas durante la dictadura y al lenguaje de resistencia de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo y de otras organizaciones de derechos humanos. Ampliamos el sentido de esta categoría para nombrar, en Catamarca, la desaparición de ríos, montañas y modos de vida a causa de la megaminería, dado que muchos de estos procesos extractivos se realizan a costa y a pesar de la resistencia de las comunidades que habitan estos territorios (Fontenla, 2024; Machado Aráoz, 2024a).

2 Panez Pinto (2022) relata que en Petorca es habitual escuchar que sus habitantes digan con una expresión de tímida

hace más de dieciséis años no escurre agua superficial debido al agronegocio, la explotación y el robo de agua para la producción de paltas para la exportación. Un hecho memorable —el revivir efímero del río durante cinco días en el año 2015 luego de una intensa y sorpresiva lluvia, en donde a su paso ha llevado el cementerio de basura y escombros que se ha acumulado por años en su marca— resume dos acontecimientos memoriales fundamentales. En primer lugar, que hacer memoria de las huellas y el camino recorrido propio y prestado/compartido es la forma de volver al cauce de la vida. En segundo lugar, que la persistencia de la memoria en tiempos de destrucción y desapariciones es esencial para mantener el futuro y la esperanza viva. Las luchas de Norita Cortiñas (Borse, 2019; Primera Cumbre Latinoamericana del Agua para los Pueblos, 2018) y de las comunidades y asambleas contra la megaminería en Catamarca por las políticas territoriales de desapariciones humanas y ecosistémicas son ejemplos latentes de la memoria viva y esperanzadora.

Las memorias resistentes de nuestrxs ancestros humanos y no humanos, como dice don Marcos Pastrana (Parodi y Maresca, 2023a), puestas en escena en cada marcha y puño levantado de Norita en las más de 800 caminatas de la Asamblea del Algarrobo (Fontenla, 2025), en los 80 kilómetros recorridos por las “Guardianas del cerro y el agua” (Antonelli y Scherbovsky 2021), en los ríos, salares y montañas de Catamarca, nos colocan ante el interrogante ¿de qué olvidos debemos hacer memoria? De la sequía del río Trapiche, de los derrames tóxicos de Minera Alumbrera, de la contaminación de las aguas del río Choya y en Ancasti; son muchas las destrucciones que debemos traer a la memoria. Hacer este ejercicio nos permitirá ser conscientes y reconocer el verdadero valor y flujo de la vida antes de que se convierta en una memoria del lamento por lo que era o había. El hacer memoria no debe ser considerado como un mero ejercicio para anquilosarse nostálgicamente al pasado; es una herramienta de proyección que nos ofrece las pistas necesarias para saber cómo habitar con y en la tierra.

Nos remitimos al estudio de la memoria para navegar sobre los orígenes y movilizadores de nuestras luchas políticas y las decisiones acerca de cómo habitar, sentir y conmovernos por nuestra tierra afectada. La “trama memorial” (Gamboa, 2023) que intentamos tejer en este escrito no solo se alimenta de la memoria ancestral de la biodiversidad y los históricos defensores de todas las formas de vida, sino también y principalmente de los afectos cercanos a nuestra existencia: nuestrxs abuelos, abuelas y tíos. Lo que proponemos es un cruce memorial y genealógico a partir de un encuentro intergeneracional con nuestros afectos mediante un recorrido por los momentos constitutivos (Zavaleta, 1990) de sus vidas para dar cuenta de que esas memorias resistentes nos dan pistas para retornar al cauce de la vida.

El encuentro memorial que presenta este escrito iniciará con una breve y sintética revisión sobre los trabajos de la memoria no sólo en términos teóricos, sino también

tristeza que su río “está moribundo” e, incluso, algunos señalan de plano que “el río está muerto”.

aquellos vinculados a eventos memorables catamarqueños. Después presentaremos las memorias ancestrales de nuestros afectos mediante un recorrido por lo que cada uno de ellos ha decidido evocar de acuerdo a sus formas de vinculación con el mundo (espacio) y con las experiencias vividas (tiempo). Finalmente, el texto culmina con reflexiones orientadas a re-pensar el lugar de la memoria en nuestras vidas y la importancia de entender lo que nos cuentan los silencios y los no-relatos.

La memoria como trinchera de re-existencia³ (más allá de lo humano)

Los estudios de la memoria en Argentina han experimentado un crecimiento significativo en las últimas décadas, consolidándose como un campo interdisciplinario clave para comprender las luchas sociales, políticas y ambientales que atraviesan el país. Este desarrollo ha estado estrechamente vinculado con las disputas en torno a la memoria de la dictadura militar (1976-1983), los procesos de justicia transicional⁴ y la construcción de memorias colectivas. La memoria no solo ha sido un ejercicio retrospectivo, sino una herramienta de resistencia frente a las fuerzas que intentan borrar el pasado y sus consecuencias. Este proceso está profundamente influenciado por las políticas de memoria, verdad y justicia que surgieron en los años posteriores al fin de la dictadura como una forma de “re-construir” el tejido social y “sanar” las heridas dejadas por la violencia sistemática.

El proceso de recordar y narrar la historia en Argentina ha sido fundamental para la recuperación de las identidades colectivas y la lucha por la justicia. Los estudios de la memoria no se limitan a la simple conservación de recuerdos, sino que son un acto de resistencia frente a las fuerzas que intentan borrar las huellas del pasado y sus consecuencias. Inicialmente el campo de los estudios de la memoria en Argentina fue marcado por el silenciamiento y la represión de los años 80, pero con el avance de los años 2000 y los juicios a los represores se consolidaron políticas de memoria que, por ejemplo, transformaron ex centros clandestinos de detención en espacios de memoria.

Wilda Western y Ximena Picallo (2023) señalan que el colonialismo, lejos de ser un fenómeno del pasado, continúa vigente en el presente bajo nuevas formas de poder y violencia y proponen que los patrones coloniales, en sus diversas manifestaciones, siguen influyendo en las dinámicas de poder y conocimiento, perpetuando desigualdades y

³ Para profundizar se recomienda leer Hurtado y Porto Gonçalves (2022). Re-existir es un concepto que no solo implica la resistencia a las estructuras de poder que buscan destruir y despojar a las comunidades de sus territorios, sino también la afirmación y construcción de nuevas formas de vivir basadas en la recuperación y defensa de los territorios, las culturas y las relaciones con la naturaleza. Es un acto de reafirmación de la vida frente a las lógicas de dominación y explotación.

⁴ Justicia transicional es un concepto utilizado para describir un conjunto de medidas y mecanismos adoptados por un país o una sociedad después de un período de conflicto violento como el de la dictadura cívico militar argentina

opresiones, lo que implica que la memoria también debe ser vista como una herramienta de resistencia contra ese poder colonial persistente. Jelin (2002) analiza la memoria como un campo de disputa, especialmente en relación con la dictadura y la violencia política. Crenzel (2024) ha reflexionado sobre la transmisión intergeneracional de la memoria, poniendo énfasis en el impacto de los informes de derechos humanos y en el papel fundamental del “Nunca más” en la construcción de una memoria colectiva que permite procesar el pasado reciente.

Estos estudios han sido fundamentales para entender cómo las memorias colectivas se construyen, se transmiten y se disputan en la sociedad argentina. Pero ¿cuáles son los marcos de comprensión del mundo que se actualizan con las prácticas de memoria? En la actualidad la memoria no solo se concibe en relación con los humanos, sino también con el entorno, los territorios y las materialidades, ampliando su alcance hacia los paisajes, los ríos, las montañas y otros elementos del mundo natural que también son parte de las luchas por el territorio y la vida. Según Ramos (2021), la memoria posee cierta autonomía respecto de las personas vivas y puede transmitirse a través de elementos del entorno como ríos, arroyos o vertientes, así como de las prácticas y los saberes ancestrales, integrando saberes antiguos que estructuran relaciones y vínculos con la naturaleza y sostienen las prácticas de cuidado y resistencia territorial.

Los estudios de la memoria han avanzado hacia una comprensión más amplia que incluye a los no humanos. La memoria de la tierra, los paisajes y los ecosistemas es central en estos enfoques, especialmente cuando se reflexiona sobre los efectos del extractivismo y la minería en los territorios. Rose (2004) nos invita a pensar la memoria de los paisajes y la interconexión entre los seres humanos y los no humanos en la construcción de la historia. Este enfoque cuestiona la idea moderna de que la memoria es exclusiva de los humanos y propone una ontología no antropocéntrica en la que la memoria también está presente en las interacciones ecológicas. Kohn (2013) ofrece una visión radicalmente distinta de la memoria al argumentar que los bosques y otras entidades vivientes “recuerdan” a través de sus interacciones ecológicas, lo que desafía la visión tradicional de la memoria como una característica exclusivamente humana. Autorxs como de la Cadena y Blaser (2018), desde la ontología política, han explorado la memoria de los seres no humanos en contextos de extractivismos, reflexionando sobre cómo los pueblos indígenas comprenden los ríos, las montañas y los territorios como agentes activos que poseen memoria y capacidad de agencia. En el ámbito de la ecología política del sur Machado Aráoz (2024a) ha desarrollado el concepto de memoria de la tierra que propone que la minería y otras formas de extractivismo no sólo afectan a las poblaciones humanas, sino que también impactan la memoria geológica y ecológica de los territorios. Este concepto resalta cómo los territorios, al ser devastados por la explotación minera, pierden una parte de su identidad y su historia, lo que los convierte en escenarios de desmemoria y olvido forzado. La memoria, entonces, no solo es una condición/característica humana, sino que es

un fenómeno que atraviesa los procesos ecológicos, geológicos y materiales.

El contexto de Catamarca, especialmente el impacto de la megaminería, ofrece un claro ejemplo de cómo la memoria se articula como una resistencia a la destrucción de la vida y los territorios. Desde la instalación de Minera Alumbrera en 1995, Catamarca puede ser considerado un “laboratorio”⁵ en la megaminería debido a que fue una de las primeras provincias de Argentina en ser escenario de la implementación a gran escala de proyectos extractivos. A partir de la instalación de este proyecto Catamarca se convirtió en un referente de la minería a gran escala en el país. Este proceso se ha profundizado con otros proyectos extractivos como Agua Rica y el Proyecto Tres Quebradas. Estos proyectos, considerados como símbolos de “desarrollo y progreso” por el discurso oficial, han traído consigo enormes efectos negativos sobre los territorios y cuerpos de las comunidades, causando daños ecológicos irreparables. Partiendo de estas consideraciones la memoria aquí dañada también son las memorias de los ecosistemas, víctimas de este proceso extractivo. La propuesta de Gamboa (2021) sobre la memoria colectiva de las *Guardianas del cerro y el agua*, narrada a través de un fotolibro, ilustra cómo las memorias de las personas y de la naturaleza se entrelazan en la lucha por la vida. La autora utiliza el artivismo como una herramienta para resistir y narrar una historia otra, la historia de la memoria colectiva construida a partir de los retazos de vidas aparentemente “insignificantes”, pero que, como afirma de Certeau (2006), configuran una narrativa de resistencia frente a las estructuras de poder.

La noción de archivo vital propuesta por Richard (2020) es una de las formas más efectivas de activar la memoria. La autora define el archivo vital como las inscripciones, huellas y marcas latentes que quedan registradas en la historia y que, al ser activadas por el presente, pueden convertirse en herramientas para desafiar las estructuras de poder. En el caso de Catamarca este archivo vital incluye tanto las luchas sociales como las afectaciones ambientales de la megaminería y su activación se convierte en una forma de resistencia ante la continua violación de los derechos humanos y de la naturaleza. En nuestra provincia se habla de “dictadura minera” o “terrorismo minero” (Casarini, 2023) como un léxico político situado y forjado por asambleas socioambientales, comunidades campesinas e indígenas y vecinxs movilizadxs. Estos enunciados condensan experiencias de represión, judicialización y vigilancia sistemática asociadas al avance de la megaminería en contextos de democracia formal, como la sufrida por los integrantes de la Asamblea El Algarrobo en Andalgalá, y permiten nombrar y disputar un orden de poder que vulnera los derechos de la naturaleza, ejecutando un patrón de ecocidio que destruye ríos, montañas y animales. Los ríos desaparecidos, como el Vis-Vis y la Vega del Río Trapiche, son testimonios de esta memoria viva que debe preservarse para evitar la repetición de tales atrocidades. Como recuerdan Parodi y Maresca (2023b) la historia no

5 La metáfora de “laboratorio” hace referencia a cómo Catamarca ha servido como un campo de prueba para las dinámicas, técnicas y afectaciones de la megaminería, tanto en términos económicos como ambientales y sociales.

es algo fijo, sino algo dinámico que se construye colectivamente en un proceso constante de recuerdo y resistencia. En este proceso la memoria no solo se presenta como una forma de mantener vivo el pasado, sino como una herramienta para imaginar y construir futuros posibles. La memoria no solo resiste el olvido, sino que interrumpe las lógicas del extractivismo y el colonialismo, buscando una forma de habitar el mundo que no sea destructiva.

Los estudios de la memoria en Argentina y en el ámbito más amplio de los estudios de la memoria humana y no humana nos invitan a re-pensar el pasado y el presente no solo como una narración de hechos, sino como un espacio de lucha y resistencia. La memoria se convierte en un campo de disputa no solo entre los seres humanos, sino también entre los humanos y los territorios, los paisajes y los ecosistemas. La memoria se articula como una herramienta activa que nos permite tanto recordar cómo transformar el futuro o, al menos, torcer las marcas de la desigualdad. La memoria, en última instancia, no sólo resiste, sino que también proyecta, cuestiona y transforma, abriendo nuevas posibilidades de acción frente a las fuerzas que buscan borrar las huellas de la historia y la vida.

Archivos y registros vitales situados

Los archivos de la memoria no solo se inscriben en documentos escritos o registros institucionales, sino también en los cuerpos, en los relatos orales, en las marcas del territorio y en las prácticas cotidianas que sostienen la vida. El concepto de “registros vitales situados” nos permite pensar en las memorias encarnadas y afectivas que emergen de la experiencia de nuestrxs mayorxs, quienes, con sus relaciones y silencios, configuran un archivo vivo, dinámico y en constante resignificación.

Nuestra aproximación a estos archivos parte de un enfoque genealógico y memorial en el que el cruce intergeneracional es una clave metodológica para recuperar y resignificar los recuerdos que resisten al olvido. Entendemos la trama memorial (Gamboa, 2023) como un tejido de historias que no solo se entrelazan en la memoria ancestral de la biodiversidad y en la lucha de quienes han defendido la vida en sus múltiples formas, sino también en los afectos cercanos que han sido fundamentales en nuestras propias existencias: abuelos, abuelas y tíos, guardianes de relaciones que iluminan otros modos de habitar el mundo.

Estos registros vitales situados no buscan reconstruir un pasado inmutable, sino rastrear en la memoria afectiva los momentos constitutivos (Zavaleta, 1990) que han moldeado las experiencias de quienes nos precedieron. Así, el trabajo de la memoria aquí propuesto se articula en dos dimensiones: por un lado, una breve revisión de las formas en que se ha abordado la memoria en términos teóricos y en relación con eventos memorables catamarqueños; y por otro, la reconstrucción de las memorias ancestrales de nuestros afectos, atendiendo a sus formas de vinculación con el espacio y el tiempo. A través

de sus relaciones nos adentramos en una cartografía de resistencias y cuidados que nos orienta en la búsqueda de caminos para regresar al cauce de la vida.

¿Por qué traer la memoria de nuestras abuelas y abuelos? Porque sus vidas hechas recuerdos e historia nos permiten generar puntos de referencia sociales y políticos (Solnit, 2023) en tiempos de existencias críticos y evitan procesos de amnesia colectiva en un escenario donde las violencias perpetradas por las empresas y el Estado “buscan borrar, deslegitimar o tergiversar las memorias comunitarias” (Cerutti, *et al.*, 2023). Esta es una forma de dar cuenta de que en nuestro planeta hay seres que se resisten a los olvidos forzados.

Narraciones: lo que dicen las abuelas y los abuelos

¿De qué manera se archiva, se guarda y cuida la memoria? Cuando iniciamos la conversación con lxs abuelxs la primera aclaración que les hacemos es que deseamos que nos cuenten su historia, su versión de un estar siendo en la vida. No es esta una pretensión necia ni testaruda de la historia clásica. Nos interesa, más bien, indagar en las “fisuras” de la memoria colectiva. Buscamos junto a ellxs lo que se extravió, lo que se silenció, reparar lo que se rompió. Jugamos a armar un rompecabezas de pequeñas historias; relacionar, entrelazar, escuchar y preguntar. Nuestra intención es recuperar la otra historia hecha memoria, la de los “sin historia” (Wolf, 1987).

Hay una frase que dice “Los científicos dicen que estamos hechos de átomos, pero a mí un pajarito me contó que estamos hechos de historias” (Galeano, 2012). Somos historias, pero también somos recuerdos, somos infancias, somos sabores, somos olores, somos canciones. Sueños que soñamos, risas que reímos, caminos que transitamos, momentos que nos hicieron felices; somos todo eso mezcladas con nuestras complejidades ecobiopolíticas.

La vida narrada (Arfuch, 2018) por nuestras abuelas y abuelos constituye una forma de construcción identitaria que se trama en relatos íntimos y situados en los que los sujetos interpretan su trayectoria vital en relación con el tiempo, el territorio y lxs otrxs. Los relatos de nuestros afectos sobre su nacimiento y permanencia en las montañas del norte ambateño y en cercanías de los Valles Calchaquíes no son meras anécdotas; son formas de enraizar la memoria en el territorio, de dar sentido a la experiencia a través de la narración. Como señala Arfuch (2018, p. 58) “la narrativa requiere una escucha atenta: no solo el qué sino también el cómo del decir, no solo el contenido de una historia sino los modos de su enunciación, no solo el contorno de una imagen sino su profundidad”. Así, la evocación de aquellos hitos sociales y transformaciones vividas por ellos se convierte en una forma de historiar desde abajo, de conectar lo personal con lo colectivo y lo íntimo con lo político.

La producción de los relatos no se realizó mediante un dispositivo extractivo de datos, sino a través de conversaciones prolongadas, situadas y afectivas en espacios coti-

dianos (hogares, patios y cocinas) y en tiempos que respetaron los ritmos de la evocación. El procedimiento consistió en habilitar escenas de conversación guiadas por preguntas abiertas y relacionales, alternando momentos de escucha, repregunta y silencios productivos. La emergencia del recuerdo fue detonada por una foto, una canción, un gesto o un comentario nuestro para que el relato se active y la memoria comience a fluir. Esos “ayuda-memoria” no solo habilitaban la evocación, sino que, incluso, invertían los roles: eran las y los entrevistadas/os quienes empezaban a guiarnos, a marcar el rumbo de la conversación. Se trató de un trabajo de coproducción de narrativas en el que el lugar de quienes escribimos no fue el de mero recolectores de testimonios, sino el de coparticipantes de una operación de memoria situada atravesada por vínculos de parentesco, afecto y territorialidad.

La vida de nuestros afectos es inseparable del territorio. Haciendo un ejercicio de geobiografía (Porto Gonçalves, 2002) presentamos a continuación las trayectorias de vida de quienes compartieron sus memorias con nosotrxs, mostrando cómo sus historias se entrelazan con los paisajes, los saberes y las prácticas comunitarias que habitan y preservan.

Juan Vega, campesino oriundo de El Bolsón, Ambato (Catamarca). Nació el 9 de marzo de 1951. Ha dedicado su vida a cultivar la tierra, ordeñar vacas, criar animales (vacunos, ovinos, caprinos, avícolas y porcinos). Solo completó sus estudios primarios en la centenaria escuela del pueblo. Integró varias redes asociativas y organizaciones de bases territoriales como clubes deportivos, cooperativas de trabajo, asociación de padres, etc.

Natalia Chayle, nació en el pueblo de Humaya biológicamente el 29 de noviembre de 1950 y fue inscripta por el jefe del registro civil de Los Varela, Ambato (Catamarca), el 27 de diciembre del mismo año. Cursó la educación primaria en diferentes escuelas, pero culminó sus estudios en la provincia de Buenos Aires en la década de 1960. A su regreso a Catamarca se radicó en el pueblo de El Bolsón, donde tuvo siete hijos y cuatro hijas. Abuela de 21 nietos y nietas. Amante de la lectura y novelas orientales. Escucha música folklórica y del recuerdo. Ama tejer y confeccionar ropa para sus nietos; también le gusta enseñar a tejer a sus nietas. Junto a don Juan hornean bateas llenas de pan casero y elaboran deliciosos quesillos. Contribuyó económicamente a la familia durante varios años con la “Pensión no contributiva para madre de 7 hijos”.

Francisca Lucía Arjona, cariñosamente llamada Panchita ha nacido y transitado los 93 años de su vida en Santa María (Catamarca). Madre de nueve hijos, ha dedicado todo su tiempo a la crianza y cuidado de la vida humana. Amante de las plantas también se ha ocupado del cultivo de algunos frutos en el fondo de su casa y de la creación artesanal de pequeños viveros familiares, que mantiene regándolos todos los días, acompañada de su viejo bastón.

Margarita Ramírez ha construido toda su vida en Santa María (Catamarca). Además de madre y abuela su tiempo y energía siempre ha estado enfocada en la producción de

la comunidad: histórica tejedora de los Valles, ha emprendido desde hace más de 20 años junto a otras mujeres una cooperativa de trabajo de hiladoras y tejedoras llamada Tinku Kamayu. Actualmente y como parte de un legado familiar es sanadora y curandera de los males como el empacho y la ojeadura. Ha formado parte de grupos de resistencia contra la megaminería en Santa María.

Estas geobiografías no solo nos permiten conocer quiénes son nuestras abuelas y abuelos, sino también comprender cómo sus trayectorias de vida se entrelazan con los territorios, los saberes y las prácticas que preservan. En estas escenas, en las que memoria, cuerpo y territorio se ponen en acto, se configuran las narraciones que presentamos a continuación. No se trata de “casos” ni de “fuentes” en sentido logístico, sino de derivas de memoria que, al ser puestas en relato, habilitan la comprensión de transformaciones históricas desde la experiencia situada de quienes las vivieron.

Una decisión metodológica central en este trabajo ha sido presentar las memorias a partir de la desagregación singular de experiencias y archivos vitales realizada por quienes escribimos este texto. Para ello reconstruimos microhistorias de vida de nuestros afectos, seleccionando fragmentos específicos que consideramos significativos en relación con los ejes temáticos que atraviesan este escrito. Las entrevistas fueron realizadas hacia finales de 2024 a partir de una selección de muestra intencional. Todas las personas entrevistadas participaron de manera voluntaria y brindaron su consentimiento informado para la publicación de sus testimonios.

Registro: abuelazgos del ambatear

Ambatear es volver al principio como señala el *Diccionario del ecuatorianismo* (Rodrigo, 2012), pero también, aquí, es un modo de narrar en y desde el Ambato. Es una forma de hablarle al mundo con la memoria del monte, del río y del viento que habita este territorio. En este texto *ambatear* se convierte en una práctica de evocación territorial, una forma de volver a las fuentes de la vida para contar, desde allí, las memorias de quienes las han sostenido. Este *ambatear* en forma de archivo oral y afectivo contrasta con los modos hegemónicos de registro histórico (estatales, empresariales o mediáticos) que muchas veces borran o minimizan la experiencia comunitaria frente al avance de proyectos extractivos.

Se decía por radio que iba a ser algo bueno para la provincia, que íbamos a estar mejor, que los sueldos iban a mejorar, pero no nos contaban toda la historia, lo que verdaderamente nos iban a dejar era un puñado de unas cuantas monedas y un tendal de enfermedades.

Aunque el Departamento Ambato no ha sido aún alcanzado por la minería a gran escala el recuerdo sobre los discursos de bienvenida a Minera Alumbrera expresa una memoria crítica del extractivismo: el entusiasmo inicial fue luego interpelado por sus consecuencias sanitarias, ambientales y económicas. Como advierten Parodi y Maresca

(2023a, p.10) “la minería no es sustentable, explote quien la explote”, desmontando el discurso desarrollista que sostiene una falsa neutralidad del impacto según el actor empresarial explotador.

La pregunta abierta de don Juan “yo a veces me pregunto si es posible otra forma de hacer minería, por ejemplo, aquí, en Humaya, o allá abajo en Colpes se sacaba mica, berilio y la gente vivía de eso” recupera una memoria productiva local, vinculada a la extracción artesanal de algunos minerales y al uso de las canteras como parte de un modo de vida territorializado. Lejos de idealizar y esencializar ese pasado se trata de pensar esas huellas o vestigios materiales —las canteras, las huellas de los caminos, los restos de herramientas— como parte de un archivo otro, “un archivo territorial” hecho de marcas, ruinas y relatos que habilita otras preguntas sobre el trabajo, el sustento y el habitar. Las memorias familiares y comunitarias se articulan con una crítica situada al modelo extractivo hegemónico, pero también con la posibilidad de imaginar otras formas alternativas de relación con los bienes comunes, menos depredadoras, más cuidadosas.

La última dictadura cívico-militar, empresarial y eclesiástica afectó profundamente a amplios sectores del pueblo argentino, cuyas huellas aún persisten en la memoria colectiva; los ecos aún resuenan en los recuerdos de quienes la vivieron. Un breve relato a propósito: “Un gran amigo mío que fue maestro aquí en el pueblo lo detuvieron por tener supuestamente ideas comunistas, según él, cuándo vuelve me muestra un certificado de libertad que decía que no tenía causa”. Las memorias recuperadas por Don Juan no sólo reconstruyen una experiencia vivida, sino que desafían los discursos oficiales del pasado, cuestionan la legitimidad de los documentos estatales y colocan en primer plano la violencia estructural del terrorismo de Estado. En estas narraciones la oralidad popular se transforma en archivo vivo, una forma de resistir el olvido y disputar sentidos sobre el pasado reciente.

El testimonio del “certificado de libertad que decía que no tenía causa” pone en evidencia el carácter ambivalente del archivo, un documento que, supuestamente, garantiza la inocencia, pero que, al mismo tiempo, ratifica el poder represivo que detiene arbitrariamente, sin razón ni legalidad. Rufer (2024) invita a pensar el archivo no solo como “registro del pasado”, sino también como tecnología de poder que ordena, jerarquiza y, sobre todo, silencia. Rufer (2024, p. 3) señala que “la experiencia que no tiene lugar en los discursos autorizados sobre el pasado, eso se mezcla fuertemente con lo que es hecho fracasar en el texto de la historia”. El certificado sin causa es un rastro burocrático del terror, pero su lectura crítica sólo es posible gracias al relato del propio afectado o de sus allegados; es decir, gracias a la memoria viviente.

Mariana Tello Weiss (2018) ha analizado cómo los lugares de memoria vinculados a la represión, los cuerpos desaparecidos y los relatos familiares producen presencias fantasmales que desafían la clausura del archivo oficial. Como plantea en su trabajo sobre los fantasmas en los ex centros clandestinos de detención, tortura y exterminio (CCDyE)

“tanto memorias subterráneas, periféricas – y en cierta forma inofensivas – las historias de fantasmas en lo relacionado con la represión han aflorado tambien de modo periférico” (p. 44). Las palabras de don Juan revelan una memoria corporalizada del miedo, la censura y la violencia cotidiana durante aquellos años. Entre risas contenidas y silencios prolongados recuerda los tiempos en que hasta las letras de las canciones podían ser motivo de sospecha: “Me acuerdo clarito de un chango cantor que decía: ‘arrésteme sargento y póngame cadenas’”. Con esta evocación no alude a un hecho aislado, sino a un clima general de persecución en el que el arte popular (el tango, el folklore, las coplas) era también vigilado y controlado. El recuerdo del cantor se vuelve símbolo de una época en la que la represión alcanzaba, incluso, la palabra cantada, una memoria que no figura en los archivos oficiales, pero que persiste en los cuerpos y las voces de quienes la vivieron.

La persecución y la censura remiten a dos elementos fundamentales de la dictadura: por un lado, el control cultural y simbólico del pueblo; por otro, el disciplinamiento social y político de los cuerpos y las emociones. La censura a artistas como Horacio Guarani y Mercedes Sosa en Argentina o Violeta Parra y Víctor Jara en la región no fue una acción aislada, sino parte de una estrategia de control de subjetividades orientada a neutralizar toda expresión disidente. Como señaló González (2009) el “proceso” no solo desaparecía cuerpos, sino también palabras, canciones, libros y formas de pensar el mundo, en una operación que articulaba represión física y simbólica para garantizar la obediencia social y la homogeneización ideológica.

Elizabeth Jelin (2002) ha destacado que las memorias del pasado reciente no son, simplemente, relatos, sino campos de disputa política. Las memorias de los desaparecidos y desaparecidas, las madres reclamando en Plaza de Mayo, las contradicciones entre la fiesta del Mundial 78: todo esto conforma un tejido complejo donde lo vivido se mezcla con lo silenciado y lo impune. En sus recuerdos de aquella época don Juan expresa esa tensión con una claridad que sólo puede provenir de quien la vivió en carne propia: “Una alegría muy grande salir campeón del mundo, pero qué tristeza saber que había muchas mujeres en la plaza de mayo reclamando la aparición con vida de muchachos y chicas jovencitas”. Ese mismo entrelazamiento entre alegría pública y dolor silenciado se replicaba en otros lugares de América Latina. Las memorias locales se cruzan con las memorias regionales del terror de Estado. Don Juan también recuerda las noticias que llegaban desde Chile y el impacto que causaron en su pueblo: “Recuerdo a la hija de Salvador Allende, que había hablado cuando muere, o mejor dicho lo matan, al padre de ella. Por supuesto que odiaba a Pinochet y a todos los milicos”.

Las narraciones recuperadas a partir de las voces revelan formas de vida que no solo existieron “antes”, sino que, en muchos casos, persisten, resisten y re-existen en el presente. Son prácticas cotidianas que, aunque desplazadas por los procesos de modernización, extractivismo o despojo simbólico, se sostienen como vestigios activos: huellas vivas de otro modo de habitar el mundo. “Me acuerdo antes de que se instalara la vieja

usina, mi mamá sabía hacer velas, de las grasas, de los cebos vacunos, tenía unos moldes de ocho y otro de doce velas y de esa manera nos alumbrábamos”, recuerda doña Nati. Luego agrega, con cierta nostalgia: “Era lindo cuando nos juntábamos entre vecinas a preparar las velas para las fiestas patronales de San Antonio; cada una traía algo, el molde, la grasa, la mecha, y entre todas hacíamos un montón”.

Aquel testimonio no sólo alude a una técnica hoy poco frecuente, sino que permite visibilizar una economía relacional y comunitaria sostenida en la cooperación y en los saberes compartidos entre mujeres. En el gesto colectivo de fabricar velas se condensa una forma de vida que se define por la potencia de (re)crear juntas. Estas prácticas expresan modos otros de habitar el mundo en los que el conocimiento, el trabajo y la afectividad se entrelazan como parte de una memoria viva.

Desde una mirada decolonial y afectiva estos saberes y memorias no deben ser entendidos como restos de un pasado perdido, sino como formas de re-existencia: modos de vida que se rehúsan a desaparecer y rehacen su sentido en medio de los procesos de transformación y despojo. “Mis abuelas y mis tías me han enseñado a tejer, mami me acuerdo que vivía con el huso, meta hilar... a mí me gustaría que mis nietas aprendan a tejer, dejarles como herencia esa enseñanza”, cuenta doña Nati. En sus palabras el tejido no es solo una técnica heredada, sino una forma de continuidad afectiva y política: un modo de estar en el mundo que enlaza generaciones, materias, tiempos y memorias. Tejer es, para ella, sostener el vínculo con sus mayores y, al mismo tiempo, inventar nuevas formas de vivir que no dependen de la lógica del progreso ni de la productividad. Como plantea Albán Achinte (2018) durante los procesos de colonización las comunidades locales se enfrentaron a estructuras de poder, pero también recrearon la vida; reinventaron sus modos de habitar, de producir, de cuidar y de celebrar. *Re-existir* es transformar las relaciones de poder y reinventar la vida desde las propias prácticas. Esa reinvención es la que encarna doña Nati: en el acto de tejer ella no sólo recuerda, sino que recrea el mundo. Su hacer cotidiano es un acto de re-existencia ya que “re-existir desde la memoria es develar lo que ha permitido encontrar el sentido de continuar existiendo pese a la adversidad, la negación, el olvido, la explotación y el silencio” (Albán Achinte, 2018, p.21), afirmando la vida en cada hebra. Tejer, para ella, es un modo de re-existir; un gesto donde el saber, el tiempo y el territorio se entrelazan para mantener viva la dignidad y la continuidad de la existencia. El tejido se convierte en una política del vínculo y una pedagogía encarnada, una forma de pensamiento material que comunica y transforma. En las tramas tejidas por las mujeres indígenas y campesinas (Rivera Cusicanqui, 2010) se entrelazan conocimientos, historias, símbolos, formas de cuidado y modos de relación con lo viviente. En cada punto doña Nati sostiene esa urdimbre de memoria y creación que desafía el olvido y produce vida común.

La memoria se presenta también como un acto relacional y performativo. Cuando preguntamos cómo recuerdan, cómo ejercitan la memoria, las respuestas no se limitan

al relato oral. Rápidamente acuden a los “ayuda memoria”, sacan un álbum de fotos, alguna canción, algún artista, algún aroma o fragancia sirven muchas veces para reactivar la memoria. Los recuerdos se remontan a lo sensible desde un estímulo corporal, visual, sonoro o aromático. “Mire esta foto, es cuando tenía dieciocho años, cuando te sacaban la foto del documento ¿Cómo cambia una, ¿no?”.

Los archivos de la memoria exceden lo documental. No se reduce a lo escrito ni a lo institucional. Se inscribe en los cuerpos, en los objetos, en los gestos, en las materialidades del vivir. Incluso los documentos oficiales aparecen como inestables o sospechosos (Rufer, 2016). “Antes a uno el registro civil lo anotaban cuando querían, así que no había que confiar mucho en los papeles. Yo nací el 29 de noviembre, pero me anotaron el 27 de diciembre. Por suerte del mismo año”. Estas fisuras en el archivo hegemónico abren paso a lo que nosotros damos a llamar “archivos afectivos o desobedientes” en los que la vida se registra a través de otras tecnologías del recuerdo. Estas fisuras no sólo revelan los límites del registro estatal, sino que abren paso a otras formas de memoria que desbordan el papel: archivos afectivos o desobedientes en los que la vida se conserva y transmite mediante gestos, prácticas y relatos que resisten el olvido.

Así, lo que en apariencia son “pequeñas historias” o “recuerdos personales”, las evocaciones sobre las antiguas mingas para limpiar las acequias, los modos de sembrar y moler el maíz, las memorias en torno a la defensa del agua y la tierra, son archivos vivos en los que se entrelazan tiempos y territorios, afectos y luchas, dando cuenta de una densidad histórica, territorial y política que se expresa en los modos de sostener la vida comunitaria frente al avance de la lógica extractiva.

Los vestigios —las huellas de antiguos sistemas de riego, las casas de adobe reconstruidas, los intercambios de semillas de maíz o las memorias transmitidas en los encuentros comunitarios— funcionan como materializaciones de esos archivos desobedientes; no son restos pasivos, sino indicios de mundos que siguen latiendo. En ese latido, en esa insistencia material y afectiva, reside su potencia: la posibilidad de sostener la vida desde otros horizontes civilizatorios en los que el territorio se vive como cuerpo y memoria compartida.

Retomando el acto rebelde de tejer en comunidades indígenas y campesinas las mujeres han sostenido las tramas de la vida. Tejer es una forma de reproducir mundos: hilan historias, cuidados, símbolos, relaciones con el entorno y con las generaciones venideras (Rivera Cusicanqui, 2010). El feminismo comunitario (Galindo, 2007) sostiene que el conocimiento producido cotidianamente por las mujeres ha sido invisibilizado por la colonialidad del saber, que separa razón y cuerpo, trabajo y pensamiento.

En la entrevistada esta comprensión se hace carne en los gestos y palabras de las mujeres. Doña Nati recuerda que su madre solía decir: “Cuando tejemos no es solo para vestir, es para recordarse; cada puntada tiene su historia, como los hilos del río”. En ese decir el tejido aparece como práctica de memoria y de cuidado, una forma de mantener

viva la relación con la tierra y con las otras.

Muchas plantas son también tejedoras; en el universo andino todo implica tejer. Es una comprensión de la interdependencia, la reciprocidad, la interacción continua. No es solo una metáfora; el tejido real de la vida (Capra, 1996) es lo que hacen las especies, las simbiosis, las formas micélicas. Así, la enseñanza del tejido de abuelas a nietas no es solo transmisión técnica, sino una práctica de transmisión intergeneracional e interespecie que hace posible la vida y sostiene un modo otro de conocimiento, sensible y vincular, que las mujeres reconocen como su forma de pensar con las manos.

Cuando preguntamos a nuestras abuelas y abuelos por las tareas de cuidado emergen prácticas profundamente enraizadas en saberes comunitarios y territoriales, transmitidos de generación en generación. “Mami aquí en el pueblo era partera, acompañaba a otras mujeres a dar a luz”, recuerda don Juan. En ese gesto evocativo se inscribe una figura central en la historia de las comunidades, la mujer cuidadora, sanadora, partera, mediadora entre la vida y la muerte, entre el mundo material y lo espiritual. La partería no sólo implicaba una práctica médica empírica, sino también un conocimiento corporal, vincular y simbólico.

Por su parte, doña Nati recuerda: “La *yareta*⁶ nosotros la usamos para curar del susto, sahumar a los bebés cuando se les cae la paletilla”. Este fragmento no sólo condensa una práctica, sino toda una cosmovisión: la comprensión del cuerpo y la salud desde una perspectiva integral, relacional, en la que las plantas son seres vivos con capacidad de agencia, dotados de poderes curativos y espirituales. Desde la etnobotánica y la antropología este uso de la *yareta* revela un conocimiento ancestral que forma parte de los sistemas médicos tradicionales andinos. Estas plantas no sólo curan síntomas, sino que re-equilibran energías, acompañan procesos vitales, protegen y enseñan (Trillo, 2025).

Desde una mirada decolonial y ecofeminista estas prácticas de cuidado pueden leerse como formas de resistencia epistémica y ontológica. Se trata de saberes históricamente desvalorizados o subalternizados por los enfoques médicos hegemónicos que tendieron a separar cuerpo y territorio, razón y afecto, pensamiento y trabajo. Si bien en la actualidad algunos ámbitos de la biomedicina comienzan a incorporar miradas más integrales y holísticas sobre la salud persisten tensiones en torno al reconocimiento de los conocimientos populares e indígenas, especialmente aquellos ejercidos por mujeres.

Lejos de desaparecer estas prácticas se siguen ejerciendo y recreando cotidianamente. En los relatos de las mujeres aparecen gestos concretos: el uso de plantas medicinales, las limpias con hierbas, los rezos al agua antes de curar, la preparación de ungüentos y sahumerios para “levantar el ánimo” o “acomodar el cuerpo” son palabras de doña Nati. En esas acciones se entrelazan memorias ancestrales con saberes del presente,

⁶ La *yareta* (*Azorella compacta*) ha sido fuente de energía para fundición. Su alto contenido en resinas combustibles y su capacidad de arder a gran temperatura la hicieron muy valorada como leña en zonas donde escaseaban otros recursos forestales. Era usada para alimentar hornos en procesos de fundición de minerales (como la plata o el estaño), sobre todo en la minería tradicional en los Andes del siglo XIX y principios del XX.

sosteniendo una manera propia de entender la salud y la vida. Más que resistir desde la oposición frontal estas prácticas re-existen: regeneran los vínculos con la tierra, con los cuerpos y con las otras personas, manteniendo viva una ontología del cuidado que se rehúsa a ser borrada.

El cuidado no se limita a un acto individual ni se restringe al espacio doméstico; es una dimensión política de la vida comunitaria. Como propone el feminismo comunitario (Galindo, 2007) el conocimiento que las mujeres producen cotidianamente —cuidando, cocinando, curando, pariendo— ha sido históricamente invisibilizado por la colonialidad del saber que separa lo racional de lo sensible, la ciencia del territorio, la medicina del vínculo. Recuperar esas memorias es también disputar el sentido de la salud, del bienestar y de lo vivible.

Así, los relatos de don Juan y doña Nati nos permiten reconocer que la memoria no está escrita en manuales ni almacenada en archivos oficiales. Está encarnada en gestos, plantas, cuerpos y palabras. Es memoria viva, situada, que hace del cuidado una práctica de defensa de la vida en su sentido más amplio y profundo.

La memoria de los ancestros en un presente minero

Diana Gutiérrez Luna (2022) nos dice que las resistencias no humanas, como la vuelta de un río, son las memorias vivas de la tierra. También las resistencias humanas, como la de nuestrxs abuelos, abuelas y tíos, son la memoria viva de nuestra existencia. La memoria de nuestrxs ancestrxs es resistente porque salvando las distancias de quienes ponen el cuerpo en la defensa de los dispositivos y tecnologías extractivistas a través de las marchas, cortes de ruta u otras formas de lucha la resistencia en ellos se efectúa en *el estar cotidiano* de sus familias y comunidades. Como sostiene Silvia Rivera Cusicanqui (2010) esta es una forma de producir pensamiento a partir de lo cotidiano.

Cuando en nuestro territorio la minería y su avanzada des-arrolladora (Machado Aráoz, 2023) ha producido la escasez de agua que derivó en la pérdida de cultivos y animales (Garzillo, 2019), además de la sequía de pequeñas vertientes de agua de las que se servían las familias para sus actividades diarias, algunos de nuestrxs abuelxs deciden resistir *con y desde las plantas*; la ruda y el hinojo son sus plantas compañeras (Haraway, 2015). Haciendo memoria de sus propiedades colaborativas y mutualistas doña Panchita nos dice: “Para cuando tengan malestar de estómago la ruda y el hinojo les puede ayudar a aliviar... siempre tienen que tener estas plantas en sus casas y cuidarlas de lo que les pueda pasar”. Este rememorar sobre el vínculo con las plantas ofrece la apertura para reflexionar sobre dos olvidos que debemos recordar. Por un lado, la presencia perpetua de estas plantas en nuestras vidas es la manera como nuestrxs abuelxs, en una suerte de pacto intergeneracional y ecológico, nos delegan la responsabilidad de resistir para que esas plantas no desaparezcan porque eso implicaría fisurar la comunión existencial entre

nosotros, ellos y la biodiversidad. Por el otro, cuando nos hablan sobre los aconteceres sobre las plantas nos están advirtiendo sobre la urgencia de que, al igual que ellos, nos constituyamos en guardianes no solo de otros factores biológicos que puedan afectar a las plantas, sino, principalmente, de lo que los agentes humanos, en su afán mercantilizador y cosificador, pueden hacer como, por ejemplo, la apropiación del agua para su riego, provocando la muerte de la naturaleza (Merchant, 2023).

La ruda y el hinojo que recuerdan nuestros abuelos nos vienen a explicar que el mundo no es una creación puramente humana; todos los organismos crean sus nichos, construyen su entorno y, de esta forma, cambian el mundo de todos (Tsing, 2021). Las plantas nos afectan y las afectamos. Nos afectan porque cuidarlas implica establecer una religación otra con la tierra. Las afectamos porque nuestra manera de vincularnos posibilita o imposibilita sus flujos naturales.

La manera cómo nuestrxs abuelxs hacen memoria del pasado, describen su presente o consideran el futuro está enmarcado por el contexto social de sus experiencias. Es un contexto conflictivo y resistente porque mientras algunxs de ellxs hablan y sienten que las plantas son compañeras de la vida —como forma de vinculación e interacción mutua con las comunidades de vida humanas y no humanas, como convivencia hilada e inseparable de la tierra— para otrxs, como las grandes corporaciones transnacionales y el Estado, la biodiversidad es una mercancía para ser puesta a disposición del mercado global, sentenciando qué usos y sentidos le debemos otorgar. Por eso la práctica de la memoria que nuestrxs abuelxs deciden hacer con nosotros es una práctica consciente que toma sentido en la defensa de sus formas de vida.

Ana Ramos y Mauro Millán (2014) caracterizan el fluir de la memoria como un tránsito por lugares cotidianos y por situaciones especiales. Los impactos y afectaciones de la minería en los cuerpos y territorios de nuestros abuelos son los marcantes y movilizadores de sus memorias.

Doña Panchita nos dice que “La viña, los cultivos que teníamos para el bajo, todo se ha secado. La minera nos ha dejado sin agua... ustedes lo ven, hoy no hay nada”. Desde otra perspectiva de las afectaciones, pero estrechamente vinculada a esta, doña Margarita relata: “Yo sé que mi hija Silvia se está contaminando con la ropa que le lava a su marido cuando baja de la mina”. En su testimonio también advierte:

Ustedes que luchan por la Pachamama y la vida tienen que tener cuidado. Porque los poderosos los ‘fichan’, los marcan. Yo cuando era joven y estaba más activa me negaron muchas cosas los gobernantes porque sabían que estaba en contra de la minería, que marchaba y acompañaba la lucha del pueblo... Pero yo pienso que al final seremos como David, logaremos vencer a los poderosos.

Lo que nos dicen nuestros afectos no es la mera expresión de una experiencia individual, sino el diagnóstico de una civilización desmemoriada de la vida. Aquí la lógica

extractiva produce una ruptura porque afecta el vínculo recíproco del pueblo con el territorio, es decir, al conjunto de creencias, prácticas y formas de vida mediante las cuales se relacionan con su espacio geográfico concreto. Esto interrumpe las relaciones socio-ecológicas históricamente construidas, no sólo transformando el territorio, sino también la memoria y los modos de existencia de quienes lo habitan. La pérdida de cultivos refleja la erosión de los bienes vitales esenciales y la disolución de prácticas de subsistencia que articulan vínculos comunitarios y conocimiento territorial. Cada viña o huerta que ha sido secada por la expansión minera se inscribe como un nodo fisurado en las redes de interdependencia que articulan cuerpo y territorio, mostrando cómo la extracción mercantil fragmenta los circuitos de energía y nutrientes que sostienen la existencia. Pero la degradación de los espacios cultivados no puede pensarse sólo en términos de escasez material; también es un acto de despojo, un borramiento de saberes ancestrales y modos de relación con el territorio que constituyen la memoria viva del pueblo.

La escena de “ser contaminadas” que recae sobre las mujeres evidencia que la extracción opera como un dispositivo de repatriarcalización (García Torres *et al.*, 2020): reinstala, actualiza y endurece las violencias y jerarquías haciendo de los cuerpos de las mujeres el soporte material de los procesos de acumulación. La noción de “ser contaminadas” no solo nombra una afección química; nombra el recrudecimiento de un orden que sacrifica la vida de las mujeres para garantizar la continuidad de la ganancia. El gesto cotidiano de lavar la ropa del varón que desciende de la mina opera como ritual doméstico de materialización del sacrificio; es ahí donde la violencia extractiva se encarna y se naturalizada como tarea de cuidado recubierta bajo la apariencia de una obligación afectiva.

Los relatos evidencian una arquitectura de vigilancia y disciplinamiento: la advertencia de Margarita sobre los “fichajes” y las marcas impuestas por los poderosos deja ver el despliegue de un régimen de control orientado a neutralizar toda potencia de interrupción del extractivismo. Se trata de producir sujetos afectivamente disponibles para el orden: administrar el miedo, modelar la percepción de riesgo, corroer la confianza mutua y desfondar las expectativas colectivas. A través de esta gestión de las sensibilidades (Scribano, 2013), que incrusta el temor como textura cotidiana de la vida, se restringe la capacidad de acción colectiva y se clausura la legitimidad de la resistencia al inscribirla en el campo de la sospecha, la punición y la excepcionalidad, asegurando la continuidad política del despojo.

Los impactos y afectaciones de la minería implican un desarraigo profundo (Segato, 2022) porque operan en los procesos de desorientación y deshistorización. La memoria es una forma de continuidad capaz de mantener vivos los vínculos, los saberes ancestrales y las formas de vida que el extractivismo intenta borrar. Recordar la centralidad en nuestra vida de las aguas, por ejemplo, es una práctica que reinstala la existencia de mundos posibles. Así lo pone en palabras doña Margarita cuando afirma:

Debemos recordar lo que la vida nos ha dado, como el agua... el agua es la que está en peligro... las plantas nos gritan, los animales nos enseñan, pero nosotros estamos distraídos; por eso debemos refrescar la memoria sobre lo que es importante en la vida.

Hablar de agua, como hace Margarita, es aludir a la vida misma. No se trata solo de un recurso físico, sino de la trama que sostiene la existencia de todos los seres que habitamos la Tierra. El agua, como señala Machado Aráoz (2024b), materializa la convivencialidad de la Tierra: une espacial y temporalmente fenómenos, procesos y seres vivos; articula la vida a nivel micro y planetario; es espejo y ancla, cuna y sostén de nuestra historia y de nuestros modos de habitar el mundo.

Recordar la centralidad del agua es también recordar quiénes somos y de dónde venimos. Implica refrescar la memoria para comprender y sentir hasta qué punto la explotación de la Tierra es la explotación de los cuerpos. A través de la centralidad del agua nuestros afectos nos alertan sobre el borramiento de la memoria de aquello que sostiene nuestra existencia. Tener la memoria intacta y a pruebas de olvidos es el desafío. Pero, ¿cómo continuar resistiendo con y desde la memoria frente a los *olvidos intencionales*? Machado Aráoz (2016) nos dice que después de la “borrachera del desarrollo” vienen los tiempos de resaca; los síntomas de las expropiaciones y devastaciones afloran a la superficie y se sienten a flor de piel; son tiempos de aturdimientos y confusiones. En un intento de continuar con la borrachera y el olvido sobre la eficacia destructiva y transformadora que Minera Alumbrera ha producido en los cuerpos y los territorios⁷ la alianza corporativa entre esta empresa y Agua Rica⁸ a través del proyecto minero MARA ha iniciado en el último tiempo un proceso de “participación ciudadana”⁹ para avanzar en los estudios de factibilidad y en el informe de impacto ambiental para la fase de explotación de este emprendimiento. Los olvidos intencionales que nos quieren forzar a creer a través de estas instancias “informativas” son, por ejemplo, que *con el proyecto no habrá grandes movimientos de tierra* y que las fuentes hídricas de las que se han servido otros em-

7 Para profundizar en las afectaciones de este régimen extractivo, tanto en el plano macro y micro, véanse Gómez Lende y Velázquez (2003), Lamilice y Klein (2016), Machado Aráoz (2009), Mastrangelo (2004), Valiente (2011).

8 El proyecto Agua Rica, perteneciente a Minera Agua Rica LLC, es un yacimiento cuyos motivos minerales declarados son cobre, molibdeno, oro y plata. Se encuentra ubicado en Andalgalá, Catamarca. Tras fusionarse con Minera Alumbrera dio lugar al megaproyecto MARA que se encuentra en etapa de exploración avanzada. Este proyecto está generando intensa conflictividad en Catamarca porque las comunidades advierten los posibles impactos ecológicos, sociales, económicos y culturales que podrían derivarse de su puesta en marcha. Se ubica sobre la cuenca del río Minas, afectando potencialmente el suministro de agua a la población y sus actividades; además, se encuentra sobre un glaciar de escombros y un sitio arqueológico, lo que atenta contra la Ley N.º 26.639 de Presupuestos Mínimos para la Preservación de los Glaciares y del Ambiente Periglacial. La zona presenta alta vulnerabilidad geológica, que podría agravarse con la utilización de explosivos.

9 Decidimos utilizar comillas porque, al igual que el pueblo de Andalgalá-Catamarca, consideramos que esta instancia busca camuflar las verdaderas intenciones de la alianza estatal-corporativa de avanzar con un proyecto que no solo es ecológica y geológicamente inviable, sino que no cuenta con la licencia social de las comunidades afectadas.

prendimientos y que posiblemente serán utilizados por MARA *han recuperado en un 90% su depresión*¹⁰. Pero los cuerpos y los territorios tienen memoria. Así como nuestros afectos nos advierten sobre las distracciones capitalistas en estos espacios y ante tales olvidos intencionales también se produjeron advertencias y activaciones de memoria (Cerutti, *et al.*, 2023). Quienes estábamos allí también generamos un cruzamiento de relatos sobre las afectaciones de esta actividad en la vida de las poblaciones locales con aquellos escenarios olvidadizos que las empresas pretenden crear. “¿Cómo van a hacer para que el nuevo proyecto no consuma toda el agua que alimenta a nuestros animales y plantas como lo hizo Alumbrera? Porque aquí la gente ha sufrido mucho”¹¹. Las aguas enredadas y enraizadas en diversas materialidades, lugares o seres vienen a activar la memoria que las empresas quieren hacer olvidar.

La memoria corporal y territorial de nuestros ancestros es determinante cuando nuestra existencia es repetidamente amenazada. No tener memoria sobre lo acontecido en nuestros territorios es peligroso porque para el ojo codicioso de las corporaciones seguiremos siendo una cantera (Antonelli, 2010) a la que se debe explotar. Rita Segato (2022) dice que convencernos de que somos vida cosificada nos hará olvidar y desvincularnos del horizonte en el que aprendimos a vivir.

Hacer memoria sobre las heridas de nuestras poblaciones y territorios nos revela una razón existencial: navegar en la memoria de nuestros ancestros humanos y no humanos es la forma de construir y pensar en los futuros posibles, pero también deseables e indeseables que queremos para las vidas en este planeta.

A modo de conclusión

La memoria emerge en este trabajo como una trinchera de re-existencia frente a los olvidos forzados y las violencias estructurales que atraviesan nuestros territorios. Desde las memorias de las dictaduras hasta las memorias de las aguas, las plantas y los cuerpos este recorrido ha querido rescatar voces, gestos, saberes y afectos que suelen quedar por fuera de los archivos oficiales. La narrativa intergeneracional que aquí propusimos se convierte en una forma de re-armar los hilos de la vida, de tejer una historia situada, afectiva y territorial que desafía las formas hegemónicas del relato histórico.

Los relatos de nuestras abuelas, abuelos y tíos, lejos de ser simples anécdotas, son archivos vitales que contienen sentidos profundos del mundo. En sus voces la memoria no es pasado fosilizado, sino presente que se activa y futuro que se proyecta. Esta pro-

10 Recuperación de las notas de campo realizadas el 11 de marzo de 2025 en Santa María- Catamarca. Expresiones efectuadas por empresarios de la empresa MARA en el marco del primer proceso de participación ciudadana del año 2025 en dicha ciudad.

11 Recuperación de las notas de campo realizadas el 11 de marzo de 2025 en Santa María- Catamarca. Relato de una mujer presente en el proceso de participación ciudadana del proyecto MARA.

puesta de una memoria encarnada nos permite pensar en clave crítica los modos como la historia ha sido escrita y contada, cómo desde los márgenes y las grietas se construyen otras formas de narrar la vida.

En tiempos donde el extractivismo opera también como una política de desmemoria al borrar paisajes, comunidades, saberes y vínculos recuperar las tramas del cuidado, del afecto y de la resistencia cotidiana se convierte en una apuesta radical por la vida. La memoria que aquí se ejercita es una práctica político-afectiva que no sólo recuerda, sino que señala, interpela y denuncia. Sobre todo, construye horizontes de posibilidad: otros modos de habitar, de relatar, de sanar.

La forma como nuestros afectos se posicionan frente a su historia y sus territorios revela un proceso de devenir que nos muestra en qué y cómo podemos transformarnos en tiempos de violencia. Sus vidas contribuyen a la construcción de nuestras identidades; como señalan Hurtado y Porto Gonçalves (2022) este entrelazamiento de memoria, acción y relación con otros constituye un componente central de la re-existencia. Las identidades de nuestros afectos se configuran en tensión con otros y con el contexto histórico, social y territorial, emergiendo en medio de conflictos, negociaciones y resistencias. Sus relatos, atravesados por las afectaciones de la megaminería, la dictadura militar y las complejidades de la vida familiar y comunitaria, son expresiones vivas de re-existencia en las que memoria, acción y territorialidad se entrelazan para afirmar su presencia, re-significar experiencias y proyectar otras posibilidades de vida.

La memoria es una herramienta para dar sentido a la existencia frente a la adversidad, la negación y el olvido. La memoria como re-existencia implica confrontar las dominaciones, las explotaciones y las discriminaciones reconociendo la memoria como posibilidad de reconfiguración de la vida y de las identidades. Según Albán Achinte (2018) este proceso permite reivindicar el derecho a habitar el mundo en términos propios, a decidir cómo ser, cómo vivir y cómo proyectar la existencia, resistiendo las imposiciones de los discursos hegemónicos. La praxis de la re-existencia se manifiesta en acciones concretas de pensamiento, de sentir y de hacer que decolonizan el ser y abren espacios para la creatividad, la afirmación y la persistencia ontológica.

Recordar es resistir y re-existir, como nos lo enseñan nuestras mayores; también es cuidar, sembrar, hilar, curar, cantar. Es dejar huellas para que otras generaciones puedan encontrar el camino de regreso al cauce de la vida porque en este mundo de desapariciones forzadas las memorias (humana y no humana) son el último refugio y el primer horizonte de esperanza.

Aquí las memorias, no solo han sido objeto de análisis y reflexiones, sino, sobre todo, son un llamado a abrazar las dolencias y heridas territoriales y familiares, que también son compartidas y sentidas. Movilizar nuestros centros sensibles en la rigidez capitalista, colonialista y patriarcal es fundamental para no continuar ensanchando las brechas que dividen las vidas. En el cotidiano de nuestra existencia los ejemplos de la memoria

resistente nos ofrecen las pistas para la (re)creación de los mundos de vida que están amenazados por la multiplicación de procesos de violencias (caos climático, colapso del mundo de lo vivo, agotamiento de recursos y todos los impactos sociales y geopolíticos dramáticos que los acompañan) y requieren de los viejos y nuevos guardianes de la vida. Las memorias de nestrxs ancestrxs son una herramienta de lucha porque sus relatos nos obligan a volver la atención hacia las dependencias que nos ligan al mundo y nos invitan a que cada cual investigue y reconozca los vínculos que nos constituyen.

Referencias bibliográficas

- Albán Achinte, Adolfo (2018). *Prácticas creativas de re-existencia: Más allá del arte... el mundo de lo sensible*. Del Signo.
- Antonelli, Mirta (2010). *Vivir en la corteza. Notas en torno a intersubjetividad y megaminería como modelo de ocupación territorial*. América Libre.
- Arfuch, Leonor (2018). *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. Zona de Crítica.
- Capra, Fritjof (1996). *La trama de la vida: Una nueva perspectiva ecológica de los sistemas vivos*. Anagrama.
- Cerutti, Débora; Bensadon, Sofía; y Scotta, Guadalupe (2023). Constelaciones de la Puna: de memorias, derivas e imágenes de futuro. *Crítica y Resistencias*, 17, 126-143. <https://www.criticayresistencias.com.ar/index.php/revista/article/view/341>
- Crenzel, Emilio (2024). *La historia política del Nunca Más: la memoria de las desapariciones en la Argentina*. Siglo XXI.
- de Certeau, Michel (2006). *La escritura de la historia*. Siglo XXI.
- de la Cadena, Marisol y Blaser, Mario (eds.). (2018). *Un mundo de muchos mundos*. Duke University Press.
- Galeano, Eduardo (2012). *Los hijos de los días*. Siglo XXI.
- Galindo, María (2007). *Ninguna mujer nace para semilla*. Mujeres Creando.
- Gamboa, Marianela (2021). *Guardianas del cerro y el agua*. Edición de autora.
- Gamboa, Marianela (2023). Narrativas genealógicas y etno-fotografía afectiva en la producción del archivo vital de nuestras luchas feministas antiextractivistas. *Memorias Disidentes. Revista de Estudios Críticos del Patrimonio, Archivos y Memorias*, 1(1), 209-240. <https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/article/view/978>
- García Torres, Miriam; Vázquez, Eva; Cruz Hernández, Tania; y Bayón Jiménez, Manuel (2020). Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios. En Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez (eds.), *Cuerpos, Territorios y Feminismos* (pp. 23-44). Abya-Yala.
- Garzillo, Josefina (2019). *Asamblear el mundo: una historia de la resistencia socioambiental del norte argentino frente a la megaminería*. La Caracola.
- Gutiérrez Luna, Diana (2022). Respirando dignidad. Mujeres, Madre Tierra, pueblos originarios y organización. *Estudios Digital*, 48, 123-142.
- Gómez Lende, Sebastián y Velázquez, Guillermo (2003). Acontecer solidario y productividad

espacial: la minería metalífera en la provincia de Catamarca durante la década de los noventa: el caso de "la minera La Alumbrera". *Boletín de Estudios Geográficos*, 98, 73-110.

- González, Horacio (2009). *Historia crítica de la sociología argentina: los raros, los clásicos, los peculiares*. Colihue.
- Haraway, Donna (2015). Cuando las especies se encuentran: introducciones. *Tabula Rasa*, 31, 23-75. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.02>
- Hurtado, Lina y Porto Gonçalves, Carlos (2022). Resistir y re-existir. *GEOgraphia*, 24 (53).
- Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Kohn, Eduardo (2013). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Abya-Yala.
- Lamilice, Annie y Klein, Juan (2016). Efectos socioterritoriales de la mega minería y reacción social: el caso de Minera Alumbrera en la provincia de Catamarca, Argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, 65, 155-177. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-34022016000300008>.
- Machado Aráoz, Horacio (2009). Minería transnacional, conflictos socioterritoriales y nuevas dinámicas expropiatorias. El caso de Minera Alumbrera. En Maristella, Svampa y Mirta Antonelli (eds.), *Minería Transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales* (pp. 205-225). Editorial Biblos.
- Machado Aráoz, Horacio (2023). Andalgalá, una larga caminata de re-existencia. *Bordes*, 27, 13-23. <https://revistabordes.unpaz.edu.ar/andalgalá-una-larga-caminata-de-re-existencia/>
- Machado Aráoz, Horacio (2024). Potosí y las nacientes del agua moderna: sobre los orígenes del capitaloceno hídrico. *Vibrant* 21, <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21d602>
- Martínez Vega, Aimée; Posada Mazo, Estela y Machado Aráoz, Horacio (2021). Crónica de una tragedia anunciada: el Puente Pescadero bajo las aguas del Capitaloceno y sus memorias simpoiéticas en el arte de re-existir. *Heterotopías*, 4, 8.
- Merchant, Carolyn (2023). *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*. Siglo XXI.
- Mastrangelo, Andrea (2004). Con dos minas de oro, Belén no tiene caminos. Una interpretación ideológica de las investigaciones financiadas por el Banco Mundial. [Tesis de Postgrado, Universidad Nacional de Misiones]. Archivo digital. <https://rid.unam.edu.ar/handle/20.500.12219/2537>
- Panez Pinto, Alexander (2022). *El río recuperando su cauce: Despojos y resistencias en los conflictos por agua-tierra-territorio bajo el neoliberalismo en Chile*. CLACSO.
- Parodi, Camila y Maresca, Susi (2023b). *La ruta del litio: voces del agua*. Abya Yala.
- Porto Gonçalves, Carlos (2002). Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades. En Ana Ceceña y Emir Sader (eds.), *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial* (pp. 217-256). CLACSO.
- Primera Cumbre Latinoamericana del Agua para los Pueblos (2018). Informe de la Primera Cumbre Latinoamericana del Agua para los Pueblos, San Fernando del Valle de Catamarca (Catamarca, Argentina), 15, 16 y 17 de septiembre de 2018. <https://adarsa.org.ar/wp-content/uploads/2020/04/Borrador-INFORME-DE-LA-PRIMERA-CUMBRE-LATINOAMERICANA-DEL-AGUA-PARA-LOS-PUEBLOS.pdf>
- Ramos, Ana y Millán, Mauro (2014). Un ensayo sobre la memoria. "Reflexiones sobre el río y

los sueños". En VI Coloquio Anual "Diversidad en Ciencias-Ciencias Diversas", Inclusión- Exclusión Social desde Contextos y Perspectivas Múltiples. Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche, Argentina.

- Ramos, Ana (2021). La memoria río. Etnografías sobre el pensamiento político-afectivo del estar en el tiempo [Ponencia]. 12º Congreso Argentino de Antropología Social, GT30: *Las relaciones sociedad-naturalezas en la antropología actual: controversias epistemológicas y diálogos políticos*. Junio, julio y septiembre de 2021, La Plata, Argentina. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/132940>
- Richard, Nelly (2020). *Archivo vital y resistencia: estudios de la memoria*. Universidad de Chile.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rose, Deborah (2004). *Reports from a wild country: ethics for decolonisation*. UNSW Press.
- Rufer, Mario (2016). El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En Frida Gorbach y Mario Rufer (eds) (*In)disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 160–186). Siglo XXI.
- Rufer, Mario (2024). Sueños, entierros, profanaciones: en torno a la relación entre historia y soberanía. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 28(1), 207-227. <https://doi.org/10.1353/hcs.2024.a954148>
- Scribano, Adrián (2013). Una sociología de los cuerpos y las emociones desde Carlos Marx. En Adrián Scribano (ed.), *Teoría social, cuerpos y emociones* (pp. 45-70). Estudios Sociológicos.
- Solnit, Rebecca (2023). *¿De quién es esta historia? Viejos conflictos, capítulos nuevos*. Lumen.
- Tello Weiss, Mariana (2018). Historias de (des)aparecidos. Un abordaje antropológico sobre los fantasmas en torno a los lugares donde se ejerció la represión política. *déjà lu*, 6 (3). https://www.wcaanet.org/downloads/dejalu/feb_2018/estudios.pdf
- Trillo, Cecilia (2025). El patrimonio biocultural de plantas comestibles silvestres como componente identitario de los pobladores de las sierras de Catamarca, Argentina. *Darwiniana*, 13(1), 39-53.
- Tsing, Anna (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Capitán Swing.
- Valiente, Silvia (2011). Dinámica socio-económica y territorial de la provincia de Catamarca en la década del 90. Impacto socio-ambiental de Proyectos de Gran Escala (PGE): Bajo de la Alumbra sobre Santa María [Tesis Doctoral, Universidad Nacional de La Plata]. Archivo digital https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.429/te.429.pdf?utm_source=chatgpt.com
- Western, Wilda y Picallo, Ximena (2023). *Presente colonial: Asia, África y América Latina*. Siglo XXI.
- Wolf, Eric (1987). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica.
- Zavaleta, René (1990). *El Estado en América Latina*. Los amigos del libro.

Sitios web y otras fuentes consultadas

- Antonelli, Anabella y Scherbovsky, Nadya (22 de abril de 2021). Guardianas del Cerro y el Agua caminan por Andalgalá. *La Tinta*. <https://latinta.com.ar/2021/04/22/guardianas-cerro-agua-andalgala/>
- Asamblea El Algarrobo (2011). Andalgalá en 6 [Video]. Secretaría de Derechos Humanos de la Nación Argentina. <https://www.youtube.com/watch?v=aMHPe26sDsU>
- Asamblea Pucará (2023). *Esenciales* [Video documental]. <https://www.youtube.com/watch?v=wBeN8EJu-Vw>
- Borse, Laura (25 de junio de 2019). El agua vale más que el oro. Andalgalá cumplió sus 500 caminatas por la vida y contra la megaminería. *La Izquierda Diario*. <https://www.laizquierdadiario.com/Andalgala-cumplio-sus-500-caminatas-por-la-vida-y-contra-la-megamineria>
- Casarini, Luca (Anfitrión) (16 de noviembre de 2023). Ana Radusky: “Ahora hay violencia institucional igual que en la dictadura” [Episodio de podcast Spotify.]. En Testimonios. <https://open.spotify.com/episode/06oc3gPBQfNbLi3q8VzmRw?si=07d4d2c34438458e>
- Fontenla, Manuel (30 de junio de 2024). Todas las Noritas, memorias contra el miedo. *El Ancasti*. <https://www.elancasti.com.ar/opinion/todas-las-noritas-memorias-contra-el-miedo-n557636>
- Fontenla, Manuel (12 de junio de 2025). 800 caminatas por la vida en Andalgalá. *Agencia Tierra Viva*. <https://agenciatieraviva.com.ar/800-caminatas-por-la-vida-en-andalgala/>
- Machado Aráoz, Horacio (20 de abril de 2016). El debate sobre el “extractivismo” en tiempos de resaca. *Rebelión*. <https://rebelion.org/el-debate-sobre-el-extractivismo-en-tiempos-de-resaca/>
- Machado Aráoz, Horacio (10 de diciembre de 2024). Democracia, derechos humanos y colonialismo: contradicciones fundacionales y territorios para la vida. *Tierra Viva, Agencia de Noticias*. <https://agenciatieraviva.com.ar/democracia-derechos-humanos-y-colonialismo-contradicciones-fundacionales-y-territorios-para-la-vida/>
- Parodi, Camila y Maresca, Susi (21 de agosto de 2023). Marcos Pastrana: es la hora de los pueblos. *Sala de Prensa Ambiental*, agosto 21. <https://www.periodismoambiental.com.ar/es-la-hora-de-los-pueblos/>
- Primera Cumbre Latinoamericana del Agua para los Pueblos (2018). Informe de la Primera Cumbre Latinoamericana del Agua para los Pueblos, San Fernando del Valle de Catamarca (Catamarca, Argentina), 15, 16 y 17 de septiembre de 2018. Recuperado de <https://adarsa.org.ar/wp-content/uploads/2020/04/Borrador-INFORME-DE-LA-PRIMERA-CUMBRE-LATINOAMERICANA-DEL-AGUA-PARA-LOS-PUEBLOS.pdf>
- Rodrigo (2 de abril de 2012). *El nuevo diccionario de ecuatorianismos*. <https://elaromadeluz.wordpress.com/2012/04/02/diccionario-de-ecuatorianismos/>
- Segato, Rita (17 de septiembre de 2022). Sin paisajes nos quedamos huérfanos. *Ecología política del sur*. <http://www.ecologiapoliticadelsur.com.ar/nota/75-rita-segato-sin-paisaje-nos-quedamos-huerfanos>

Federico Vega

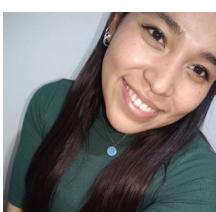
<https://orcid.org/0009-0002-1097-2519>
federicovega29@gmail.com



Se reconoce desde su “bio(geo)grafía” como hijo de la tierra ambateña, con raíces en una familia trabajadora y campesina catamarqueña. Es la primera generación de su familia en acceder y culminar estudios universitarios. Licenciado en Trabajo Social, actualmente es becario doctoral en el Instituto de Estudios Regionales Socio-culturales (IRES) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas radicado en la Universidad Nacional de Catamarca (CONICET-UNCA), donde desarrolla su investigación en el Doctorado en Estudios Sociales Agrarios de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Forma parte del “Colectivo Ecología Política del Sur”, espacio en el que aporta a la construcción de una ciencia comprometida y situada. Sus elecciones teórico-metodológicas responden a las marcas territoriales que lo atraviesan, orientando su análisis hacia las disputas por la habitabilidad en el contexto de crisis del “Antropoceno”. Cursa la Licenciatura en Psicología (UNC), la Especialización en Políticas Públicas sobre Género y Violencia de Género (UNC) y la Maestría en Docencia Universitaria en la Universidad Nacional de Villa Mercedes (UNVIME). Actualmente se desempeña como Ayudante Diplomado Concursado en la cátedra de “Trabajo Social III” en la Facultad de Humanidades de la UNCa, donde desarrolla actividades de docencia, investigación y extensión.

Mariana Moreno

<https://orcid.org/0009-0008-3989-2284>
morenomariana382@gmail.com



Licenciada en Trabajo Social por la Universidad Nacional de Catamarca (UNCA) y doctoranda en Estudios Sociales Agrarios de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente es becaria doctoral en el Instituto Regional de Estudios Socio-culturales (IRES-CONICET-UNCA). Integra el Colectivo de Investigación de “Ecología Política del Sur”. Habitando e investigando el territorio santamariano trabaja en el estudio, comprensión y reflexión de los efectos devastadores y las formas de penetración, ecológica, económica, política, cultural y corporal que las explotaciones mineras producen en los cuerpos-territorios de las mujeres.