

# LOS HILOS DEL *LAWEN*

Anudamientos entre memorias,  
luchas políticas y medicina mapuche



KAIA SANTISTEBAN

teseo 



## **LOS HILOS DEL *LAWEN***



# LOS HILOS DEL *LAWEN*

Anudamientos entre memorias,  
luchas políticas y medicina mapuche

Kaia Santisteban



Santisteban, Mariel Kaia

Los hilos del *lawen*: anudamientos entre memorias, luchas políticas y medicina mapuche / Mariel Kaia Santisteban. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo, 2023. 176 p.; 20 x 13 cm.

ISBN 978-987-723-393-3

1. Mapuches. 2. Medicina. 3. Lucha Política. I. Título.  
CDD 305.8009

© Editorial Teseo, 2023

Buenos Aires, Argentina

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

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

**www.editorialteseo.com**

DOI: 10.55778/ts877233933

Imagen de tapa: Shannon Potter en Unsplash

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



EBOOK



TeseoPress Design ([www.teseopress.com](http://www.teseopress.com))

ExLibrisTeseoPress 169788. Sólo para uso personal

[teseopress.com](http://teseopress.com)

[...] incesante movimiento y devenir,  
un mundo que nunca está completo  
sino en permanente construcción.  
Un mundo que se entreteje a partir de las innumerables  
líneas de vida de humanos y no humanos  
que hilan su camino a través del entramado  
de relaciones en las que están inmersos.

Tim Ingold, 2011: 141



# Colección Antropología de la Memoria

## Directoras de la Colección

**Dra. Ana Margarita Ramos.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA). Universidad Nacional de Río Negro (UNRN).

**Dra. Mariela Eva Rodríguez.** Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).

## Comité Académico (Consejo Asesor de la Colección)

**Dra. Claudia Noemí Briones.** Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Investigadora Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

**Dra. Carolina Crespo.** CONICET, ICA, UBA.

**Dra. Elvia Susana Delgado Rodríguez.** Universidad de Guadalajara, Centro Universitario del Norte.

**Dra. Diana Lenton.** CONICET, ICA, UBA.

**Dra. Claudia Mura.** Universidad Federal de Alagoas, Instituto de Ciencias Sociales, Programa de Pós grado en Antropología Social.

**Dra. Lea Geler.** CONICET), Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”, UBA.

### **Comité Editor de la Colección**

**Dra. Mariel Verónica Bleger.** CONICET, IIDYPCA, UNRN.

**Dra. Ayelen Fiori.** Universidad Nacional San Juan Bosco.

**Dra. Valentina Stella.** CONICET, IIDYPCA, UNRN.

**Dra. Marcel Tomas.** UNRN.

## Presentación de la colección

El propósito de la colección Antropología de la Memoria –creada en respuesta a una iniciativa del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS)– consiste en difundir trabajos académicos que abordan procesos reflexivos de reconstrucción de memorias en contextos asimétricos de poder. Dichos trabajos se caracterizan por conjugar distintas disciplinas –particularmente del campo de las ciencias sociales y las humanidades– y ofrecer un abanico de discusiones teórico-metodológicas con énfasis en los abordajes etnográficos. Las publicaciones aquí reunidas reflexionan, entonces, sobre los procesos de restauración (política, relacional y afectiva) de la memoria colectiva impulsados por grupos sociales dispuestos a impugnar y revertir las matrices de alteridad y subordinación, a quienes les han negado el derecho a sus propias adscripciones identitarias, les han enajenado sus territorios y menospreciado tanto sus marcos de interpretación como sus ontologías y epistemologías. Al articular pasado y presente, la memoria no solo tiene un potencial restaurativo –entre quienes sufrieron eventos críticos de violencia– sino también transformador, ya que permite proyectar futuros alternativos a los impuestos por las estructuras hegemónicas. En otras palabras, la posibilidad de tomar conciencia sobre los lugares de apego permite a los sujetos posicionarse en una trama colectiva como actores políticos y como agentes en lucha en contextos de desigualdad social, donde el Estado opera como arena de disputas.

La colección Antropología de la Memoria, por lo tanto, constituye un aporte al conocimiento sobre las prácticas de olvidar y recordar de grupos cuyas voces no pudieron ser silenciadas, y continúan luchando para que sus identidades sean reconocidas, sus territorios restituidos y sus narrativas

históricas validadas. Esta colección se nutre, asimismo, con discusiones metodológicas sobre las múltiples posibilidades de articulación entre las agendas académicas y las militantes, y los procesos político-afectivos involucrados en la reconstrucción y recreación tanto de conocimientos como de experiencias que traen el pasado al presente.

# Índice

Prólogo 1.....	15
Prólogo 2.....	19
Prólogo 3.....	23
Agradecimientos.....	27
<b>Parte I.....</b>	<b>29</b>
Preguntas en contexto.....	31
0.1. El escenario.....	34
0.2. Memorias.....	41
<b>Parte II.....</b>	<b>49</b>
1. La relación política afectiva de la medicina mapuche ...	51
1.1. “El <i>lawen</i> me cambió el rumbo”: aspectos indisociables de la vida cotidiana.....	53
1.2. “Recuerdo que hubo <i>machi</i> ”: tiempos antiguos del <i>Puelmapu</i> .....	57
1.3. “Pedir permiso”: usos cotidianos de la medicina mapuche.....	62
1.4. “Están viajando <i>pu machi</i> ”: resignificaciones políticas y filosóficas.....	70
2. El <i>lawen</i> en los escenarios de lucha.....	77
2.1. El traslado por las fronteras estatales.....	79
2.2. Mismas palabras, diferentes sentidos y vivencias....	81
2.3. Los puntos del desacuerdo.....	90
<b>Parte III.....</b>	<b>113</b>
3. ¿Qué viene a restaurar el <i>lawen</i> ?.....	115

3.1. Lo que quedó bajo “tachadura” .....	116
4. ¿Qué significa hablar de bordes? .....	131
4.1. Bordes entre pueblo y ciudadanía.....	133
4.2. Bordes entre <i>wallmapu</i> y fronteras estatales .....	139
4.3. Territorios practicados: los primeros pasos después de la declaración jurada .....	150
Palabras finales: defender el <i>lawen</i> es.....	159
a. Entramar la memoria.....	161
b. Agenciar la política mapuche.....	162
c. Una lucha en movimiento.....	162
Referencias bibliográficas .....	167

## Prólogo 1

Nosotros el Pueblo Mapuche somos una presencia milenaria en este territorio, que existe antes de los Estados, sus límites territoriales y controles aduaneros actuales. Solo existía el *az mapu* y *az mongen*: conjunto de reglas naturales que rigen la vida en el *mapu* (tierra), una forma de coexistir en equilibrio con la naturaleza y toda la vida existente en el universo. Así también milenariamente poseemos un sistema de salud propio con sus agentes, tales como *lawentuchefe*, *ngutamchefe*, *püñeñelchefe*, *ngulamtuchefe*, *machi*, entre otros, quienes son los encargados de restablecer la salud y el equilibrio de las personas y su entorno. Durante todo el proceso de invasión y colonización nuestro *mapu lawen* (medicina mapuche) fue al igual que su territorio y su gente perseguido, invisibilizado y catalogado de hechicería, brujería o “costumbres paganas”. Con estas ideas y vocabularios se perpetraron atrocidades de distintos tipos, como obligarnos a aceptar el cristianismo impuesto con torturas de distintas índoles para quien se negara, así como también el asesinato de *pu machi ka lawenkeche* (especialistas en medicina mapuche). A pesar de todo este pasado nuestro *mapu lawen* no dejó de existir nunca y se mantuvo en el anonimato como secreto guardado por los *futakeche* (ancestros) y se continuó practicando. Las *püñeñelchefe* (parteras mapuche) siguieron trayendo niños al mundo, y las “meicas” o “curanderas”, como se les llamó a las *lawentuchefe*, siguieron curando a la gente que creyera en su *lawen*. Sin embargo, *pu machi* fueron muy perseguidos y denostado su trabajo debido a la evangelización forzosa que sufrió nuestro Pueblo. Esto también llevó casi a la extinción de *pu machi* en el sur de *Ngulu mapu* y *Puel mapu* (actualmente lo que se reconoce como Chile y Argentina consecutivamente). Pero para el Mapuche el espíritu no muere y vuelve hoy en día

en nuevos *machi*, *lawentuchefe*, *puñenelchefe zomo* (parteras mujer), *ka wentru* (hombres). En todo el *wallmapu* (territorio sin fronteras), se están recuperando estos roles, así como el territorio y el *feyentun* (creencia) en el *mapu lawen*. La gente necesita sus sanadores y su medicina en ambos lados de la cordillera como un derecho ancestral heredado por nuestros antepasados que vivieron y caminaron en esta *mapu* y hoy sus espíritus acompañan a *pu lawenkeche*.

En mí caso fue a partir del año 2010, aproximadamente, que comencé a tener contacto con comunidades de *Puel mapu*, un grupo que me vino a ver, a conversar. Primero estuve participando en una ceremonia en Villa La Angostura, luego ahí conocí más gente de distintos lugares del *Puel mapu*, específicamente de Bariloche. Fue así que también me plantearon la idea de ir a trabajar el *mapu lawen* a este territorio. Aproximadamente en 2013 empecé a trabajar, atender pacientes y a viajar a esta región del *wallmapu*. Esto fue un desafío grande porque si bien es cierto que nuestros antepasados recorrieron los territorios, en ese tiempo no estaba la frontera y todos los reglamentos que hoy en día están. Era algo nuevo para mí. Pero empecé a viajar a *Puel mapu*. Primero no estuvimos exentos de problemas, porque lamentablemente la sociedad no mapuche tiene un prejuicio muy grande con nuestro Pueblo y el hecho de uno andar con su vestimenta genera ciertas reacciones y prejuicios de la gente que trabaja en las aduanas también. En un principio se generaron estas situaciones de discriminación porque nosotros siempre andamos con nuestro *takuluwün* (vestimenta). De alguna manera nos sentíamos discriminados por más que no se dijera directamente, pero siempre vienen y nos preguntan, nos tienen bajo sospecha por el hecho de ser mapuche. Piensan que andamos en algo malo, y en ese entonces, nos hacían muchas preguntas, a dónde íbamos, qué íbamos a hacer. Nos hacían bromas, pero que no eran bromas. Por ejemplo, nos decían que no se nos ocurriera cortar la ruta, todas situaciones que para nosotros siempre son incómodas. Y con respecto al tema de los *lawen*, a veces

los podíamos llevar, a veces no. Nos quitaron varias veces el *lawen* en las aduanas. Todas estas situaciones que tuvimos que vivir, por más que tengamos nuestros derechos, alegar a ellos a veces parece en vano. Nos solían decir que en ninguna parte de sus leyes estábamos nosotros ni nuestra medicina, y que ellos solo cumplían las leyes y los reglamentos que se tenían que cumplir por igual para todos.

Estas situaciones son las que vivimos. Esta es la parte fea. Pero lo cierto es que también hubo una parte linda. Cuando la gente mapuche nos recibía, nos iba a buscar a la terminal o a la frontera, porque antes no había *machi* en este territorio. Estaba la *machi* Teresa Painequeo *yem*, había altos recuerdos de su presencia por este territorio. Pero para esos tiempos, cuando inicié mis viajes al *Puel mapu*, ya no estaba yendo ella. En ese entonces la gente mapuche tenía muchas expectativas, nos recibían todos juntos y se veía unidad frente a la necesidad de acceder al *lawen*, que tiene una utilidad espiritual en el territorio. Hubo gente que venía a buscar sus *lawen* desde distintos lugares. Y todo este proceso es una satisfacción y una alegría que también incitó a continuar estos viajes para entregar el *mapu lawen*. Y no es solamente esto, sino el compartir con tantos *peñi*, *lagmen*, hermanos y hermanas del territorio, el hecho de encontrarse, de saber que en *Puel mapu* también hay mucha gente mapuche, que se habla el mismo idioma, que tenemos muchas similitudes para conversar los temas políticos y los problemas que tenemos como parte de un Pueblo, porque en ambos lados de la cordillera hemos vivido historias similares.

Actualmente, el foco está en proyectarnos, en seguirnos reconstruyendo y eso es lo positivo frente a la discriminación que pasó y sigue pasando. Momentos que recuerdo cuando nos rodeó gendarmería, nos revisaron hasta los neumáticos, hechos que no les hacían a otras personas. Mientras nos revisaban, pasaban muchas personas *wigka*, gringos, y a ellos no los revisaban, los dejaban pasar tranquilos. Y a nosotros por el hecho de ser mapuche y andar con las vestimentas nos frenaban en las aduanas. ¿Cómo

explicar qué es lo que se le genera a la gente que nos discrimina? No lo sé. Pero para nosotros han sido incómodas todas estas situaciones.

Como podrán ver en este libro, hubo un proceso de lucha para alcanzar algunos acuerdos por el traspaso del *lawen* líquido, pero todavía no hay ninguna regulación formal, y seguimos dependiendo de voluntades. Si bien hoy están más acostumbrados a que pasemos por las fronteras, no dejan de existir estas situaciones difíciles para el Pueblo mapuche, para otros *machi* también o para pacientes que necesitan cruzar para *Ngulu mapu*. Esto todavía no está resuelto, y esperamos que se pueda resolver, que exista algo que no sean solo palabras o que dependa solo de voluntades porque para nosotros es un derecho. Un derecho a la salud y a practicar nuestra medicina ancestral. Un derecho que tienen los pacientes que están *kutran* (enfermos) y también nosotros *pu machi* que entregamos el *lawen*.

27 de septiembre de 2023  
Cristobal Tremigual Lemui,  
*machi* del *lof* Kulliñko Mapu keche

## Prólogo 2

En primer lugar, quiero explicar qué es para nosotros la salud. La salud mapuche tiene que ver no solo con la gente, con lo orgánico o lo espiritual, sino también con revalorizar los territorios, y hablamos en plural porque hay gente que viene desde distintos territorios. Por ejemplo, hay enfermedades del territorio. Entonces, si se hace una ceremonia en un *lof* se puede ir equilibrando y sanando esa tierra. Pero esto es algo que sobrepasa a la persona individual. Si no hay una autoridad política espiritual, como un *machi*, esto no sucede. Es algo que tiene que ver con la conexión de las personas al territorio y de las personas con sus antepasados. No es solamente el presente y la persona hoy, puede ser el pasado o el presente de la persona y también del territorio al cual perteneció la familia, donde pertenece uno, o al lugar en el que sea que te toque volver. Además, la salud implica la unión de los territorios, la unión por el *lawen* y la defensa de los territorios. Esto es lo que se plantea para la búsqueda del *küme mongen*, el bienestar.

Sabemos que la salud occidental vino a desvalorizar y tapar la medicina mapuche. Son muchas las veces que no hay respeto hacia nuestra forma de ver y sentir el mundo en el que estamos, que nada tiene que ver con lo occidental. Por eso hoy, tenemos que avanzar con el deseo del respeto a nuestra salud. Si bien consideramos importante la salud occidental, esta medicina no puede tratar enfermedades espirituales, no solo de las personas sino tampoco de los territorios. Por eso, para el Pueblo mapuche también es importante y fundamental que se contemple la necesidad a la salud que tenemos. Por la defensa de la salud mapuche es que hoy funciona la *Ruka Lawen* en nuestro territorio. Para que este espacio de medicina mapuche funcione hoy, hubo un montón de historias detrás, historias malas

como en todos lados, e historias buenas, alegres, festejos y muchos sentimientos. Este espacio es algo que construimos totalmente convencidos de que es para la salud. Muchísima gente lo necesita, por eso hay que sostenerlo y proyectarnos a futuro con este centro de salud mapuche. Porque la salud tiene que ver con la reconstrucción de nuestro Pueblo, con el reconocimiento de la gente mapuche mayor y jóvenes que están empezando a reconocerse.

En segundo lugar, quiero hacer referencia a lo colectivo y al *trawn* (encuentro), porque esta lucha por la salud debería ser de todo el Pueblo mapuche. Porque la salud implica no solo a los humanos, sino también al territorio. Cada comunidad debería tomar en serio la forma de salud mapuche por su propio bienestar. Esto comienza por cada uno primero, el estar bien con uno mismo en el territorio para poder pensar en lo colectivo... Cada familia, cada *lof* que trabaja la parte de salud hace que el territorio se fortalezca, y de ahí podés salir a fortalecer a otros lugares. Te tenés que fortalecer y tener en claro ciertas cuestiones para poder incorporarte a otras luchas con fuerza, con un pensamiento claro, con una idea clara. Y para esto el Pueblo mapuche tiene el *trawn*. Tenemos *trawn* que son históricos, que uno va a desahogarse, a desahogar sus penas, sus dolores, sus luchas. En casi todos los *trawn* cuando uno se presenta, presenta también todo esto, desde quién sos, de dónde venís. Y el quién sos y el de dónde venís es toda nuestra historia. La mayoría historias feas, de mucho dolor, de pérdida, de desarraigo y cuántas cosas más. Por eso en los *trawn* compartimos el dolor. Pero también podríamos tener un *trawn* diferente, uno en el que cada uno, cada una, haya trabajado su dolor, de alguna forma encaminarlo y que el *trawn* parta desde la sanación. Esta idea no quiere decir que no se compartan todos nuestros dolores, que son igual de importantes porque son parte de nosotros. Sino que sea un espacio donde fluyan de forma diferente los proyectos, las ideas, las visiones al presente y al futuro con una postura firme. No es solo preguntarse quiénes somos o de dónde

venimos, sino sanar nuestra historia y preguntarnos ¿hacia dónde vamos? Y que el *trawn* parta desde ahí. Esto es un desafío porque todos estamos atravesados con historias del dolor parecidas. Pero ese es nuestro pasado. El presente es diferente y el futuro tiene que ser mejor, contemplando cada comunidad, cada *lof*, cada territorio y no seguir pensando que tenemos que estar totalmente aislados o desconectados de este mundo que nos rodea. Porque ya no podemos pensar en seguir siendo mapuche en una burbuja, la pregunta es cómo en este mundo actual podemos seguir recuperando nuestra forma mapuche y compartiéndola sin que sea algo malo. Justamente, el mundo mapuche no es otra cosa que amar la vida y respetar la naturaleza, y a nosotros mismos como personas. Y esto es algo que debe enseñarse en todos los ámbitos, como por ejemplo en las escuelas. Porque si se enseñara el valor que tiene para nuestro Pueblo cada elemento natural y todo lo que nos rodea, no se podría pensar en destruir ningún medio natural, directamente no estaría permitido.

Este libro es un aporte a esta lucha por la defensa del *lawen*, porque además cuenta dónde nosotros estamos parados hoy. Nosotros estamos parados en la reconstrucción, es el camino que venimos haciendo desde que nos reconocemos como parte de este Pueblo. Cada uno, pero también de forma colectiva, con el territorio y con la gente que quiere compartir con nosotros. Reconstruir con afecto, reconstruir con respeto y con amor. Esto es lo que pensamos y sentimos por toda la historia que tenemos detrás. No solamente la historia de nuestros antepasados como Pueblo, sino también en relación con lo más cercano, con la familia y con los desalojos. El desalojo es solo una palabra, pero todo lo que hay dentro del desalojo implica momentos de dolor, de angustia, de susto, de impotencia, de haber terminado como indigentes. Cuando yo despierto al mundo mapuche era muy joven, tenía 17 años y el primer sentimiento que tuve es la bronca. Contra el sistema, contra los políticos, pero en realidad bronca de los culpables de mi historia, de lo que

yo viví como niña, de lo que vivió mi familia. Eso te queda, te quedan heridas en lo espiritual y en la memoria. Pero también se sana. Si bien todo es responsabilidad que tiene el Estado, nosotros igual podemos transformar y construir con afecto, pensando en otra gente y en los territorios. Este es el camino y tiene que ver con que el *lawen* viene a sanar toda nuestra parte espiritual, nuestras historias y a todos. Es un proceso larguísimo, pero después de tantos años viene la recompensa del *lawen*. Recompensa que nada tiene que ver con lo económico, sino con que, por ejemplo, hoy mis hijas tengan enterradas las placentas en el territorio y con que hoy podamos seguir firmes en el lugar, siempre como mapuche.

Por último, quiero señalar que el *lawen* como parte de nuestra espiritualidad o de nuestra propia cultura no se puede desmembrar, es *todo uno*. Y *todo uno* significa nuestra vida, nuestro pasado, nuestro presente y futuro. Dónde estamos, dónde tenemos que estar, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Todas estas preguntas son las que marcan nuestro camino. Si nos observamos desde nuestra cultura somos un elemento más de lo natural y si sanamos nosotros, sana el territorio también.

29 de septiembre de 2023, Puelmapu, Bariloche  
Laura Millalonco, *lof* Millalonco Ranquehue

## Prólogo 3

Después de siglos de lucha de miles de *lofche* a ambos lados de la cordillera, recién a fines de la década de 1880, los Estados argentino y chileno consuman la ocupación del *wallmapu*. En ese largo tiempo de resistencia, mi Pueblo tuvo que ser muy creativo en la estrategia de resguardar los saberes ancestrales, entre ellos, la medicina mapuche.

La pérdida del territorio impactó en nuestra cultura, porque esta está basada en el diálogo permanente y recíproco con las fuerzas que habitan el territorio. Por eso, el despojo de nuestra tierra significó también, en algunos sitios, la pérdida del idioma, el distanciamiento con nuestra espiritualidad, y la desorientación con respecto al saber de la medicina ancestral. Esta invasión militar y la consecuente construcción de los Estados argentino y chileno sobre nuestro territorio significó una herida profunda para nuestro Pueblo, sin lograr herirnos de muerte. En definitiva, el despojo implicó el quiebre de una sociedad construida de manera horizontal y donde cada individuo en su rol sostenía el equilibrio de un saber colectivo. Un *lawentuchefe*, un *machi*, un *longko* o un *ngenpin* eran eslabones necesarios en la cadena de conocimientos.

Como Pueblo pudimos ocultar y preservar los conocimientos claves de ese saber ancestral. Cuando ese nuevo orden impuesto impactó en la medicina, poniendo en riesgo sus vínculos con nuestras prácticas espirituales y ceremoniales, tuvimos que seguir ejerciendo nuestros conocimientos de formas clandestinas. Desde los primeros años de la invasión, los *nguillatun*, *kamaricun* (ceremonias) y el mismo hecho de la curación o la sanación a través de *machi* y *lawentuchefe* se mantuvieron en una nueva tensión entre ocultar el incumplimiento de ciertas normas e imposiciones de los Estados y aceptar otras (en *Puelmapu*, por ejemplo, nos

obligaban a plantar la bandera argentina en nuestros *kamaricun* y en *Gulumapu*, la bandera chilena en los *nguillatun*).

Como resultado de ese proceso, y sobre todo en *Puelmapu* –por las políticas genocidas, asimilacionistas y negacionistas del Estado argentino– se fue perdiendo el conocimiento práctico que tenían nuestras abuelas y abuelos sobre medicina ancestral, así como también la participación de *lawentuchefe* y *machi* en los procesos de curación. La medicina mapuche fue poco a poco reemplazada por la medicina estatal y hegemónica. Además, muchos de los hijos y las hijas de los sobrevivientes del genocidio y de los despojos crecimos en las ciudades, donde ya no nos fue posible llevar una vida relacionada con el territorio y con la naturaleza. Entonces, y desde que el Estado argentino impuso sus decisiones sobre *Puelmapu*, hace aproximadamente ciento cuarenta años atrás, nuestra agenda como Pueblo estuvo vinculada a los vaivenes políticos de este continente, como las dictaduras militares, las democracias endebles y las políticas económicas que permanentemente expolían el territorio. Hacia fines del siglo XX, en Argentina, la democracia abrió tibiamente la ocasión histórica de plantear nuestra propia narrativa como Pueblos indígenas. A partir de este orden democrático, en el que ciertos sectores sociales consensuaban un pacto de convivencia, los pueblos indígenas entramos al debate interpelando al Estado y a quienes omitían nuestra existencia. Sin territorio resultaba imposible la restauración de nuestra cultura y la reconstrucción de nuestro Pueblo. Surgió entonces un compromiso transversal a todas las expresiones del Pueblo Mapuche: recuperar y resguardar los territorios de *Puelmapu*.

Nuestro *wallmapu* ha venido soportando los embates del capitalismo que se ha asentado aplicando proyectos extractivistas y afectando toda la vida, *itrofillmogen*, como decimos en nuestro idioma. Recuperar y resguardar estos lugares es el gran desafío que tenemos. En esos sitios está el *lawen*, el remedio que nos ofrece la tierra. Identificar estos *lawen* es un trabajo generacional que, hasta el día de hoy,

sigue siendo acompañado por *pu lawentuchefe*, *pu machi*, *pu longko* que se movilizan a lo largo y a lo ancho del *wallmapu*, a pesar y más allá de las fronteras impuestas.

Nuestros vínculos entre *Puelmapu* y *Gulumapu* jamás pudieron ser interrumpidos. Una y otra vez, por miles de años, y en ambas direcciones, hemos cruzado la Cordillera de los Andes. Muchos y muchas viajamos, hasta nuestros días, para atendernos con *pu machi* y *pu lawentuchefe*. Esta manifestación de reciprocidad nos permitió sostener un intercambio de conocimientos sobre medicina en un territorio inmenso y con características diversas. En estas últimas décadas, fuimos interpellando los diagnósticos de la medicina estatal (por ejemplo, la esquizofrenia u otros padeceres físicos o psicológicos), cuyas soluciones solían ser pastillas o intervenciones de las Iglesias católica y evangélica. Pero, sobre todo, pusimos en valor nuestra propia medicina y sus formas más integrales y complejas de diagnosticar. Como dicen *pu machi*, hay muchas formas de enfermarse, o muchas enfermedades, así como hay múltiples causas y relaciones que deben ser atendidas en un proceso de curación. Las nuevas generaciones volvimos a entender que el *lawen*, nuestra medicina ancestral, no es solo una hierba con propiedades curativas: el *lawen* es un diagnóstico y una respuesta a un desequilibrio espiritual y emocional, individual y colectivo, afectivo y político.

El *lawen* está en todo lo que podemos ver o no ver en nuestra *mapu*. Lo que poco a poco estamos aprendiendo es a volver a encontrarlo en un animal, en una piedra, en una hierba, en las aguas o en el aire. Pero fundamentalmente lo que estamos recuperando como sociedad es el poder de diagnosticarnos.

Este libro nos cuenta acerca de las recientes interpelaciones que el Pueblo Mapuche les hizo a los Estados que sostienen que la medicina occidental es la única que puede ser aplicada de modo incuestionable. Es una crónica reflexiva sobre el proceso por el cual distintas *lofche* exigieron un espacio de discusión y reivindicaron la existencia

de un multinaturalismo que se nutre con la presencia de los Pueblos Indígenas. Como resultado de esas discusiones, pudimos hablar de nuevos protocolos, y denunciar abusos y requisas en las fronteras. Pero pasará seguramente algún tiempo para que podamos hablar de una relación intermedicinal. Estas páginas captan con mucha sensibilidad profundos momentos de esa lucha, no solo los discursivos, sino, sobre todo, aquellos en los que ejercimos nuestro pleno derecho al *lawen*.

3 de octubre de 2023, Puelmapu, Bariloche  
Mauro Millan, *longko lof* Pillan Mahuiza

## Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a las personas, familias y comunidades del pueblo mapuche-tehuelche que durante estos años compartieron conmigo espacios políticos, diversas actividades y conversaciones profundas, lo que nos permitió recorrer juntos y juntas los caminos del *lawen*. Si pude concluir este trabajo ha sido por la generosidad de este pueblo al dejarme ser parte de sus luchas políticas y afectivas. Con todas estas familias, militantes e integrantes de diferentes *lof* aprendí acerca de los desafíos y los compromisos de ser antropóloga, y la importancia de construir nuestros vínculos en libertad, comprometiéndonos conjuntamente desde el afecto con los trabajos realizados día a día. A partir de este proceso fui conociendo a más personas del pueblo mapuche-tehuelche con quienes continúo encontrándome en diferentes momentos y espacios. Por ello, extendo este enorme agradecimiento al grupo en Defensa del *lawen*, que en sus andares desde el año 2017 me permitieron participar de las luchas emprendidas por la medicina mapuche. Agradezco especialmente a Mauro Millán, Javier Caño y su familia, Patricia Pichunleo, Lorena Cañuqueo, Manque Quintriqueo, Lucas Quintupuray, Lorenzo Loncon, Lof Millalonco Ranquehue, la familia Colhuan Nahuel, Lof Huala Hue, Gustavo Cayun Pichunlef, Oscar Moreno, Nahuel Lincan, Pablo Cañumil, Cristóbal Tremigual Lemui y a todas las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche autoconvocadas durante este proceso de reclamos y lucha. A Matías Schraer, abogado especialista en derechos indígenas, quien acompañó también este proceso de lucha mapuche.

También quisiera agradecer la generosidad de Marta, Tatul, Laura, Verónica, Mariano, Quillen, Rayen, Huamaun y Yaro, por haber compartido tantos momentos de alegría y trabajo desde el comienzo. Así también a las y los

integrantes de la Ruka Lawen por invitarme a ser parte del proceso de co-construcción de este espacio de medicina mapuche tan importante en la región. Con cada uno de ellos y ellas hemos compartido reuniones, trabajos colectivos y diferentes actividades en el proceso de construcción de esta Ruka.

Extiendo este agradecimiento a Ana Ramos, que me fue enseñando acerca de estos compromisos antropológicos y militantes, acompañándome en el proceso de este trabajo con el fin de poder reconstruir un mundo más justo. Gracias por su generosidad, amistad y cariño, y por tantas enseñanzas en la vida.

Agradezco al grupo GEMAS, con quienes aprendí sobre la labor colectiva desde una perspectiva amorosa, olvidándome de la palabra soledad en el trabajo de investigación. Gracias a María Emilia Sabatella, quien fue mi codirectora en este proceso y colaboró con sus ideas, sugerencias y trayectoria en este mismo trabajo. Y a mis compañeras y amigas, Valentina Stella, Mariel Bleger, Marcela Tomas, Ayelén Fiori, Malena Pell Richards, Florencia Yanniello y Lorena Cardín.

Por último, pero no por eso menos importante, dedico estas líneas para agradecer a mi compañero de vida, a toda mi familia, a amigos y amigas queridas que me manifestaron a cada momento la palabra precisa para darme acompañamiento y fortaleza.

# Parte I



## Preguntas en contexto

Este libro es parte de una investigación acerca de los encuentros y desencuentros que se fueron forjando a través de y con la medicina mapuche o, como se dice en *mapuzungun* (lengua mapuche), el *lawen*. El desarrollo de este trabajo recorre los espacios por los que circuló el *lawen*, que son aquellos por los que circularon las personas comprometidas con su defensa, un transitar marcado por sus ritmos y sus tiempos. Por eso el trabajo de campo abarca un periodo de dos años, en el que mis itinerarios y paradas en lugares fueron cambiando. Algunos de estos lugares, que resultaron ser especialmente significativos, son los que describo a continuación como escenarios etnográficos que se fueron hilando a lo largo de mi trayectoria, y de los capítulos de este libro.

En el año 2012 empecé acompañando el conflicto de la comunidad Caño (Buenos Aires Chico, Chubut) frente a un emprendimiento que tenía como fin realizar un centro turístico invernal en conjunto con el municipio de la localidad del Maitén. Este proyecto involucraba parte del territorio de la familia Caño así como parte también del espacio compartido con otras familias mapuche de la zona. El proyecto de realizar pistas de *ski* en el Cerro León (llamado así por las personas del lugar) fue conocido desde el año 2010, sin embargo, las familias mapuche de la zona habían impedido que esto se llevara a cabo. No obstante, para aquel entonces la empresa constructora ya había iniciado el desmonte, la apertura de caminos y la construcción de un refugio como punto de partida para la realización del centro turístico. A razón de este hecho, a principios del año 2010 la *lof* (comunidad) Caño decide emprender un reclamo por sus derechos territoriales que continuó en vigencia hasta

el año 2017 (Sabatella, 2016)<sup>1</sup>. En aquel contexto, inicié los primeros viajes de campo, entrevistas en profundidad, revisión de documentación antigua como mapas y otros registros, acompañando el reclamo de la familia Caño. Por eso, a pesar de que no continué mi investigación con este conflicto en particular, el lugar afectivo que me había generado el compartir con esta comunidad mapuche me llevó a reorientar mis preguntas y motivaciones acerca de los procesos de memoria en grupos y comunidades mapuche-tehuelche.

En el año 2015, aún era estudiante de antropología y estaba organizando junto a otras compañeras una mesa intercultural en el marco del Programa “Agricultura Urbana-Periurbana y Consumo Responsable”, correspondiente a la Municipalidad de San Carlos de Bariloche. Nos propusimos como estudiantes generar una mesa de participación de comunidades mapuche, activistas y especialistas en conocimientos y experiencias relacionados con la agricultura, plantas nativas y saberes ancestrales. Fue de esta manera que comencé a realizar mis registros vinculados al tema del *lawen*. En este contexto de charla y debate, Nahuel Lincan, a quien invitamos a exponer como referente mapuche y estudiante de la Tecnicatura en Viveros, recordó cómo los conocimientos sobre las plantas medicinales habían sido aprendidos de su papá y sus abuelos. En esta charla, Nahuel explicó que una de las enseñanzas es la intención o el *feyentun* (un concepto de la filosofía mapuche), lo que permite el uso curativo de las plantas: “es la intención que uno pone, en ir y pedirle permiso, en echarle agua, en rescatarla”. Tiempo después de la realización de este encuentro, decidí comunicarme con Nahuel para preguntarle si podíamos conversar sobre aquello que me había quedado resonando

---

<sup>1</sup> La continuidad de estos procesos puede verse en distintos trabajos (por ejemplo: María Emilia Sabatella, *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre conflicto, memoria y política mapuche en el Cerro León, provincia de Chubut*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017).

en su exposición, es decir, las experiencias y conocimientos de sus ancestros sobre *lawen*.

Entre esos años, ya me encontraba participando de la red GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas). Por ello, en el proceso de iniciar una tesis de grado, el tema de los procesos de subjetivación y memoria comenzó a ser un campo especial en el cual quería profundizar y orientar mis preguntas. Hilando mis primeros acercamientos a la comunidad Cañío y al conversatorio en el que participó Nahuel, comencé a vincularme con las problemáticas que atraviesan al pueblo mapuche-tehuelche en términos de resguardar los territorios y, por ende, las medicinas que viven en él. Así fue que inicié diferentes contactos y vínculos con otras personas y familias mapuche que estaban realizando distintas iniciativas de lucha por la defensa del *lawen*, tema del cual tratará este libro desde distintas aristas: memoria, política y afecto. Estos tres ejes son los que han movilizado y consolidado acuerdos y posicionamientos en la organización de comunidades mapuche-tehuelche que “están en lucha” para defender otras formas de conocimientos y relacionalidades. En este sentido, este libro busca comprender cómo en determinados contextos de conflicto, prácticas cotidianas, estrategias de lucha, se fueron hilando cuestiones afectivas (sentidos, recuerdos, nociones, memorias compartidas) con una lucha política por la medicina mapuche, la salud y los derechos indígenas relacionados.

Según lo que pude ir identificando estos años, el *lawen* es el remedio que se prepara a base de plantas medicinales (hojas, tallos raíces), así como con otros elementos de la naturaleza, para curar ciertas enfermedades, afecciones, malestares tanto físicos como espirituales. Qué es *lawen* suele ser una pregunta curiosa para muchas personas, sin embargo, es necesario aclarar que este libro no investiga sobre la taxonomía biológica del *lawen*. Primero y principal, porque este tipo de conocimientos es propio de las personas mapuche que poseen estos saberes, y ellos y ellas saben en

qué momentos pueden ser o no develados sus conocimientos. Segundo, porque cada *lawen* es único y sería imposible detallar su composición. Tercero, porque el *lawen* actualiza prácticas muy antiguas relacionadas a cómo curarse, que en algunos casos han sido muy difíciles de recuperar y poner en valor. Si bien existen ciertos acuerdos comunes de qué significado tiene este término dentro del pueblo mapuche-tehuelche<sup>2</sup>, el *lawen* siempre está asociado a historias familiares, experiencias personales, ideas diversas sobre el vivir mapuche y la relación con el territorio, lo que hace entonces que sus significados y sentidos sean amplios y heterogéneos, dado que responden siempre a diversas trayectorias. Es por esto que a lo largo de este libro iré evidenciando las luchas, proyectos políticos y procesos de memoria que se vienen realizando en diferentes partes de *Wallmapu* (territorio que no reconoce fronteras) para poner en valor la medicina mapuche como un conocimiento con múltiples significados y sentidos.

## 0.1. El escenario

En junio del año 2017, comencé a enmarcar este trabajo en un conflicto específico. Tuve la oportunidad de participar, desde el inicio, en la conformación de un nuevo escenario político en relación con el *lawen*, en el que los protagonistas fueron la institución del Senasa y un grupo mapuche autodenominado En Defensa del *Lawen*. Por un lado, el Senasa es en Argentina un organismo de autoridad que tiene el fin de asegurar el cumplimiento de resguardo fitosanitario del patrimonio nacional. En su mayoría los funcionarios del Senasa son ingenieros agrónomos, veterinarios, técnicos especialistas en la parte vegetal y animal. Esta institución

---

<sup>2</sup> Las personas que participaron de este proceso se refirieron al pueblo mapuche-tehuelche como una estrategia política de reivindicación.

se encuentra ubicada en distintos puntos del país, así como en los pasos fronterizos entre Chile y Argentina. El Senasa se adjudica el objetivo de proteger la salud de la población basándose en el Código Alimentario Argentino<sup>3</sup>, sin embargo, en el cumplimiento de este objetivo antepone sus leyes a los derechos internacionales indígenas, como el Convenio 169 de la OIT<sup>4</sup>. Según las normativas de esta institución estatal, el *lawen*, al estar constituido por elementos de la naturaleza o preparados a base de plantas, hojas y raíces, no podría pasar las fronteras transnacionales, porque podría traer plagas que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria de la región norpatagónica. Por otro lado, el grupo En Defensa del *Lawen* estaba conformado por la articulación entre personas provenientes de diferentes *lof* del pueblo mapuche-tehuelche: Pillan Mahuiza, Caño, Milla-lonco Ranquehue, Huala Hue, Colhuan Nahuel, integrantes de Pu Lof en Resistencia (Cushamen), Quintupuray, Quintriqueo, Paicil Antriao, militantes mapuche, organizaciones e integrantes de otras familias tanto de Río Negro como de Chubut y Neuquén.

En esta ocasión, la disputa por el *lawen* sucedió en la ciudad de San Carlos de Bariloche, frente a las prácticas y discursos de una institución estatal cuya función es el control de las fronteras. El Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria –de ahora en más Senasa– aparece en la escena cuando algunos de sus funcionarios destruyen, en un paso fronterizo, el *lawen* que traía consigo una persona mapuche, por considerar que se trataba de una sustancia potencialmente peligrosa. En junio de 2017, en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina,

---

3 Título II del Sistema Nacional de Control de Alimentos. Artículo 3. El Código Alimentario Argentino (CAA) es la norma fundamental del Sistema Nacional de Control de Alimentos. Se incorporará al mismo toda la normativa vigente que haga a la elaboración, transformación, transporte, distribución y comercialización de todos los alimentos para el consumo humano.

4 Convenio 169 OIT. Parte VII. Contactos y Cooperación a través de las fronteras, ratificado en julio de 2000.

funcionarios del Senasa le decomisaron a un *inal longko* (autoridad) de la comunidad Cañío, el *lawen* que traía para un tratamiento de salud prolongado<sup>5</sup>. A partir de este episodio el uso del *lawen* y el conocimiento mapuche ancestral que este implica comienza a ser legitimado como un reclamo público que estalla los presupuestos jurídicos y normativos del Estado. El escenario de discusión y de negociaciones con el Senasa fue el acontecer de reclamos y movilizaciones que ya venían realizando desde años anteriores con diferentes demandas, notas y cartas a la institución, comunicados públicos, ocupaciones pacíficas en el Consulado argentino y chileno, etc.<sup>6</sup>. En otras palabras, antes de ese año, fueron muchas las iniciativas y las trayectorias de lucha en las que la defensa del *lawen* era el principal tema para pensar estrategias y propuestas políticas que disputen las concepciones hegemónicas establecidas sobre las nociones de territorio, salud y medicina. En este sentido, y siguiendo a Lawrence Grossberg (1992), las vidas cotidianas de quienes atienden su salud con procesos terapéuticos de *lawen* recomendados

---

<sup>5</sup> Ver fuentes periodísticas: <https://infonews.com/pueblo/>.

<sup>6</sup> Uno de estos reclamos es el que tiene lugar en el año 2013, cuando las familias de las comunidades Colhuan Nahuel y Millalongo Ranquehue se reúnen con los funcionarios de la institución del Senasa y con el delegado del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) en la provincia de Río Negro, para presentar una nota formal de denuncia ante la persecución de un *machi* que, en aquel año, se encontraba viajando a la ciudad de Bariloche para atender a los integrantes de dichas *lof*. Otra experiencia previa fue el Colectivo Comunitario llamado provisoriamente en aquel momento “Defensa del *lawen*”. Este grupo se conformó en el año 2016 ante eventuales situaciones de emergencia que requerían –según la perspectiva de sus integrantes– el reclamo por el cuidado de la naturaleza y plantas medicinales en nombre del pueblo mapuche-tehuelche, y la defensa de valores esenciales como el resguardo de la vida en general. Y por último existen desde el año 2014 iniciativas puntuales que sucedieron respectivamente en la provincia de Neuquén (en la comunidad Quintupuray, Paicil Antriao y Quintriqueo) y en la provincia de Chubut (creado por Patricia Mónica Lauquen y otras mujeres de Esquel), abocadas a la revalorización del conocimiento ancestral mapuche. Estos proyectos fueron planteados por las comunidades que activaron estas demandas, en pos de dar contenido y forma a una posible articulación con el Estado.

por las y los *machi* y *lawentuchefe*<sup>7</sup> están siendo atravesadas por luchas constantes contra los modos dominantes de jerarquizar ciertos conocimientos relacionados con el campo de la salud (Sabatella, 2010, Boccara, 2007).

Si bien hace años se venían denunciando estos impedimentos del Senasa para traspasar *lawen*, desde distintas organizaciones y *lof*, lo que paso en 2017 movilizó y consolidó acuerdos, afectos y posicionamientos colectivos a partir de las memorias de la medicina mapuche.

Desde estos escenarios pude observar cómo los posicionamientos políticos tienden a expresarse como rupturas epistémicas y ontológicas, lo que da cuenta del interjuego creativo entre el proceso de poner en valor las memorias colectivas de un grupo subalterno y el proceso de producir un sujeto político desde las experiencias comunes de “estar en lucha”. Además, pude comprender cómo este conflicto fue el motor para generar un entramado significativo y compartido desde el trabajo de la memoria colectiva, en un grupo de actores sociales que se unieron en la defensa de la medicina ancestral mapuche desde militancias con perfiles diferentes. Asimismo, pude entender que este reclamo mapuche también permitió profundizar en los sentidos políticos de prácticas históricas como la recuperación o defensa del territorio, y con los vínculos y relaciones que se establecen con el entorno territorial. En este sentido, fui comprendiendo la importancia que tiene para el pueblo mapuche-tehuelche el rol de las y los *machi* en los recorridos terapéuticos, y los motivos de la historia que explican por qué hace muchos años que no se levantaba un o una *machi* en el territorio de *Puelmapu*.

En vista de reconstruir este escenario como parte de un proceso y movimiento, componer esta investigación fue un

---

<sup>7</sup> Sobre el rol del *lawentuchefe*: “Son aquellas personas que tienen un amplio conocimiento acerca de la herbolaria mapuche y de su utilización terapéutica, del lugar de crecimiento de las plantas y de los ecosistemas” (Caniullan Colñir, Mellico Avendaño y Cayuqueo Curihuentru, 2017: 47).

trabajo artesanal; uno en que fui ensayando formas de hilvanar creativamente distintas metodologías de campo. Con estos objetivos en marcha, me propuse también analizar y ensayar metodologías en colaboración (Rappaport, 2007; Rodríguez, 2019; Speed, 2006). Mi participación simultánea como etnógrafa y “activista circunstancial” me llevó a generar iniciativas para encontrarnos y producir juntos algún material o reflexión sobre el *lawen*. En el transcurso de estas tareas puntuales en el marco de la militancia mapuche, mi propia agenda de investigación fue siendo negociada con quienes fueron mis interlocutores más cercanos en este proceso. Así también fui consensuando con las personas mapuche. Por ejemplo, las palabras en *mapuzugun* fueron revisadas en su gramática con el profesor Pablo Cañumil, en el taller llamado “*Gütxümküley mapuzugun*” –“Nos está llamando el *mapuzugun*”–. Por otro lado, las consultas a la salud personal que inicié con el *machi* Cristóbal Tremigual Lemui fueron algunas experiencias encarnadas que me acompañaron y guiaron a lo largo de todo el proceso de investigación. Las conversaciones con este *machi* fueron uno de los lugares que me permitió ir haciendo nuevas conexiones, anudar las preguntas que ya me venía realizando acerca de las significancias en torno al *lawen*. En estos encuadres también fui aprendiendo los niveles de lo decible y de lo no decible en torno a los procesos de curación, que por ser temas relacionados con la salud de las personas eran temas sumamente delicados, que no hacía falta tampoco volver objetivables y contables.

Reconocer los marcos de interpretación en los que discursos y prácticas adquieren sentidos específicos implica evidenciar, como dicen Richard Bauman y Charles Briggs (1990), las pistas metacomunicativas para que las palabras y acciones adquieran sentidos determinados. Esto implica a la vez reconocer los significados más allá de su literalidad o usos habituales (Rockwell, 2009; Guber, 2001). El material de ese extenso corpus ha sido incorporado en la escritura del libro como “citas”. Entiendo las citas como

una “mirada microscópica”, como una forma de atrapar lo verdaderamente significativo en lo pequeño y en lo que parecía a simple vista más trivial (Sarlo, 2012). En la organización de la escritura, la cita tiene el objeto de orientar la mirada del lector a los detalles, mostrando a partir de estos los sentidos más significativos de las totalidades de las que fueron extraídos. Se trata entonces, primero, de los contextos comunicativos que el movimiento En Defensa del *Lawen* fue produciendo ante las audiencias más amplias de la sociedad no mapuche, como comunicados públicos, entrevistas mediáticas o conferencias de prensa. Segundo, el evento del *trawn* (reunión), en el cual las negociaciones de marco adquieren particularidades diferentes, según se trate de un *trawn* con participación de los funcionarios del Senasa o uno en el que solo están presentes los participantes del movimiento. Incluso cuando las formas del *trawn* orientan ambos encuentros, las luchas por el control de la arena de la *performance* difieren entre ambos casos. En tercer lugar, tuvieron especial importancia las *performances* más directamente relacionadas con la salud-enfermedad, donde el *lawen* participa de formas explícitas o implícitas en su desarrollo, como el *machitun* (ceremonia de curación) o la renovación del *rewe* (lugar sagrado y ceremonial). Cuarto, también definí como una *performance* la práctica de “pasar por la frontera” –por los puestos de control estatal– debido a que comprendí que para los y las mapuche con las que compartí esta experiencia implicaba ciertos protocolos y sentidos específicos. Además, porque en ese evento en particular se disputaron resignificaciones de sus subjetividades políticas en proceso.

Por último, en un momento de la investigación me encontré con la necesidad de reflexionar sobre mi proceder metodológico, puesto que las prácticas que supuestamente estaba observando pasaron a ser también parte de mis compromisos y afectos, y empezaron a abarcar gran parte de mi tiempo y de mis ocupaciones. La etnografía es un arte de la narración que logra transmitir con sutileza y contundencia

no sólo contenidos sino también una serie de sensaciones (Restrepo, 2005). Al caminar en búsqueda de *lawen*, al ser atendida por un *machi*, al participar de ceremonias, al escribir actas de reuniones o al ayudar a construir una *ruka* (casa) de adobe, mi historia personal se ligó con la historia del *lawen*, y me llevó a trazar su existencia con mis propias sensaciones, emociones, enojos y motivaciones. Estas últimas son parte de la producción del material y del análisis aun cuando haya optado por no ponerlas en relieve en la escritura final del libro. Con el fin de reconstruir la circulación de significados en torno al *lawen*, utilicé el diseño de la investigación etnográfica multilocal (Marcus, 2001) como estrategia para seguir a las personas, entidades no humanas e ideas que conforman la trama social de “la lucha por la medicina mapuche” en Patagonia Argentina. Esta elección metodológica tendría el fin de identificar los distintos roles y funciones, conocer el conjunto de los circuitos terapéuticos disponibles –como también aquellos no habilitados– y las distintas iniciativas de articulación entre formas dispares de entender y practicar los procesos de curación. A esta metodología la denomino también como “etnografía itinerante” (Muzzopappa y Ramos, 2017) ya que me permite descubrir asociaciones de sentido y unir locaciones de producción cultural que no han sido conectadas de manera evidente. Por ello, este trabajo se centró en la observación con participación y en la participación con observación, un juego de palabras que explica las experiencias vividas y registradas en lugares y en caminos. Esto es, en ceremonias mapuche, *trawn* (encuentros políticos mapuche), ocupaciones pacíficas o encuentros informales como almuerzos, por un lado, y a través de los circuitos de las entidades (personas, no humanos o ideas), como los recorridos para juntar el *lawen* de un territorio, cruzar las fronteras, acompañar en las curaciones, en los atendimientos, ayudar en los preparativos de ceremonias o acompañar a una anciana en su hacer cotidiano, por el otro. De este modo, se fue conformando una etnografía itinerante a través de los lugares donde sus

trayectorias se iban conectando y desde donde se fueron creando entextualizaciones comunes en torno a las nociones de salud y enfermedad.

## 0.2. Memorias

Parto de comprender la memoria como práctica política y afectiva de reconstrucción de recuerdos, silencios u olvidos, que habitualmente emprenden los grupos subordinados y alterizados en contextos de lucha. Esta puesta en práctica suele poner énfasis en el potencial político de la memoria, para invertir concepciones hegemónicas e iniciar proyectos colectivos de restauración. Desde este ángulo, Walter Benjamin sostiene que la memoria siempre es una acción política, puesto que consiste en un modo de conectar experiencias propias con aquellas heredadas y vividas por los antepasados en un contexto de conflicto. En esta línea, varios trabajos dedicaron sus esfuerzos a analizar de qué manera la construcción de un pasado común, de un origen compartido y de una permanencia de las relacionalidades en el tiempo fortalecen la creación de sentidos de pertenencia y lazos de comunidad (Alonso, 1994; Briones, 1998; Brow, 1990; Gordillo, 2006; Rappaport, 2000, Ramos, 2010). En relación con este libro, destaco los trabajos sobre las memorias como proyectos políticos de restauración, centrados en entender cómo estas expresan los contextos de violencia y represión a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, sentimientos de pérdida o fragmentación y desconexión de recuerdos (Ramos, Crespo y Tozzini, 2016; Ramos y Rodríguez, 2020; Sabatella y Stella, 2022)<sup>8</sup>. Desde estos enfoques entiendo el trabajo de recordar como una herramienta para negociar una unidad, para impugnar procesos de

---

<sup>8</sup> Estas producciones son parte de la red GEMAS. Al ser parte de esta red, las producciones personales y colectivas que se fueron produciendo en este marco se entran estrechamente con mis propias perspectivas de análisis.

subordinación y para proponer vocabularios más o menos novedosos y desafiantes para la contienda política. En esta dirección, si existe restauración o regeneraciones colectivas del pasado es porque hubo acontecimientos que interrumpen el flujo cotidiano de la vida, desmembrando los mundos locales. Esto es llamado por Veena Das como “eventos críticos”, acontecimientos donde la violencia domina las formas de habitar y ver el mundo, así como también cambia el curso de las trayectorias e historias de quienes viven estos eventos. No obstante, aun cuando muchos de estos eventos de la historia han sido silenciados por los relatos oficiales, operan como contextos de producción de recuerdos y de relaciones entre las personas mapuche (Carsten, 2007).

#### a. Memoria bajo tachadura

Trabajar con los procesos de restauración implica, para este análisis, contemplar los olvidos represivos o avergonzantes (Connerton, 2008), por ejemplo, los que instauró la Iglesia sobre el rol de *pu machi*<sup>9</sup>. Desde este ángulo, la restauración también pone en evidencia los olvidos forjados por los silencios y las borraduras con las que se legitimó la dominación sobre los indígenas. En esta línea retomo a Jacques Derrida (1997), para entender el modo en que los y las mapuche fueron leyendo estos procesos bajo “borradura”, es decir, bajo una línea que tacha el conocimiento y las prácticas mapuche relacionados con la espiritualidad, la organización y el ordenamiento de las vidas cotidianas. Esa línea que intenta “borrar” o “tachar” es la que invisibiliza, silencia o niega ciertos relatos de la historia. Sin embargo, debajo de esa línea está la “huella” de una doble escritura. Cuando uno retoma la propuesta de Derrida, lo que intenta hacer es seguir una lectura que historiza primero la “tachadura” productora de silencio, es decir, la línea que va por arriba de un texto, para luego reconstruir las huellas que le

---

<sup>9</sup> El *pu* se refiere en *mapuzugun* a las/los. Se utiliza para pluralizar las palabras.

precedieron, que nunca dejaron de existir y que continúan habitando detrás de lo tachado.

El enfoque de Derrida o de Benjamin son sugerentes para comprender todo lo que implica un trabajo de restauración de las memorias y del conocimiento mapuche. Pensar la reconstrucción de las memorias desde el enfoque de estos autores parte de presuponer que siempre bajo un sentido afirmativo sobre lo que “es”, se encuentra algo suprimido, borroneado o tachado. Este trabajo de restauración implica que las personas se pregunten por eventos del pasado, experiencias familiares, imágenes, sonidos, olores que se iluminan como memoria colectiva a la luz del presente. Y en lo que a mí respecta, intentar comprender estos procesos implica preguntarse cuáles son las conexiones y equivalencias significativas que estos van construyendo como continuidad entre pasado y presente, o qué particularidades adquiere en su forma de restaurarse. Para esto, es necesario pensar la continuidad y la discontinuidad, lo que se dice y lo que está bajo la línea que tacha, las ruinas que se acumulan sobre otras ruinas, esto es, los fragmentos afectivos y significativos que hoy dan paso a otras cadenas de acontecimientos (Benjamin, 1991). Las ruinas permiten reflexionar sobre lo que se descartó, lo que quedó olvidado, silenciado o borroneado por un relato que se presenta como único y por una historia dominante que impuso su forma de contarse.

Por último, mi interés por entender los modos en que las violencias históricas sobre el pueblo mapuche-tehuelche han configurado las formas de organizarse, de vivir, de ser, y que incluso han tenido efectos en cuestiones que hasta el día de hoy son difíciles de explicar e identificar, implica también comprender las maneras en que estas violencias han sido transformadas. Las acciones particulares de las comunidades y los modos en que las personas de un grupo ensayan prácticas persistentes de resistencia a esas violencias reclaman simultáneamente que se recuerden sus pérdidas y se respeten sus formas de duelo. En estos procesos también las memorias se van reorganizando y restaurando

colectivamente. Respecto de esto último, las violencias padecidas como pueblo pueden ser absorbidas, sobrellevadas o articuladas en nuevos marcos de interpretación cotidianos donde adquieren sentidos políticos (Das, 1995). Por ejemplo, veremos a continuación algunas lecturas que ha realizado el pueblo mapuche-tehuelche sobre los eventos críticos del pasado, como constitutivos de los procesos de subalternización, es decir, de esas memorias que han sido silenciadas o negadas por la historia oficial. En estas lecturas realizadas por las y los mapuche, se pone en evidencia cómo este silenciamiento ha devastado categorías habituales y, aun en la actualidad, influyen en las prácticas cotidianas relacionadas con el *lawen*, en los vínculos familiares, en la percepción de *pu machi* y del territorio. Pero hay un gran énfasis en poder explicar cómo también en estas lecturas hay un posicionamiento político que revierte los efectos de esos eventos críticos.

## b. Memoria como encuentro

Entender la memoria como un encuentro implica una juntura de trayectorias diversas, que están en permanente movimiento y dinámica. Estos encuentros de la memoria no suelen ser casuales ni fortuitos, sino que suceden en espacios de las vidas cotidianas que siempre están siendo atravesados por configuraciones y relaciones de poder. En otros términos, cada trayectoria que corresponde a las y los sujetos que se encuentran en un determinado espacio-lugar resulta de lo que Henri Lefebvre (1971) llama “movilidades estructuradas”, es decir, las personas que están continuamente en movimiento, desplazándose de un lugar a otro y circulando a través del terreno no se mueven libremente, sino que sus vidas cotidianas y prácticas están siendo constreñidas y limitadas por relaciones de poder asimétricas. Lo que evidencia que estos espacios por los que circulan las personas sean tan desiguales son las condiciones materiales de existencia que enmarcan determinados contextos, las

formas institucionales con las que se administran los cuerpos, los regímenes de verdad y las economías de valor que definen y estratifican tipos de sujeto (Foucault, 1991). Estas desigualdades en las experiencias de ocupar, acceder, salir, transitar entre espacios y lugares son el resultado de procesos históricos de subordinación. Para el caso mapuche, estos procesos deben ser comprendidos particularmente por lo que Claudia Briones (2005) denomina “procesos de alterización”. Para esta autora, las formaciones de alteridad suelen anclarse en políticas de producción de diversidad cultural, las cuales terminan por habilitar movilidades dispares en términos de trayectorias de identidad, subjetividad y agencia. Son estos procesos de alterización atravesados por estructuras de diferenciación y territorialización los que configuran el espacio social hegemónico y simbólico en que circulan las personas, así como los lugares disponibles para los indígenas. En concreto, estos procesos son los que dan sentido a las fronteras estatales y sus aduanas, los que instruyeron una única medicina como legítima y los que son confirmados a través de las normativas del Senasa y del despliegue material de sus políticas espaciales, sus agentes y autoridades oficiales.

Decía más arriba que los encuentros no son casuales ni fortuitos, porque si los y las mapuche de la región patagónica se encontraron en el Senasa ocupando sus oficinas de manera pacífica y organizada para iniciar un reclamo, es porque comparten los mismos condicionamientos a su circulación, los mismos lugares para curarse con sus propios conocimientos, los mismos espacios públicos de discriminación y la misma marginalidad jurídica. También comparten una historia de movilidades y de encuentros previos, a partir de la cual se fue consolidando la certeza de que las fronteras estatales que fueron impuestas sobre los pueblos originarios son una ocurrencia tan tardía como arbitraria. Una frontera que ha dejado incluso a varios de ellos y ellas separados en distintos países y provincias (Briones, 2005).

Ahora bien, volviendo a la idea de entender la memoria como un encuentro, retomo a Doreen Massey (2005) y Tim Ingold (2011), quienes incorporan la idea de movimiento para pensar las junturas entre trayectorias –personales o grupales, humanas o no humanas– como instancias conflictivas de negociación y como anudamientos de relatos. En primer lugar, la geógrafa Massey (2005) conceptualiza un encuentro como “eventos-lugares”. De acuerdo con su perspectiva, el lugar, en tanto evento transitorio de una identificación a la que nombra como “estar juntos”, es una instancia de negociación política en la que diferentes trayectorias grupales, familiares y personales se encuentran para articular conjuntamente los sentidos del “ser juntos”. Si pensamos esta negociación en términos de la producción de memorias, es también el evento en el que distintos “entonces” y “allí” se organizan en un marco compartido de conocimientos, recuerdos, experiencias, vivencias. Esto da sentido al “nosotros estamos siendo aquí” (la identidad común), en función de las geografías de poder más amplias en las que tienen que pensarse, actuar, organizarse, disputar y luchar las personas que se unen en determinados eventos transitorios. De modo similar, los “eventos-lugar” que trabajo en este libro son sitios de alianzas y solidaridades más o menos transitorias, en los que se seleccionaron ciertos hechos pasados como índices históricos de un modelo de relacionalidad con el entorno (con los humanos y los no humanos). En el encuentro que analizaré en estas páginas, los trabajos de memoria se centran en el potencial de la palabra para establecer vínculos afectivos y pactar compromisos políticos entre diferentes sujetos. Ahora bien, por qué las personas se encuentran aquí y ahora –y en estas circunstancias– solo puede ser respondido reconstruyendo el entorno de las geografías de poder, es decir, aquellos espacios configurados políticamente por relaciones de poder asimétricas (Grossberg, 1992).

En segundo lugar, para Ingold (2011) los encuentros pueden ser llamados como “tópicos”. En este mundo en

movimiento, cuando las personas se encuentran y sus vidas (caminos) se entrelazan, sus historias y trayectorias suelen entramarse en relatos de memoria compartidos, que transforman encuentros estratégicos o efímeros en tópicos. Particularmente, el *lawen* funcionó como un tópico o, como diría este autor, el punto de mayor densidad en el anudamiento de sus diferentes trayectorias. Para Ingold, la existencia es un mundo historiado donde el lugar es el conocimiento siempre produciéndose cada vez que se anudan los relatos del acontecer de cada uno. El mundo podría pensarse como una *meshworkque* (malla) o una interconexión que emerge del juego entre fuerzas que son conducidas a lo largo de las líneas de la vida. Con este punto vuelvo al tema de las continuidades y discontinuidades entre trayectorias diversas –en las que no humanos también son partícipes– para rastrear nuevas asociaciones, mundos ensamblados que definen las formaciones de grupo como un movimiento de reasociaciones y reensamblajes (Latour, 2008 [2005]). En este marco de discusiones, Ingold (2013) sostiene que el mundo “no es un conjunto de pedazos y piezas heterogéneas, sino un enredo de hilos y caminos”. Es decir, el tejido de líneas de la vida constantemente enredándose y desenredándose.

Finalmente, desde estos autores sostengo que estos eventos-lugar o tópicos pueden ser analizados como textos colectivos si no perdemos de vista que están siempre haciéndose y deshaciéndose. Son momentos de rearticulación de biografías personales y colectivas, que acontecen no solo durante, sino también antes y después de la escenificación de demandas en los espacios públicos (Briones y Ramos, 2010).



# Parte II



## 1. La relación política afectiva de la medicina mapuche

Javier Caño, *inal longko* de la comunidad mapuche Caño, ubicada en Buenos Aires Chico (Chubut), hacía tiempo que venía sintiendo “la necesidad” de visitar a la *machi* que atiende tanto a él como a su familia. Por eso, en el año 2017 decidió emprender un viaje hacia el otro lado de la cordillera para ir a buscar un remedio especial para el malestar físico que estaba manifestándose. Después de estar varios días lejos de su territorio, habiendo dejado a sus animales y el trabajo del campo, comenzó a retornar para su *mapu* (tierra) desde una localidad cercana a Temuco (Chile). En el viaje de regreso, al cruzar las aduanas de Chile y Argentina, el Senasa revisa sus bolsos de viaje y encuentra el *lawen* que la *machi* le había preparado, no solo a él sino también a otros de sus familiares. Aproximadamente, llevaba remedio para tomar durante tres meses. Esto había implicado un gran esfuerzo para Javier y su familia, ya que quien prepara el *lawen* recibe una paga a cambio, a esto se le sumaban los gastos de viajes y estadía en la casa de quien lo atendió. No obstante, para la funcionaria fitosanitaria que encontró estas botellas de *lawen*, estas explicaciones no eran válidas y decidió confiscar la medicina mapuche en la frontera. Así lo explicaba Javier en una entrevista radial:

Nuestras autoridades, que son los *machi*, quedaron de un lado de la frontera y parte de nuestra gente de este lado, Argentina, por eso cuando se enferma un *peñi*, una *lamien* tenemos que cruzar la frontera para poder atendernos con los *machi*, y bueno me pasó el caso a mí que tengo una enfermedad, vamos a decirle que por cuestiones *x*, los médicos y los hospitales no lo detectan, entonces por mi salud tuve que cruzar para Chile para hacerme atender con un *machi*, y bueno ahora estaba de

regreso con mi remedio. Resulta que en la aduana argentina me lo extrae la gente del Senasa, diciendo que no pueden pasar ningún elemento, ni fruta ni verdura, pero medicamento líquido no dice, entonces me retienen el remedio, me preguntan de qué está hecho [...] (Javier Caño, *inal longko* de la comunidad Caño, entrevista recuperada en junio de 2017).

Desprovisto de su medicina, Javier decidió seguir el viaje hasta *Puelmapu* para pedir ayuda a otros *lagmen* (hermanos) y recuperar el *lawen* confiscado. Sin embargo, en este tiempo en que llegó a Bariloche y comenzó a moverse para reclamar por esta situación, se enteró de que el *lawen* que la *machi* había preparado para un tratamiento prolongado había sido destruido por personal del Senasa. Tras este episodio, Javier junto con el *longko* de la comunidad Pillan Mahuiza convocaron a una primera ocupación pacífica en la oficina de dicho organismo. Fue así que comenzaron a llegar personas mapuche provenientes de distintos espacios, organizaciones, integrantes de diferentes familias y comunidades del pueblo mapuche-tehuelche y personas no mapuche que se acercaron a acompañar este reclamo (Santisteban, 2018). En ese marco, en el que hubo una gran convocatoria y asistencia, se dio la necesidad de discutir no solo acerca de qué estrategias seguir, sino acerca de la importancia del *lawen* en sus vidas –por ser un conocimiento ancestral y por tratarse de temas de salud– para enmarcar diferentes reclamos hacia el Estado. En estos sentidos y prácticas se fueron reelaborando identificaciones compartidas desde el afecto y desde el “hacer política”.

En este capítulo me centraré en la dimensión afectiva que impulsa el *lawen*, específicamente cuando este es atravesado y vivido como una actualización de conocimientos mapuche muy antiguos. Cuando las y los mapuche de esta región del *Puelmapu* empezaron a reunirse para acordar un modo de acción conjunta para impedir las prácticas de decomisación del *lawen* en la frontera, emprendieron también el desafío de acordar sentidos en torno a qué es el *lawen*

en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados. En estos encuentros, realizados mayormente en el territorio de la *lof* Millalongo Ranquehue, se discutían tanto cuestiones afectivas y cotidianas (recuerdos de las abuelas, vínculos con *pu machi* o experiencias de salud y enfermedad) como de estrategia política. En estos primeros encuentros me llamaron la atención los modos en que los recuerdos familiares y las vivencias cotidianas se iban entremezclando con la planificación de una movilización colectiva que ya tenía antecedentes en trayectorias anteriores. Fue entonces que orienté particularmente este capítulo a la comprensión de esta doble dinámica: por un lado, cómo las decisiones políticas afectan los sentimientos que fluyen en las vidas cotidianas de las personas mapuche y, por el otro, cómo la afectividad de sus vidas cotidianas enmarca los posicionamientos políticos.

### **1.1. “El lawen me cambió el rumbo”: aspectos indisociables de la vida cotidiana**

Partiendo de entender el carácter social y cultural de los afectos (sentimientos, emociones), considero que estos tienen efectos en las vidas cotidianas y en las prácticas políticas corporizadas en las personas (Marifil, 2016). Parto de entender que la idea de afecto trae consigo experiencias del pasado, y da sentido a experiencias vividas en el presente, tensión que es clave para entender los procesos políticos (Lutz, 1986). En esta línea, el afecto deviene político cuando organiza las estructuras de experiencias que son cotidianas (Benjamin, 1991). Esto es, sentidos y usos tradicionales que se heredan del pasado pero que se conectan en el presente organizando; por ejemplo, las experiencias cotidianas en torno al *lawen*. Siempre de formas particulares, esta conexión entre el pasado y el presente se va comunicando y transmitiendo en el tiempo, por ejemplo, en una historia

familiar, en un relato contado por una abuela o en las narrativas comunitarias que se van consolidando (Mc Cole, 1993). También, esta tensión constitutiva de los afectos se ve reflejada en lo que Raymond Williams (1997) llama las “estructuras del sentir”, es decir, las formas heterogéneas en que se sienten y viven las prácticas relacionadas con el *lawen* y los vínculos afectivos que estas actualizan, pero que aún no pueden ser explicados con palabras, en entextualizaciones colectivas y en expresiones comunes. Sin embargo, en determinados contextos sociales las experiencias de la vida cotidiana y las experiencias del sentir, es decir, los afectos, intervienen políticamente cuando conectan pasado y presente en proyectos políticos comunes, y en los sentidos y significados que orientan los discursos y las acciones políticas. En definitiva, entendemos aquí que las emociones y el afecto son constituidos por, y constituyentes de, las experiencias informales de la cotidianidad, pero también de aquellas más formales de la vida política. Las formas de hacer política no están escindidas de la vida cotidiana y afectiva de los sujetos. El entramado entre lo cotidiano y los cambios aún imperceptibles y en constante movimiento de esas “estructura de sentir” es lo que entiendo como el devenir afectivo de la política.

En este punto, entiendo que las emociones, los afectos, el sentir y las reacciones juegan un papel en el hacer política y esto es lo que a veces parece quedar por fuera de la política moderna. Entonces, comprender que los sentimientos tienen efectos políticos en las vidas cotidianas de las personas mapuche y que la afectividad de sus vidas cotidianas tiene efectos en la política permite un entendimiento crítico de las experiencias de lucha colectiva. El afecto juega en la política como instalaciones estratégicas y moradas de apego que surgen en relación con la vida cotidiana (Grossberg, 1992). La emergencia de curar a un ser querido, la imposibilidad de circular con el *lawen* que se fue a buscar, el placer de encontrar en el propio entorno las plantas que curan una determinada enfermedad, el deseo de encontrar las plantas

que aún no hallan, la emoción de saberse poseedores de un conocimiento ancestral, o la ansiedad en la espera de una ceremonia curativa son algunas de las formas en las que el afecto deviene en el hacer política como un marcador de identidad más profundo y vinculante que otros marcadores.

Las vidas cotidianas están atravesadas por dispositivos de estratificación (que limitan, constriñen, pero también habilitan nuevas maneras de moverse). Esto es lo que Grossberg (1992) llamó movilidades estratificadas, es decir, las maneras en que una persona vive la libertad, se siente libre, es un sentimiento limitado, porque es libre en la medida en que se detiene y se desplaza por espacios que ya fueron configurados por relaciones de poder. Sin embargo, según esta idea de la experiencia afectiva y los sentimientos, son “libres” pero “sujetados” al mismo tiempo, se puede desarrollar a partir del concepto de trayectorias. Es decir, los lugares por los que circula el *lawen*, donde se prepara, hacia donde se lleva, si cruza o no la frontera, si se produce una confiscación, son lugares en los que operan los dispositivos de control y regulación. Pero es en esos mismos recorridos, en esa misma trayectoria –en la que se prepara un *lawen*, se retorna de la casa de un *machi* y se llega al territorio– en la que también se habilita y resignifica ese poder estructurante. En cualquier caso, la vida cotidiana es la escena de una lucha constante contra los modos dominantes en que los lugares –sus accesos, sus salidas y sus normativas para permanecer en ellos– son jerárquicamente organizados. Es en la vida cotidiana, en los movimientos por ir a buscar o traer *lawen* o al implicarnos en demandas y reclamos, que nos vamos transformando por dentro, y así también habilitamos cambios en las formas dominantes y habituales de circulación.

Y con esto quiero llegar a un último punto teórico en este apartado. Qué sucede cuando las memorias familiares se tornan políticas en tanto desafían las prácticas estatales que limitan y constriñen el territorio con la fronterización. Considero que la vida cotidiana y el afecto también moldean

y cambian las prácticas políticas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos Estado (Das y Poole, 2008). Estas autoras proponen un punto de partida ideal para repensar críticamente al Estado desde sus márgenes cuando dicen: “[...] el Estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria [...]” (Das y Poole, 2008: 38). Las vidas cotidianas y el Estado en cualquiera de sus organismos no implican oposiciones binarias, sino entramados, relaciones, encuentros, aun cuando hay relaciones asimétricas interactuando. Con esto quiero cuestionar la idea de que el Estado es un aparato sólido inquebrantable, sino que tiene porosidades y se conforma en relación con los mundos locales de las personas.

En breve, para pensar y conectar los diferentes materiales etnográficos que componen este capítulo, tuve en cuenta estas distintas aproximaciones teóricas sobre la relación entre afecto y política, o entre emociones y relaciones de poder. Respecto de esto traigo el relato de Laura Ranquehue en una entrevista radial cuando cuenta cómo su vida política y afectiva empezó a cambiar al vincularse con el *lawen*:

bueno así empieza mi camino, primero por el tema de la salud, no me encontraba enferma, pero quería tener un diagnóstico, quedarme tranquila o no, y después conociendo al *machi*, colaborándole. Ofrecía un poquito de lo que yo tenía para que el *machi* haga el *lawen* y bueno eso fue mi inicio. Después me fui involucrando cada vez más, con el pedido de él para que le consiga tal y tal *lawen*. Bueno ahí lo fui asumiendo como un compromiso, cada vez que venía el *machi* tenerle ciertos *lawen* [...] Es una forma de vida ancestral que hemos perdido por esto de la urbanización, por eso es necesario volver a recordar la forma, e incorporarla para que uno ande bien como se dice, con eso tengo una experiencia de vida tremenda, tremenda porque me marca la vida, me marcó el rumbo [...] (Laura Ranquehue, entrevista recuperada el 02 de diciembre de 2019, radio Piuke, Bariloche).

En este sentido, el *lawen* tuvo que ver con su vida, con sus cambios, con sus trayectorias:

Estoy convencida de que esto tiene el origen cuando pasó lo del secuestro del *lawen* [...]. Lo que pasó fue que nosotros como mapuche siempre tuvimos el paso obligatorio por las fronteras que dividen a nuestro Pueblo y en ese tiempo como no había una reglamentación para nada con respecto al paso del *lawen*, se secuestró mucha cantidad de *lawen* a un *lagmen* que es bien de lejos, y fue tan injusto lo que pasó esa vez en las fronteras, que le quemaran el *lawen*, que eso nos llevó a la unión y hacer una demanda bien seria como Pueblo [...] Violencia, discriminación vivimos, y pasan otras personas que no son revisados ni maltratados por la gente de las aduanas, pero bueno, ahí vamos con esta lucha que recién empieza [...] de acá sacamos la fuerza que nos une, el *lawen* nos une, el *lawen* nos sana [...] (Laura Ranquehue, entrevista recuperada el 02 de diciembre de 2019, radio Piuke, Bariloche).

Esta trayectoria no solo tuvo efectos en las normativas estatales, sino también, y principalmente, en el modo en que algunos de sus participantes fueron redefiniendo sus modos de estar y pensarse en el mundo. La lucha política forjó sentimientos duraderos y formas de entender la vida en relación con el *lawen*; si esto fue posible, es porque el reclamo pasó desde el principio por el corazón.

## 1.2. “Recuerdo que hubo *machi*”: tiempos antiguos del *Puelmapu*

Al intercambiar relatos de sus vidas, organizándolos desde el punto de vista específico de la salud, muchas de las personas mapuche con las que conversé se referían al *lawen* en asociación con temas más amplios, transmitidos como relatos de memoria. Las formas en que estos temas se fueron organizando en relatos se llama *ngtram* en *mapuzungun*, un género del arte verbal mapuche que indica principalmente

que lo dicho debe ser entendido como historia verdadera (Ramos, 2010; Cañuqueo, 2004). Para comprender esos entramados afectivos entre *ngtram*, territorio, ancestralidad y vínculos afectivos con el *lawen*, me centraré en las historias y experiencias de integrantes del *lof* Millalongo Ranquehue y otros miembros del pueblo mapuche-tehuelche que pude conocer en los encuentros de lucha por el *lawen* y que han consensuado compartir en este libro. Sus relatos acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Al entramarse en textos comunes, los conocimientos en torno a “cómo curarse” adquieren su propia historicidad: los saberes de los antepasados antes del despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* –por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas–, las prácticas clandestinas de curación y la reemergencia de *pu machi* en el territorio de *Puelmapu*. Estos son los ejes centrales que, entrelazados a través del *lawen*, organizan los siguientes relatos, extraídos de mis notas de campo. Esos tiempos en los que el territorio estaba bajo el control de las familias mapuche son recordados como años en los que había mucha sabiduría. Los relatos de la memoria suelen poner en primer plano el conocimiento de sus antepasados sobre las texturas, detalles y caminos que conformaban los paisajes de entonces, así como acerca de las normativas ancestrales para acordar y sostener alianzas colectivas con y en esos entornos. Pero esos conocimientos podían devenir en prácticas sabias porque aquellos eran años en los que se hacían ceremonias (*ngillatun*, *kamarikun*, *machitun*) y en los que aún se contaba colectivamente con el conocimiento espiritual, político y relacional de las y los *machi*. En diferentes oportunidades conversamos sobre los posibles motivos de que, actualmente, no hubiese *machi* en el territorio de *Puelmapu*. En estas ocasiones el tipo discursivo “conversación etnográfica” solía dar lugar a otros como los *ngtram*. En estos se conjugaron historias personales, familiares y más colectivas sobre las situaciones de “despojo”

y la pérdida de conocimientos que vivieron como pueblo mapuche-tehuelche:

[...] mirá yo conozco muchas familias que prefieren ir a un curandero y le hablas del *machi* y no quieren saber nada. Igual tiene que ver con esto de la historia misma, de que los *machi* eran vistos como brujos, catalogados así, y se metió mucho la visión de la iglesia y de la conquista en esto, porque le convenía a la iglesia, porque se dieron cuenta que el *machi* era algo especial para el Pueblo entonces lo tenía que borrar. Pero yo recuerdo que hubo *machi* [...] (e.p. L. M. R, abril de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

Asimismo, otro joven mapuche con el que conversé sobre el papel que cumplían los y las *machi* antiguamente en el territorio conjugó en el siguiente *ngtram* diferentes historias de la vida familiar de su padre, de su madre y también de sus abuelos, quienes vivían en el campo durante la época de la crisis. En los tiempos de los abuelos y abuelas, los *ngtram* suelen introducir el tema del *machi* en un doble juego entre recordar su existencia y su prohibición o clandestinidad cuando intervino la Iglesia. Por eso, las afirmaciones acerca de presencia de *machi* en tiempos pasados son también y simultáneamente denuncias del despojo de este conocimiento:

[...] y acá no hay *machi*, bueno hubo antes, el tema es que con la campaña fue diferente. Yo no sé si fue por la geografía o por otra cosa pero en Chile es como que se pudieron resguardar un poco más esos grupos, pudieron resistir más. En el otro lado, en *Gulumapu* (Chile), ves que la gente habla *mapuzungun*, hay comunidades enteras, hay gente que sabe más. Mi familia vino subiendo, porque lo que pasó del lado de la costa cuando empezaron a llegar los barcos, la gente de la costa, los *lafkenche* se fueron corriendo para la cordillera y de la cordillera fueron corriendo para el sur, para la costa y cada vez se redujo más ese grupo y quedaron en espacios reducidos, en tierras más chicas, y ahí se quedaron. Y hoy por hoy los intentan sacar de ahí con leyes y eso, entonces es

como un avance más nuevamente del Estado encima. Bueno en ese transcurso, hubo mucha pérdida de conocimiento de medicina, como de *machi*, como de otros también [...] pero de este lado los *machi* por ejemplo desaparecieron, incluso hay abuelas que dicen que Lucerinda Kañumill era una *machi*, que yo la conocí en un *kamaruko*, y me dijeron eso, que ahí, al *kamaruko* de Kañumill no venían *pu machi* hace no sé cuánto, como treinta años me dijo, cuarenta años. Que sí había venido una *machi* que era comadre de ella, pero después un día la echaron porque dicen que traía el diablo, se metió la Iglesia igual (e.p. N. L., marzo de 2017, S. C. de Bariloche).

La inexistencia de *machi* en el territorio de *wallmapu*, relacionada con la reemergencia de estos roles en la actualidad, fue explicada por una de las integrantes de la *lof* Millalonco Ranquehue:

[...] No, acá están en proceso, ese es otro tema (...) Los descendientes de mapuche tenemos esos *newenes* que vuelven, que reencarnan, entonces pueden ser *newenes* de la naturaleza, o de otras personas antiguas, nuestra cultura está toda relacionada con la naturaleza y no quiere decir que el mundo espiritual sea solo de espíritus humanos, son espíritus naturales, entonces hay fuerzas renaciendo, está muy bueno que vuelvan, es necesario en estos tiempos, es necesario que en esta *mapu*, acá y allá, surjan estos *machi* [...] Pero ahora esto empezó a cambiar porque están renaciendo los *machi*, todo está renaciendo, el mundo espiritual mapuche. En esos años atacaron primero al lado espiritual, por eso se mataron a los *machis*, pero ellos vuelven, esos espíritus vuelven, *pu ngen*, los espíritus, no se matan, renacen y hoy están renaciendo. Pero como les contaba, no es una elección, yo quiero ser mapuche y se hace, no, uno nace mapuche, ahora si no te haces cargo es otra cosa ¿no? Yo me crié no sabiendo que era mapuche ¿viste? Por eso de la discriminación, aparte ni siquiera nos decían mapuche, indios nos decían. Entonces nos hacían pensar que era algo malo, igual que los *machi* eran brujos (e.p. L. M. R., abril 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

En estos relatos, la pérdida de conocimientos responde a la persecución violenta de los Estados-nación y la Iglesia, así como a las prácticas sistemáticas de despojo territorial. Pero los narradores entrelazan sus búsquedas personales y sus decisiones de reivindicarse como mapuche con una historia colectiva de regreso o, en otras palabras, con los consejos antiguos de “volver a levantarse como pueblo”. Laura subrayaba que “los *ngen* de la *mapu* cuidan lo necesario para que las personas, animales y fuerzas espirituales viviéramos en equilibrio. Espacios naturales en los que habitan *pu ngen* y *pu newen*”<sup>10</sup>, que vuelven a renacer o a reemerger donde parecía que ya no lo harían.

Para explicar qué es el *lawen* los miembros de la comunidad Millalongo suelen retomar aquellos hechos del pasado que los reconectan con sus ancestros y con la pertenencia al territorio. Una de las primeras cosas que aprendí es que hablar del *lawen* implica, en primer lugar, contar quién es uno como parte de un territorio y cuál es su historia. Estos recuerdos familiares o locales sobre los tiempos en que había *machi*, se hacían ceremonias y la gente era sabia son inseparables de aquellos otros sobre el despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* y las prácticas clandestinas de curación. Por eso la fuerza performativa de los textos afectivos y políticos de la memoria está puesta en la inversión del proceso (Kohn, 2002), en la construcción de un devenir histórico donde lo que yacía oculto y clandestino se vuelve a levantar y lo “terminado” a reemerger, donde lo estigmatizado debe ser reconocido en su valor y lo prohibido tiene que transformarse en legal. Así como volverá a haber *machi* en *wallmapu*, también volverán a intervenir en sus vidas los *ngen* y *newen* de sus lugares.

---

<sup>10</sup> *Pu newen* y *pu ngen* se refieren a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales y que protegen a las comunidades.

### 1.3. “Pedir permiso”: usos cotidianos de la medicina mapuche

El *lawen* va hasta las raíces de la historia del pueblo mapuche-tehuelche, pero siempre vuelve a nacer en otro suelo: lo cotidiano. En este apartado, entrelazamos dos temas centrales para comprender no solo la importancia que tiene un *lawen* en la vida cotidiana de las personas mapuche, sino también para comenzar a introducir la noción de territorio implicada en esas prácticas. El primer tema se refiere a los *ngtram* sobre los preparados de un *lawen*, así como al uso histórico de otras plantas que no son específicamente un *lawen* pero que también actualiza las memorias sobre los conocimientos del entorno. El segundo tema es sobre los recorridos para encontrar un *lawen* y la práctica de pedir permiso para desprenderlos del territorio en el que crecen. Parte de esos conocimientos sobre los usos medicinales del *lawen* los fui aprehendiendo a partir de los *ngtram*, pero también en los recorridos y en los eventos en los que participé junto a algunas personas mapuche. Por ejemplo, en los largos trayectos en los que buscábamos los lugares donde podían hallarse y extraerse *lawen* muy específicos, como, por ejemplo, ciertas plantas, raíces, hojas, piedras o agua de arroyos.

En un encuentro en la casa de Laura, a quien visité frecuentemente para escuchar sus historias y relaciones con *lawen*, ella explicó que “un remedio preparado para una persona puede servir para curar el espíritu enfermo”. Ese *lawen* podía ser una preparación macerada como un té, compuesto por una o un *machi* que tiene la espiritualidad y el conocimiento ancestral para elaborarlo, tanto mezclando plantas medicinales –u otros elementos de la naturaleza– como usando directamente la planta tal como crece en la tierra. Hoy en día, la práctica de recolectar el *lawen* devino habitual. Algunos han sido sembrados en sus huertas, pero otros deben ser buscados en diferentes partes del territorio, en algún río o montaña de la región. Tanto en estos recorridos de recolección como en nuestras charlas, los integrantes

de la *lof* retoman hechos del pasado que los reconectan con sus ancestros y con la pertenencia al territorio en el que estuvieron “desde siempre” sus familiares. Recolectar y hablar sobre el *lawen* reactiva recuerdos en torno a las formas en las cuales utilizaban familiar y colectivamente el espacio territorial y sus alrededores. En ocasiones, la recolección del *lawen* suele estar asociada a la llegada inminente de un *machi* que viene de viaje desde el territorio mapuche *Gulumapu* para atender a las familias de algunas comunidades del lugar. Cuando está por viajar el *machi*, Laura y su familia deben ir a recoger el *lawen* en las zonas cercanas al territorio. Para esto, los integrantes de su familia –madre, padre, hermanos e hijas– planifican previamente el trabajo de búsqueda de plantas u otros elementos de la naturaleza, distribuyendo entre ellos los distintos sitios de exploración: aquellos que rodean su casa, los arroyos, el río, el cerro y sus diferentes caudales. Ella explicaba que un *lawen* “no es algo que se pueda comprar en la farmacia o en una herboristería, sino que deben ser retirados de su lugar natural donde crecen” (e.p. L. M.R., abril del 2017, *lof* Millalongo Ranquehue).

Los relatos sobre recuerdos acerca de cómo eran utilizadas las plantas de un lugar hacen hincapié en aquellos conocimientos antiguos de la medicina mapuche, que se actualizan como saberes preexistentes pero activos en las vidas cotidianas de quienes se curan con *lawen*. Por ejemplo, Nahuel Lincan, con quien tuve la oportunidad de conversar sobre estos temas, me decía lo siguiente:

Entonces en la estepa se maneja la medicina de la estepa con las plantas que hay en la estepa, *ñancolawen*, por ejemplo, hay en todos lados, paramela también, entonces de esas plantas se conoce el uso y se usan, porque nunca se perdió el contacto, en otros lugares se perdió el contacto, en la estepa hoy por hoy subsisten un montón. [...] mi viejo capaz que me dice acá si vos querés o tenés mucho frío frotate con paramela, te duele la muñeca o alguna articulación del hueso frotate con eso, si estás mal del estómago tomate un té de paico o ahora

de menta viste. Y ese conocimiento ha llegado, u otras plantas comestibles (e.p. N. L., marzo del 2017, S. C. de Bariloche).

En este relato, Nahuel pone en valor la riqueza y profundidad de los conocimientos de sus padres que, desde otro ángulo, podrían ser meros vestigios de un conocimiento implacablemente perdido. Estos presupuestos compartidos acerca del territorio y de los conocimientos sobre sus elementos devienen las narrativas de origen y de pertenencia que los conectan intrínseca y afectivamente con las prácticas actuales del *lawen*. Quisiera destacar aquí la relevancia que ha empezado a tener el *lawen* como tópico condensador de una gran heterogeneidad de conocimientos. Como tal, el *lawen* actualiza un campo isotópico donde se incluyen saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas, aun cuando sus funciones no fueran estrictamente curativas. Es decir, los usos históricos sobre plantas que no eran meramente medicinales son entendidos por muchos de mis interlocutores como conocimientos asociados con el *lawen*, sobre todo aquellos que actualizan los contextos históricos de las épocas de crisis y de miseria que vivieron los antepasados del pueblo mapuche-tehuelche<sup>11</sup>. Por ejemplo, Nahuel me contaba:

A mí me gusta mucho una planta que se llama, le dicen *caññim*, tiene un bulbo viste que es como unas papitas<sup>12</sup> que se come cruda y mi vieja y mi viejo los dos cuando salían, porque vivían en el campo como mucha gente y a los dos los reventaron, no quieren volver al campo por eso, los mandaban a la mañana sin comer, detrás de las chivas todo el día, juntar leña y volver y se alimentaban con esas plantas, con esas papitas. Yo las quise propagar pero nunca pude ir hasta

---

<sup>11</sup> Los años de crisis suelen referirse a las décadas de 1930 y 1940. Ver Delrio, *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*, 2005.

<sup>12</sup> Ver relatos similares en Fabiana Nahuelquir, *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, compilado por Ana Margarita Ramos. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016.

allá y traerlas y ver qué plantas son, no las he probado, son dulces me dijeron ellos que las conocen, como tres nombran, tres diferentes y entre mi viejo y mi vieja hay una diferencia entre qué le dicen a cada cosa porque algunos le dicen con un nombre para todas, en el caso de mi vieja tienen un nombre para todas y mi viejo tiene tres diferentes, porque que son muy diferentes entre ellas pero todas son comestibles y todas son papitas, al fin de cuentas eran comida y en esos momentos que estaban pasándola mal lo comieron ellos y bueno esas cosas han llegado, son conocimiento. Pero por ejemplo, me decían que los *machi* cuando te dan de tomar siempre te dan de a dos hierbas, nunca te dan una sola porque así se cumple la cosmovisión mapuche, y para la cosmovisión tiene que ser par y por ahí te dicen *ñancolawen macho* y *ñancolawen hembra*, vos se lo llevás a un botánico y te dice capaz que son la misma planta o te dicen que son especies diferentes pero para nosotros hay una energía femenina y una energía masculina, pero siempre entonces un *machi*, si hablamos de medicina mapuche, siempre te va a dar de a dos, siempre par, o te da dos o seis, ocho (e.p. N. L., marzo del 2017, S.C. de Bariloche.)

Además de asociar el uso de las papitas para contrarrestar el hambre con los conocimientos de *pu machi* para elaborar un *lawen*, Nahuel construye un relato donde se pone en valor la especificidad de las clasificaciones en el conocimiento mapuche del entorno. Así como su padre distingue tres tipos de “papitas” diferentes, los y las *machi* distinguen hierbas macho y hembra a contrapelo de las clasificaciones de la ciencia. Esa misma idea de rigurosidad es la que pone en relieve cuando menciona las reglas para elaborar un *lawen*, como la de utilizar siempre un número par de hierbas. De este modo, Nahuel actualiza un marco de interpretación sobre los conocimientos heredados en el que se subraya la complejidad con la que se organiza el entorno y la interrelación de esas clasificaciones con sentidos ontológicos más amplios. Esta misma rigurosidad es la que observé en una ocasión en la cual, para curar a una niña enferma, la familia Ranquehue tuvo que ir a buscar un *lawen* específico, aun estando en época invernal, por una arriesgada caminata de

ascenso a una montaña de la región llamada Cerro López, ya que las plantas que se necesitaban sólo podían encontrarse en sus partes altas: “Sí, allá arriba del cerro tuvimos que salir a buscar *lawen*, por eso llegamos tan tarde, no pensamos que había nieve, estuvimos todo el día buscando *lawen*, pensé que no llegaba, pero sí, lo encontramos” (e.p. L. M. R., abril del 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

Estos recorridos para encontrar *lawen*, emprendidos en diferentes direcciones, por distintas áreas del territorio y en diversos momentos del año, se volvieron cotidianos en la vida de Laura y su comunidad. Sin embargo, debido a la dificultad práctica de encontrar algunas de estas plantas más utilizadas para hacer los remedios o las ceremonias de curación, Laura había decidido plantar una gran cantidad de estos *lawen* en la huerta de su casa. Una tarde que me mostraba dónde estaba ubicado cada uno de ellos y me explicaba el uso medicinal que tenían, entendí que este conocimiento no solo era acerca de nomenclaturas y efectos terapéuticos. Laura fue entramando estas enumeraciones y descripciones con las memorias familiares y con sus afectos. Ella recordaba que, desde que era pequeña, su abuela y su madre le habían transmitido cómo debía ser el cuidado de esas plantas sagradas y el conocimiento sobre los fines curativos de muchas de las plantas silvestres de la zona. En otro momento, también la madre de Laura me contó una historia en la que su abuela, proveniente de la Isla de Chiloé (Chile), era quien tenía el mayor conocimiento de las plantas del lugar. Esta abuela había sido partera de muchas de las mujeres de la comunidad, por lo que sabía qué plantas usar y dónde recogerlas para los momentos de parir. Fue esta abuelita, por su conocimiento sobre medicina mapuche, la que ayudó a dar a luz a una de sus hijas mayores allí en el territorio. En las conversaciones sobre el *lawen*, la práctica de pedir permiso, una de las principales normativas o consejos de los ancestros, también era mencionada como un comportamiento cotidiano. Antes de ingresar a un territorio para recoger un *lawen*, ya sea el

bosque por el que siempre caminan o algún otro lugar que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas (*newen* y *ngen*) que yacen allí, para retirarlo de su lugar natural y territorial. Estas formas de ejercer el intercambio también presuponen y actualizan sentidos afectivos de vinculación con el entorno. Por ejemplo, en palabras de algunos, el hecho de retirar un *lawen* del bosque o del río implica el reconocimiento de que uno está imbricado en relaciones más amplias y complejas. Por eso me explicaban que se debe hablar en *mapuzungun* para contar al *ngen* de este *lawen* cuál es el fin de sacarlo de allí, si es para curar a una persona enferma o si es para restablecer el equilibrio entre el cuerpo y la tierra. En gesto de agradecimiento por el permiso para retirar un *lawen* se ofrece yerba o *mudai*<sup>13</sup> a la *mapu* (tierra). Esta práctica es repetida cotidianamente en la vida de la familia de Laura. Compartir, agradecer y pedir permiso son parte de las normativas heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica, que guían a los mapuche en sus interacciones cotidianas y habituales con el entorno. A su vez, el *lawen* –al igual que los recuerdos sobre las y los *machi*– es un canal para visibilizar los procesos de despojo territorial que sufrieron las personas mapuche, más aún en el caso de aquellas que actualmente habitan en las ciudades. Ellas suelen expresar que el espacio urbano condiciona los movimientos de sus trayectorias. Al conversar con personas mapuche que viven en la ciudad, algunas sostuvieron que ciertas prácticas relacionadas con el *lawen* son muy difíciles de sostener cuando no se dispone cotidianamente de los accesos necesarios a los lugares en los que este crece. En estos relatos, el *lawen* es parte de una denuncia implícita o, en otras palabras, de la pérdida que implica el hecho de haber dejado de vivir en el entorno natural de sus antepasados. Las personas que ya no viven en el territorio de una comunidad –porque sus

---

<sup>13</sup> Bebida hecha en base al trigo, que se suele usar en algunas ceremonias y comunidades.

vidas transcurrieron en zonas urbanas– suelen enmarcar sus relatos acerca del *lawen* en experiencias más amplias de sufrimiento y de angustia. Al no poder hacer ceremonias cotidianas para ofrecer alimentos a la tierra cada mañana, ellos y ellas conectan sus trayectorias personales con recorridos más colectivos: son parte de un pueblo que ha sido desplazado, obligado a vivir en la “urbe de cemento” porque sus antepasados fueron despojados de los territorios en los que vivían en convivencia con las fuerzas ordenadoras del entorno.

Al ir comprendiendo la estrecha vinculación entre el *lawen* y el territorio, pude también repensar otros conflictos en los que defender el territorio era equiparado con defender *pu lawen* de un lugar. En el año 2018, el *lof* Paicil Antriao hizo públicamente visible un conflicto territorial iniciado varios años atrás, que llevó a personas de algunas comunidades de la región a iniciar un “resguardo territorial” en el bosque de Pichi Mawiza o cerro Belvedere (Villa la Angostura). Un grupo de empresarios, junto con el Estado provincial, habían iniciado un proyecto particular llamado Fideicomiso Lago Correntoso<sup>14</sup>, que provocó la destrucción del territorio por una gran deforestación. Al participar en algunas de las acciones de reclamo y de lucha que emprendieron las personas mapuche de este *lof* –con el fin de visibilizar el impacto ambiental que causó el Fideicomiso en su territorio–, pude entender los sentidos profundos que los movilizaban a citar no solo las leyes ambientales e indígenas que los deberían amparar, sino también los conocimientos ancestrales sobre ese entorno y los consejos de sus antepasados de defender el territorio y resguardar la vida. La propuesta política de la comunidad se organiza en función de sus proyectos de vida como mapuche, basados en la elaboración de planes de vida o *küme felen*. Estos proyectos responden a lo que los y las mapuche definen como *kimun*

---

<sup>14</sup> Para ampliar sobre el conflicto ver las siguientes notas periodísticas: <https://bit.ly/47S8TSP> y <https://bit.ly/46iqli3>.

(conocimiento), enmarcado y expresado en los términos de la cosmovisión de su pueblo. En este marco, el buen vivir es una vida en equilibrio, material y espiritual, donde lo colectivo es el principio de una vida en armonía; un colectivo que no solo incluye a los humanos sino también a todas las existencias del territorio. Entonces, salvaguardar la naturaleza es uno de los principios de este *küme felen*, junto con dar origen y fundar esta diversidad de vidas. Desde el resguardo, el *lof* plantea el énfasis de su lucha en hacer partícipes a todos los habitantes de la zona, ya que las implicancias de la alteración que el bosque ha sufrido se reflejarán en toda la sociedad de Villa La Angostura y alrededores. Por esto se realizó una caminata abierta a la sociedad en general por adentro del bosque para hacer un reconocimiento de los *lawen* que allí se encuentran y para visibilizar el impacto de la deforestación en el medio ambiente de este territorio. Antes de ingresar a los senderos de la montaña, se realizó una pequeña ceremonia para pedir permiso, actualizando, ante todos los presentes, el compromiso vinculante entre los mapuche y el entorno natural. Este compromiso con las otras existencias del entorno también es político, en tanto se trata de negociar la pluralidad de un ser juntos no solo entre humanos sino también con los no humanos. Esta forma de practicar y jerarquizar los acuerdos políticos es sustancialmente diferente a los modos en que suelen negociar los funcionarios políticos y los empresarios que impulsan este tipo de proyectos. Al compartir con los presentes sus conocimientos sobre los *lawen* del cerro, la *lof* puso en relieve la centralidad que, en sus modos de ejercer la política, tiene el compromiso ancestral de resguardar la vida del bosque y la biodiversidad que solo la naturaleza provee.

En todas estas distintas experiencias, el *lawen* continúa siendo el principal eslabón en la cadena terapéutica y una de las áreas del conocimiento cuya transmisión ha sido menos interrumpida a través de las generaciones. Por ello, el *lawen* –como un modo socioculturalmente específico de concebir la salud y la enfermedad– devino uno de los tópicos

más afectivos y valorados en los procesos de subjetivación mapuche, específicamente entre quienes se definen a sí mismos como transitando un proceso de búsqueda de sus orígenes y conocimientos. Las curaciones con *lawen* están estrechamente vinculadas con la tierra, con la naturaleza, con la lengua mapuche y con la espiritualidad. Como vimos en los diferentes relatos, la importancia del *lawen*, dentro de la medicina mapuche, ha subsistido hasta la actualidad a través de la transmisión oral en el seno cotidiano e íntimo de las familias mapuche. Y con ella, también perduró a través del tiempo –y a pesar de vivir en o cerca de los centros urbanos– una práctica territorial. Este modo de entender el territorio y de habitarlo es el que se materializa, por ejemplo, en los recorridos emprendidos para buscar *lawen*, en el acto de pedir permiso a los *ngen* y *newen* de un determinado lugar, en el resguardo de los espacios en los que el *lawen* crece naturalmente, o en la práctica de sembrar aquellos que son cotidianamente más utilizados, como “la menta para el dolor de panza”. En sus cotidianidades, las personas mapuche actualizan saberes del pasado y los sentidos compartidos de pertenecer a un pueblo que, desde tiempos antiguos, ha sabido administrar sus desequilibrios en la salud en convivencia con el entorno. A continuación, y en relación con lo visto hasta aquí, trataré de entrelazar las memorias sobre el *lawen* con las reemergencias de *pu machi* en el territorio.

#### 1.4. “Están viajando *pu machi*”: resignificaciones políticas y filosóficas

El sentido de calificar ciertas prácticas como reemergencias es el de poner en primer plano el esfuerzo que deben hacer para reconstruir un mundo vivible quienes habitan una *mapu* marcada por la historia de la colonización y el genocidio (Delrio, 2005; Briones y Delrio, 2009; Lazzari y Lenton, 2002; Escolar, 2005; Pérez, 2008; Nagy y Papazian, 2010).

La reemergencia, cuya importancia surge como un desafío y resistencia a la violencia vivida y como un interrogante al futuro, es un proceso que enmienda periodizaciones de la historia de este pueblo. En este apartado me centraré en esas prácticas que los mismos mapuche definen como reemergencias o regresos a los modos ancestrales de ser. En la vida cotidiana de las familias mapuche, el conocimiento sobre la salud y la enfermedad se actualiza a través de distintos circuitos de transmisión en los que intervienen también autoridades especializadas como *lawentuchefe* o *machi*. Estas autoridades estuvieron muy presentes hasta hace una o dos generaciones atrás en el territorio de *Puelmapu*. Como hemos visto más arriba, muchos de los relatos en torno al *lawen* se refieren a la presencia de las personas que tenían estos roles y que vivían ejerciendo sus conocimientos entre las familias que habitaban este territorio. Pero en la actualidad, quienes requieren esos servicios terapéuticos se ven obligados a cruzar la Cordillera de los Andes para llegar a los sitios en los que, hoy en día, se encuentran personas que todavía ejercen la medicina desde el conocimiento ancestral. En este sentido se entiende cuando dicen que “están viajando *pu machi*”.

En los últimos años, estos viajes transcordilleranos se fueron haciendo más frecuentes, motivando también a ciertos *machi* a cruzar la cordillera en sentido inverso. Como ya mencionamos, esta fluidez en los intercambios y circuitos terapéuticos produjo algunos cambios en las vidas cotidianas de las personas mapuche. En principio, el tiempo de estadía de *pu machi* en la región implica cambios en las rutinas acostumbradas, desde la ayuda para elaborar los distintos *lawen*, hasta la organización de las dinámicas intra- e intercomunitarias para que todos aquellos que lo necesiten puedan ser apropiadamente atendidos. Pero, fundamentalmente, porque los consejos de *pu machi* fueron progresivamente interiorizados como lo que Benjamin (1991) llama “*index* históricos”. Un *index* es una señal, una iluminación, una clave de lectura para poder interpretar experiencias del

presente en el pasado. Aquellas imágenes de la memoria en las que un familiar, un abuelo o abuela, tío o tía, ancianos de la comunidad entregó un *ngram* (consejo), ya sea un fogón, hilando la lana, andando a caballo, cortando la leña, cazando animales, trabajando la huerta, son *index* de la memoria que emergen a la superficie al ser traídos al presente desde los recovecos de los recuerdos. Los *index* históricos son los que permiten que experiencias vividas o transmitidas adquieran una nueva manera de leerse en un tiempo particular (Benjamin, 1991). Por ejemplo, la dificultad para transportar el *lawen* a través de los pasos fronterizos –en la que nos detendremos en el próximo apartado– ilumina una historia de imposiciones sobre un territorio recordado como soberano, libre y preexistente al Estado-nación. O el recuerdo de la existencia *pu machi* antiguos en los territorios de *Puelmapu* trae al presente el rol fundamental de estas personas para curar graves enfermedades y atender la salud de las familias, pero también propician un marco para conectar los motivos de que hoy un *machi* sea ninguneado con hechos acontecidos a los y las *machi* del pasado. Recordar a los antepasados provee un *index* para reconocer algún tipo de similitud o de contigüidad entre experiencias antiguas y del presente, en una historia continua. Por ello, el hecho de atenderse con el *machi* o trabajar con el *machi* son acciones que tienen una gran carga de valor en las vidas de sus familias, pero, sobre todo, en los procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación.

En tierra del *Puelmapu*, se espera la llegada de este cada dos o tres meses para atender a las familias de las comunidades que, por largos períodos, estuvieron desprovistas de los consejos de esta autoridad ancestral. En cuanto se conoce la noticia de la llegada de algún *machi* viajero, las familias anfitrionas y las personas que se atienden periódicamente con él empiezan a organizar las tareas de recolección y de clasificación del *lawen*. Este resurgimiento de los circuitos intercordilleranos de *pu machi* también propició otras iniciativas. En el año 2018, en el *lof* Millalongo

Ranquehue se inició un proyecto, en el cual me invitaron a participar, para la construcción de una Ruka Lawen con el fin de tener un espacio para los atendimientos del *machi* en sus visitas al territorio *Puelmapu*. La construcción de una *ruka* –autogestiva, autónoma y organizada entre los allegados a la comunidad– es una de las formas materiales que adquirió el entrelazamiento de los vínculos con la autoridad de *pu machi* y su inserción en el ritmo cotidiano de la comunidad y sus pacientes de toda la región de la comarca Andina. Mientras los acompañaba en este proyecto de la Ruka, fui comprendiendo que el rol de *pu machi* excede la mera función medicinal. Ese “algo más” reúne funciones políticas, comunitarias y, centralmente, espirituales. Para las comunidades del pueblo mapuche-tehuelche las y los *machi* son referentes de su cultura y autoridades espirituales que atienden, sin fronteras, en distintas comunidades y familias distribuidas, es este caso, en Neuquén, Río Negro y Chubut. En este sentido, el *machi* viajero reconstruye, con sus recorridos, una cartografía ancestral del territorio mapuche, así como dinámicas de relacionalidad más amplias que las regionales. Por otra parte, *pu machi* que viajan a *Puelmapu* empezaron a identificar personas con condiciones especiales<sup>15</sup> para ejercer determinados roles, aconsejándolas acerca de cómo asumir esos compromisos. Distintos *machi* están actualmente acompañando procesos de aprendizaje de un o una *machil* (persona en proceso de ser *machi*) para que puedan “levantarse” en su territorio.

Cuando comencé mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de presenciar algunos atendimientos del *machi* que cruza la cordillera para atender a las comunidades de la región. En estos encuentros conocí a una joven de la comunidad urbana Colhuan-Nahuel que está en proceso de

---

<sup>15</sup> Estas condiciones especiales tienen que ver con la presencia en ellos o ellas del espíritu de algún ancestro que los eligió para llevar a cabo cierto rol de autoridad. Algunos tienen espíritu de *machi*, otros de *longko*, *pillan kushe*, *waichafe* (guerrero), entre otros nombres.

formación de *machi*<sup>16</sup>. Ella lo ayudaba en los atendimientos, recibía a los pacientes y los frascos de orina (la lectura de la orina es uno de los principales métodos para diagnosticar los tratamientos). También daba los turnos y colaboraba en el preparado del *lawen*. Conocer a esta *machil* en su proceso de formación me permitió entender en palabras de sus familiares cercanos que “ser *machi* no es una elección”. Es un camino que, generalmente, se manifiesta a través de ciertas “enfermedades” y a través de un *pewma* (sueño). Al recibir ese *pewma*, la persona debe inmediatamente asumir el mandato, para evitar el riesgo de enfermarse gravemente. El desarrollo que se encuentra atravesando esta *machil* para convertirse en la autoridad espiritual de su comunidad implicó un proceso de recuperación del territorio en zonas cercanas al Lago Mascaridí, área de Parques Nacionales. La *machil* tuvo que instalarse, junto con su comunidad, en esa parte del territorio para protegerlo del paso de personas, porque allí estaban preparando el lugar en el que se harían las ceremonias necesarias para “levantar” a la *machi* de la comunidad. Este proceso de recuperación tuvo consecuencias trágicas cuando prefectura, una de las fuerzas de seguridad del Estado, intentó desalojar de allí a la familia con armas de fuego, y mató por la espalda a Rafael Nahuel, primo de la *machil*.

En la zona donde trabajé estos años, la presencia periódica de los y las *machi* viajeros propició la conexión de recuerdos y de experiencias, promovió modos de pensar y de hablar acerca del mundo y las relaciones con el entorno, y ayudó a enmarcar determinadas biografías en marcha en roles de autoridad tradicional. El hecho de que estos *machi* arribaran centralmente en los barrios marginales de los centros urbanos o en sus cercanías, impulsó la reemergencia y la reconexión de prácticas, lenguajes y afectividades

---

<sup>16</sup> En el momento de estar finalizando esta tesina se dio a conocer que esta persona ya había cumplido su período de formación siendo actualmente reconocida como *machi* en *Puelmapu*.

–conexión que, en los usos mapuche del castellano, suelen englobarse como “espiritualidad”– entre personas que, hasta entonces, no se pensaban a sí mismas como habilitadas para poseer un espíritu ancestral, para cumplir un rol o para levantar ceremonia.

En este sentido, en el capítulo 1 analicé los modos en que los trabajos de memoria –desde, acerca o en torno al *lawen*– han propiciado la creación de los textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos muy profundos de subjetivación mapuche. En la restitución de estas praxis a las vidas cotidianas también fueron restableciendo los vínculos con los ancestros y las relacionalidades con ciertas autoridades del pueblo mapuche-tehuelche, lo que generó nuevas asociaciones entre las diferentes familias y comunidades ubicadas de un lado y del otro de la Cordillera de los Andes. De esta manera fui reconstruyendo cómo algunas personas mapuche han ido restaurando e hilando en textos comunes sus diversos recuerdos acerca del *lawen*. En las primeras entextualizaciones, el *lawen* y el hacer de los y las *machi* emergen como un conocimiento olvidado y perdido. Pero el trabajo de la memoria en torno al *lawen* movilizó las emociones y los afectos con los que se emprendieron diversos proyectos políticos y luchas conjuntas.



## 2. El *lawen* en los escenarios de lucha

Como mencionamos arriba, también se hicieron más frecuentes los viajes en sentido inverso. Muchas veces en el año son las familias de *Puelmapu* las que viajan a *Gulumapu* para atenderse con otros u otras *machi* que viven de aquel lado del territorio, sabiendo que esto implica grandes esfuerzos, como por ejemplo, dejar las labores de la casa y del campo, abandonar temporalmente el cuidado de los animales y plantas, así como tener el dinero y el tiempo para viajar. Pero la mayor incertidumbre solía ser el hecho de no saber si el *lawen* que iban a buscar podría cruzar el paso fronterizo y aduanero entre ambos países, porque quienes pertenecen a este pueblo desde hace años son revisados en esos pasos, ya sea por funcionarios que trabajan en la Aduana, en Gendarmería, en el Senasa y/o en el Sag (Servicio Agrícola y Ganadero, organismo oficial fitosanitario de Chile). El ser sistemáticamente intervenido por los diversos funcionarios de esos organismos estatales ha ido generando sentimientos de angustia e impotencia, más aún cuando son las y los *machi*, *kultrunes* (instrumentos ceremoniales) y el *lawen* quienes son detenidos en las fronteras de ambos Estados-nación.

Las antropólogas Veena Das y Deborah Poole (2008) se detuvieron a pensar en la presencia del Estado en los “puestos de control” y en la práctica, desigualmente aplicada, de pedir o revisar los documentos de identidad. Los criterios de diferenciación presupuestos en esos tratamientos dispares de los funcionarios del Estado producen estatalidad aun cuando permanecen ilegibles para la mayor parte de los sujetos que transitamos esas fronteras. El puesto de control estatal nos lleva a pensar las diversas dinámicas y experiencias de circulación, retomando la noción de Grossberg (1992), que resultan de estas prácticas de estratificación en

las que se desarrollan las interacciones de las personas con el Estado y con los documentos estatales. Así, a la hora de reconocer los efectos del Estado en la vida cotidiana de quienes pertenecen a poblaciones marginales –como las naciones indígenas–, la afectividad con la que se atraviesa esa relación es un tema de indagación en sí mismo.

Esta forma de entender los márgenes sugiere modos diferentes de tránsito que se fueron encarnando afectivamente en sus cuerpos como vivencias de un espacio social cargado de estereotipos, estigmas y prácticas violentas; o, en palabras de Das y Poole (2008), de las normativas silenciosas de la ley y la disciplina. En definitiva, los viajes por las fronteras transcorderas permiten observar algunas cuestiones sobre los criterios de legibilidad e ilegibilidad de los márgenes que son funcionales al Estado.

Para redondear estas ideas entiendo que los puestos de control son márgenes legibles en términos fronterizos, territoriales, sociales, culturales o conceptuales y son márgenes ilegibles cuando operan de forma silenciosa y arbitraria en las vidas cotidianas de quienes deben cruzar las fronteras con el *lawen*. Esto es experimentado por las personas mapuche como un sentimiento de peligro, aun si “nada sucede”, ya que “se sabe” que *pu machi* o personas mapuche pueden ser detenidos o demorados, o que los *lawen* u otros elementos ceremoniales pueden ser decomisados arbitrariamente por los funcionarios del Estado. En las páginas siguientes de este capítulo describo algunas de las acciones y proyectos políticos que, asociados con el *lawen*, fueron produciendo el contexto de demanda en el que emergió el conflicto con el Senasa. En la actualidad, aun cuando continúan siendo intervenidas por ciertas prácticas estatales –el accionar del Senasa es un ejemplo de esto–, las personas mapuche han planteado proyectos comunitarios y políticos que buscan revertir procesos de control, silenciamiento y clandestinización.

## 2.1. El traslado por las fronteras estatales

El día en que al *inal longko* Javier Caño le decomisan el *lawen* y que, junto con el *longko* Mauro Millán (de la comunidad Pillan Mahuiza, Chubut), se “sientan” –iniciando una ocupación pacífica– en las oficinas de Senasa, inician sucesivas instancias de diálogo y articulación entre los miembros del pueblo mapuche-tehuelche para conformar un proyecto político más amplio: de la “medicina ancestral mapuche” al “territorio mapuche libre”. El conflicto con el Senasa, si bien se había iniciado muchos años antes en distintas denuncias y trayectorias, se enmarca ahora en un proyecto político y organizativo que habilitó el ser juntos: la defensa de los derechos del pueblo mapuche-tehuelche, el cuestionamiento a las concepciones hegemónicas impuestas por el Estado y el reclamo por el respeto a sus formas de organizar las experiencias sensibles del mundo.

En este capítulo haré un recorrido por los diversos marcos y etapas de este evento político específico –nombrado como la defensa del *lawen*– para reflexionar acerca de un proceso de lucha cuya particularidad reside en el modo en que ha ido conjugando afectos de la vida cotidiana en las arenas políticas de lo público. Con este objetivo en mente, iré introduciendo las distintas acciones de protesta y los discursos de reclamo que permitieron ir desplegando los argumentos comunes para hacer frente a esas fuerzas centrípetas del Estado. Los y las militantes mapuche han ido escalando el conflicto por el *lawen*, en términos subjetivos y políticos, habilitando nuevos modos de irrumpir como pueblo mapuche-tehuelche de maneras que son desafiantes para el orden establecido de la política.

Al observar las circunstancias a través de las cuales los sujetos fueron escalando pisos en la lucha por la defensa del *lawen*, se destacan los modos en que se fueron produciendo las condiciones discursivas para un lenguaje contencioso compartido (Roseberry, 2002) en el que las diferentes vocalidades sobre el evento (Troulliot, 1995) pudieran ser

audibles y atendibles. En este sentido, cuando las vocalidades mapuche sobre el evento en torno al *lawen* se fueron expresando en un lenguaje político de demanda, no solo estaban reclamando por un cambio de procedimiento burocrático en el paso fronterizo, sino que estaban empezando a irrumpir, con sus propios marcos de conocimiento, en los lugares de certeza hegemónica sostenidos a través del tiempo por una historia oficial de silenciamiento, colonialismo y racismo (Troulliot, 1995). Por su parte, el antropólogo William Roseberry (2002) explica que el poder del Estado descansa en las agencias reguladoras y coercitivas que definen y crean ciertos tipos de sujetos mientras que niegan y descartan a otros tipos de identidades. A través de oficinas como las del Senasa y de rutinas como las que este organismo aplica en los pasos fronterizos –impuestos, permisos, procedimientos y papeles de registro–, el Estado reproduce el material común y el marco significativo en el que se define quiénes y cómo participan legítimamente de los órdenes sociales caracterizados por la dominación. Ese lenguaje común –o manera de hablar propia del Estado– expuso los términos centrales alrededor de los cuales deben organizarse los discursos en la arena política.

En relación con el conflicto entre el grupo En Defensa del *Lawen* y el Senasa, me pregunté hasta qué punto los vocabularios utilizados en las negociaciones presupusieron, recrearon o amenazaron los lenguajes establecidos del orden dominante. Como veremos en los diferentes *trawn* (encuentros políticos), también se fueron produciendo marcos discursivos comunes, o una manera consensuada de hablar en defensa del *lawen* frente al organismo de control fitosanitario, por lo que se podría sostener que, en este nivel de encuentro y negociación, y quizás solamente en este nivel, las y los mapuche pudieron quebrar las jerarquías enunciativas con las que se describen los mundos.

## 2.2. Mismas palabras, diferentes sentidos y vivencias

El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco, pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura (Rancière, 1996: 8).

Con el propósito de reflexionar acerca de las maneras en que el grupo En Defensa del *Lawen* irrumpió en el orden de la política y normativas del Senasa, retomo la idea del “desacuerdo” del filósofo Jacques Rancière (1996) para más adelante también poder explicar lo que Claudia Briones y Ana Ramos (2010) denominaron como el momento de “lo político”. Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el “desconocimiento” por una parte del conflicto, tampoco es el “malentendido” que descansa en la imprecisión de las palabras. El desacuerdo puede ser una discusión sobre lo que quiere decir el *lawen* en racionalidades diferentes. Se trata, entonces, de una situación de habla entre interlocutores que entienden y no entienden lo mismo sobre las mismas palabras (Rancière, 1996). Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto. Veremos a continuación cómo los y las militantes mapuche que comenzaron este proceso de lucha por el *lawen* han reconocido otras formas de acción política –que pusieron en valor sus memorias colectivas y sus experiencias encarnadas– como herramientas poderosas para disputar mundos ordenados con otros principios ideológicos, epistémicos y ontológicos. Desde sus vocalidades diferentes sobre el evento en curso y la negociación de los lenguajes contenciosos para hacer audibles sus reclamos, los y las mapuche empezaron cuestionando algunos de los mecanismos utilizados por el

Estado, para luego escalar el conflicto por el *lawen* hacia nuevos escenarios de lucha.

Como ya anticipé, este capítulo analiza aquellos momentos en los que la política hegemónica fue “desbordada” por el acontecer de acciones y discursos de un sector del pueblo mapuche-tehuelche. Estas irrupciones, cuyo potencial político suele ser fugaz, pueden decantar tanto en un cambio en el piso interaccional –por ejemplo, en el campo discursivo de los derechos– como en la inscripción de un aprendizaje político (Briones y Ramos, 2010). Retomemos aquí el relato sobre el conflicto.

El día 13 de junio del año 2017, el *inal longko* Caño fue obligado por funcionarios del Senasa a dejar en la frontera argentino-chilena el *lawen* que había ido a buscar a *Gulumapu* elaborado por la *machi* que lo viene atendiendo desde hace tiempo. Ante un reclamo en la Defensoría Pública Federal se enteró de que el *lawen* había sido destruido por los funcionarios del Senasa, a quienes se les había pedido que guardaran las botellas con *lawen* hasta que se resuelva la situación. Al ver incumplido ese trato de palabra, deciden ocupar una oficina del Senasa para pedir una solución de fondo a este tipo de situaciones vividas entre los pasos fronterizos. Como primera medida, a horas tempranas de la mañana del día siguiente, Caño junto con el *longko* Millán ocupan pacíficamente la oficina central del Senasa de la ciudad de S. C. de Bariloche y emiten un comunicado público llamando a la “solidaridad” de otras personas mapuche, organizaciones y militantes:

A todos los *pu peñi, ka pu lamuen*, compañeros, compañeras, y a la opinión pública que estamos llevando adelante una acción directa contra el Senasa, organismo que consideramos un instrumento de cercenamiento de nuestros derechos como Pueblo. El Senasa viene instrumentando políticas persecutorias en el aspecto económico y con respecto a nuestra salud y medicina ancestral. En esta acción directa de ocupación del Senasa (Bariloche) en Morales 392 estamos demandando un diálogo urgente con el principal responsable de este

organismo. No nos iremos hasta que este funcionario se haga presente en las instalaciones. Pedimos la presencia de todos los hermanos y hermanas mapuche que sientan la necesidad de ponerle un límite a esta constante violación de derechos. Y a los compañeros y compañeras pedimos solidaridad y presencia (Comunicado público, 13 de junio de 2017, San Carlos de Bariloche).

La presencia inmediata de los integrantes de otras comunidades mapuche respondió, en principio, a una experiencia de desigualdad compartida. Por lo que podríamos decir que fue esta experiencia común la que irrumpió –convertida en un reclamo colectivo y espontáneo– en el orden de la institución del Senasa. El fin de esta acción directa era demandar un diálogo urgente con el principal responsable de ese organismo. Desde las ocho de la mañana siguieron llegando diversos integrantes de las *lof* y las organizaciones mapuches de la zona, medios de comunicación, así como personas que se solidarizaban con el reclamo del *longko* Cañio. Los funcionarios que se encontraban trabajando aquella mañana continuaron su labor cotidiana, en una oficina cada vez más ocupada por los allegados del pueblo mapuche-tehuelche.

En principio, las autoridades que se encontraban presentes aquel día les dijeron a quienes comenzaban a llegar que “no los iban a recibir ni escuchar”. Sin embargo, pasadas las doce del mediodía, la oficina se encontraba repleta por la ocupación pacífica. Cuando la acción comenzó a ser cada vez más numerosa, el funcionario político de mayor rango en el nivel regional, el ingeniero agrónomo (presidente regional del Senasa)<sup>17</sup>, quien justo se encontraba aquel día en Bariloche, no tuvo otra opción que manifestar su disposición para escuchar el reclamo de las comunidades allí presentes. Siguiendo con el argumento de Rancière (1996), lo político irrumpe cuando las maquinarias del Estado son

---

<sup>17</sup> Para ampliar sobre el contexto, ver la siguiente nota: <https://bit.ly/3T4LDwn>.

interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno. Porque en el corazón de la política yace una doble distorsión, por un lado, el conflicto fundamental que se desencadena por el *lawen* y, por otro lado, la relación entre quienes solo emiten sonidos y quienes tienen la capacidad política de enunciar verdades. El momento político surge cuando quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre estos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común esa distorsión. Bajo esta lectura, me pregunto en qué aspectos la acción espontánea de las comunidades logró hacer ver lo que no podía ser visto, hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido, en definitiva, a qué nuevos lugares logró desplazar los modos convencionales de ser, de hacer y de decir. Mientras participábamos de los acontecimientos, muchos de nosotros ya íbamos presintiendo que las acciones iniciadas –por lo que comenzó a ser un movimiento político indígena en defensa del *lawen*– estaban produciendo una instancia de enunciación que no era, hasta entonces, identificable, visible o audible desde la política. En este apartado retomo esas primeras impresiones para pensarlas con mayor detenimiento.

Este reclamo conjunto por el libre tránsito del *lawen*, o por el cruce de las personas mapuche por las fronteras estatales sin ser continuamente hostigadas, había sido iniciado algunos años antes. Pero sus demandas habían sido sistemáticamente archivadas, no escuchadas o ignoradas por las instituciones involucradas, lo que profundizó las situaciones de desigualdad social. No obstante, en esta circunstancia, militantes mapuche irrumpieron en el ámbito de la política estatal –encarnada en los funcionarios del Senasa– con sus demandas, logrando instaurar el litigio. No solo se dieron un nombre como grupo y parte de un movimiento indígena que reclamaba por sus formas de ser mapuche, sino que también hicieron explícito el lugar de subalternos en el que eran colocados para no ser reconocidos como sujetos

audibles. Así lo expresaba uno de los militantes mapuche en la primera ocupación pacífica del Senasa:

Acá es clave que el tema de las normativas la interpretan personas, acá no alcanza con hacer una buena normativa, acá es necesario hacer espacios donde la gente se forme, donde los funcionarios públicos que trabajan en la Aduana también escuchen otras historias y empiecen a tener acceso intercultural, porque ustedes la normativa la interpretan como quieren. Pero acá hay que hacer algo más serio. Cuando hablamos de trabajo es estar de igual a igual, no de imponer (t.p., 13 de junio de 2017, Oficina del Senasa, S. C. de Bariloche).

Al poner en texto las desigualdades de orden estructural y los mecanismos por los cuales sus reclamos nunca eran considerados, fueron también redefiniendo el conflicto y exigiendo una redistribución de las partes para negociar en mayor paridad los futuros acuerdos. En otras palabras, las comunidades mapuche también monitorearon el modo en que debían producirse los escenarios de las sucesivas negociaciones y entendieron que las condiciones en las que estaban siendo ubicados por el otro eran uno de los principales objetos de la disputa política.

En esta primera instancia del evento político, el director regional del Senasa recibió a algunos de estos militantes mapuche en una de las oficinas. Allí se inició un intercambio comunicativo que comenzó a cobrar la dinámica de *trawn* en la medida en que los y las mapuche fueron controlando los turnos, los tópicos y los procedimientos para acordar un consenso. En este modelo de política –diferente al acostumbrado por las lógicas burocráticas del Senasa– fueron instaurándose los marcos comunicativos que irían cobrando fuerza en los próximos encuentros. Esta forma de comunicación en clave mapuche establece, por ejemplo, que todas las partes que participan en el encuentro debían presentarse ante los otros y referirse a sus experiencias. En este *trawn* también se definieron los argumentos

fundantes del reclamo que sostenían las comunidades y que irían adquiriendo mayor espesor y detalle en las reuniones que se fueron sucediendo con los funcionarios de dicho organismo. Este primer evento en las oficinas del Senasa, espontáneamente colectivo, dejó en claro que la discusión que allí iniciaba no era meramente un desacuerdo en torno a una normativa burocrática, puesto que sus participantes empezaron a vislumbrar las distancias interpretativas de unos y otros acerca del reclamo en cuestión. En las oficinas del Senasa se da inicio a un desacuerdo entre quiénes son las partes intervinientes en el litigio, cuáles son los lugares sociales que otorgan sus respectivas autoridades enunciativas en el transcurso de la negociación, cómo debe ser definido el reclamo y cómo interpretar el litigio en curso. Un militante mapuche de la región de Chubut les explicaba a los funcionarios: “nosotros vamos a seguir pasando, miles de nosotros van y vienen como lo hicimos milenariamente”. En esta misma línea, la *werken* (autoridad como mensajera) del *lof* Millalongo Ranquehue agregó:

Nos parece a nosotros tan ridículo, disculpando el término, que nos saquen algo como por ejemplo un té de menta, pero que es preparado por un *machi*, que tiene un conocimiento ancestral, donde la base de todo es la espiritualidad. Eso es un tema bastante amplio y difícil de entender para el que nunca tuvo el interés por conocer un poco de nuestra cultura (t.p., 13 de junio de 2017, Oficina del Senasa, S. C. de Bariloche).

Mientras que para el Senasa el desacuerdo era meramente un tema de normativas, para las personas mapuche cualquier tipo de resolución del conflicto debía partir del reconocimiento oficial de una ignorancia constitutiva del Estado. Para los y las mapuche un tema principal del reclamo era la posibilidad de cambiar la perspectiva de los trabajadores del organismo que estaban en las fronteras estatales. Así, ellos exigieron al Senasa la pluralización de su política para que los miembros de un pueblo que siempre ha atravesado la Cordillera de los Andes para el intercambio

de saberes y prácticas puedan pasar libremente el *lawen* por las fronteras estatales. En este primer intercambio, el grupo mapuche fue legitimando su reclamo en tres argumentos centrales: primero, apelando a las garantías y avales legales de los tratados internacionales –aprobados por el Estado–; segundo, a las temporalidades diferenciales (por un lado, una práctica que miles de ellos vienen haciendo milenariamente, por el otro, una reciente imposición estatal de las fronteras nacionales); tercero, interpelando al Estado para que muestre interés en conocer la cultura del pueblo mapuche-tehuelche y, por ende, para que sus instituciones ejerzan la relatividad sobre sus conocimientos sobre lo “real” (Latour, 2007). Las normas y reglamentos del Senasa no solo presuponen y confirman una única realidad natural sino también un escenario “único e indiscutible” para establecer sus concepciones sobre el territorio nacional, sobre la “ilegalidad” de ciertas sustancias de origen no establecido, y para categorizar ciertas prácticas de vida como meras “creencias”.

Cuando las y los mapuche irrumpieron en el devenir de la política estatal, sus acciones de reclamo y de protesta fueron modificando los pisos establecidos para la distribución de los cuerpos y la definición de los lugares, más allá de los logros efectivos en torno a los objetivos que los motivaron inicialmente. Las comunidades presentes en esta demanda pautaron y exigieron un próximo *trawn* con el presidente regional del Senasa, quien asumió el compromiso de asistir a esa futura reunión. Asimismo, las comunidades establecieron ciertas pautas y términos para realizar ese encuentro: ser escuchadas en mejores condiciones espaciales, un intercambio basado en el respeto de sus posicionamientos, una agenda política con mayor cantidad de tiempo para el diálogo. La idea de “tiempo” remite aquí al tiempo de las lógicas del *trawn*, un escenario político en el que cada uno puede expresar sus ideas y en el que nadie dirige o concluye el encuentro de manera asimétrica. A su vez, manifestaron también que un *trawn* sobre temas tan delicados como era

el del *lawen* debía ser realizado en el territorio mapuche y fijaron como lugar de la nueva audiencia el territorio de la *lof* Millalonco Ranquehue. Las personas presentes –mapuche y funcionarios– acordaron entonces que, en ese lugar y con esos tiempos, volverían a debatir de qué manera podría resolverse el problema del traspaso de la medicina ancestral mapuche por las fronteras estatales.

Volviendo al planteo de Rancière (1996), considero que este encuentro puede ser pensado como la primera aproximación a un momento de lo político, ya que allí se negoció un escenario común y la existencia y la calidad de quiénes estarían presentes en él. En otras palabras, allí se empezó a debatir acerca del “orden” que determina la distribución de lo común y de los cuerpos en lugares, se empezó a generar un nuevo escenario, uno en el que las comunidades pudieran plantear sus reclamos en iguales condiciones de enunciación, equiparando las autoridades (por ejemplo, el conocimiento mapuche y la ciencia hegemónica) que cada una de las partes citan al momento de acordar los sentidos de ciertas categorías sobre la salud y la enfermedad, y el hacer de la política.

Los miembros de las comunidades autoconvocadas se redefinieron políticamente para irrumpir nuevamente en el ámbito de este litigio. Es decir, si toda subjetivación política proviene en parte de estos eventos de enfrentamiento en los que se “desacomodan” los lugares establecidos, me pregunto qué es lo que se está desacomodando cuando las personas en *trawn* se definieron como militantes del pueblo mapuche-tehuelche. Un pueblo que, a pesar de sus diferentes expresiones y manifestaciones, comparte el proyecto de poner en valor su propia diversidad de pensamientos acerca del territorio, la medicina ancestral mapuche, el rol de *pu machi* y las formas de “atendimiento” de la salud:

Nosotros somos gente mapuche militante, y gastamos un montón de nuestro tiempo y esfuerzo porque entendemos que el *machi* nos dijo “estoy cansado de que me avergüencen

en la frontera”, y nosotros nos hacemos cargo de esas palabras porque el *machi* viene a atendernos a nosotros de este lado (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

La acción de ocupar la oficina del Senasa desafió los lugares disponibles al proponer al pueblo mapuche-tehuelche como una nueva subjetivación política, que a la par de relativizar las identificaciones por nacionalidad, se constituye performativamente con autonomía para decidir. El colectivo nombrado como “nosotros somos gente militante mapuche” es una expresión de subjetivación política como pueblo, pero también presupone una desidentificación: “el arrancamiento de la naturalidad de un lugar” establecido o que se les atribuye<sup>18</sup>. Este sujeto político emergente no solo es un grupo que toma conciencia de sí mismo, se da una voz y exige ser escuchado en la sociedad. Es también un “operador” que une y desune las regiones, las identidades, las funciones y las capacidades existentes en la configuración de las experiencias dadas (Rancière, 1996). Durante las semanas en las que se esperaba la reunión programada con el Senasa, los y las integrantes del pueblo mapuche-tehuelche que se sintieron interpelados por esta situación de desigualdad social se juntaron en varias reuniones por el *lawen*, con el fin de organizar las estrategias políticas, los acuerdos comunes y los discursos a sostener colectivamente. Este grupo no improvisaba en la manera de moverse políticamente; organizaron conjuntamente sus estrategias, se reunieron varias veces en la semana para programar las acciones y convocaron a los medios de comunicación a sucesivas conferencias de prensa para difundir regionalmente lo que estaba sucediendo. Establecieron entre ellos rotaciones en los turnos para hablar públicamente y respondieron conjuntamente a las interpelaciones del Senasa. La organización mapuche

---

<sup>18</sup> Es un nuevo espacio que da cuenta de los que eran “incontados” por las instituciones del Estado, ahora como sujetos reconocidos y constituidos, diferentes a como eran identificados (Rancière, 1996).

entendía que una de las estrategias de las instituciones estatales consistía en personalizar la negociación en algunos de ellos, por ejemplo, al buscar establecer nuevos acuerdos a través de llamadas telefónicas a algunos de los referentes. En este sentido, el grupo apareció en la escena política como un sujeto colectivo –transfronterizo, interprovincial y supracomunitario– para enfrentar los escenarios polémicos y paradójicos en los que se escenifican los presupuestos en los que se fundan las desigualdades y las injusticias. A continuación, identifico algunos acontecimientos de este largo debate que me han motivado a pensar el litigio con Senasa como un cuestionamiento creativo y novedoso hacia la política estatal establecida. Analizaré entonces algunos de los eventos en los que el desacuerdo devino en el principal objeto de reflexión. Esto ocurrió principalmente en torno a los siguientes ejes del conflicto: el valor de los eventos políticos, la definición de los interlocutores, los límites entre lo presupuesto y lo escrito, los topes entre lo secreto y lo público, y las experiencias acerca de qué es violencia.

## **2.3. Los puntos del desacuerdo**

### **2.3.1. Incumplir un pacto de palabra: la puesta en valor mapuche**

Decía más arriba que existen varios motivos para que un funcionario del Senasa entienda y a la vez no entienda a los integrantes del pueblo mapuche-tehuelche, porque al mismo tiempo que entiende claramente lo que le dice el otro, no ve el objeto del que el otro le habla, o, incluso, porque entiende y debe entender, ve y quiere hacer ver, otro objeto bajo la misma palabra, otra razón en el mismo argumento (Rancièrè, 1996). Pero de acuerdo con lo pactado en la primera ocupación donde se había iniciado parte del reclamo, el director regional del área de Río Negro y Neuquén –con mayores facultades políticas para tomar decisiones–

se presentaría en el territorio del *lof* Millalonco Ranquehue para llevar a cabo un nuevo *trawn*. Sin embargo, una vez llegado aquel segundo encuentro, quien se presentó en el *lof* no fue el director regional, como se había pactado, sino el referente de comunicación y relaciones institucionales del Senasa, una ingeniera agrónoma, supervisora del organismo en el paso Cardenal Samoré, y un ingeniero agrónomo e inspector de dicha institución. Estos funcionarios no eran los esperados por las comunidades para iniciar el diálogo sobre la elaboración de un protocolo aplicable a las instituciones estatales responsables del control fitosanitario en las aduanas. A continuación, las y los militantes mapuche autoconvocados en aquel *trawn* expusieron en el acta que “no se había cumplido lo acordado”, es decir, la presencia del director regional del Senasa<sup>19</sup>. Señalaron que era fundamental contar con los responsables políticos del organismo para comenzar a elaborar una propuesta en conjunto entre todos los actores involucrados. Ante esta situación de incumplimiento, expusieron su indignación, manifestando los puntos de desacuerdo sobre la idea de compromiso. En este sentido retomo la palabra de la *werken* del *lof* Millalonco Ranquehue:

En nuestra cultura desde tiempos inmemoriales la palabra se respeta, el compromiso se respeta y si uno es autoridad, uno debe demostrar que es digno de ese rol que le toca cumplir, y acá no hubo respeto de la autoridad máxima que representa el Senasa [...] No acordamos que el Senasa hace un documento por un lado y nosotros por otro lado, esa es una manera desordenada de hacer las cosas [...] la razón de este *trawün* era hacer un trabajo conjunto, donde nosotros nos sintamos contemplados, considerados, respetados, y que sepan qué es lo que necesitamos porque este organismo no puede saber cuáles son nuestras necesidades, ni nuestra visión, ni nuestro sentir con respecto a lo que está pasando. No puede ser el Senasa el que haga un documento de cómo nosotros tenemos

---

<sup>19</sup> <https://bit.ly/3R4guqh>.

que trasladarnos, y movernos de un lado al otro, nosotros tenemos que marcar cuáles son nuestras necesidades (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

Asimismo, retomo lo que expuso otro militante mapuche de la provincia de Río Negro:

No vamos a plantear nuestra propuesta a ustedes, porque no tienen la capacidad de decisión, nosotros no podemos charlar algo que involucra un montón de gente con quienes no tienen esa capacidad, hay una diferencia sustancial que ustedes no están viendo (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

También reescribo las palabras del *longko* de la comunidad Pillan Mahuiza, Chubut:

Nosotros habíamos acordado para este *trawn* la presencia del director zonal, el ingeniero Sánchez, [...] acá hay hermanos que han venido de diferentes puntos, no solo de acá de la provincia de Río Negro, sino también de diferentes provincias, hicimos mucho esfuerzo para llegar hasta acá, dejamos una cantidad de cosas por hacer, nuestra comunidad está tapada de nieve, hay lugares de donde no se puede salir, pero sin embargo hicimos el esfuerzo de venir hasta acá, algunos enfermos porque unas de las cuestiones de este debate son las personas enfermas, y entonces nos preguntamos qué paso que este funcionario no vino, no está (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

La ausencia del funcionario del Senasa fue resignificada a partir de estas disputas como un indicador de los compromisos diferenciales que subyacen en las formas mapuche de hacer política y las estatales. Por un lado, mientras que para el Senasa el reemplazo de los funcionarios jerárquicos por los técnicos era una instancia habitual y no problemática, para las personas mapuche puso en relieve el problema fundamental: la banalización del litigio como un mero desacuerdo técnico y, sobre todo, la desvalorización de la

palabra acordada (por ende, del sujeto colectivo mapuche como parte respetable de un acuerdo político). Las razones por las cuales el funcionario no fue eran inentendibles, porque aun con nieve, enfermedad o frío, miembros de comunidades de Neuquén y de Chubut, así como de Río Negro, se habían acercado a la reunión. Por otra parte, mientras que para los funcionarios del Senasa era uno de los tantos encuentros políticos fijados en una agenda burocrática, para las personas mapuche era un encuentro significativo, puesto que allí esperaban redefinir los mismos términos en los que se desarrollaba el hacer de la política. En definitiva, el incumplimiento del acuerdo por parte del Senasa tuvo un papel fundamental a la hora de entender colectivamente que el litigio con el Estado no se limitaba al traspaso del *lawen* sino que iniciaba en las formas de definir los escenarios y los sujetos políticos.

El enojo movilizó a las personas mapuche a profundizar en los sentidos compartidos sobre el reclamo, para lo cual pautaron una agenda de encuentros locales entre ellos, a pesar de las dificultades que muchos tenían para llegar desde distintas localidades y provincias. Al pensar el proyecto político mapuche en torno al *lawen* como un anudamiento situado de trayectorias heterogéneas, comprendí la importancia que tiene cada uno de sus relatos sobre sí mismos y sobre las experiencias de sus antepasados en la constitución de la unidad política que estaban forjando. Es decir, de esa otra perspectiva del mundo sensible que empezaba a orientar localmente sus formas de hacer política. El sujeto colectivo, negado con la ausencia del funcionario del Senasa, se vio fortalecido en estos encuentros privados, y con esa fuerza política, volvería a irrumpir en el orden institucional.

### 2.3.2. Manejar la agenda del conflicto: agenciamientos mapuche

Considero aquí un nuevo acontecimiento, uno que resultó inesperado para el orden instaurado del funcionamiento

local del Senasa. En el proceso de lucha por el *lawen*, las y los militantes mapuche ya no se conformaron tampoco con la presencia del director regional del Senasa, sino que comenzaron a demandar, con carácter de urgencia, una mesa de trabajo y de diálogo con el presidente nacional de la institución<sup>20</sup>. Para volver a dar continuidad a la lucha, y debido al incumplimiento del primer acuerdo, al terminar la reunión con la y los funcionarios del Senasa, el grupo de comunidades mapuche convocó para el día siguiente una nueva “ocupación pacífica” de la oficina del Senasa en Bariloche. De esta manera, fueron alcanzando un nuevo piso en la escalada política del conflicto. Esta ocupación vuelve a poner en discusión el reclamo que seguía sin ser escuchado, así como los tiempos y los espacios que demandaban las comunidades para hacer política en sus términos locales. Al respecto, miembros de las comunidades mapuche manifestaron: “Nosotros ya no nos conformamos con que venga Sánchez, ya durante todos estos días estuvimos hablando y hasta discutimos para que él venga, y no es capricho, es reciprocidad en el respeto”. A su vez, decía enojada una de las mujeres militantes mapuche de la provincia de Río Negro que estaba en el *trawn*:

Nos pusimos a laburar entre nosotros para que ustedes comprendan como organismo del Estado qué es un *machi*. Entonces la propuesta es mucho más profunda que un papel, nosotros entendemos que acá está el reconocimiento a un Pueblo que elige como curarse de este lado o del otro lado. Entonces nos parece que hay un desconocimiento tan grande, que eso produce violencia inmensa sobre nosotros. Cuando el *machi* dice me rodean la camioneta, me revisan el *kultrun*, me han pedido hasta que abra un *kultrun*. Le han sacado hasta las plantas al *machi* y las han quemado, eso es gravísimo, porque peligra la salud de ese *machi* que es una autoridad para nosotros. Entonces queremos reunirnos con alguien que nos respete la palabra, el encargado del Senasa de acá, de

---

<sup>20</sup> <https://bit.ly/3Gxe1A1>.

Patagonia Norte, tiene que estar él hoy, pero no cumplió con su palabra y nosotros sí cumplimos con nuestra palabra, acá estamos, damos la cara, elaboramos una propuesta de trabajo y queremos avanzar, pero si del otro lado hay una negativa tan grande y un desprecio tan grande, una ninguneada tan grande como esta, nos están violentando a tal punto que nosotros decimos entonces ¿qué hacemos?(t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalongo Ranquehue).

Asentando sus formas de autoafirmación política, las acciones de protesta y de reclamo se reorientaron para poner en evidencia las injusticias constitutivas de un sistema de desigualdad. En esta dirección se profundizaron los argumentos políticos con los que convocaron a esta nueva instancia de ocupación del Senasa. El grupo En Defensa del *Lawen* exigiría ahora ser reconocido como parte, y en sus propios términos, en el escenario político de la lucha.

La secretaria y los funcionarios del Senasa se encontraban trabajando cotidianamente, detrás de sus computadoras y escritorios. La mañana transcurría con normalidad, hasta que, en determinado momento entra a la institución el *longko* de la comunidad Quintupuray, con una mujer no mapuche que acompañaba esta lucha. Se acomodaron en la sala de espera, diciendo que entregarían una notificación. Después de unos instantes, comienzan a entrar más personas mapuche de diferentes *lof* de la región patagónica. Ingresaron de forma pacífica, pidiendo hablar con el director nacional del Senasa. Esta petición fue de gran asombro para la secretaria de la mesa de entradas, quien explicó que esto era imposible porque dicho director se encuentra en la sede de Buenos Aires. Sin embargo, esta nueva irrupción en el espacio del Senasa no se detuvo ante esta respuesta. Fue así que permanecieron durante todo el día en la ocupación a la espera de dialogar con el presidente nacional del organismo.

En las últimas horas del día, conciliaron una conversación telefónica con este responsable político, el cual escuchó el reclamo por parte de las comunidades y sugirió una serie de propuestas para solucionar el conflicto de manera transitoria.

Si bien no iba a poder asistir a la ciudad de Bariloche para tener una reunión personal, propuso que cuatro integrantes de los miembros autoconvocados viajen a la Ciudad de Buenos Aires en los próximos días para tener una reunión personal. Sin embargo, en su propuesta no plantea pagar los pasajes para la movilidad de los representantes mapuche. Menos por el tema de los pasajes que por el respeto a la decisión previa de mantener el diálogo como un colectivo y en el espacio de un *trawn*, las comunidades rechazaron la propuesta y exigieron al presidente que envíe al día siguiente al director regional a un nuevo *trawn* tal como se había acordado desde un principio. El presidente del organismo aceptó dicha oferta, solicitando el desalojo urgente de la oficina del Senasa, y el grupo mapuche planteó que dejarían la oficina cuando enviara por fax o por email una carta formal que expresara el nuevo compromiso asumido por el Senasa para una nueva reunión y las presuntas “disculpas” por el incumplimiento previo. Esta carta debía tener sello, firma y membrete ya que debía ser prueba suficiente en caso de que la situación no cambiara. El presidente nacional del Senasa envió inmediatamente un email explicitando todos los puntos sugeridos y el grupo mapuche levantó la ocupación a la espera de un nuevo parlamento al día siguiente, ahora sí, con la presencia del director regional del Senasa. Al retirarse de las oficinas esa noche, los militantes mapuche limpiaron el área utilizada durante la ocupación, guardaron las banderas y gritaron *Marichiweu!*<sup>21 22</sup>.

En las ocupaciones pacíficas del Senasa no se llegó a plantear el reclamo propiamente dicho porque resultó necesario negociar primero los respectivos lugares de interlocución política. Los y las militantes mapuche se vieron obligados a fijar ciertos sentidos sobre las relaciones en marcha para producir el contexto en el que ellos podrían devenir sujetos políticos audibles. A continuación, el desafío desde

---

<sup>21</sup> *Marichiweu* es una palabra mapuche que significa “cien veces venceremos”.

<sup>22</sup> Afuera de la oficina se vieron estacionadas camionetas de la policía rionegrina que permanecieron observando cómo se retiraban de las oficinas del Senasa.

la movilización mapuche consistiría en dejar públicamente en claro que existían otros marcos –no solo los burocráticos– a la hora de definir los temas del debate. En las luchas metadiscursivas del próximo *trawn*, los desacuerdos se centraron en los límites entre lo presupuesto y lo escrito. Ampliaré estos puntos en los próximos apartados.

### 2.3.3. La fijeza de lo escrito en documentos oficiales: las injusticias burocráticas

Las instituciones del Estado reclaman su poder para uniformar y centralizar aquello que se presenta como diferente y heterogéneo, y lo hacen, como sostiene Roseberry (2002), a través de sus registros administrativos, de sus mapas, de sus institutos y de sus oficinas. Puesto que el Estado no cesa de hablar y de nombrar las cosas sobre las que gobierna, los lenguajes de protesta deben incorporar esos mismos textos para que sus reclamos puedan ser registrados o escuchados. Esto se pudo visibilizar cuando el grupo mapuche En Defensa del *Lawen* tuvo que negociar la propuesta del Senasa de un documento escrito para el traspaso del *lawen*. Siguiendo a este autor, en el campo de fuerzas en el que intervienen localmente personas mapuche, las “palabras” devienen puntos centrales de disputa porque en ellas se expresan las historias de desigualdad y las contradicciones materiales. Por esta razón, y en tanto que el Estado –encarnado en las particularidades del Senasa– reclama el poder de nombrar y sancionar ciertas etiquetas, la organización mapuche En Defensa del *Lawen* debió detenerse en ellas. En esta dirección, al resistir las palabras, están resistiendo determinadas relaciones y poderes materiales, sociales, económicos y políticos, y trayendo a la memoria cómo muchos de sus antepasados fueron estafados o engañados con los papeles escritos.

La reunión con el director regional del Senasa finalmente se concretó y la institución presentó el programa o protocolo que había confeccionado. Después de su lectura,

el desacuerdo giró en torno a los presupuestos que subyacían en las palabras utilizadas y en las palabras que no habían sido escritas, puesto que, en esas decisiones discursivas, se manifestaban los estereotipos y prejuicios con los que las instituciones del Estado suelen representar las prácticas mapuche. Debido a esto, los integrantes de las comunidades solicitaron trabajar sobre los siguientes puntos antes de aprobar el documento final:

1. Que no se refiera al *machi* como médico empírico, sino como autoridad espiritual del Pueblo mapuche tehuelche.
2. No existe “comunidad mapuche de la república de Chile” ni “comunidad mapuche radicados en la República Argentina”, debe decir integrantes o miembros del Pueblo mapuche tehuelche.
3. La propuesta de Senasa no hace referencia a la mesa de trabajo interdisciplinaria e interinstitucional y no aclara que el presente protocolo es transitorio.
4. La propuesta tampoco hace referencia a la NO DESTRUCCIÓN del *lawen* en casos de controversias.
5. También debería figurar al pie de la Declaración Jurada la leyenda: “El tránsito de esta pieza medicinal está protegido por el Convenio 169 OIT, Artículo 32, y por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Artículo 36” (Temario para trabajar con el Senasa escrito por las comunidades mapuche, 05 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

La discusión sobre el punto 1 giró en torno a la figura de los y las *machi*. Y, de modo más amplio, sobre los criterios utilizados para “permitir” la inclusión del sujeto mapuche en las lógicas estatales de reconocimiento. La palabra “médico empírico” no solo era desconocida para referirse a *pu machi* sino que, además, disparó incomodidades en dos direcciones. Para algunos, con esta etiqueta el ser mapuche había sido incluido en el documento del Senasa como un otro cultural o “folclórico”, y no como un sujeto político con derechos colectivos como pueblo (Briones, 2005). Así simplificada, la imagen con respecto a un “otro mapuche” supone una matriz de alteridad en la cual el *machi* es un médico sin ciencia (“médico empírico”) cuyos saberes

pueden ser equiparados con meras “creencias”. En la comparación entre un médico no empírico y uno que sí lo era, entendían que al segundo se le adjudicaba un conocimiento menos valorado por no estar bajo la autoridad científica de la medicina (Menéndez, 1984).

Para otros, la discusión acerca de cómo traducir el rol de *pu machi* estuvo centrada en señalar que tampoco debía ser entendido como equivalente al de un “médico” en el sentido occidental del término. Desde este ángulo, era aceptable afirmar que los tratamientos curativos de *pu machi* no se corresponden con los de la medicina hegemónica, porque era mucho más importante que el Estado reconociera el valor epistémico de sus conocimientos sobre la salud (Fassin, 2004).

Estas ideas se fueron entramando en un mismo énfasis. El consenso entre los militantes mapuche fue que ni la palabra “médico” ni la palabra “empírico” tenían relación con sus propias formas de entender la salud y la enfermedad. Por lo tanto, resultaba prioritario que el Estado reconozca la existencia de otros marcos interpretativos en los que *machi* era un rol más amplio que el del médico y en los que la salud no era un tema meramente biológico. Después de varios intercambios y reuniones, el grupo mapuche coincidió en que la conjunción entre las dimensiones políticas, epistémicas y espirituales que explica el hacer de los y las *machi* podía ser expresada –si no de forma completa al menos sin contradicciones– en su traducción como “autoridad espiritual”.

El segundo punto de las objeciones es el que abrió la discusión en torno a la noción de pueblo. Al respecto, los presupuestos del Senasa consistían en dos ideas muy naturalizadas en el sentido común. Dos ideas que, además, son parte de la grilla de significados con la que se ha construido la matriz de alteridad del Estado-nación argentino. La primera de ellas es la que utiliza la noción de “comunidad” como equivalente a “etnia”, actualizando un campo semántico racializado en el que la “cultura” adquiere connotaciones de homogeneidad. La redacción del documento dejó

entrever la dificultad institucional para reconocer al pueblo mapuche-tehuelche como sujeto de derecho.

El otro presupuesto que se actualizó en la discusión sobre el segundo punto es el que sostiene la naturalización de una frontera como condición irrefutable de las pertenencias identitarias a uno u otro Estado-nación. No solo porque las comunidades se identifican por la “radicación” en una u otra república (de Argentina o de Chile), sino también porque esta naturalización reitera la cita fundacional del Estado argentino de que las y los mapuche son extranjeros. Desde las concepciones geopolíticas y de pertenencia mapuche, la diferencia de expresión entre “comunidad mapuche de la república de Chile” y “comunidad mapuche radicados en la República Argentina” implica una autotomía diferencial, porque mientras unos “son de”, los otros “están radicados en”. Esta expresión terminará funcionando como un “oxímoron” (Bourdieu, 1999) de la historia oficial y hegemónica, que ha logrado imponer en el sentido común que el pueblo mapuche-tehuelche no habría sido parte del territorio argentino. Esta discusión se cerró con el reemplazo de las palabras “comunidad” y “república” por la expresión integrantes o miembros del pueblo mapuche-tehuelche. La incorporación de la autodefinición tehuelche tiene que ver con el reconocimiento de una historia de articulaciones entre ambos grupos de pertenencia anterior a la formación de los Estados-nación.

Las objeciones del punto 3 se refieren a definiciones del proceso de trabajo con el Senasa. La solicitud de los militantes mapuche de subrayar, en el mismo documento, su carácter transitorio reside en la experiencia política de que las negociaciones con el Estado siempre deben volver a ser revisadas, puesto que, en el funcionamiento, las palabras suelen volver a necesitar redefiniciones. Pero también porque, como veremos a continuación, las discusiones sobre qué es el *lawen* y, por lo tanto, qué sustancias pueden ser transportadas por la frontera estatal, de ninguna manera podían ser cerradas con un único tipo de preparado soluble.

Este debate subraya la importancia de las teorías nativas sobre las relaciones con el Estado y las consecuentes percepciones que se tienen de los acuerdos escritos. Las y los mapuche que participaron de esta negociación sabían que era importante registrar que se trataba de un proceso de más larga duración, para evitar una potencial “trampa” o “corsé”, que sus experiencias sobre las normativas escritas les llevaba a prever.

Los puntos cuatro y cinco abrieron la discusión acerca de los criterios de legalidad. Mientras la destrucción del *lawen* señala a su portador como el que incumple las normativas, la prohibición de su destrucción señala a los funcionarios del Senasa como aquellos que incumplen los tratados internacionales aprobados por el Estado. En la discusión sobre estos puntos, las personas mapuche pusieron en relieve las injusticias que sufre su pueblo cuando es detenido en las fronteras. Las comunidades se enfrentan a la subordinación y la discriminación derivadas de su pertenencia cultural, lingüística o política. En este sentido, y a través del relato de diferentes experiencias, interpelaron la visión de los trabajadores de este organismo estatal, quienes, a través del protocolo, solo buscaban normalizar y pautar los canales por los cuales “solucionar” las “diferencias culturales” como un problema social, más que ver el desacuerdo como una oportunidad para revisar los fallos de las convivencias vigentes (Briones, 2014). Por ello, los integrantes del colectivo por la defensa del *lawen* apuntaron a hacer efectivos los derechos internacionales que los reconocen como pueblo y amparan sus formas de “atendimiento” de la salud, y sus prácticas en relación con ello. Centrándose en estos puntos, buscaron revocar los términos de una perspectiva occidental y moderna que reducía la salud, la medicina y las formas de atención mapuche a una mera creencia cultural. Al discutir los detalles acerca de cómo convertir en texto un acuerdo transitorio, quienes participaron de este proceso buscaron reciclar los elementos a disposición para ir más allá de ellos y poner en cuestión estructuras y universos

simbólicos que vienen produciendo desigualdades de formas más arraigadas.

### 2.3.4. Los topes entre lo público y lo privado: resguardar el conocimiento

En una reunión previa e interna de las distintas *lof* y organizaciones, se había debatido en torno a lo que creían conveniente negociar y disputar ante el director del Senasa desde sus propias definiciones respecto del *lawen* y de lo que entendían como salud, medicina, cuidados, procesos de atención y enfermedades. Desde la primera ocupación del Senasa les dijeron a los funcionarios:

Ustedes funcionarios, nunca saben cuándo van a tener un hijo enfermo, y podría ser nuestro *lawen* el que lo ayude a curarse. Nuestra perspectiva sobre el cuidado de la salud también vale ¿por qué no es aceptada o esto nos coloniza más aún. Queremos que sea reconocida en las fronteras sí (t.p., 13 de junio de 2017, Oficina del Senasa, S. C. de Bariloche).

En este apartado me centraré en cómo las y los mapuche fueron redefiniendo los topes entre lo público y lo secreto de acuerdo con sus posicionamientos políticos. Porque, frente a las concepciones estatales de sanidad, debieron defender sus formas de entender la salud y la enfermedad –como un desequilibrio espiritual, territorial y físico–, los procesos curativos con el uso del *lawen* y los vínculos con *pu machi*. Posicionándose en un tipo determinado de mundo sensible, el grupo En Defensa del *Lawen* acordó que, en el trabajo conjunto con el Senasa, debían resguardar ciertos saberes como secretos. El debate inició, entonces, con la decisión política del grupo de militantes mapuche de no responder a todas las exigencias informativas de la institución estatal. Detrás de esta decisión se conjugaron varias razones. Por un lado, la desconfianza de dar a conocer nombres y lugares porque evaluaban que, en los contextos de creciente persecución

política, tanto en Chile como en Argentina, sus garantías a la libertad de expresión y de acción estaban coartadas. Por otro lado, la desconfianza a brindar información que pudiera ser reutilizada para fines de lucro comercial o simplificada en lógicas burocráticas. Finalmente, la desconfianza a abrir públicamente un universo de sentidos que las lógicas del sentido común hegemónico –que son también las estatales– solía banalizar o no tomar en serio. Por lo tanto, lo que estaba contenido en el “secreto” y separado del debate con el Senasa eran aquellas experiencias y saberes impugnados y calificados como “excesos” por los conocimientos y ontologías hegemónicas (Ramos, 2016).

En este sentido, el *lawen* devino un concepto a ser manejado desde criterios propios de manifestación y secreto. A su vez, intentar definirlo como categoría fue difícil, debido a las variadas formas de comprenderlo según las percepciones de cada uno y las implicancias de trayectorias históricas, propias y familiares. Los funcionarios del Senasa habían establecido que “no los iban a escuchar”, insinuando que si el traspaso del *lawen* tenía que ver con cuestiones de “espiritualidad” o de “creencia religiosa” del pueblo mapuche-tehuelche no era tema de su incumbencia puesto que ellos solo se encargaban de cumplir la normativa nacional en torno al control fitosanitario del país. A pesar de la flexión al diálogo que luego se pretendió mostrar, el ingeniero agrónomo del Senasa con mayor autoridad en la región expresó sus limitaciones institucionales para disculparse de no poder abarcar en el documento todas las aristas planteadas por el grupo mapuche en torno al *lawen*. En principio, y debido a sus formas especializadas de conocimiento sobre la transmisión de plagas, se sentía incomodado de aprobar que el *lawen* atravesara las fronteras nacionales sin saber muy bien de qué se trataba. Fue así que preguntó: “¿*lawen* ustedes mencionan al medicamento?”. A esta pregunta del funcionario sobre qué es un *lawen*, respondieron los miembros del grupo mapuche que, en primera medida:

El *lawen* no es un medicamento, los mapuche no fabrican *lawen* como una farmacéutica. Se ve a la persona, se buscan las plantas, se prepara el *lawen*, se le indica cómo tomarlo y cada uno tiene su remedio, no es un medicamento, es un *lawen*, ese es el nombre (t.p., 05 de julio de 2017, *lof* Millalongo Ranquehue).

Sin embargo, los representantes del Senasa exigían que se detallara una lista con los componentes específicos que contenía el *lawen* exponiendo que sería muy importante que puedan identificar cuáles son los productos que quieren ingresar. El Senasa se refería al *lawen* como “productos envasados” o como “medicamentos” (como los comprados en una farmacia) que debían notificarse con nombre y apellido de quien los preparaba, de dónde provenían y qué contenían. Estas diferencias de definición con el Senasa ponen en relieve aquella tensión en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro, es decir, el desacuerdo entre quien dice *lawen* y quien dice “medicamento”. Este fue uno de los puntos de los desacuerdos que me llevó a reflexionar sobre qué implicancias tiene entender el *lawen* de formas tan diferentes. La pregunta del Senasa sobre qué es un *lawen* puso en foco el hecho de que el punto central en ese encuentro político era dialogar, como dijo uno de los militantes mapuche, “¿qué entienden ustedes por *lawen* y qué entendemos nosotros por *lawen*?”.

El *lawen* ha ido entramando campos de ontologías, epistemologías y subjetividades diversas en torno a las diferentes concepciones sobre esta noción, que trajeron a la luz un conflicto de profundidad histórica. Tener que explicar qué era el *lawen* y establecer una definición por extensión, determinando en una lista de qué estaba compuesto, generó entre las personas mapuche una gran incomodidad. Por ello, en sus argumentos sostuvieron firmemente que no iban a dar explicaciones a los funcionarios del Senasa sobre los componentes de un *lawen*:

Lo que estamos hablando es muy complejo, nosotros no podemos venir acá a decir este *lawen* consta de esto y esto, es conocimiento de una persona que tiene la capacidad para poder hacerlo, si no todo el mundo sería *machi*, y ser *machi* no es que te recibís en una universidad y hacés un doctorado de *machi*, tiene una capacidad y esa capacidad por ahí tendrían que tener ustedes para reflexionar sobre esto que estamos diciendo (t.p., 05 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

En otro *trawn* interno de las comunidades que se realizó en pos de continuar buscando soluciones al traslado del *lawen* por los pasos fronterizos, conversaron entre ellos qué querían transmitir y qué no sobre el valor y significado del *lawen*. En conjunto con una de las militantes mapuche con las que nos encontrábamos registrando lo que iba relatando cada uno, intentábamos armar un texto a partir de todas esas intervenciones. Sin embargo, mientras escuchábamos las narrativas de cada miembro mapuche, nos fuimos dando cuenta de que la complejidad del *lawen* no se podía explicar en pocas palabras y en solo unas horas de reunión. En el marco de la política, estos errores de traducción (Douglas, 1975) tienen efectos profundos que pueden llevar, incluso, a la reproducción de hechos de violencia por traducir lo que funcionarios no reconocen. Hacer el esfuerzo de reducir una dimensión tan amplia y significativa como es el *lawen* –que implica recuerdos sobre las violencias y conocimientos ancestrales– al listado de sus componentes actualiza un diseño mucho más histórico y radical.

En el cierre de ese *trawn* las comunidades decidieron dejar constancia de que el *lawen* era una “definición inabarcable” y que debía ser explicada por el valor que le da cada *machi*, quienes tendrían el verdadero conocimiento sobre el uso espiritual de esta medicina. Una vez en el encuentro con el Senasa, en el intento de dar una respuesta cerrada sobre qué es *lawen* decidieron expresar que las mejores –aunque provisionarias– palabras para definirlo eran las siguientes:

*Lawen* no se trata sólo de elementos macerados y su caracterización parte de una forma de salud diferente a la que podría realizar la biomedicina sobre salud y enfermedad, porque cumple la función de restaurar un orden social y comunitario. Parte del conocimiento de la naturaleza que, desde tiempos milenarios, viene siendo sostenido por todo un Pueblo. Son los elementos e implementos que utiliza el o la *machi* y que considera necesarios para tratar y restaurar la salud y el bienestar de las personas y su entorno. El *lawen* constituye parte integral de un o una *machi* y su manipulación y violentamiento provoca graves consecuencias en su salud física y espiritual, así como en todos los miembros de su comunidad [...] (Protocolo escrito por las comunidades, 26 de junio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

En este fragmento, conectan el *lawen* con el pasado que los vincula con sus ancestros y con la pertenencia al territorio. Sus relatos, explícitos o presupuestos acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Desde este ángulo, el *lawen* es el “restaurador” de esos órdenes antiguos, de esas formas de organizar las experiencias sensibles con el entorno y los lazos en general, en otras palabras, es un nexo metapragmático para iniciar contextualizaciones (puestas en contexto cotidianas y de lucha) guiadas por el reconocimiento de ciertos acuerdos secretos con los antepasados y con las fuerzas del entorno:

El *lawen* es un elemento perteneciente a la cultura ancestral del Pueblo mapuche tehuelche y es elaborado por una alta autoridad espiritual de nuestro Pueblo: el/la *machi* [...] Se utiliza para tratar graves y crónicas afecciones de salud relacionadas con aspectos físicos y espirituales (Protocolo escrito por las comunidades, 26 de junio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

Partiendo de los diferentes relatos, se fue consensuando que la enfermedad o afección está relacionada con un “desequilibrio” y con un “espíritu enfermo”. El *lawen* es una

medicina que puede estar preparada de forma macerada como un té, pero según las personas el valor terapéutico se lo asigna el hecho de haber sido compuesto por un/a *machi* que tiene el conocimiento ancestral y espiritual para elaborarlo. Y, en tanto conocimiento singular, especializado y ancestral, el secreto es parte de su poder terapéutico.

En la medida en que los miembros mapuche fueron desplazando sus reflexiones y cuestionamientos políticos hacia un desacuerdo radical entre mundos sensibles inconmensurables (Ranciére, 1996), fui reconociendo que el *lawen* conforma una malla de sentidos, rutinas, hábitos, códigos y relaciones organizada por diversos elementos de la naturaleza, por el accionar de las fuerzas de ese entorno –las que no se agotan en plantas y animales, sino que involucran otras entidades más sutiles como las fuerzas nombradas en *pu ngen, pu newen*– y por la disposición de sus propiedades para revertir una situación de desequilibrio y sanar a un enfermo. Estos *lawen* pueden estar materializados en plantas, raíces, hojas, tierra, piedras o agua de arroyos. Pero no son solo parte del mundo tangible, sino que también tienen agencia espiritual y política cuando participan de las negociaciones en las que se acuerdan esos modos de cohabitación que las y los mapuche luchan por defender. La conexión entre el *lawen*, las fuerzas que lo constituyen y sobre las que opera, y su intervención para revertir un desequilibrio en el cuerpo, la vida o el entorno del paciente se entraman en una teoría particular de la agencia y de las relacionalidades.

Por ende, estas explicaciones sobre el *lawen* demostraban que se volvía complejo definirlo como pretendían los funcionarios del Estado, quienes buscaban una y otra vez la estandarización en formularios y protocolos que detallaran su composición. Las exigencias del Senasa, en tanto una de las imposiciones estatales que configuran la subjetividad de los ciudadanos, nos llevan a prestar atención a las formas en que otros modos de subjetivación buscan abrirse paso en el escenario de la política. Los integrantes de este movimiento mapuche conectaron formas ancestrales de ejercer la cura

con sentidos e imágenes del pasado que adquirieron, en este contexto, potencial político. Sin embargo, desde estos nuevos lugares de enunciación, ciertos conocimientos se mantuvieron en el ámbito de lo “secreto” y, en la discusión con el Senasa, la reflexión sobre las formas mapuche de entender el *lawen* implicó no decir ciertas cuestiones de forma explícita. El valor político del *lawen* yace, de alguna manera, en esas zonas intermedias entre lo que se explica y lo que se calla, entre lo que se evalúa como “traducciones transitorias y apropiadas” y “lo que no podemos contar”. En breve, el *lawen* (atravesado por esas zonas de secreto) actualiza marcos más amplios y mucho más antiguos de interpretación, y esas contextualizaciones o producciones de mundo, con sus propias autoridades epistémicas, cuestionan las de la racionalidad estatal. El *lawen* no es una “entidad allá afuera”, algo que solo podía ser definido por su composición, sino una existencia profundamente arraigada en las prácticas de personas, que se ven a sí mismas como seres integralmente conectados a la *mapu* y al entorno natural.

### 2.3.5. Diálogos asimétricos: reconocer las violencias vividas

La tarea de escenificar la distorsión de una aparente “igualdad”<sup>23</sup> implica que aquellos que no venían siendo escuchados e identificados como actores legítimos de un litigio descubran y utilicen su capacidad colectiva de enunciación para correr los límites de los lenguajes estatales hacia la inclusión de otras experiencias sensibles. Tal como venimos señalando hasta aquí, los distintos niveles en que se fue manifestando el conflicto por la defensa del *lawen* –al desplegar nuevas conexiones y desconexiones de recuerdos,

---

<sup>23</sup> En palabras de Rancière (1996), es preciso que el encuentro halle su punto de desacuerdo para que se produzca lo político. Si el desacuerdo es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de la distorsión, el motor de la política reside en el surgimiento de actores que puedan llevar a cabo esa empresa.

experiencias y mandatos– lograron redefinir y redireccionar agendas políticas muy arraigadas. Así también ocurrió cuando los miembros del pueblo mapuche-tehuelche dieron a conocer a los funcionarios del Senasa algunas de las problemáticas más acuciantes que se presentan en el paso Cardenal Samoré: aquellas que denominan como “hechos de violencia”. En el *trawn* realizado en el *lof* Millalongo Ranquehue, lo primero que leyó el funcionario del Senasa fue la carta formal con la que el director nacional de la institución se disculpaba ante el pueblo mapuche-tehuelche por el incumplimiento de la palabra y la postergación de dicho encuentro<sup>24</sup>. Y, respondiendo al reclamo de las comunidades acerca de quiénes debían ser los interlocutores, en esa carta también se afirmaba que el director regional del Senasa estaba presente en representación del director nacional y, por ende, tenía la facultad de decidir en nombre de él y autorizar formalmente cualquier decisión que se tomara aquel día. Con esta doble respuesta –pedido de disculpas y selección de autoridad competente– el Senasa aceptaba el escenario de interlocución planteado por las personas mapuche, tal como lo acentuó el funcionario con la siguiente frase: “la intención nuestra está, pero hay que ver si llegamos a un acuerdo”.

Tanto las disculpas como la aceptación de un diálogo más simétrico funcionaron como requisitos del pueblo mapuche-tehuelche para contextualizar simbólicamente el escenario deseado de visibilidad respetada. Pero este contexto también presupone, por inversión, aquellos escenarios previos y habituales en los que las interacciones suelen reproducir rutinas arraigadas de exclusión, discriminación, negación y violencia. En los distintos intercambios que se llevaron a cabo con la institución estatal, las personas

---

<sup>24</sup> La carta que fue parte de las negociaciones entre las personas mapuche y el director nacional del Senasa debió ser reescrita por este dos veces, ya que se refirió al “Pueblo mapuche tehuelche” como “Pueblo Mapuchu”. Este error de gramática fue considerado por las comunidades como una “burla” que retrasó el envío de la carta.

mapuche relataron las sucesivas veces en las que fueron desprovistos de su *lawen* en las fronteras, lo cual los dejó en situaciones de vulnerabilidad física y espiritual. Evaluando dichas situaciones como “hechos de violencia” resaltaron la gran impotencia que les generaba ver cómo su *lawen*, el remedio que los curaba, era decomisado en las fronteras:

El *lagmen* Cañio que está ahí y yo también lo conozco hoy, porque nuestro Pueblo mapuche tehuelche es inmenso, él es, y es importante que ustedes lo vean a quien le sacaron el *lawen* y se lo tiraron, se lo quemaron. Entonces el *lagmen* tuvo que volver a viajar a Chile, y tuvo que gastar un montón de plata y tiempo para que la *machi* le vuelva a preparar su *lawen*, y estas cosas no pueden pasar más (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

Sin embargo, una de las funcionarias del Senasa respondió, sobre las descripciones acerca de sus experiencias vividas como mapuche en la frontera, que “nosotros nunca vimos esas situaciones de violencia que ustedes refieren, como las describen, por lo menos en Samoré. Trabajo hace dos años y nunca lo vimos. Si ustedes entienden que es violento que decomisen el *lawen*, sí eso sí” (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue). Ante esto se manifestó uno de los militantes de Chubut:

Ustedes no ven que nosotros somos violentados, pero nosotros no estamos inventando los hechos de violencia. De eso tenemos que discutir, ¿por qué ustedes no ven la violencia que nosotros vivimos? (t.p., 03 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

La respuesta de la funcionaria representa la poca percepción que suelen tener las burocracias estatales con respecto a los escenarios cotidianos que estas mismas burocracias crean para ciertos tipos de sujeto. Como vimos antes, las experiencias mapuche de transitar la cartografía estatal de oficinas, protocolos, normativas y fronteras fue

produciendo su propia cadena isotópica de sentidos: violencia física y simbólica, maltratos, discriminación, humillación, arbitrariedad, racismo, impunidad, desigualdad e, incluso, persecución. Frente a ello, el discurso oficial de los funcionarios tiende a separar esas asociaciones y encadenamientos de experiencias diversificando los reclamos y adjudicando responsabilidades diferenciales a las distintas instituciones del Estado. En otras palabras, mientras que desde el punto de vista de las experiencias mapuche en un paso fronterizo poco importan los distintos uniformes de quienes decomisan el *lawen*, revisan a los sujetos, piden los documentos o los humillan físicamente, los funcionarios del Senasa niegan su participación en el conglomerado estatal de “hechos de violencia”. De este modo, se rehúsan a comprender el eje común que fue reconocido por los miembros del pueblo mapuche-tehuelche como situaciones de discriminación y hostigamiento. Finalmente, el hecho de que el Estado –en sus distintas formas de presencia– evite percibirse a sí mismo como un entramado más amplio de prácticas políticas responde a lo que Nikolas Rose (2006) denomina como tecnicismo estratégico. Desde este ángulo, el Senasa se encarga de controlar el paso de sustancias sumamente “nocivas” para la productividad del país y no los daños a las personas, porque, según explicitaron, la autoridad de la institución reside en la ciencia en la que se enmarcan los conocimientos fitosanitarios y no en la política. Las y los mapuche, en contraposición, buscaron juntar lo que el Estado separaba puesto que, en los tratos, discursos y efectos que experimentan, las distintas intervenciones del Estado coproducen tanto esos hechos de violencia como la política estatal de la diversidad que se desprende de ellos.

Recapitulando, en estos apartados mi reflexión etnográfica se centró en un proceso de lucha específico que tuvo lugar en el año 2017, donde las personas con experiencias dispersas sobre el *lawen* se reunieron espontáneamente. Al recorrer los diversos escenarios y etapas de este evento político –nombrado como la defensa del *lawen*– mi

intención fue mostrar cómo, ante determinadas experiencias de desigualdad, las personas se encuentran, dan forma a ese “estar juntos” y habilitan un lugar político para esa juntura como pueblo. Más allá de las definiciones que se fueron ensayando para negociar un protocolo con el Senasa, las significaciones que emergieron con respecto al *lawen* trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado y actualizaron un conocimiento compartido que había permanecido en prácticas cotidianas en el tiempo y diferencialmente distribuido en cada territorio mapuche. La palabra *lawen* empieza a transitar los espacios de la política y, al hacerlo, comienza a ser parte de los vocabularios y lenguajes contenciosos (Roseberry, 2002). Pero el *lawen* tiene un plus de sentidos que los y las mapuche tratan de resguardar de ese lenguaje que todo lo traduce, generaliza y fija. También estas entextualizaciones –aún en curso– habilitaron lo que aquí hemos nombrado como puntos de desacuerdo. Esto es, irrupciones de lo político con potencial para impugnar algunos de los pisos impuestos por las políticas institucionales que normatizan y pautan los canales por los cuales se determinan las “diferencias culturales”.

# Parte III



### 3. ¿Qué viene a restaurar el *lawen*?

El recorte de este capítulo<sup>25</sup> circunscribe el campo de estudios de la memoria para analizar los efectos producidos por los procesos de alterización en las relaciones con los organismos del Estado y la importancia de los proyectos restaurativos que fueron iniciando las personas del pueblo mapuche-tehuelche para impugnar esos mismos procesos de subordinación. En este sentido, el trabajo de la restauración que surge de las memorias permite dar cuenta de las orientaciones políticas que tiene la producción de conocimientos emprendida por las comunidades, organizaciones y personas indígenas que, en este caso, formaron parte del proyecto político en defensa de la medicina mapuche. Para los miembros que conformaron estos espacios de lucha, el trabajo político-afectivo en torno a la memoria es el medio privilegiado para recuperar los conocimientos antiguos y las formas apropiadas de ponerlos en práctica cuando se realiza un *trawn*, un *machitun*, una renovación de *rewe*, un *gllipun*, un levantamiento de *machi* o *longko*. Puesto que las experiencias –recreadas en la historia del pueblo mapuche-tehuelche– siempre se dan de una forma singular y con nuevas particularidades, el capítulo se centra en la producción de recuerdos específicos y en los sentidos que estos adquieren para las luchas presentes de quienes se encuentran defendiendo el mundo en el que el acontecer del *lawen* sea posible.

---

<sup>25</sup> Este capítulo fue reeditado y publicado en un artículo académico (Santisteban, 2019).

### 3.1. Lo que quedó bajo “tachadura”

Son varios los trabajos que se han encargado de evidenciar las maneras en que se ha ido instalando en el sentido común y los discursos racistas la idea de que “los mapuche son chilenos”, recurrente en gran parte de los discursos historiográficos oficiales y hegemónicos (Briones, 1998; Lenton, 2010; Delrio, 2005; Pérez, 2008). Estas investigaciones explican las políticas implementadas hacia los pueblos indígenas –particularmente al pueblo mapuche-tehuelche– desde el siglo XIX hasta el XX, así como otros, los procesos de evangelización y las prácticas religiosas y educativas dirigidas a los indígenas en la Patagonia (Nicoletti, 2002 a, b). Son las memorias de estos procesos las que, de alguna manera, la medicina mapuche también está sanando. No es un proceso fácil iniciar un posicionamiento político de lucha que intente restaurar dolencias afectivas y espirituales que ha sufrido el pueblo mapuche-tehuelche. Es el *lawen* un agente político para iniciar este largo proceso de resistencia y sanación. Por un lado, porque disputa las instalaciones fronterizas en la cordillera, territorio preexistente a la llegada del Estado-nación. Luego de las campañas de 1881-1885, el Estado extendió el control estatal sobre la Patagonia imponiéndose simultáneamente sobre ambas vertientes de los pasos cordilleranos (Delrio, 2005). No obstante, hasta ese entonces estos caminos eran circulados libremente. Por otro lado, defiende una práctica espiritual y política que, en los tiempos de la llegada de las Iglesias salesianas y católicas, fue construida como profana y demoniaca (Bacigalupo, 2003; Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016). A continuación, me zambullo en la difícil tarea de comprender de estos tópicos los *index* históricos por los cuales mis interlocutores fueron restituyendo fragmentos de experiencias –que por muchos años habían sido clandestinas y silenciadas–. Haré énfasis en las lecturas bajo tachadura que he ido observando en diferentes escenas de mi trabajo de campo.

### 3.1.1. Los caminos antiguos de la cordillera

Habíamos dicho que el “estar en lucha” es la experiencia de un proceso en marcha de reconstrucción de memorias. Me centraré aquí en cómo durante el conflicto por el *lawen* esos procesos de restauración implicaron leer colectivamente qué es lo que está “tachando” la idea de fronteras estatales.

Eventos cotidianos como la decomisación de *lawen* o la discriminación de los funcionarios en las fronteras son experiencias del presente que tienen huellas del pasado, y en esta doble función, generan nuevas tramas de memoria. Recordar los tiempos antiguos en los que se vivía libremente por la zona cordillerana deviene una huella de lucha para negar las certezas hegemónicas. Si la memoria trabaja desde los eventos que han sido tachados (negados, silenciados, invisibilizados), el hablar de la “no frontera” es una manera de invertir lo que está por debajo de esa borradura. Para los miembros del grupo En Defensa del *Lawen* el territorio, que actualmente es un límite fronterizo estatal, fue antiguamente un espacio familiar, comunitario y ancestral, siendo esta una de las razones por las cuales la nación mapuche se reconoce como preexistente al Estado. En este sentido recupero parte de la propuesta que, refiriéndose a las leyes indígenas, escribieron miembros del grupo En Defensa del *Lawen*:

Si bien estas normas no implican la desaparición de las fronteras, sí obligan a los Estados a flexibilizar los controles y a establecer derechos diferenciados para los pueblos originarios en cuestiones como residencia, circulación y paso de objetos ceremoniales o culturales. Es de vital relevancia recordar que, según nuestra Constitución Nacional, los pueblos originarios son PREEXISTENTES a los Estados. Los mapuche tehuelche nos reconocemos como un solo Pueblo con un solo territorio (*Wallmapu*) dividido por la imposición de dos Estados (Protocolo escrito por las comunidades, 26 de junio de 2017, *lof* Millalongo Ranquehue).

En sus demandas el grupo mapuche entendía la imposición de fronteras entre los Estados argentino y chileno como un dispositivo violento sobre ciudadanos que se reconocen pertenecientes al pueblo mapuche-tehuelche. Entender los relatos bajo tachaduras nos permite, entonces, ver el valor de los “cruces” por las actuales fronteras estatales como un lugar de profundo apego histórico. Por ejemplo, decía Javier Cañío en el encuentro político con el Senasa: “para nuestro Pueblo las fronteras no existían, donde están los pasos, ellos siempre estuvieron, sólo que los Estados tomaron eso de poner fronteras, pero somos un solo Pueblo de un lado y del otro” (t.p., 03 de julio de 2017, *lof Millalonco Ranquehue*). En ese mismo escenario, otro joven militante mapuche agregaba al respecto: “cruzar es algo que existió toda la vida en el mundo mapuche, ir de un lado para otro, nunca fue un límite para nuestros antepasados” (t.p., 2017, *lof Millalonco Ranquehue*). En estas expresiones, las no fronteras, como imágenes territoriales de un espacio practicado tanto en el pasado como en el presente, tienen un valor simbólico y social en el proceso de restauración de memorias, porque actualizan la idea de un solo territorio ancestral, el de *wallmapu*.

Como dice De Certeau (2000), relatar un espacio implica una forma de hablar que también encuentra su organización en la memoria. La aduana fronteriza devino uno de esos lugares-espacio que exigen negociación porque quienes transitan la cordillera definen el “cruce” de modos heterogéneos y, muchas veces, opuestos. Me detendré en este punto. La diferencia entre lugar y espacio –para De Certeau– reside en que, mientras que el “lugar” se acerca al mapa que fija, estructura e instala, el “espacio” se acerca al recorrido, por ende, el espacio es un evento practicado por lo sentidos, las representaciones y las experiencias de quienes efectivamente lo circulan o caminan como parte de sus trayectorias. Puesto que hay tantos espacios como experiencias, el trabajo de la memoria consiste en conectar esos modos diferentes de practicarlo en tramas narrativas

de identidad y de oposición. Mientras que las presencias de las oficinas de las instituciones en las aduanas confirman la ideología del mapa que “fija” los deslindes estatales, las operaciones del espacio son las acciones que, por su mismo movimiento, la desobedecen. Particularmente cuando el espacio se cruza como si fuera un puente que conecta regiones y que, por el hecho de cruzarlo una y otra vez, y del mismo modo en que lo hicieron los antepasados, actualiza un sentido compartido de pertenencia entre los y las mapuche de *Gulumapu* y *Puelmapu*. Cruzar la cordillera para iniciar o continuar un tratamiento de curación con *pu machi* despliega una historia de relaciones y opone ese territorio histórico de relationalidades a los mapas oficiales del Estado-nación. Pero esta oposición es más amplia, porque mientras una montaña, un lago o un río son mojones (fijezas) en el mapa del Estado, pueden ser agentes que realizan operaciones de espacio para las personas mapuche. En los relatos que fueron siendo narrados en los *trawn* durante el conflicto, los participantes hablaban de las trayectorias de las piedras, de los cerros, de los volcanes y de los pumas como agentes que también hacen al –y acontecen en el– espacio de la cordillera. Cuando los ejércitos perseguían a las familias mapuche durante las campañas militares, las alianzas y los intercambios con el *pillañ*, el *nahuel*, el *pangui* o las *cura* –es decir, las fuerzas de los volcanes, de los tigres, de los pumas o de las piedras– no solo eran recurrentes, sino que intervenían positivamente en el curso de la historia del pueblo mapuche-tehuelche. Y para estas personas, esas fuerzas siguen aconteciendo en la actualidad, por lo que también la “no-frontera” es un espacio de cohabitación y relacionamiento (de alianzas y cuidados recíprocos). Asimismo, por ese espacio practicado también cruza el *lawen*, que del mismo modo que un *kultrun* o una rama de *foye* (canelo), no lo hace como un mero objeto transportado. El *lawen* cruza la cordillera con su propia fuerza, así como también es hacedor de alianzas y reciprocidades. Como dice De Certeau, esos diferentes movimientos son los que

producen el espacio, por eso la cordillera –la “no-frontera” – es una historia en curso, esto es, el acontecer de memorias en proceso de construcción permanente.

### 3.1.2. Las autoridades político-filosóficas

En el contexto de esta movilización política por el *lawen* uno de los énfasis desde los cuales se comenzaron a reconstruir marcos comunes de interpretación sobre el pasado fueron las explicaciones acerca de la “tachadura” de los y las *machi* en la historia. Revertir el tiempo en que estas personas fueron perseguidas y restaurar su figura como autoridades del pueblo mapuche-tehuelche se volvió un tema significativo y relevante para los proyectos políticos del presente. Las y los militantes de esta movilización señalaron que “históricamente tiene muchos más sentidos esta lucha” porque extienden el conflicto específico protagonizado por la decomisación del *lawen* a una historia de más larga duración y a una acumulación más amplia de experiencias similares en el pasado y en el presente. Esos sentidos de lucha, en línea con Derrida (1997), se inscriben entre lo dicho y lo no dicho, entre la huella y el resto.

En la movilización por el *lawen* emergieron como recuerdos compartidos los relatos de sus antepasados sobre los años del genocidio estatal. En ellos, se reiteraban las narraciones acerca de cómo fueron perdiendo el conocimiento para curar, las vivencias en las que *pu machi* eran perseguidos, las familias desmembradas y las *lof* corridas de sus territorios. Por eso, y citando esos relatos, los miembros del grupo de trabajo En Defensa del *Lawen*, así como algunas “autoridades mapuche filosóficas” con las que conversé de estos temas, sostuvieron que por mucho tiempo no hubo personas reconocidas como *machi* en *Puelmapu*. Sin embargo, agregan que sus conocimientos persistieron en otros roles del pueblo mapuche-tehuelche y en las memorias sobre el *lawen*, sobre las formas de curar, en los relatos de alguna abuela que reconocía las plantas medicinales de un territorio, en algún ancestro que tenía el conocimiento

de pedir permiso antes de retirar un *lawen* del lugar, en mujeres parteras que desde tiempos antiguos tenían el conocimiento y las prácticas relacionadas con el parto, como por ejemplo, saber dónde enterrar la placenta del recién nacido porque allí sería su *tuwun* (lugar de origen). Siguiendo con la metáfora de Derrida sobre la tachadura y lo que está por debajo, entiendo que, en los años posteriores a los procesos de colonización y evangelización, estos conocimientos mapuche no es que dejaron de existir, a pesar de que intentaron ser borrados. Sino que persistieron silenciados, clandestinos y no legitimados, es decir, sumergidos en los pliegues de la memoria (Deleuze, 1987).

El director regional del Senasa había propuesto como solución al problema del control que las comunidades realicen un “listado de *machi*” que pasan cotidianamente por las fronteras, a modo de un registro oficial de personas autorizadas a transitar. No obstante, esta petición fue leída por el colectivo mapuche como una estrategia del Estado que podía tener sus consecuencias y riesgos. Esta situación presupone aquellas experiencias de los abuelos y las abuelas, de los tiempos de las campañas militares, de las persecuciones a *pu machi* en *Puelmapu*, así como el relato también repite los escenarios (la imposición de fronteras), los antagonistas (los Estados), las autoridades mapuche (*machi*) y la trama (persecución). Esa similitud, a pesar de las importantes diferencias entre los contextos históricos de fines del siglo XIX y la actualidad, aloja las conexiones, equivalencias y sentidos del pasado con los que la memoria produce continuidades, junturas de pertenencia y posicionamientos políticos.

Todos saben quién es la *machi* Millaray Huichalaf, en las dos fronteras saben quién es la *machi*, en la frontera de allá de *Gulumapu* salta todo el prontuario que tiene, todas las causas que le armaron a la *machi* para criminalizarla y acá también deben saber, porque hacen inteligencia los dos Estados. Hace cuántos años viene trabajando y hace cuántos años el Estado ya tiene un listado de *machi*, de mapuche que estamos fichados en las fronteras (t.p., 05 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

En las conversaciones que siguieron al pedido de Senasa de confeccionar una lista, los integrantes del pueblo mapuche-tehuelche no solo fueron produciendo una definición común sobre el rol de *pu machi* como “autoridades espirituales y políticas”, sino que además crearon un escenario político en el que estas mismas personas fueran teniendo cada vez más voz y protagonismo. Ellos expresaban que el proyecto del *lawen* también es un proyecto político de reorganización en el que debe restituirse a *pu machi* el lugar valorado que se les quitó:

Me decía el *machi*, si nos quieren entregar entréguennos, a la risa era un poco [...] El *machi* está cansado de estas situaciones de atropello, como estamos todos, pero ellos son autoridades para nosotros, entonces tenemos que ponerlo en ese lugar y el Estado también tiene que ponerlos en ese lugar, entonces estamos buscando ese reconocimiento del Estado [...] (t.p., 05 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

Rehusarse a transmitir los nombres de *pu machi* fue una estrategia de resistencia compartida. Por un lado, para desplazar las intenciones estatales de identificación personal hacia una agencia colectiva (“el *machi* está cansado de estas situaciones de atropello, como estamos todos”). Por el otro, para expresar el desacuerdo ante la posibilidad de que el Estado regule prácticas que se fueron reconstruyendo como secretas, privadas y sumamente delicadas. Esta segunda postura, compartida por algunos de los militantes que participaron del proyecto, considera la utilización del secreto, el resguardo y la privacidad como una herramienta de empoderamiento importante en un proceso de reconstrucción largo y complejo. Estas nuevas síntesis sobre imágenes que permanecían borroneadas, inconclusas e indefinidas vuelven a recuperar el rol de *pu machi* como un ícono del proceso, pero ahora para revertir sus estigmas y las desvalorizaciones epistémicas, ontológicas e ideológicas con las que sus antepasados fueron avergonzados y silenciados.

Otra cuestión vinculada a la puesta en valor de *pu machi* es la que se refiere a las múltiples vías de conformación de lo que emerge como “la agenda política de una organización”. En simultáneo a los encuentros de negociación con el Senasa, en el interior del grupo En Defensa del *Lawen* se fueron poniendo en práctica otras formas de organización colectiva que no pertenecían al orden de la política estatal. Destacaré aquí algunos ejemplos etnográficos en torno a estas articulaciones políticas.

El día 18 de septiembre de 2017, en el *lof* Millalonco Ranquehue, se llevó a cabo un parlamento mapuche a pedido de un *machi* que venía viajando desde *Gulumapu*, quien había expresado su interés en conversar con las personas que se venían convocando por el *lawen*. Ante esta solicitud del *machi*, las personas se organizaron para reunir a la mayor cantidad de gente posible, “queremos hacer un parlamento como en los tiempos de antes”. Fue así como se avisaron unos a otros: “nos reunimos en *trawn*, parlamento, en el territorio de la comunidad” (conversación personal, M. R., 2017, *lof* Millalonco Ranquehue). Este parlamento se realizó un tiempo después de haber tenido la última reunión entre el grupo En Defensa del *Lawen* y el Senasa. En este encuentro también comenzaron a llegar personas desde comunidades, algunas más lejanas a este territorio, porque venían de Neuquén y de Chubut. Cuando asistí al lugar había una gran cantidad de personas esperando la llegada del *machi*. Todas iban dejando comida para compartir en una mesa común. Rondaba el mate en varios grupos que se habían desparramado a conversar por “la pampita”, mientras esperaban que el parlamento empezara formalmente. Cuando fue el mediodía, la *werken* de la comunidad anunció que el *machi* estaba por llegar. Fue allí donde todas las personas se organizaron para hacer el recibimiento con una ceremonia, donde se realizó un *purrún* (danza) en una ronda grande, que giraba de derecha a izquierda. Las mujeres y niños bailaban y gritaban lo que ellos llaman el *afafan*. Los hombres detrás del círculo tocaban los instrumentos

(*kultrun*, *pifilkas*). Al finalizar el *purrun* uno por uno fueron a saludar al *machi* y a la gente que había llegado junto con él desde *Gulumapu*, sus ayudantes, y también a la *machil* de la comunidad Colhuan Nahuel –ubicada en el ejido urbano de San Carlos de Bariloche–, quien estaba esos días en su formación como *machi*.

Una vez dentro del espacio comunitario de los Ranquehue, donde se desarrollaría el resto del parlamento, se pidió que no se grabara el evento. Por ende, respetando el pedido de las comunidades me limité a tomar notas de campo para describir algunas de las cuestiones en torno a sus reflexiones sobre las que sí me permitieron escribir. Los miembros de las comunidades comenzaron relatando historias, recuerdos y concepciones diferentes sobre los olvidos, silencios, borrones y tachaduras heredados como memorias familiares o trayectorias personales. En este evento, la dicotomía entre lo que se dice y lo que no se dice (ya sea por pérdida o por olvido) no solo se vuelve objeto de reflexión, sino que también se resignifica colectivamente.

El *machi* inició la conversación explicando que la intención del *trawn* era poder recuperar y restituir “aquellas cosas que se han ido perdiendo” (t.p., 18 de septiembre de 2017, *lof* Millalongo Ranquehue). Las contadas de ese *trawn* se fueron distribuyendo temáticamente en dos ejes. Por un lado, se compartieron relatos detallados para exponer sus demandas; principalmente las referidas a la restitución de sus territorios y a la activación de los mecanismos estatales necesarios para que la medicina ancestral sea recuperada y revitalizada.

Por otro lado, bajo estos temas de carácter más público se evidenciaron otras tramas de la oralidad y la espacialidad. El mismo parlamento funcionó como una imagen dialéctica de la memoria. Es decir, como un momento único donde se resquebrajan los encuadres del silencio y se despiertan conexiones con las formas en que se hacían las cosas en el tiempo de los abuelos y abuelas. En otras palabras, el parlamento compartido con el *machi* actualizaba una forma

política de ser juntos que alguna vez fue dada por perdida. Una forma de conversar con poder para presuponer memorias y crear contextos. Por ello, parte de la restitución política consistió en actualizar las dinámicas de un parlamento antiguo, usando otros tiempos para los turnos de habla y para la organización de los momentos que computaron este evento, aun cuando inevitablemente adquiriera las particularidades y características propias de la situación local y el contexto presente. La palabra del *machi* ocupó el primer lugar, puesto que para los presentes era la autoridad espiritual que debía aconsejarlos acerca de cómo continuar el proceso de restitución del pueblo mapuche-tehuelche. A intervalos, este iba traduciendo su narrativa del *mapuzungun* al castellano. Su fluidez narrativa en *mapuzungun* –para los y las mapuche de *Puelmapu* para quienes la lengua está en proceso de recuperación– también operó como un índice metacomunicativo para evaluar el evento como “antiguo”. De hecho, durante el transcurso del parlamento se explicitó en varias oportunidades la importancia de hablar la lengua de sus ancestros para invertir los silencios vergonzantes en memorias de orgullo y discursos de autonomía.

El *machi* reconoció la pelea por el *lawen* como una pequeña instancia ganada dentro de una lucha mayor de restituciones. Entre estas, destacó la importancia de los esfuerzos colectivos por entramar relatos y producir textos comunes en marcos compartidos de continuidad y coherencia. Para este *machi*, la memoria mapuche es la vía para acercarse a una forma de ser y de conocer el mundo que fue fragmentada y obligada a ser olvidada por las Iglesias y los Estados-nación. Sin embargo, en aquel *trawn* esta historia se fue revirtiendo, ya que se sanó colectivamente al compartir las experiencias de quienes concurren al encuentro, y contaron relatos y pensamientos acerca de cómo los abuelos y abuelas habían sufrido durante la invasión de los Estados a fines del siglo XIX. En este sentido decía el *machi*: “desde el atropellamiento que ha recibido nuestro Pueblo nos estamos restituyendo, reconstruyendo de nuevo”. En

el transcurso de este evento comprendí que el evento del parlamento creaba un contexto comunicativo donde el “ser mapuche” y la unidad política de ese “ser juntos” no solo devenían objetos centrales de reflexión, sino que se materializaban en ese entonces. Mientras el *machi* iba enumerando consejos y mandatos, el mismo hecho de estar reunidos conversando era un modo de realizarlos. En este marco, el *machi* apelaba a la cotidianeidad de cada uno para reconstruir su ser mapuche, pero también a la práctica de juntarse tal como lo estaban haciendo en ese preciso momento. En definitiva, el proceso de restauración no deja de acontecer: “hoy en día ya se está levantando, pero de a poco también porque igual fue fuerte y muy difícil lo que vivieron nuestros antepasados” (t.p., *machi*, 18 de septiembre de 2017, *lof Millalonco Ranquehue*). La restauración de ese mundo en el que *pu machi* son personas valoradas y respetadas conlleva reflexionar sobre los eventos del pasado, sobre las formas de reorganización política, sobre los conocimientos sobre el entorno y sobre los marcos de interpretación en los que todo ello adquiere realidad. La presencia de *pu machi* en los espacios de encuentro y de reflexión colectiva es un pilar de reconstrucción en un doble sentido. Por un lado, porque esta figura fue un ícono del proceso de subordinación y, por ende, lo es hoy de las luchas epistémicas que emprenden los y las mapuche para leer la historia bajo tachadura y poner en valor las memorias avergonzadas. Por el otro, porque la agencia especializada de *pu machi* –encarnada en discursos, prácticas, ceremonias y consejos– interviene directamente en los procesos de reconstrucción en los niveles personales, familiares, comunales y de pueblo. Desde estos puntos iniciaré la próxima lectura, en la que me pregunto ¿cuál es el rol de lo colectivo en los procesos de restauración de las memorias?

### 3.1.3. El “desequilibrio”

En este apartado expongo los modos en que “lo colectivo” es central a la hora de entender las concepciones mapuche sobre los procesos de salud-enfermedad. Aquí también son fundamentales las reflexiones en torno al *lawen*, puesto que este es uno de los principales medios para ordenar “el mundo que quedó desordenado”. Entiendo que este proceso de reordenamiento solo puede ir de la mano con la restauración de los conocimientos antiguos y valorización de los relatos de las y los ancianos de las comunidades. Por un lado, esto implica restaurar las relacionalidades con el entorno. Para esto es necesario “volver a levantar ceremonias”, pero antes, se requerirá resguardar o recuperar el territorio propicio para volver a ensamblar los vínculos con la naturaleza, con la *mapu* y con las fuerzas que existen allí. Por otro lado, el proceso de volver a recuperar las relaciones con *pu ngen*, *pu newen* y con *pu longko* requiere que también se restaure la “sociedad colectiva” en sus niveles de familia, comunidad y pueblo. En este sentido, en el transcurso del *trawn* el *machi* se refirió a la preocupación de estar “desordenados” y en “desequilibrio”:

Estar vivos aquí en la tierra es un valor, así vivían nuestros antepasados, ellos decían todo tiene valor porque todo tiene vida, tiene espíritu, tiene *ngen*, tiene *newen* y así se respetaba antiguamente y hoy en día sabemos que los mapuche decimos esto pero no lo practicamos, por eso a veces estamos tan mal [...] por eso es que también tenemos tantos problemas internos, por las comunidades, en la familia, en cualquier casa, porque no está el pensamiento antiguo de como se hacía antes. Hoy día es una competencia ser mapuche, quién es más mapuche, quién sabe más, quién sabe menos, y es por eso que no estamos completos, estamos un poco desequilibrados, y tenemos que apoyarnos para levantarnos (18 de septiembre de 2017, *lof* Millalongo Ranquehue).

La frase de que el “mundo está desordenado” o “estamos un poco desequilibrados, y tenemos que apoyarnos

para levantarnos” también da sentido a la idea de salud. Para curarse de cualquier enfermedad, explica el *machi*, se deben “levantar los dichos antiguos”. Lo cual implica restablecer los vínculos con la naturaleza (con las fuerzas o *newen* que se instancian en ella) y recomponer los lazos entre las personas. La medicina mapuche no trata a la persona como un individuo aislado al que solo lo aquejan malestares y síntomas físicos. Desde el punto de vista mapuche, el *kutrakülen* –el estar enfermo– no es algo solamente personal, sino que también involucra desequilibrios colectivos. Esto nos lleva a otro punto. Los trabajos de memoria no solo implican procesos de producción de conocimiento, sino también de producción de mundo (Ramos, 2019). El tratamiento de curación de una enfermedad es una empresa colectiva de gran magnitud, en la cual los relatos de la memoria son una forma de actuar el mundo. No solo se restaura un marco interpretativo para dar coherencia al pasado, sino que también se lo hace evidente en el presente, en las prácticas y afectos de las vidas cotidianas. Ahora bien, si los y las militantes piensan sus luchas como restauración de los conocimientos y de los mundos sobre los que estos tratan es porque a esos conocimientos y mundos se les negó su existencia. En la misma dirección, si los y las mapuche están defendiendo un “*wallmapu* libre” con el que al mismo tiempo se están reencontrando es porque sus historias estuvieron atravesadas por procesos hegemónicos de colonización, genocidio e imposiciones. Por eso, al hablar del *wallmapu* también se transmiten los quiebres de la transmisión como una consecuencia histórica de las imposiciones estatales –referenciadas como la intromisión *wingka*<sup>26</sup> (no mapuche) en sus vidas– que dividieron la historia del pueblo en un “antes” y un “después”. Así lo explicaba uno de los militantes mapuche que participó en la defensa del *lawen*:

---

<sup>26</sup> Este término es utilizado para denominar a aquellas personas que no son mapuche, pero no solo por su origen sino por una diferencia radical entre sus formas de vida, de comportarse y de habitar el territorio.

“la enfermedad puede ser social, alguien no se enferma solo, cuando suceden estos hechos bajan los *pu longko* y algunos bajan enojados porque está pasando algo”. Aclara también que la relación con el territorio, con las fuerzas, con la espiritualidad es un proceso muy difícil de recuperar. Para este interlocutor, esto no es algo que sucede fácilmente porque volver al territorio después de años de despojo es complejo, y porque las relaciones con *pu ngen*, *pu longko* no se encarnan de un día para el otro. Estas relaciones implican una recuperación progresiva de los acuerdos de relacionalidad, por esta razón, las personas con las que conversé coincidieron en que tal tarea solo puede llevarse a cabo colectivamente y volviendo a hacer ceremonias en el territorio: “es necesario volver hacer *kamarikun*, *ngillatun*, *wiñoy trupantu*, parlamentos, porque hay una exigencia de la naturaleza, un orden que es necesario volver a establecer. Poder recuperar el territorio que tantos años ha sido despojado, implica volver a la espiritualidad” (e.p. M. M., 2018, S. C. de Bariloche). Desde esta explicación, la salud es un tema del colectivo porque, siendo su condición el equilibrio en las relacionalidades, depende de los procesos comunitarios de recuperación.

En el año 2018 compartí la celebración del *wiñoy trupantu*, el inicio de un nuevo ciclo, con la comunidad Milla-lonco Ranquehue. Cuando la familia me invita a participar, me explicaron que se da inicio a un nuevo ciclo de la naturaleza, señalado por el momento en el que empieza a regresar el sol. Para los miembros de esta comunidad, esta ceremonia aún se está reconstruyendo ya que había sido por mucho tiempo desconocida en su *lof*. Esta familia comenzó a levantar nuevamente esta ceremonia por una “necesidad de la naturaleza” de renovar las energías y de restablecer los vínculos con los *newen* del territorio.

Unos días antes, participé junto con los familiares de la comunidad Ranquehue en la búsqueda de leña y la preparación del ramal en el que pasaríamos la noche alrededor del fuego. Ese día, al encender el gran fogón iniciamos la celebración, donde compartimos momentos de historias y

conversaciones intercalados con otros de *purrún* y *ngillatun*, acompañados siempre por el sonido de los instrumentos mapuche. Esa noche, cuando conversábamos en el fogón, todos coincidían sobre la importancia de acompañar la renovación del ciclo para recuperar y renovar sus vínculos con las fuerzas del territorio. Es en estas ceremonias donde los seres –humanos y no humanos– se encuentran, sus relatos se anudan, y la historia de cada uno se entrelazan con la del otro (Ingold, 2011). Y es a partir de esos anudamientos que la curación –el regreso a la salud y al equilibrio– empieza a ser un acontecimiento posible. Por ello, en el próximo capítulo veremos cómo estas concepciones de salud y de enfermedad atraviesan los lenguajes de la política estatal.

## 4. ¿Qué significa hablar de bordes?

En palabras del antropólogo Max Gluckman, “la fisión y la fusión de un conflicto en el interior de una sociedad no sólo están en la historia de grupos singulares y sus relaciones, sino que además son inherentes a la naturaleza de cualquier estructura social” (2009: 47). Es decir, el “conflicto” no es ni una anomia ni se debe a factores exógenos, sino que es parte del proceso político en el que se enmarcan situaciones emergentes. Esto se debe a que los conflictos son un proceso en movimiento que se ve atravesado por situaciones de poder y de contexto (Gluckman, 2009) y de bordes más complejos que vale la pena identificar para no achatar o reducir ciertos análisis o diagnósticos de problemáticas sociales solo a la identificación de grupos antagónicos. Comprender la importancia del *lawen* en la vida de las personas mapuche permitió dar cuenta de que no se trataba solamente de una composición etnobotánica. La complejidad de la medicina mapuche, y de defender este sistema de conocimientos y prácticas, le agregó al *lawen* dimensiones que no tenían que ver exactamente con la eficacia de los tratamientos, los preparados de *lawen*, las plantas que se utilizan. Cuando las prácticas de las y los funcionarios del Senasa decomisan la medicina mapuche en las fronteras, o revisan a las personas pertenecientes a este pueblo como si fueran “sospechosos”, están encuadrando las tensiones y preguntas en bordes que no son solo ideológicos, sino también ontológicos y epistemológicos (Briones, 2014)<sup>27</sup>. Es necesario rastrear el modo en que cada borde se va modificando uno a otro, marcando

---

<sup>27</sup> Como parte de mi proceso de formación tuve la oportunidad de encontrarme con la antropóloga Claudia Briones, quien generosamente me concedió una reunión para compartir desde su experiencia y profesionalismo orientaciones para reflexionar sobre los temas que trabajo en este capítulo.

no solo conexiones sino también desconexiones parciales o discontinuidades. Parto de la idea de que nuestras experiencias de mundo se producen en conexiones y desconexiones parciales con las de otros con los que convivimos, ya sean humanos o no humanos (Strathern, 2005; Stengers, 2005; Haraway, 2006). Estas continuidades y discontinuidades son resultado de trayectorias heterogéneas, prácticas, conocimientos diversos, otologías políticas y conflictos ontológicos de los mundos habitados y en los que son instalados los sujetos (Briones, 2014; Blaser, 2009; De la Cadena, 2009; Escobar, 2010; Latour, 2008 [2005]; Ramos, 2016). Estos autores reflexionan sobre las formas no modernas de hacer y entender la política. A partir de ellos sostengo que el proyecto por la defensa de la medicina mapuche se plantea en sí mismo como un conjunto de reflexiones ontológicas y epistémicas con poder performativo sobre la vida cotidiana, y con potencial político para impugnar ideas hegemónicas como las de propiedad privada, bienestar social, explotación de recursos, salud y enfermedad, territorio y la misma idea de política moderna (Latour, 2007 [1991]). Por ello, este libro fue transitando por distintos escenarios etnográficos para comprender cómo las prácticas alrededor del *lawen* actualizan un mundo que, para ser descrito, explicado, nombrado y defendido, necesita de una mirada más amplia que aborde múltiples direcciones, significados y categorías en mundos conectados parcialmente.

Desde esta amplitud, el *lawen* comenzó a transitar nuevos espacios de lucha y a volverse parte de los lenguajes de contienda (Roseberry, 1994). Por ello, en este capítulo me interesa detenerme en cómo las ideas de “pueblo” y de *wallmapu* están siendo parte de estos lenguajes e inversiones hegemónicas visibilizando los bordes entre la agencia de la “ciudadanía” y las “fronteras estatales”. Los relatos sobre historias, experiencias vividas y memorias recrean diversas concepciones y percepciones del mundo con las que cuestionan las definiciones de los modelos hegemónicos y la idea del conocimiento único sobre la realidad. Por esto,

tomaré la relacionalidad con el territorio como una presuposición de mundo desde la cual se pueden analizar los disensos ontológicos, epistemológicos e ideológicos en los sentidos, prácticas y conceptos que ensamblan las arenas de disputas políticas, con el fin de reacentuar la autonomía del pueblo mapuche-tehuelche y las nociones de *wallmapu*. A su vez, me detendré sobre las prácticas cotidianas en las que estas percepciones de mundo son llevadas a cabo, entrelazando situaciones concretas de campo con mis reflexiones analíticas<sup>28</sup>.

#### 4.1. Bordes entre pueblo y ciudadanía

En los escenarios que veremos a continuación, las prácticas del Senasa hicieron evidente que los actos de control estatal han creado durante años asimetrías entre conocimientos, principalmente al asignar unilateralmente primacía a una perspectiva “biologicista” para permitir o no el traspaso del *lawen*. Sin embargo, en los últimos años, las puestas en valor de las perspectivas mapuche también se hicieron evidentes. La principal demanda dirigida a las autoridades del Senasa exigía que, en tanto funcionarios estatales, debían formarse en el conocimiento mapuche para cambiar sus perspectivas acotadas sobre el evento en conflicto. Ahora bien, para poder defender ese conocimiento ancestral, los mapuche subrayaron en formas poéticas y estéticas<sup>29</sup>, las similitudes entre sus heterogeneidades al interior de su grupo. Entendí la complejidad de esta tarea en la siguiente reflexión de un militante mapuche:

---

<sup>28</sup> La idea original de este capítulo fue trabajada en la tesis de licenciatura y reeditada para la publicación en una revista de antropología (Santisteban, 2020).

<sup>29</sup> Poético y estético se refieren aquí, a la Butler (2001), al carácter metapragmático de monitorear colectivamente las formas y los mensajes de esa aparición.

*trofil monguen* todos acuerdan que es lo que más se acerca a la idea de naturaleza, pero la mayor discusión se centra en lo cultural. Cada Pueblo tiene una forma tan diferente de ver la naturaleza, pero esa diferencia, inclusive no tiene demasiadas chances para una ciencia occidental que todo clasifica, todo es clasificable siempre que esté dentro de los cánones de la lógica de esa ciencia. Incluso a la naturaleza estamos buscándole una palabra y *trofil monguen* son todas las vidas, pero en todas las vidas las piedras también se pueden clasificar como vida y ahí empieza una contradicción con las ciencias, con las formas de existencia. ¿Cómo le explicamos a la ciencia que existen *pu longko*? ¿Cómo le explicamos a la ciencia que existen los *ngnen*? ¿Cómo le explicamos eso? ¿Cómo buscamos inclusive palabras que puedan ser traducidas al castellano? Se desmorona una forma de ver la naturaleza, de manera más profunda ¿cómo le explicamos al Senasa que la espiritualidad del *lawen* existe? ¿Cómo le hacemos entender a la ciencia que existen otras formas de comprender el mundo? Y que encima estas cosas se explican de maneras diversas incluso al interior del Pueblo mapuche tehuelche (e.p. M. M., *longko* de la comunidad Pillan Mahuiza, 2018, S. C. de Bariloche).

Las preguntas con las que este militante organiza la reflexión nos remiten a una más general: ¿qué sucede cuando no están dadas las condiciones de igualdad para la convivencia de conocimientos diferentes? O, en otras palabras, ¿cómo hacer para convivir, relacionarse, dialogar e intercambiar en un mundo poblado por distintos conocimientos sin ser juzgados desde los parámetros de aquellos saberes que monopolizan la pertinencia y la validez?

El problema, entonces, no es la diversidad de las orientaciones en las formas de conocer, sino el establecimiento de jerarquizaciones problemáticas entre ellas. En este contexto de lucha por el *lawen*, las personas mapuche se reconocieron como ciudadanos, demostrando tener conocimientos de sus derechos ante el Estado. A su vez, mostraron la ignorancia de los funcionarios de las aduanas sobre esos derechos, y comenzaron a exigir una transformación institucional para que sean efectivamente aplicados. Para expresar

la indignación ante la prohibición de acceder a sus formas de atendimento con *pu machi* del otro lado de la frontera, sostuvieron su inclusión como ciudadanos, pero apelando a una idea de ciudadanía que desafía los conocimientos empíricos hegemónicos. Lograr representar su existencia plural en el espacio público y estatal permitió plantear demandas políticas más amplias: que se los reconozca y que se los valore como mapuche, al tiempo que ejercen su derecho a la aparición, a su libertad de elegir, y reclamar una vida vivible (Butler, 2017).

Esta tarea no implicó únicamente autorizar las evidencias de ser un pueblo preexistente al Estado, tampoco se trató solo de afirmarse como sujetos de derecho amparados por leyes internacionales, sino que el desacuerdo incluyó el tratamiento de otros bordes. El mayor desafío para las personas mapuche consistía en legitimar sus posicionamientos políticos –ideológicos, ontológicos y epistemológicos– públicamente y en oposición a los marcos jurídicos, medios de comunicación y lógicas de los funcionarios del Senasa. Veamos esto en los intercambios con los funcionarios del Senasa, cuando uno de ellos dijo frente a las comunidades mapuche:

ante el Estado somos todos argentinos y las leyes argentinas son para todos por igual, no es que hay una ley para cada cual, todos respondemos a la misma. Pueblo hay uno solo, el Pueblo Nacional Argentino [...] todos los ciudadanos argentinos aportan al Estado para que en este caso el Senasa cumpla una función pública. Nuestra función pública en las fronteras es resguardar el patrimonio zofitosanitario de nuestro país (t.p., 13 de junio de 2017, Oficina del Senasa, S. C. de Bariloche).

Este argumento, compartido por la mayoría de los agentes estatales, no reconoce los derechos específicos de los pueblos originarios porque presupone moralidades liberales, localmente muy arraigadas, para las cuales lo correcto es tolerar las diferencias siempre y cuando esa suspensión de los juicios racionales (que habilitan la tolerancia) no

contradiga las bases fundamentales de la convivencia racional (representada en las ideas de “ciudadanos argentinos” y “función pública”). Esta idea, tomada del planteo de Elizabeth Povinelli (2002), se refiere a un funcionamiento estatal en el que se acepta que otros tengan derechos especiales siempre que no se pongan en juego las bases del funcionamiento capitalista, en este caso, las bases de la economía de los grandes productores rurales. En estos casos, el “nosotros” de la igualdad proclamada ante la ley y en el territorio (país) exige como condición una ciudadanía indivisa. Ahora bien, independientemente del curso legal que este hecho tuvo y continuó teniendo, lo relevante es cómo los integrantes de la organización usaron esos resortes legales sobre ciudadanías más inclusivas para hacer escuchar en ámbitos públicos sus denuncias no solo ideológicas y políticas sino también ontológicas y epistémicas. Para profundizar en este aspecto pondré énfasis en algunos fragmentos de relatos y discursos con los que los militantes defendieron, ante los funcionarios del Senasa, su derecho a mantener prácticas de autonomía. Así se expresaba la *werken* del *lof* Millalonco Ranquehue:

Hicimos el compromiso político de reconstruir el pueblo nación mapuche y generar un acto simbólico que rompa las fronteras estatales. Nosotros invitamos a la gente del Estado a que se informe, con respecto que acá dentro del territorio hay una cultura diferente, hay varias, pero bueno entre esas estamos nosotros también, como Pueblo preexistente [...] (t.p., 05 de julio de 2017, *lof* Millalonco Ranquehue).

La idea de pueblo es aquí pensada como un proceso que está en marcha, y en restauración. Me interesa resaltar que, aun cuando se experimenta como un proyecto en movimiento, el pueblo puede manifestarse simbólicamente en determinadas circunstancias. Me detuve a pensar en esta encarnación simbólica de la idea de pueblo durante el proceso de lucha en defensa del *lawen* porque los mismos participantes lo reiteraron en varias oportunidades,

particularmente al subrayar el hecho de haberse encontrado juntos a pesar de sus diferencias ideológicas. El pueblo representa aquellos vínculos de pertenencia que están más allá de los compromisos organizacionales, comunitarios y personales. Desde este lugar de enunciación, la unidad por el *lawen* se ha ido entramando como lugar de apego y/o instalación estratégica en muy diversos planos de subjetivación e identificación, a través de los eventos que los miembros de distintos *lof* fueron produciendo (un sentido de injusticia compartido, un reclamo común, la realización de *trawn*, la puesta en común de memorias e interpretaciones del pasado, entre otros). La acción estatal de impedir el paso de *lawen* por la frontera devino uno de esos significantes inesperados con capacidad política para articular expresiones diferentes entre distintas organizaciones y comunidades, porque a pesar de la diversidad de sus formas y posicionamientos políticos, las experiencias y conocimientos en torno a la salud y la enfermedad, así como la necesidad de curarse eran comunes a todas ellas. En este sentido, la idea de pueblo no solo surge de un posicionamiento ideológico sino, sobre todo, de la necesidad cotidiana de ser atendidos en sus procesos de salud-enfermedad en el marco de los conocimientos ancestrales. Estos últimos ensamblan relatos y prácticas para actualizar un mundo en el que, por ejemplo, las piedras tienen vida, en el que *pu ngen*, *pu newen* y *pu longko* intervienen en el proceso curativo, en el que un paso de control no es frontera o en el que el vínculo con un o una *machi* es central. Cuando las personas reunidas llegaron espontáneamente a este punto de acuerdo sobre el conocimiento medicinal mapuche, la idea de pueblo no solo se reacentuó discursivamente, sino que también se puso en práctica –de forma más o menos transitoria– como un “ser juntos” sumamente afectivo. En relación con ello, en los sucesivos *trawn* –con o sin la presencia de funcionarios del Estado–, quienes participaron del proceso fueron nombrando un “nosotros” y, al hacerlo, fueron hilando sus junturas con relatos de memoria. En esta ocasión, el pueblo

se fue entramando en experiencias y memorias personales y familiares, para devenir en el lugar de enunciación de un “nosotros” ante el Estado: “Nosotros somos gente militante mapuche”; “Nuestras autoridades, que son los y las *machi*, son sagradas”; “tenemos historias para contar con el tema de la medicina tradicional *wingka* que le decimos nosotros”. Otro de los puntos recurrentes al momento de autorreferirse como pueblo fue la reflexión acerca de los sentidos de autonomía, porque entiendo que ambas ideas se presuponen mutuamente. Para mostrar esto, retomo nuevamente las palabras de la *werken* de la *lof* Ranquehue, quien, al describir el proceso, decía:

[...] Tuvimos que mirarnos para adentro, decidir qué queríamos ser, cómo reconocernos nosotros, pero también mirar al Estado, estudiarlo, entender su lógica de construcción institucional, y a partir de allí proponer nuestros planteos de transformación de esa institucionalidad que nos discrimina y nos ignora como Pueblo (t.p., 05 de julio de 2017, *lof* Milla-lonco Ranquehue).

En varios de los *trawn* en los que estuve presente, se definió la autonomía como la capacidad para decidir por uno mismo, pero, como explicaba la *werken* del *lof*, esa capacidad implica dos tipos de miradas colectivas. Por un lado, mirar juntos hacia adentro, por el otro, mirar juntos al Estado. Para decidir en libertad hay que estar aconsejados –por los ancestros, por las fuerzas del entorno y por los pares– así como además hay que transformar las condiciones de desigualdad en los ámbitos de la política estatal. En definitiva, la autonomía, como dijimos arriba, también es un proyecto político de restauración, que tiene como brújula el tiempo en que el pueblo era soberano en el territorio. Finalmente, la idea de pueblo –encarnada en experiencias de unidad– activa prácticas de recuerdo de un “nosotros somos”. En un proceso de diferenciación siempre emergente, estos encuentros producen tópicos, nuevos

pisos de interlocución y, en estas paradas transitorias, se resignifican los modos de definirse, contarse a sí mismos y reconstruir autobiografías, como en este caso, en torno a la medicina ancestral mapuche. Así también, la reconstrucción de pueblo se entrelaza con redefiniciones de territorio. A continuación, me detendré en los sentidos del *wallmapu* que fueron emergiendo en las explicaciones, y las narrativas de algunos de los militantes mapuche que participaron de los *trawn* o de las ceremonias relacionadas con el *lawen*.

#### 4.2. Bordes entre *wallmapu* y fronteras estatales

El contexto de conflicto con el Senasa propició la recreación y producción de nuevos sentidos con los que plantear las demandas mapuche de autonomía y las denuncias a la imposición de la estatalidad sobre un territorio que antiguamente era habitado por su pueblo. El énfasis en la preexistencia y la puesta en primer plano de las palabras y perspectivas de los mismos actores para explicar el *lawen* produjeron también textos reflexivos en torno a la noción de *wallmapu*. Estas resignificaciones replantearon los bordes de conexiones y disensos entre las perspectivas de los funcionarios de la institución y de las personas mapuche. Los primeros apelaron a reglamentos, medidas administrativas, moralidades y cartografías nacionales, y con estos materiales como brújula, trataron de “hacer lugar a los reclamos mapuche”. De este modo, reorientaron los sentidos de su discurso normativo en reconocimientos condicionados por la política racional (con base en criterios naturalistas). Esto se puede ver en dos decisiones institucionales. La primera consistió en circunscribir el litigio en cuestión a un mínimo evento (¿qué “productos” se pueden pasar por la frontera y cómo?). En relación con esta primera decisión, la segunda consistió en separar y clasificar jerárquicamente los temas en debate. Los funcionarios repitieron en varias oportunidades los

límites de sus competencias, separando los temas “científicos o técnicos” que atañen al Senasa de aquellos otros más “religiosos o espirituales” que, si bien deben ser respetados, no pueden ser atendidos.

La concepción mapuche de salud centrada en los vínculos con el territorio no era un tema a ser considerado por los técnicos preocupados por la biología y por los aspectos fitosanitarios de los elementos que pasan la frontera. Podríamos sintetizar varias de las intervenciones de los funcionarios con la siguiente frase: “nosotros respetamos la religión mapuche pero saber eso no nos sirve para decidir qué puede y qué no pasar la frontera”. En breve, el territorio no fue un tema para el Senasa en la discusión porque siempre entendió que las interpretaciones mapuche eran religiosas y, en sus presuposiciones, los asuntos religiosos podían ser tolerados mientras no se interpongan con los criterios científicos e inamovibles del control fitosanitario.

El grupo mapuche apeló a los conocimientos de los y las *machi*, a los relatos de la memoria y al conocimiento práctico heredado para sostener que espiritualidad y ciencia (o saberes técnicos) no eran campos separables. Porque, en sus mismas palabras, el *lawen* pasa la frontera como un elemento con características biológicas, pero también como un elemento vinculado con *pu ngen* y *pu longko* de un territorio (“¿cómo le explicamos al Senasa que la espiritualidad del *lawen* existe? ¿Cómo le hacemos entender a la ciencia que existen otras formas de comprender el mundo?”). Para comprender estas ideas, conversé con algunos referentes del pueblo mapuche-tehuelche que han tenido largas trayectorias en militancias con perfiles divergentes. Por un lado, con Mauro Millán *longko* de la comunidad Pillan Mahuiza<sup>30</sup>, quien participaba en los encuentros políticos sobre la

---

<sup>30</sup> Mauro Millán creó junto con otras personas mapuche la Organización de Comunidades 11 de Octubre en la provincia de Chubut (Argentina). Esta organización, creada en 1992, no solo modificó las visibilidades y presencias de los indígenas en una región donde estos se pensaban inexistentes,

defensa del *lawen*. Por otro lado, con Pablo Cañumil<sup>31</sup>, quien participó de distintas ceremonias durante el desarrollo del conflicto. Finalmente, con Marta Ranquehue, con quien compartimos numerosas conversaciones y eventos relacionados con el *lawen* durante todo el tiempo en el que estuve realizando este trabajo.

Los temas de estas conversaciones son los mismos que surgían en los *trawn* sobre el *lawen*, pero mientras en estos últimos los y las participantes desplegaban las ideas refiriéndose a conocimientos comunes e implícitos, en las entrevistas informales mis interlocutores fueron muy pedagógicos conmigo al desarrollarlos. La experiencia de campo me desafió a identificar preguntas y pensares sobre la noción de *lawen* más allá de sus sentidos aparentes. Al ampliar la discusión, fui comprendiendo que hablar del *lawen* también implicaba comprender qué significa el *wallmapu* –u otras nociones como el *ad mapu*, *meli witrán mapu* y el *wenumapu*<sup>32</sup>– dentro de las perspectivas mapuche. Como mencioné anteriormente, el conflicto con el Senasa ha empujado y acelerado redefiniciones de estos conceptos, lo que exigió una escucha atenta de las maneras en que estas nociones estaban siendo llevadas a las arenas políticas. Tratando de no perder de vista estas reacentuaciones, a continuación, trabajo sobre los distintos ejes que componen la categoría de *wallmapu*.

El proyecto político en curso tuvo efectos performativos heterogéneos en los sentimientos e ideas que se fueron articulando en la producción del territorio como *wallmapu*. Este apartado intenta explicar los acuerdos que, de alguna manera, fueron siendo consensuados a pesar de las

---

sino que también produjo conocimientos acerca de la lucha y la política mapuche (Ramos, 2018).

<sup>31</sup> Pablo Cañumil es de la comunidad Cañumil de la zona de Chacay Guarruka, ubicada sobre la exruta 40, y hace varios años que enseña la lengua mapuche en la zona de la Comarca Andina.

<sup>32</sup> Esta frase podría traducirse según las personas mapuche con las que conversamos como “los cuatro extremos de la tierra y la parte de arriba”.

experiencias diversas de vínculos y relaciones con otros seres existentes en el territorio. Pero entonces, y en primer lugar, me pregunto ¿cómo se generan esos consensos sobre temas tan profundos entre las personas mapuche? Si bien una misma práctica, como por ejemplo la de relacionarse con *pu longko* o *pu ngen* del territorio, es delimitada desde bordes diferentes por los participantes mapuche del conflicto, en el transcurso de los *trawn* muchas veces se encuentran las formas de lograr un consenso. Mauro recordó un episodio para explicarme de qué maneras el acuerdo es el resultado de identificar qué normativas ancestrales o consejos heredados son los que deben tenerse en cuenta en una situación específica:

el consenso no cuaja digamos en el pensamiento mapuche en términos de interpretación de la naturaleza, ¿no? Estamos hablando de un territorio inmenso, con una gran diversidad, y esa diversidad es la que inspiró el conocimiento mapuche en todos sus sentidos. Te voy a contar un ejemplo, año 2003, 2004 no me acuerdo ya, pero era un parlamento que estábamos levantando en la zona de Gobernador Costa ¿y qué pasó? Nosotros invitamos a *pu longko* y *pu pillankuse* de varias comunidades, en su mayoría gente anciana. Llegamos hasta ese pueblo, y era un pueblo, no una ciudad, y entonces todos quisieron ser parte o protagonistas de levantar una pequeña ceremonia que se hacía antes del parlamento, entonces cada cual empezó a orientar su bandera, ¿inclusive sus momentos para que esto sucediera no? Entonces una bandera estaba mirando para un lado, otra para otro lado, o sea cada cual con su lógica y hubo un momento de discusión, sobre ¿qué es lo que estaba bien o qué estaba mal? Hasta que se pusieron de acuerdo, pero no desde la idea del “consenso”, votamos todos, sino desde pensar qué corresponde. ¿Qué corresponde? Que en ese territorio el que levante la bandera sea el *longko* más cercano a ese territorio, porque todos veníamos desde lejos, lo que corresponde es que quien esté más cerca de este lugar lo haga, porque este va a ser el que está más cercano a lo que la naturaleza está expresando y así fue que el *longko* del Moye levantó la ceremonia (e.p. M. M., 2018, S. C. de Bariloche).

Existen diferentes formas de relacionarse y vincularse con los territorios, porque son distintos *pu newen* y *pu ngen* que los habitan y, por ende, son también disímiles las interacciones y los acuerdos que la gente fue entablando con ellos. Esta amplitud de experiencias no implica que algunas estén “erradas”, porque todas ellas se fueron produciendo según cómo los existentes del territorio se hayan dado a conocer en un determinado lugar y de qué maneras fueron expresando las normativas para la convivencia. Mauro subraya que el consenso se generó cuando la discusión ideológica –acerca de quién tendría más autoridad– en el evento se articuló con criterios epistémicos y ontológicos, esto es, qué es lo que la naturaleza había enseñado y cómo aplicar esas normativas a la situación. En palabras de Mauro, las normativas propias de la naturaleza eran las que señalaban cómo debía resolverse este episodio y no las meras pretensiones de las personas. En las discusiones con el Senasa, participantes mapuche fueron produciendo consenso entre ellos y ellas presuponiendo y actualizando estos marcos comunes para hacerlo, pero no así con los funcionarios, cuyas formas de acordar eran consideradas tan ajenas como contrapuestas. Teniendo en cuenta que las mismas formas de negociar acuerdos se basan en concepciones de mundo diferentes, me pregunto: ¿qué es lo que queda por fuera del entendimiento del *wingka* cuando el grupo mapuche anunciaba que ellos llaman al territorio de otra forma? ¿Cómo operan los bordes cuando estas otras formas de entender el *wallmapu* son impensables para las ontologías del conocimiento moderno? En este sentido, se expresaba también Mauro:

Con el Estado sería una discusión no tan profunda cuando se discute territorialidad. Hay un acuerdo entre los mapuche, pero ese acuerdo no está en discusión con el Estado. Son acuerdos más íntimos, porque son del Pueblo. Es una discusión interna, un proceso, que jamás va a ser una discusión con el Estado porque sería como perder el tiempo (e.p. M. M., 2018, S. C. de Bariloche).

El desafío es, entonces, cómo deconstruir las categorías epistémicas predominantes en lenguajes inteligibles para quienes habitan el mundo ensamblado por las lógicas del naturalismo y del Estado. Puesto que las nociones de territorialidad mapuche estallan los marcos jurídicos estatales, los reclamos necesariamente están orientados a reponer una ausencia constitutiva, esta es, una experiencia de realidad que no tiene lugar en el seno de las ontologías hegemónicas, como el hecho de que los *newen* o *pu longko* sean agentes de la historia y de los procesos políticos del presente.

Muchas veces, los fragmentos de memorias sobre el *wallmapu* están desconectados, pero en determinadas situaciones y contextos de lucha estos se conectan en consensos transitorios con potencial político para revertir las condiciones de desigualdad. Esto sucede porque las memorias también transmiten los principios ideológicos, epistémicos y ontológicos, es decir, los asuntos (*zungun*) o consejos (*ngram*) sobre cómo dar sentido al acontecer histórico para producir un texto acordado como pueblo mapuche. Por esta razón, entiendo que la memoria, relatos puestos en común, orienta el impulso hacia la reconexión, restauración y reacentuación de los sentidos de territorio. Las personas con las que conversé específicamente sobre esto –Mauro, Pablo y Marta– coincidían en que esos principios se refieren al entendimiento de la *ad mapu* (“la gran norma que rige el territorio mapuche”). Cito a continuación la explicación de Mauro:

¿Por qué los *machi* se están animando a cruzar para acá? Porque acá había *machi* también. De hecho lo hay, hay *machis*. ¿Cómo explicás que los *pu longko* bajen de un lado y del otro? ¿Cómo lo explicás? ¿Por una costumbre? Nooo, porque todo es *wallmapu*. Hay un acuerdo, que, aunque no se explicita está, entre *pu puelche*, *huiliche*, *guluche*, *lafkenche*. Hay un acuerdo en torno a una gran norma que se llama *ad mapu* que rige en el territorio mapuche. Son como las normas que rigen al *wallmapu*, que no las elaboró el hombre, no fue el mapuche, sino que son normas de la naturaleza y eso se llama *ad mapu mew*

[...] El *ad mapu* rige todo, desde la medicina, es todo lo que ordena. Por ejemplo, traigo este *lawen* porque sé que me va a sanar, el *machi* está de acuerdo que yo me lleve el remedio, siempre es en torno a una gran norma que se llama *ad mapu* que rige en el territorio mapuche. *Wallmapu* es territorio y es también lo ontológico. La visión del *wallmapu* es todo, hasta donde uno sueña es *wallmapu* me han dicho. Donde están las ciudades también es *wallmapu*, no hay visión más territorial y visión más filosófica del *wallmapu*. Es visión del mundo, no es una cuestión perimetral. No se puede separar la lucha por el territorio o del *lawen*, porque es todo *wallmapu* (e.p. M. M., 2018, S. C. de Bariloche).

Sin profundizar en estas páginas más allá de lo que mis interlocutores evaluaron apropiado compartir conmigo, resalto la idea de que la concepción de *wallmapu* engloba un “acuerdo común”, uno que es excepcional y estructurante para el pensamiento mapuche. *Ad mapu* son “normas” que rigen en el territorio mapuche, y esta es la base de los acuerdos compartidos no solo por los *che* sino también con los *ngen* del territorio. En el fragmento citado vemos que los acuerdos centrados en las normas de la naturaleza tienen un valor primordial, y que su respeto es el principal motor para restaurar las relaciones con el entorno y con el mundo espiritual. Es por esto mismo que el *ad mapu* estaría jugando un rol importante en los procesos de autonomía política mapuche y de lucha sobre el territorio; y es también por esto que el acuerdo “que permite que uno busque el *lawen* con el *machi* de un lado de la cordillera y luego lo pueda trasladar a otra parte del territorio” es antepuesto a cualquier norma o prohibición del Senasa. Cuando estos acuerdos heredados en la memoria colectiva se activan en los escenarios políticos de lucha adquieren nuevos acentos y matices, porque en ellos se identifican formas específicas de orientar los reclamos y las discusiones con un determinado organismo del Estado. Según Mauro, pelear por el *lawen* en términos territoriales remite a un modo particular de comprender las relacionales que constituyen el mundo, que,

al no ser todavía legibles en el ámbito de las “negociaciones políticas”, los obliga a objetivar, reflexionar y acentuar las prácticas del *lawen* en esos términos:

*Wallmapu* es un modo de ver el territorio, que es distinto. Sigue siendo lo mismo, pero lo estás viendo desde otra perspectiva, desde un lugar más profundo, más profundo de esa tierra que se ve. No hay fronteras, somos un mismo Pueblo. Es un mismo territorio. Pero ganar derechos no es solamente ocupar un territorio, sino lograr que en esta territorialidad vos tengas derechos, vivas o no en él. Yo paso las fronteras, están los carabineros, están los milicos, pero es todo territorio mapuche igual [...] Tomar conciencia de que estamos luchando por territorio, no sólo por el derecho a pasar con el *lawen*. Es algo más (e.p. M. M., 2018, S. C. de Bariloche).

En los bordes del disenso con el Senasa se entrecruzan las concepciones de *wallmapu* y de territorio que maneja el Estado mediante los puestos de control. Ambas ideas de territorio se desafían mutuamente, re articulando y compartiendo ciertos conceptos y desarticulando otros dentro de diferentes sistemas de diferencia o equivalencia (Hall, 2010). Por ejemplo, al aceptar la realización de un protocolo para el paso del *lawen* por la frontera estatal –aun teniendo que completar papeles aduaneros-, los y las mapuche conjugan la ampliación de sus derechos como ciudadanos en un territorio y las prácticas reguladas por el *ad mapu* en un *wallmapu* indivisible. Asimismo, en el marco legal de los procedimientos aduaneros –donde el trámite es la piedra de toque del funcionario de frontera–, la práctica de transitar el *wallmapu* empezó a ser menos invisible.

Frente a este conjunto de acuerdos y desacuerdos –donde unos son más constitutivos del ser mapuche, pero otros se sellan con la fuerza de la imposición– los y las militantes han optado por expresar sus disensos de modos que puedan ser escuchados (Roseberry, 2002), pero sin ser desleales a los consensos de pueblo. Pero en estas pujas entre fuerzas, las del *lawen* y las de un organismo de control, el vivir en más de un mundo progresivamente se va reduciendo a vivir en menos de dos (Briones,

2014). Comprendí esta dinámica de la lucha cuando dejé de entender los disensos como visiones yuxtapuestas o contrapuestas, para verlos como una recreación que surge desde los bordes entre prácticas, expresiones y formas de estructurar el mundo diferenciadas entre sí. En el conflicto con el Senasa, la concepción mapuche de *wallmapu* comienza a cobrar importancia como borde ontológico y epistemológico porque implica la activación política de la relacionalidad con las fuerzas que se instancian en los territorios (Escobar, 2014) y, junto con ellas, del *kimun* o conocimiento ancestral. *Wallmapu* marca los ritmos y orienta los movimientos de las personas mapuche; y son esas espacialidades y temporalidades las que trascienden cualquier otra diferenciación de espacio y tiempo producida por el Estado. Pablo explicaba de este modo su comprensión sobre *meli witrán mapu*:

Cuando hablás en términos espirituales vas a traspasar los límites fronterizos tranquilamente o los límites impuestos por los Estados, o incluso por los mismos mapuches. Pararse en los cuatro extremos, es la simbología del *kultrun*, pero no es norte, sur, este y oeste, no es en este sentido, tiene otro sentido. Tiene que ver con la idea de la saliente del sol, del *ngen* que es. Los símbolos de un *kultrun* no están relacionados con los puntos cardinales que solemos conocer desde el occidente. Desde el momento que empezamos a reconocernos, a cuestionarnos el reconocimiento que nos dieron más que nada, sí, surgen los fogones, los *kamarikun*, el compartir una comida, surge la pregunta de por qué bailamos así y no para el otro lado. Una vez en Cañumil había un *kamarikun*, y fue un físico, no sé quién lo había invitado, pero bueno tenía mucha conexión con el tema mapuche y estábamos ahí charlando, y un *peñi* dijo “¿por qué bailamos para allá nosotros y no bailamos al revés?”, y dijo el físico “¿tendrá que ver con los vientos?” dice y nosotros nos quedamos mirando, “porque en el polo norte los vientos circulan al revés” y me quede mirándolo y dije, “sí, podría ser”. De ahí surgió la pregunta de qué habilidad tenían los mapuche para saber los vientos en esta parte, tenían mucho conocimiento (e.p., P. C., 2018, S. C. de Bariloche).

La explicación de Pablo fue central para comprender por qué cuando se habla en términos espirituales se traspasan con mucha naturalidad los límites fronterizos, u otros límites impuestos por los Estados –e incluso por los mismos mapuche– *Meli witran mapu* es uno de los fundamentos por los cuales las personas se deben orientar en el mundo y en el territorio, pero para hacerlo, es necesario discutir las pautas territoriales y temporales que comenzaron a imponerse con los Estados. *Meli witran mapu* es estar en el territorio en conexión con la salida del sol y la luna –y no tanto con los relojes, los calendarios, o puntos cardinales– así como en conexión con los vientos y con los cauces de los ríos, con todos aquellos movimientos –humanos y no humanos– que producen el acontecer del mundo. Pablo explica que el *wallmapu* es la relacionalidad que se produce por los movimientos de todos sus elementos y que el modo de pararse en esta relacionalidad es tomando conciencia de los eventos naturales que se organizan a partir de la saliente del sol y el ciclo de la luna. A partir del acontecer de *pu ngen* de los diferentes elementos del entorno –y de la habilidad para escuchar sus mensajes– los ancestros fueron organizando el conocimiento mapuche. De esta idea, Pablo desprende también otras dos. Por un lado, que el proceso de reconocimiento como mapuche o, como aclara, de cuestionarse el reconocimiento impuesto consiste también en *meli witran mapu*, es decir, posicionarse uno mismo como un acontecer más dentro de esos movimientos relacionados. Por el otro, que las prácticas como las que se llevan a cabo en el *kamarikun*: la disposición de los fogones, las rondas de los bailes o el compartir la comida, se organizan a partir de *meli witran mapu*. Por eso, también es posible recuperar los conocimientos ancestrales del territorio a partir de preguntarse por qué ciertas prácticas repiten ciertos patrones de espacio y tiempo. Los cuatro extremos del *wallmapu* orientan el movimiento espacio-temporal en el territorio en más de una esfera de experiencia. Pablo agrega que, cuando se habla de la conceptualización del espacio en la cultura

mapuche, emerge primero el término *mapu*, pero este se compone de varias dimensiones y planos. El *wallmapu* se configura según cuatro direcciones: *puel mapu*, territorio ubicado en la salida del sol; *pikun mapu*, espacio que se ubica hacia el norte; *lafken mapu*, hacia el poniente en dirección al océano Pacífico, y *willi mapu*, hacia el sur. Desde estas cuatro direcciones se puede explicar dónde uno está parado en el acontecer del territorio. En consecuencia, aclara Pablo, la definición y descripción del espacio “no es cardinal”, sino basada en los “eventos” producidos por el modo en que se mueven los astros, las aguas, los vientos. Para Pablo, estas orientaciones –*meli witrán mapu*– no definen lugares estáticos que pueden ser pensados en términos de una cruz cardinal porque son móviles y procesuales. Aun cuando en cada comunidad mapuche este conocimiento varía, explica Pablo, nunca deja de operar la lógica mapuche –centrada en la importancia de la salida del sol, de los ciclos de la luna, de la dirección de los vientos o del cauce de los ríos y arroyos– en la organización del tiempo y el espacio. Por ejemplo, la construcción de la Ruka Lawen para que se realicen los atendimientos del *machi* en la comunidad Ranquehue fue realizada teniendo en cuenta *meli witrán mapu* para señalar el paso de los momentos del día, así como la distribución de las coordenadas en el espacio. Pablo también destaca que la sinonimia habitual entre *mapu* y una extensión de tierra es errada, puesto que incluye los elementos del agua y del aire:

Una vez se estaban peleando por el territorio los *peñi* de allá, de San Juan de la Costa por el tema de la tierra, de su territorio y viene uno del Estado y les dice, “pero ustedes reclaman *mapu*, pero no tienen nada de *mapu* acá, es puro mar” y el *peñi* le dijo “el mar es nuestro *mapu*”. O sea, el otro traía que *mapu* era la tierra. Pero *wall* es todo, es también el *wenumapu*, es la parte de arriba, en realidad, *wenumapu* es el universo (e.p. P. C., 2018, S. C. de Bariloche).

De acuerdo con estas explicaciones, las fronteras –y más grave aún, la prohibición de que el *lawen*, *pu machi* o

pacientes transiten a través de ellas– se contraponen a la concepción de un territorio que existe como tal en tanto acontece. La frontera tiene sentido en un territorio que, construido sobre los planos arbitrarios del mapa, demarca y fija espacios estáticos, pero no tiene ningún sentido en un territorio construido como movimiento. Además, la frontera defendida por el Senasa impide pararse en los cuatro extremos, en el sentido que interrumpe el devenir de los eventos –humanos y no humanos– que la trascienden.

### 4.3. Territorios practicados: los primeros pasos después de la declaración jurada

A partir de la última asamblea de negociaciones realizada en el *lof* Millalonco Ranquehue el 28 de agosto de 2017<sup>33</sup>, comenzó a funcionar en las fronteras de Argentina la declaración jurada que permitiría el ingreso de “productos medicinales mapuche”, es decir, del *lawen*. Como terminó por definir el Senasa en su marco normativo, esta declaración se estableció con el objetivo principal de regularizar el ingreso al “territorio nacional argentino del ‘producto medicinal líquido obtenido por maceramiento y procesado’ de vegetales”(t.p., Senasa, 2017, S. C. de Bariloche). Funcionaría,

---

<sup>33</sup> El sentimiento de “tranquilidad” para poder pasar con el *lawen* nuevamente quedó devastado cuando la violencia de ciertos sectores del Estado hacia el pueblo mapuche-tehuelche seguía operando en muchas otras prácticas más o menos cotidianas. Fuerzas policiales como la gendarmería, que estuvieron siempre en las fronteras como parte de los mecanismos de control, actualizaron los sentimientos de impotencia y de inestabilidad en las relaciones con el Estado. Las tensiones generadas por el asesinato de Santiago Maldonado –en la *lof* en Resistencia Cushamen (Chubut)– y de Rafael Nahuel –en la comunidad *Lafken Winkul Mapu*– volvieron a poner en relieve las intervenciones represivas del Estado, esta vez llevadas a cabo por gendarmería y prefectura. En realidad, solo del producto macerado y por los pasos fronterizos patagónicos de Mamuil Malal, Cardenal Samoré, Futa Leufu y Hua Hum.

desde entonces, como medida de control en los pasos fronterizos internacionales terrestres.

El grupo mapuche que estaba transitando este proceso de reclamos y luchas vio en esta declaración la posibilidad de imponer una agenda de reivindicación en las esferas públicas de la política, después de años de negación de sus derechos. Para las personas mapuche, impugnar las fronteras –siempre impuestas en beneficio de los *wingka*– es denunciar las injusticias históricas cometidas por el Estado. Pero ese día, en la comunidad Ranquehue, se había alcanzado un nuevo piso en la discusión porque se había logrado que el Estado declare el libre paso del *lawen* y que inserte esa declaración entre las normativas del Senasa.

En aquella última reunión del 28 de agosto, se acordó que el director nacional del Senasa iba a ser el encargado de avisar sobre el uso de este nuevo protocolo a todos los funcionarios que se encontraban en aquel entonces trabajando; y que esta información iba a ser subida en la página web oficial del Senasa. De esa manera, los participantes mapuche aseguraban la difusión de la nueva disposición entre la mayor cantidad de gente que transitaba con el *lawen* y entre los funcionarios del Senasa que debían permitir el libre transporte<sup>34</sup>:

Como resultado de las reuniones y los esfuerzos que se han venido realizando se logró concretar un primer formulario para el Tránsito de *lawen* con carácter de transitorio, hasta tanto se aborde de manera integral lo relativo a la medicina ancestral mapuche. Dicho formulario estará disponible en el sitio web y en las instalaciones del Senasa en todos los pasos fronterizos entre Argentina y Chile. Ese formulario permite a todos los integrantes del Pueblo mapuche tehuelche cruzar los pasos fronterizos con sus medicinas, sin correr el riesgo de sufrir atropellos como los que han debido atravesar nuestros *pu machi, lamuen y peñi* en estos últimos tiempos. De esta

---

<sup>34</sup> Esta disposición sirve para los pasos fronterizos patagónicos de Mamuil Malal, Cardenal Samoré, Futa Leufu y Hua Hum.

manera, se cumple con la normativa vigente que garantiza que los *lawen* transportados sean reconocidos y respetados (Gacetilla de prensa escrita por las comunidades, 28 de agosto de 2017).

No obstante, al tiempo de anunciar esta nueva declaración, el 03 de septiembre de 2017 se informó vía Whatsapp de un incumplimiento de la normativa vigente en el paso fronterizo Mamuil Malal (situado en la provincia de Neuquén cerca de San Martín de Los Andes). Una *machi* que, junto a otras personas, ingresaba a la Argentina con *lawen* macerado en botellas y bidones se encontró con la prohibición de los empleados del Senasa y gendarmería de pasar su medicina. Estas personas mapuche explicaron a los funcionarios que estaban amparadas por una declaración jurada, y que habían sido informadas por las comunidades a las que iban a atender que ya estaba en vigencia. Sin embargo, los funcionarios argumentaron que desconocían el nuevo protocolo firmado entre el Senasa y las comunidades mapuche. Argumentaron también que, en el caso de que existiera dicho protocolo, solo estaba vigente en el paso Cardenal Samoré. Tampoco se tuvo en cuenta el requerimiento de las personas que transitaban con el *lawen* de hablar con alguien responsable o competente en la materia. Finalmente, la *machi* y sus acompañantes tomaron el camino de regreso para recién al otro día dirigirse al paso Cardenal Samoré.

Nuevamente los acuerdos alcanzados con el presidente del Senasa habían sido desoídos. Las personas afectadas no solo perdieron tiempo y dinero, dado que debieron trasladarse desde este paso hasta Osorno para intentar ingresar por el paso Cardenal Samoré, sino que, una vez más, vieron cómo sus derechos eran vulnerados. No solo el cumplimiento del protocolo se fue circunscribiendo a menos pasos fronterizos de los que en principio se habían consensuado, sino que no se continuaron tampoco las mesas de diálogo y negociación que se habían acordado en la última reunión. Cuando los y las militantes mapuche insistieron en que

el protocolo explicitara su propio carácter transitorio, era precisamente por haber previsto que el Senasa haría una clausura temprana de lo que ellos y ellas entendían como un largo proceso. Recordemos que el planteo acerca de qué es *lawen* y qué es un “riesgo fitosanitario” había quedado pendiente ante la urgencia de poder pasar los remedios de más frecuente uso. Hasta la fecha todavía son los *lawen* macedados y sometidos a métodos de procesamiento los únicos autorizados por protocolo, porque la misma declaración explicita lo siguiente: “Sólo a título de información general, no se permitirá el ingreso de material de reproducción (plantas vivas con raíces, raíces, esquejes, brotes, semillas y flores cortadas frescas. No se permitirá el ingreso de envases o macetas o recipientes con tierra o suelo)” (Declaración jurada formulada por el Senasa, 28 de agosto de 2017, S. C. de Bariloche). Esto implicaba que parte del *lawen* continuara pasando a escondidas. A pesar de haber logrado una declaración jurada sobre un tema que parecía ser impensable para un organismo estatal de control aduanero, las escenas en las fronteras continúan mostrando que, en la práctica, el camino es mucho más largo y difícil cuando diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros. Para pensar la complejidad de estas relaciones comparto algunas notas del viaje que hice acompañando a un *machi* y sus ayudantes desde *Gulumapu* hacia *Puelmapu*. Este ocurrió el 10 de febrero de 2019, a un año y medio del funcionamiento de la declaración jurada.

Comenzamos el viaje a horas tempranas del día. Preparamos la caja de la camioneta con todos los elementos necesarios para los atendimientos del *machi* en *Puelmapu*. Estos son el *kultrun*, ollas grandes de acero inoxidable, bolsas con comida y, obviamente, *lawen*. En el auto, las conversaciones discurrían en temas diversos: los procesos por los cuales cada uno de ellos se fueron reconociendo como mapuche, el cambio de subjetividades que inicia el proceso de aceptarse como una autoridad espiritual, el acercamiento con el tiempo a prácticas mapuche como grandes ceremonias,

*kamarikun*, *ngillatun*, así como también a prácticas militantes. Sobre esto último, explicaron por qué el rol de *machi*, la custodia del *lawen* y la defensa de los territorios ancestrales están estrechamente relacionados. Después de conversar sobre las luchas en las que ellos venían participando desde hace algunos años, para detener el saqueo de bienes comunes como el agua, las plantas y los bosques, nos centramos en el tema de las resistencias realizadas por algunos *machi* que actualmente son presos políticos en Chile. Hicieron referencia al caso del *machi* Celestino Córdova, quien lleva años preso por el Estado chileno, y el cual viene llevando a cabo repetidas huelgas de hambre porque la institución carcelaria no lo deja realizar –incluso dentro del penal– ceremonias de gran importancia para su vida de *machi*, como, por ejemplo, la renovación del *rewé*.

En el camino por la ruta internacional, paramos en varias oportunidades para que el *machi* recogiera *lawen* de los lugares en los que acostumbraba recolectar ciertas plantas y raíces. Él me explicó que conocía de memoria los *menuko* del territorio (lugares en el monte en los que crecen plantas, hierbas y árboles medicinales). En este caso, estos *menuko* estaban compuestos de una vegetación selvática que no se podía encontrar del otro lado de la cordillera. Para retirar estos *lawen* del lugar el *machi* bajó del auto solo con su ayudante, decían que a un *menuko* no podían ingresar muchas personas a la vez, ni tampoco animales, debido a que es necesario cuidar estos espacios para que continúen persistiendo. Él recordaba que antiguamente, en los alrededores de su comunidad, existían estos lugares con gran diversidad, pero con el tiempo fueron desapareciendo porque industrias forestales de empresas internacionales plantaron árboles que no corresponden al lugar, como por ejemplo grandes hectáreas de eucaliptos y pinos, que arrasaron con el *popo*, *laurel*, *canelo*, *ulmo*, *chilco*, *pilpil*, entre otras plantas y árboles nativos.

Después de una larga jornada de viaje, llegamos al paso internacional Cardenal Samoré. Iniciamos los distintos

procedimientos para presentar la documentación correspondiente con las autoridades de aduana, de migraciones y del Senasa. El *machi* y su ayudante estaban usando ciertos elementos de identidad mapuche, como sus *trarilonko* tejidos en lana y los cabellos recogidos en una larga trenza. Además, el *machi* llevaba puesto su *trapelakuche* hecho en plata. No estaban dispuestos a esconder su identidad. En algunas conversaciones previas durante el viaje habíamos conversado sobre el uso del cabello recogido y del *trarilonko* para cubrir la cabeza, y me habían explicado que esto tiene la función de proteger el lugar donde se concentra el pensamiento, por lo cual agregaba que no debían sacárselo. Cuando fue nuestro turno de ser revisados por el Senasa la única funcionaria que estaba presente hizo bajar del auto solo al conductor, se detuvo a revisar la caja de la camioneta (sin inspeccionar el interior del vehículo) y su pregunta fue referida únicamente al *kultrun*, instrumento ritual hecho de cuero y madera. El ayudante del *machi* respondió serenamente que este era un elemento ceremonial, el cual no contenía nada por dentro. Fue entonces que la funcionaria hizo un gesto mencionando que podíamos continuar el viaje. Continuando el recorrido, el *machi* comenzó a relatarme escenas en las que había sido maltratado al cruzar las fronteras para enfatizar que habíamos tenido suerte de que solo se encontrara esa funcionaria. Decía el *machi*:

hay un agente de esos que está obsesionado con los mapuche, cuando nos ve llegar dice “a estos dejámelos a mí”, y ya saben que nosotros pasamos seguido por acá, por eso me dijo que tenía que hacerme un permiso especial para cruzar la frontera, que no iba de turista, me dijo “vos vas para otra cosa”. Ellos no quieren que pasemos más por acá, no nos aceptan, pero nosotros vamos a seguir viajando.

El *machi* entendía que los funcionarios no lo reconocían como una autoridad espiritual del pueblo mapuche-tehuelche. En aquel viaje, las personas mapuche con las que cruzamos las fronteras pudieron llegar a destino sin

inconvenientes, a diferencia de otros casos de los que nos fuimos enterando de que, a pesar del protocolo, continuaban siendo retenidos –o incluso que no los dejaban ingresar a este lado de la cordillera–, como también le había sucedido a este *machi* en otras ocasiones. Por estos casos –más aislados desde que se desencadenó el conflicto por el *lawen* en Bariloche– la preocupación respecto de ser interpelados por ser mapuche sigue acompañándolos en cada cruce. A pesar de la discriminación y la consecuente incidencia del poder en cómo debe ser el aspecto de una persona, los y las *machi* siempre optan por no disimular los diacríticos visibles de su identidad y de su rol porque entienden que para las comunidades con las que trabajan es importante mostrar la fortaleza de su *newen* (fuerza).

Me interesa aquí destacar dos aspectos. Por un lado, el viaje como puesta en evidencia de las existencias que componen el mundo mapuche; por el otro, el viaje como negociación de esas existencias con los funcionarios que encarnan el poder del Estado. Con respecto al primer punto, entiendo que el hecho mismo de transitar de un lado a otro para ejercer su función de *machi* conecta el *tuwün* (lugar de origen) de su persona y de los *lawen* que lleva consigo, con el territorio de quienes lo esperan y donde realizará las ceremonias de curación. Este modo de evidenciar el *wallmapu* a través de las mismas prácticas de tránsito es el que, como decía arriba Pablo Cañumil, trasciende las ideas impuestas de frontera. Asimismo, al detenerse en los *menuko*, respetando sus reglas para la obtención de *lawen*, el *machi* actualiza los acuerdos de relacionalidad en los que adquieren el poder de sanación tanto sus prácticas como el *lawen*. Estas formas de acontecer y producir las existencias según *ad mapu* y *meli witrán mapu* se llevan a cabo en la intimidad de las ceremonias que se llevan a cabo antes de partir, en la selva valdiviana de la ruta internacional y en los lugares de arribo. Pero sus sentidos siguen estando presupuestos cuando, por ejemplo, el *machi* impide que los funcionarios de la aduana manipulen su *kultrun* o esconde el *lawen* para que no sea quemado. El

conflicto de un *machi* cuando ve que su *kultrun* está siendo manoseado por los funcionarios o de las personas mapuche cuando se quema el *lawen* en la aduana es uno desconocido para las personas que no son mapuche. Pero estos conflictos se van entramando con otros, en bordes porosos y complejos. Por ejemplo, cuando detuvimos la marcha para buscar un *lawen* específico el *machi* recordó que en su territorio un tiempo atrás existían muchos *menukos* que se fueron secando. Según su relato, cuando un *menuko* se seca es porque su *ngen* partió de allí. Estos espacios de agua son muy delicados y no resistieron a las empresas extractivas, las forestales y la explotación de los recursos. Por eso, agregaba, los y las *machi* apoyan las luchas en defensa del territorio.

La medicina mapuche activa los acuerdos ancestrales de relacionalidad con el entorno, y esta no se puede ejercer sin territorios donde esa relacionalidad fluya de modos naturales. Entonces, y en relación con el segundo aspecto, el viaje mismo es una negociación de lenguajes, formas de aparición y agencias cuyo interlocutor central es el Estado. Como expresa el *machi*, independientemente de las normativas estatales las personas mapuche han venido cruzando la frontera con el *lawen* y los instrumentos rituales. Así como también continuarán presentándose ante los funcionarios del control con las marcas de identidad de su vestimenta a pesar del trato diferencial y negativo que reciben de ellos. Con estas prácticas, el *machi* ejerce sus derechos de autonomía sobre el cuerpo y sobre el territorio para disputar con el Estado sus modos posibles de existir y transitar (Butler, 2001).

Más allá de este viaje en particular, cada vez que alguien traspasa la frontera para ir a ver a un o una *machi* y luego recorre el camino inverso trayendo *lawen*, está actualizando el marco de conocimientos que, de forma contundente, se transformó en lenguaje contencioso para introducir nociones de pueblo y territorio en las esferas de la política. La frontera estatal se convirtió en un espacio permanente de negociación, en el cual los disensos entre los lenguajes de

unos y otros están menos achatados que antes del conflicto. En definitiva, la decisión del *machi* de identificarse como autoridad mapuche ante el Estado o la firmeza de cualquier otra persona que reclama llenar el formulario del protocolo acordado con el Senasa son prácticas de resistencia habilitadas por la misma movilización mapuche.

## Palabras finales: defender el *lawen* es...

En este libro me propuse reconstruir los diferentes procesos de restauración de memorias y proyectos políticos afectivos de medicina mapuche que se vienen dando en los últimos años en algunas zonas de *Puelmapu*. Al acompañar desde el comienzo la conformación de un grupo llamado en aquel entonces En Defensa del *Lawen* es que pude encontrar una perspectiva desde la cual iluminar procesos de conformación de subjetividades y sujetos colectivos y, con ellos, repensar la política a partir de dos aspectos indisociables: las emociones y las relaciones de poder. Todas aquellas personas que se sintieron convocadas por este reclamo –ya que utilizan el *lawen* como prácticas para atender la salud y la enfermedad– se fueron entramando como parte de este grupo autónomo de organizaciones y políticas estatales. A pesar de tener distintas trayectorias de vida y formas de lucha, este grupo se fue conformando desde sus heterogeneidades, por ello se mantuvo en constante movimiento redefiniéndose en diferentes contextos. En este sentido, este libro trata de reflejar este movimiento constante de lucha por el *lawen*.

En los capítulos anteriores hemos ido recorriendo los procesos cotidianos en los que se producen los sentidos de “lo justo” y “lo injusto” para las personas del pueblo mapuche-tehuelche. Al respecto, me detuve en explicar cómo ciertas experiencias individuales –como por ejemplo ser hostigado al querer cruzar la frontera entre los Estados argentino y chileno– son pensadas en conexión con una trama narrativa más amplia y colectiva de actos de violencia, contextos de crisis y sentimientos de dolor vividos por este pueblo. Estos vínculos entre biografías personales y relatos del pasado –con los que se va reconstruyendo una memoria compartida– también son el material afectivo con

el que se entretujan los proyectos políticos del movimiento mapuche por el *lawen*. Es en estos procesos que las comunidades y organizaciones mapuche-tehuelche articulan, en demandas más amplias, modificaciones de sus prácticas con el territorio, formas de circulación y retroalimentación de conocimientos a través de los trabajos de memoria.

Otro de los temas en el que me centré –especialmente en el capítulo tres– tiene que ver con explicar cómo muchas veces la historia oficial invisibiliza y silencia los relatos de la historia mapuche contada desde sus propios protagonistas. Por ello, en el último capítulo, me detuve a explicar cómo para revertir estos procesos de negación, las comunidades, familias y personas mapuche-tehuelche con las que conversé en estos años fueron restaurando las memorias sobre la medicina mapuche, sobre los tiempos antiguo de este pueblo y sobre los conocimientos que aún están restaurándose en muchos de los territorios. En y a través de procesos más o menos cotidianos, el trabajo de recordar en grupo no solo consiste en absorber y transformar la pérdida, sino, centralmente, en instanciar la memoria como fuente de relaciones creativas. Al emprender una política de restauración, los y las personas mapuche explican que el deterioro y la destrucción de su pueblo produjo tanto rupturas sociales, políticas y afectivas como quiebres cognoscitivos. Pero también, al subrayar la relación dialéctica entre pasado y presente, los proyectos de memoria no buscan tanto copiar con precisión un pasado determinado, sino poder identificar los *index* históricos heredados para crear con ellos marcos interpretativos significativos para el presente.

Finalmente, para cerrar este libro me gustaría hacer unas últimas reflexiones –siempre abiertas a modificarse con el tiempo– sobre qué implica hablar de *lawen* en determinados contextos. Es decir, específicamente en el reclamo por la medicina mapuche “libre” frente a las normativas y marcos estatales, fui comprendiendo otras complejidades y sentidos sobre lo que abarca el tema del *lawen*.

## a. Entramar la memoria

Cuando hablamos de las memorias en torno a la medicina mapuche, hablamos de una memoria que se encuentra en permanente movimiento y reactualización. Los conocimientos y prácticas vinculados al *lawen* no es que estaban “en el olvido” –a pesar de que existan expresiones formularias tales como “de esto no recordamos nada”– sino que estaban siendo resguardadas en los pliegues de la memoria, y salían a la luz en determinados momentos de la vida cotidiana y en contextos de conflicto y urgencia tales como la necesidad de curar a alguien, de atenderse con las y los *machi*, de visitar a una persona con conocimientos sobre cómo atender ciertas enfermedades, de buscar un *lawen* en el territorio o solicitar el intercambio de plantas medicinales con otras comunidades. En estas prácticas más o menos cotidianas, las memorias del *lawen* se están restaurando, redefiniendo, reacentuando y resignificando como parte de una medicina viva, una medicina que resistió y resiste a los procesos de evangelización, de migraciones forzadas, de despojo, de prohibiciones por parte de agencias colonizadoras y religiosas.

En definitiva, el *lawen* es uno de los conocimientos que más se han transmitido a lo largo del tiempo, de formas muy diferentes, envuelto en los recuerdos de abuelos y abuelas que sabían curar, en los reconocimientos de las plantas medicinales y comestibles de cada lugar del *wallmapu*, en los silencios de los y las ancianas, en las ceremonias familiares y principalmente en las piezas del arte verbal mapuche, en los *ngtram* y en los *ngram* transmitidos por los mayores. Ahora bien, ¿qué sucede cuando estos elementos de las memorias afectivas y de las prácticas cotidianas comienzan a enmarcarse en un contexto de conflicto?

## b. Agenciar la política mapuche

Cuando estas formas de curarse comenzaron a ser afectadas por prácticas estatales y normativas que impedían el libre tránsito por el territorio, se empezó a entextualizar en reclamos públicos un discurso político del *lawen*. En este proceso se inició un trabajo colectivo de reconstruir memorias fragmentadas y consensuar conjuntamente la creación de un argumento político-afectivo que defienda la medicina mapuche. El resultado de este proceso fue que la idea de *lawen* después de haber pasado un proceso político particular volvió a la vida cotidiana de las personas de alguna manera transformado, y transformando las subjetividades mapuche, redefiniendo sus modos de estar y pensarse en el mundo, de contarse y de explicar los procesos de sanación con *lawen*. Es así que empezaron a resonar frases como “el *lawen* me marcó el rumbo” o “el *lawen* nos une”. Estas explicaciones se relacionan con los cambios en las trayectorias, con iniciar nuevos caminos, generar nuevas rearticulaciones con otras comunidades, crear nuevos proyectos y movimientos de lucha por el *lawen*.

## c. Una lucha en movimiento

El conflicto con el Senasa fue un evento sumamente importante en mi investigación, porque fue el lugar en el que se anudaron muchas de las preguntas que ya venía realizando en torno a la implicancia que tiene el territorio en la medicina mapuche. En junio del año 2017, cuando al *inal longko* de la comunidad Cañio le secuestran el *lawen* en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, por considerar que se trataba de una sustancia potencialmente peligrosa, se fue generando un movimiento de distintas trayectorias de pertenencia y militancias mapuche-tehuelche que se aunaron en este proyecto colectivo de defensa de la

medicina mapuche. A su vez, a partir de este episodio el *lawen* comienza a ser legitimado como un reclamo público, lo que estalla los presupuestos jurídicos y normativos del Senasa. En este sentido, quisiera resaltar dos énfasis. El primero es que el conflicto por el *lawen* no había comenzado en ese evento particular, por más significativo que haya sido, sino que había un proceso de lucha previo que generó antecedentes y avances en este reclamo. Desde distintas organizaciones y *lof* hace años venían denunciando estos impedimentos del Senasa para traspasar *lawen*: presentación de cartas, denuncias, notas en el Inai o el Inadi, ocupaciones pacíficas del Consulado de Chile en Chubut, comunicados públicos y reuniones previas. Asimismo, hacía tiempo que también se venían impulsando actividades, talleres, presentaciones y proyectos avocados por un lado, a la revalorización del conocimiento mapuche y la medicina mapuche y por otro lado, el resguardo de las plantas medicinales frente al avasallamiento de industrias farmacéuticas y cosméticas u otros megaproyectos. Por esto, el reclamo –que se hizo público y visible en junio del año 2017– fue la expresión colectiva de movilizaciones y trayectorias que ya se venían realizando y que sin estar organizadas previamente se fueron convocando en principio, por una experiencia de desigualdad compartida. El hecho de juntarse en este reclamo fue generado por una equivalencia de experiencias similares vividas en las personas que participan de esta lucha. Esto me lleva al segundo énfasis a resaltar aquí.

En ese marco, en el que hubo una gran convocatoria y asistencia, todos sentían la necesidad de discutir no solo acerca de qué estrategias seguir, sino acerca de contar la importancia que tiene el *lawen* en sus vidas y de compartir sus historias relacionadas con esto. Por ello, el *lawen* era un tema afectivo relacionado con las memorias, con los recuerdos, con los consejos de ancianos, con los conocimientos en torno a cómo curarse recibidos de dichos antiguos, de las épocas en que el territorio era habitado por comunidades mapuche.

Cuando estaba terminando de escribir las páginas de este libro, estos recorridos proseguían sus marchas en nuevos contextos, proyectos, coordinadas y con diferentes orientaciones, objetivos e impulsos. Estas agendas en curso no solo amplían el campo de lo político en las esferas más públicas, sino que repercuten de diferentes maneras en cada una de las organizaciones y comunidades. Esto tiene que ver con que el tema del *lawen* es un tema sumamente especial, político-afectivo, para las personas del pueblo mapuche-tehuelche.

Esta conclusión me lleva entonces a un último énfasis: ¿cómo se fue entendiendo el conflicto con el Senasa como un escenario propicio de discusiones más amplias en el que se conjugaron diferentes bordes ideológicos, epistemológicos y ontológicos? Las perspectivas mapuche encontraron en el conflicto con el Senasa un espacio político para plantear otros temas de debate que estaban pendientes de discusión frente a organismos del Estado y que era necesario disputar. Por ejemplo, la concepción de que “la lucha es de todo un Pueblo que viene desde hace tiempo” o la idea de comprender el territorio mapuche como *wallmapu*. Estas concepciones de mundo discuten con la historia hegemónica que instaló fronteras estatales y oficiales sobre un territorio que antiguamente era preexistente a la conformación del Estado nacional. Sin embargo, el territorio no fue un tema de discusión en sí mismo para el Senasa, porque desde sus concepciones el territorio “es uno solo, el de la nación argentina”.

Desde una etnografía multilocal, como lo llamó George Marcus (2001), esta investigación se fue cocreando a partir de la conexión de lugares diferentes y comprensiones en las que el hilo conductor siempre ha sido el *lawen*. Algunas de las experiencias y escenarios compartidos los viví con el grupo de militantes mapuche que participaron de esta lucha y con el grupo de trabajo llamado Ruka Lawen. Por ello agradezco profundamente a las personas de ambos proyectos colectivos, por la posibilidad de permitirme “ser

parte” de estos procesos, incluso hasta en el momento de estar llegando al final de este trabajo. Con estas últimas líneas reafirmo mi entusiasmo respecto de poder continuar acompañando, colaborando y trabajando activamente en los procesos de lucha del pueblo mapuche-tehuelche.

Agrego a estas palabras finales una reflexión a futuro. En un plano general, podría decir que la lucha por el *lawen* es una lucha más desafiante porque tiene que ver con crear escenarios de discusión y negociación menos asimétricos, en los que se escuchen los reclamos hacia otras formas de comprender la salud y la enfermedad, se tengan en cuenta los conocimientos de las y los *machi*, y la posibilidad de que en *Puelmapu* se continúen recuperando y resguardo los territorios necesarios para las prácticas relacionadas con la medicina mapuche. No obstante, para que estos escenarios sean diferentes y funcionen realmente, las y los funcionarios del Estado, en sus diferentes niveles y escalas, tendrán que realmente replantearse: ¿cuáles son los árbitros desde los cuales se discuten las realidades y problemáticas indígenas? ¿Cuáles son las realidades que se están presuponiendo? ¿Cuáles son los parámetros que la hegemonía epistémica impone como lógica del conocimiento? Entiendo que estos replanteos son a largo plazo, porque aún en los diferentes escenarios y contextos no están dadas las condiciones de discusión desde otras lógicas de conocimiento o porque continúa siendo impensable, para la mayoría de las instituciones estatales y hegemónicas, el problematizar sus propios árbitros y marcos de interpretación de lo que están o no escuchando y desde los cuales se piensan y definen los conflictos. Si bien en un alcance mayor esto cambios aún no se piensan, sí se están dando en experiencias más acotadas, ensayos creativos y proyectos locales en diferentes lugares –y esto es algo que continuaré indagando en el proceso de investigación del doctorado– desde los cuales producir lenguajes contenciosos para cuestionar el orden establecido. Estas iniciativas emergentes nos invitan a preguntarnos cuál es el mundo deseable o las convivencias

sociales que debemos alcanzar (Briones, 2014). Espero que este libro sea un antecedente y un aporte para pensar otras formas de comunicación que permitan estrechar las distancias ideológicas, epistémicas y ontológicas en las convivencias de sociedades diversas con heterogeneidades de muy distinto tipo.

## Referencias bibliográficas

- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology* 23, 379-405. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.002115>
- Bacigalupo, A. M. (2003). La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 6, 1-58.
- Bauman, R. & Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19, 59-88.
- Benjamin, W. (1991). *El narrador*. Madrid: Taurus.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23 (5-6), 873-896.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará (Arica)*, 39(2), 185-207.
- Bourdieu, P. (1999). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-39). Antropofagia.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 47-70. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

- Briones, C. (2018). Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. *ABYA-YALA: Revista sobre Acceso à Justiça e Direitos nas Américas*, 2 (2), 9-52.
- Briones, C. & Delrio, W. (2009). The “Conquest of the Desert” as trope and enactment of Argentina’s Manifest Destiny. En David Maybury-Lewis & B. Maybury-Lewis (eds.), *Manifest Destinies and Indigenous Peoples* (pp. 51-84). US: Harvard University Press.
- Briones, C. & Ramos, A. M. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En G. Gordillo & S. Hirsch (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 1-27). FLACSO, La Crujía.
- Brow, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63 (1), 1-6.
- Butler, J. (2001). What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue. En D. Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Basil Blackwell.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Cañuqueo, L. (2004). Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche. En Tercer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyiñ. Chapazla, Newken, Puelmapu.
- Carsten, J. (2007). Introduction. En J. Carsten (ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Sidney: Blackwell.
- Colñir, V. C., Avendaño, F. M. & Curihuentru, L. C. (2017). Mapuche Lawentuwün: Formas de medicina mapuche. En R. B. Parra & G. L. Llanquinao (eds.), *Mapu Kimun. Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 41-79). Ocho Libros Editores.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1 (1), 59-71.

- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. & Poole, D. (2008). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52.
- De Certeau, M. (2000 [1990]). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana – Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de “la política”. *Journal Wan-ram*, 4, 139-171.
- Deleuze, G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). En G. Deleuze (ed.), *Foucault* (pp. 125-158). Paidós.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Douglas, M. (1975). *La naturaleza de las cosas*. Barcelona: Angraina.
- Escobar, A. (2010). Ecologías políticas postconstructivistas. *Sustentabilidades* 2, 02-05.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Escolar, D. (2005). El “estado del malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Fassin, D. (2004). Entre las políticas de lo viviente y las políticas de la vida. Hacia una antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología*, 40.
- Gluckman, M. (2009). *Costumbre y conflicto en África*. Universidad de Ciencias y Humanidades, Fondo Editorial.

- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina: Prometeo.
- Grossberg, L. (1992). Power and Daily Life. En *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture* (pp. 89-112). New York: Routledge.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo, reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Hall, S. (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán: Envión Editores.
- Haraway, D. (2006). When We Have Never Been Humans, What Is to Be Done? Interview with Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*, 23 (7-8), 135-158.
- Ingold, T. (2011). A storied world. En T. Ingold (ed.), *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (pp. 141-176). New York: Routledge.
- Ingold, T. (2013). Anthropology beyond Humanity. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 38 (3), 5-23.
- Kohn, E. (2002). Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49 (3), 545-582.
- Latour, B. (2007 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Latour, B. (2008 [2005]). Introducción. En B. Latour (ed.), *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red* (pp. 13-35). Manantial.
- Lazzari, A. & Lenton, D. (2002). Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas. En C. Briones & J. L. Lanata (eds.), *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego* (pp. 33-46). Westport: Greenwood Publishing Group.
- Lefebvre, H. (1971). Introducción e Introducción a la psicología de la vida cotidiana. En M. Gaviria (ed.),

- De lo rural a lo urbano* (pp. 5-18, 85-102). Barcelona: Ediciones Península.
- Lenton, D. (2010). La “cuestión de los indios” y el genocidio en los tiempos de Roca: sus representaciones en la prensa y en la política. En O. Bayer (ed.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios* (pp. 29-50). Buenos Aires: El Tugurio.
- Lutz, C. (1986). Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category. *Cultural Anthropology*, 1 (3).
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), 111-127.
- Marifil, S. (2016). *El movimiento de desocupados y la ocupación del Estado bajo gobiernos kirchneristas: Emociones, trayectorias y re-orientaciones colectivas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: SAGE Publications.
- Mc Cole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca: Cornell University Press.
- Menéndez, E. (1984). Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antología médica crítica. *Nueva Antropología*, 6 (23), 71-102.
- Muzzopappa, E. & Ramos, A. M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 123-142.
- Nagy, M. A. & Papazian, A. E. (2010). El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886). *Corpus*, 1 (2), 1-22.
- Nicoletti, M. A. (2002a). Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia coincidencias y controversias en su discurso teológico. *Anuario de Historia de la Iglesia*, (11), 215-238.
- Nicoletti, M. A. (2002b). Misiones “ad gentes”: manuales misioneros salesianos para la evangelización de la

- Patagonia (1910-1925). *Ricerche Storiche Salesiane*, Año XXI, 40 (1).
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. London: Duke University Press.
- Pérez, P. (2008). Represión y resistencia: una aproximación a los campos de concentración en el territorio patagónico a fines del siglo XIX. *II Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba.
- Ramos, A. M. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Revista Avá*, (29), 151-154.
- Ramos, A. M. (2018). La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. En P. Canales Tapia & S. Vargas (eds.), *Pensamiento indígena en Nuestra América. Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy 3*, 159-190. Ariadna Ediciones.
- Ramos, A. M. (2019). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum & A. M. Ramos (eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao fazer etnográfico*. Brasil: Universidad de Brasilia.
- Ramos, A. M., Crespo, C. & Tozzini, M. A. (2016). *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Universidad Nacional de Río Negro.
- Ramos, A. & Rodríguez, M. (2020). *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*. Editorial Teseo.
- Rancière, J. (1996). La distorsión: política y policía. En J. Rancière (ed.), *El desacuerdo. Política y filosofía* (pp. 35-82). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras* (J. Salazar, ed.). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, M. E. (2019). Etnografía adjetivada. ¿Antídoto contra la subalternización? En L. Katzer & H. Chia-vazza (eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 1-48). Universidad Nacional de Cuyo.
- Rodríguez, M. E., San Martín, C. & Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En A. M. Ramos, C. Crespo & M. A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-140). Universidad Nacional de Río Negro.
- Rose, N. (2006). Gubernamentalidad. *Annual Review of Law and Social Science* 6, 83-104.
- Roseberry, W. (2002 [1994]). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En J. Gilbert & D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, 355-366. Duke University Press.
- Sabatella, M. E. (2010). La medicina es territorio: Reflexiones en torno a los procesos de subjetivación política y memoria a partir de un proyecto de medicina mapuche en los Toldos Provincia de Buenos Aires. *KULA*, 3, 15-28.
- Sabatella, M. E. (2016). Repensar la construcción de cartografías sociales: el conflicto como contexto en los procesos de subjetivación política. En C. Briones y A. Ramos (eds.), *Parentesco y política. Topologías indígenas en la Patagonia* (pp. 237-264). Editorial Universidad Nacional de Río Negro.

- Sabatella, M. E & Stella, V. (2022). *Memorias de lo tangible. Lugares, naturalezas y materialidades en contexto de subordinación y alteridad*. Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Santisteban, K. (2018). Notas de campo sobre las perspectivas mapuche en torno al *lawen* (medicina ancestral mapuche). *KULA. Antropólogos del Atlántico Sur*, (18-19), 71-78
- Santisteban, K. (2019). Cómo la resignificación del *lawen* se abre camino en contextos de disenso en torno a las diferentes concepciones sobre territorialidad. *Revista TEFROS*, 17, (2), 97-123.
- Santisteban, K. (2020). Los bordes de la memoria y del *lawen* (medicina ancestral mapuche). Una profundización de los disensos ontológicos, epistémicos e ideológicos en experiencias de lucha y procesos de subjetivación política. *Cambios y permanencias*, 11, (1), 428-463.
- Sarlo, B. (2011). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Siglo XXI Editores.
- Speed, S. (2006). Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente. *Alteridades*, 16 (31), 73-85.
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public. Atmospheres of Democracy* (pp. 994-1003). Cambridge, MIT.
- Strathern, M. (2005). *Partial Connections*. New York: Altamira.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the production of History*. Beacon Press.
- Williams, R. (1997). La hegemonía. En *Marxismo y literatura* (pp. 129-136). Ediciones Península.



