

Marcela Tomás

Mariel Kaia Santisteban

Relatos de lawen: enlazando territorio, pu che y otros seres,

El 11 de enero del 2017, por orden del Juez Otranto, fuerzas de Gendarmería Nacional y de la Policía provincial irrumpieron en la Lof en Resistencia del Departamento Cushamen, Provincia de Chubut. La violencia ejercida incluyó diferentes prácticas de los dispositivos estatales: insultos, destrucción de las *pu ruka*¹ y *Rewe*², maltrato físico, robo de animales³.

Como en tiempos no muy lejanos, los golpes e insultos no distinguieron entre niños, niñas, mayores y menores, hombres y mujeres. El traslado de los heridos fue también una situación de maltrato. El Hospital de Esquel se negó a atender a los y las integrantes de la Lof, por lo que fueron derivados a los centros de salud de Lago Puelo y Maitén. Finalmente los dos más graves fueron internados en el Hospital Zonal Ramón Carrillo, en la ciudad de Bariloche.

Dado que era época vacacional, solo una de nosotras se encontraba en ese momento en la ciudad, quien al enterarse de la gravedad de las heridas se acercó al hospital como miembro de GEMAS⁴. La intención era concurrir al centro de salud para ofrecer colaboración y apoyo a familiares e integrantes del pueblo mapuche en esos momentos. Al llegar a Terapia Intensiva no le fue difícil identificar a quien en ese momento consideró que era la madre de uno de los heridos. Había solamente dos personas, y una de ellas usaba un pañuelo cubriendo su cabeza, por debajo, una trenza larga. Tanto el pañuelo como la trenza son utilizados por mujeres que se reconocen pertenecientes al pueblo Mapuche. Sus ojos estaban irritados y la expresión de su rostro denotaba preocupación. La presentación corroboró esta deducción parcialmente- no era la madre de ninguno de quienes se encontraban internados, pero sí era miembro de una comunidad mapuche-, lo que siguió fue la explicación de los motivos de la visita, y la

¹ Ruka: Casa o rancho

² Lugar sagrado reservado exclusivamente para las ceremonias vinculadas con la espiritualidad.

³“Pasadas las 20:00 hs del día de ayer, Gendarmería y Policía de Chubut reprimieron nuevamente en el Lof de Resistencia Mapuche Cushamen. Desde la comunidad, denuncian que “empezaron a disparar a quemarropa, dejando varios heridos. Por el momento, se confirma que Fausto Emilio Jones Huala fue herido de gravedad en el cuello por una bala de plomo. Otra persona también recibió un disparo y se espera conocer su estado. Denuncian que en el Hospital de Esquel no los atienden y que por ello Huala está siendo llevado al Hospital de Lago Puelo y otros heridos al Hospital de Maitén” FUENTE:

<http://tiempodelsurnoticias.com/2017/01/12/chubut-nueva-represion-heridos-bala-lof-resistencia-mapuche-cushamen/> Consultado el 8/2/2018

⁴Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas. Se trata de una red conformada por profesionales de diversas disciplinas que trabajan con diferentes grupos en situación de subalternidad (inmigrantes, pueblos originarios, afrodescendientes, refugiados africanos). Dado que la memoria es un objeto de reflexión, tanto para la academia como para la militancia, y que es también una herramienta de lucha que estimula *lugares de apego*, los grupos con los que trabajamos señalan continuamente la necesidad de generar instancias de difusión que cuestionen y desafíen la hegemonía y los sentidos naturalizados. Atendiendo a estos deseos, planteos y demandas, el gemas participa en el diseño y ejecución de diversos proyectos de extensión, transferencia, gestión y artísticos. Por lo tanto, nuestro perfil como equipo se ha ido ajustando a los casos particulares, produciendo investigaciones en colaboración con características disímiles, según los compromisos políticos y sociales asumidos entre las partes involucradas.

pregunta respecto de si necesitaba algo. La respuesta de Amancay fue que le encantarían unos mates. El comentario fue: “¿No importa si es un ‘mate listo’?” ya que quien había ido vivía lejos (aproximadamente a 15 km de la ciudad). Así fue como ambas descubrieron que eran “vecinas”, dado que la comunidad está ubicada cerca del barrio donde vive quien concurre a visitar. La conversación produjo a la vez sorpresa y familiaridad. El padre de una de nosotras compraba leche al abuelo de Amancay. Este recuerdo compartido nos acercó, y la conversación rápidamente se volvió más íntima trayendo a la memoria un pequeño objeto, significativo en los recuerdos afectivos de ambas: el tambo lechero utilizado hacía más de 35 años. Coincidieron en que seguramente alguna vez ambas habían bebido leche ordeñada por Amancay, quien solía ayudar a su abuelo.

Aquel encuentro trajo al presente muchos recuerdos para ambas. De los años en que su abuelo tenía muchos animales, en que los caminos eran de tierra, la falta de luz eléctrica y gas natural, “el tono” respetuoso de las conversaciones entre el abuelo de una y el padre de la otra, entre muchos otros. De un modo casi imperceptible, el diálogo abrió las puertas al pasado, que se presentó en forma de referencias a objetos, anécdotas, imágenes incompletas, fugaces e intensas de una cotidianeidad preservada en objetos y espacio.

La confianza mutua generada hizo posible hablar claramente respecto de la situación concreta del momento: el estado de gravedad de Fausto, de quien no era madre sino tía⁵, el dolor, la impotencia frente a los acontecimientos y la incertidumbre, que sumaba angustia respecto de la necesidad de que el estado provea con urgencia una prótesis de mandíbula para restituir aquella que la bala de plomo había destrozado. Aquella conversación mantenida en el hospital dio paso a la creación de una nueva relación. Un vínculo que, desde el abrazo de despedida sentido en el que se ofrecieron ayuda mutua en momentos dolorosos, se fue afianzando a partir de la comunicación fluida por el intercambio de números de celulares.

A los pocos días Amancay llamó para contar que se realizaba una caravana en apoyo a la *Lof* (grupos de familias que conforman comunidad), y recordando el ofrecimiento de ayuda preguntó si podría llevarla, ya que la camioneta de su compañero se había roto y otros *lamgen* (hermana/hermano, forma de las mujeres de referirse entre ellas o hacia hombres, y de los hombres hacia mujeres) no tenían suficiente espacio en sus autos (iban además sus dos hijas y tres nietas, la menor de las cuales tenía alrededor de un año).

Así fue que un día de enero soleado y ventoso las encontramos esperando en el lugar de encuentro designado para el inicio de la caravana a Amancay, a una de sus nietas de alrededor de diez años, y a otras tres mujeres: una de ellas es la coautora de este capítulo, junto con su hija adolescente Luna.

Mientras se ultimaban detalles del viaje, como distribución de personas que se acercaban y no tenían vehículo y de cajas con alimentos para la reunión y para dejar en la *Lof*, la conversación derivó en la salud de Luna, quien en aquel momento estaba realizando tratamiento psicológico y psiquiátrico con ingesta de medicación. Al conocer los detalles que habían conducido a este tipo de tratamiento, Amancay afirmó que era

⁵ Cabe aclarar que esta terminología de parentesco responde a relaciones de cariño, en el marco de una parentalidad no exclusivamente orientada desde los vínculos de consanguinidad.

necesario que Luna se atendiera con un *Machi* (autoridad espiritual y política del pueblo mapuche).

Transcurrieron unos meses en los que la cotidianeidad postergó la visita. Durante el transcurso de los mismos la distribución del trabajo en GEMAS, de acuerdo a las líneas de investigación, hizo que dos de las integrantes del equipo coincidiéramos en un tópico desde distintos énfasis. El *lawen*, que nos convocó desde diferentes lugares de nuestras vidas incluyó motivaciones tan diversas como son los sentidos que implica su concepción. La complejidad y amplitud de los sentidos asociados al mismo trascienden con mucho la finalidad de este escrito. Sin embargo, de acuerdo con las narrativas de diferentes interlocutores, fuimos entendiendo que su traducción como *medicina ancestral* abría un complejo marco de interpretación filosófico. En cuanto a sus sentidos más profundos surgen de la relación con diferentes entidades del territorio. El *lawen* involucra a existentes del mundo espiritual que se corporizan en seres y elementos naturales (un lago, una planta, un cerro, una vertiente, un animal, una piedra, un volcán, el fuego, el viento, entre otros), a *pu Machi, che, lawentuchefe*⁶.

Más allá del carácter personal del encuentro entre Marcela y Amancay podemos entender que el mismo resulta en una relación entre sujetos pertenecientes a diferentes grupidades, o entre quienes son parte del pueblo mapuche y quienes se inscriben en el más amplio colectivo de los no mapuches. En tal sentido, constituye la puesta en acto de un proceso intercultural. Dada la polisemia del término aclaramos que nuestro posicionamiento se inspira en los desarrollos de Joanne Rappaport y Abelardo Ramos Pacho (2006), quienes entienden la interculturalidad como un proyecto emergente orientado hacia el futuro más que una realidad existente. Si bien estos autores están pensando en términos de educación intercultural, consideramos que sus aportes sirven para analizar la situación que estamos refiriendo en términos de relaciones entre memorias y trayectorias que, como hemos mencionado, trasciende las relaciones personales de un diálogo particular. Por un lado, la colaboración mutua nos fue involucrando en una lucha más amplia, con sus sentidos históricos, ante la coyuntura política compartida --aunque vivida desde lugares muy diferentes-- de despojo y represión.

Por otro lado, y en el ámbito específico de la medicina ancestral, la interculturalidad se hizo explícita --objeto compartido de teorización-- cuando Amancay se preocupó por identificar la etiología del padecimiento/ enfermedad de Luna (la hija adolescente de una de las autoras de este escrito). Traspasando la frontera de la pertenencia al pueblo mapuche, el padecimiento fue diagnosticado ambiguamente -dado que Amancay no es *machi-* y teniendo en cuenta su sintomatología, con causas diferentes a las apeladas desde el conocimiento de la medicina occidental. Pensando estas interacciones en términos de intercambio intercultural, podemos comprender que los procesos vinculados al *lawen* se relacionan con el proyecto intelectual indígena, abarcando tanto a los discursos políticos universales como a las especificidades culturales nativas. Sus objetivos entretejen varias construcciones del pluralismo, dentro y más allá de las fronteras de las comunidades indígenas, estableciendo intercambios interculturales entre éstas y la sociedad nacional. Puesto que el proyecto de reconstrucción de conocimientos ancestrales se ancla en un acercamiento doble que fuerza a los teóricos indígenas a penetrar en los intersticios de lo universal y lo específico, es en las actitudes

⁶ Quien conoce y busca plantas y otros elementos que *intervienen* en los procesos de medicina ancestral mapuche. Por otra parte, elegimos el término *intervienen* para dar cuenta de la agencia de tales existentes en los procesos a que hacemos referencia y no de su mero uso en tanto productos que “sirven para”.

epistémicas de nuestros interlocutores donde encontramos el ejercicio de la intercultural (Cfr. Rappaport & Ramos, 2006).

En relación con lo anterior y antes de continuar, es imperativo recordar que nuestro trabajo no pretende agotar los sentidos acerca del *lawen*, dado que los mismos no constituyen nociones dadas y con significados fijos y predeterminados. Nos interesa en cambio escuchar, comprender y analizar con nuestros interlocutores, los trabajos de memoria que en torno al mismo se elaboran al ritmo de las relaciones que se establecen entre personas –incluidos los ancestros-, comunidades, *pu longko*, *ngen*, *WallMapu*⁷, estados nacionales, *longko*⁸, dispositivos estatales, *machi*, *lawentuchefe*, *machil*⁹, colectivos sociales, movimientos políticos y sociales, *weichafe*, organismos jurídicos, medios de comunicación –sobre todo locales y alternativos-, médicas y –obviamente- el *lawen*.

Llegó mayo, y Amancay se comunicó con nosotras para consultarnos respecto de la posibilidad de viajar a *GuluMapu*¹⁰ a ver al *Machi*. Para nosotras esta invitación era un privilegio doble, ya que nos hospedaríamos en su casa. Pusimos fecha y emprendimos el viaje.

Las motivaciones de cada una de las que emprendimos el viaje fueron distintas. En el caso de Amancay, se vinculaban con cuestiones de salud y de espiritualidad que debía atender. En nuestro caso, consultar al *machi* y, sobre todo, que atendiera a Luna. En el trayecto, que duró varias horas, Amancay fue muy pedagógica con nosotras explicándonos los principios básicos de la medicina mapuche a través de sucesivos relatos sobre su experiencia personal. En el relato sobre la primera vez que ella consultó un *machi*, quedaba claro el *compromiso* profundo que implica el proceso de construcción de un vínculo con la autoridad espiritual encarnada en el o la *machi*. En aquella oportunidad había concurrido a verlo junto a su hija Maitén. Cuando el *machi* comenzó a atenderla entró en *kuymi*¹¹. Ambas se miraron y se asustaron, nunca habían experimentado esa situación. La forma de hablar del *machi* y la forma de tocar el *kultrün*¹² diferían de la que conocían, de acuerdo con Amancay “el *mapuzungün* que hablan cuando están en este estado es distinto, es el que hablan los *pu longko*”. En aquel momento el *machi* se colocó delante de la puerta, por lo que les impidió dar aviso a los *kona*¹³ -que se encontraban afuera - para que pudieran “proteger” al *Machi* en estado de

⁷ Toda la terminología en *mapuzungun* es traducida aquí sin ahondar en la polisemia. *Pu Longko* refiere a autoridades, que pueden ser antiguos *longkos* (ancestros), *ngen* a entidades sutiles conscientes vinculadas con lugares (vertientes, cerros, lagos), animales o plantas; *WallMapu* refiere al territorio ancestral mapuche, una totalidad que va desde el océano Pacífico al océano Atlántico. El territorio de los ancestros.

⁸ Literalmente “cabeza”, líder o autoridad política de la comunidad.

⁹ *Machi*: autoridad espiritual, *lawentuchefe*: personas que tienen conocimiento sobre el *lawen* y pueden realizar preparados medicinales, en casos colaboran con la tarea del *machi*, pero no tienen autoridad espiritual y las preparaciones que realizan carecen de los atributos que implica su realización por un/a *machi*. *machil*: persona en proceso de volverse *machi*.

¹⁰ *Gulu*: oeste. Parte del *WallMapu* al oeste de la cordillera de los Andes. Actualmente Chile

¹¹ De acuerdo con Amancay es lo que los no mapuches denominamos “trance”. En otra oportunidad el mismo *machi* dijo a una de nosotras que en ese momento era habitado por los *Pu Longko*. Por el momento podemos intuir entonces que refiere a un estado de conciencia que no es el habitual, sino que trasciende la conciencia individual para conectar con formas de conciencia no humanas.

¹² Instrumento de percusión sagrado, central en las ceremonias mapuche.

¹³ Personas, en general hombres jóvenes, encargados de proteger al *machi* cuando está trabajando, y sobre todo cuando entra en *kuymi*.

kuymi. Además, la comprensión del *mapuzungün* de Amancay y su hija no era tan profunda como para poder interpretar lo que estaban escuchando. Afortunadamente quienes estaban fuera también reconocieron la particularidad del toque del *kultrün* y canto, por lo que se acercaron. En el relato este episodio constituye un acontecimiento relevante dado que no es frecuente que el *machi* “*entre en kuymi*” en una consulta. De acuerdo con lo que nos contaba Amancay, dicha experiencia fue el inicio de un vínculo profundo con aquel *machi*. Un vínculo que trasciende a las personas en tanto individuos, abarca relaciones entre formas de existencia que operan en niveles que no se agotan en el plano de la materialidad. Este relato introdujo un tópico que enlaza todos los demás, y que es referido en diversos contextos y actividades como la actitud que otorga sentido: la espiritualidad.

Dado que nuestra etnografía es muy reciente, la humildad y el respeto nos hacen conscientes de que cualquier afirmación que realicemos será -cuando menos- riesgosa y poco fructífera para la comprensión que estamos buscando producir acerca de estas experiencias que las personas mapuche entienden como espirituales. Por el momento diremos que, en la referencia a relaciones con estas otras formas de existencia, en diferentes encuentros diversas personas mapuche coincidieron en que todos estos seres (*newen, pu longko, ngen*) tienen atributos compartidos con los *che*. Entre ellos pudimos registrar que los hay femeninos y masculinos, que entienden la lengua *mapuzüngun*, y que realizan intercambios. Consideramos que estas nociones sobre los existentes se asimilan a la noción de interioridad que desarrollara Philippe Descola (2005). En este sentido encontramos una serie de recurrencias que sugieren relaciones entre *che, ngen y newen*, fundamentadas en ciertas atribuciones al otro de una interioridad análoga a la propia. Como notara el autor, la naturaleza de esta interioridad puede variar, refiriendo atributos vinculados a la intencionalidad, subjetividad, reflexividad, afectos, capacidad para soñar y significar, tanto como a características más abstractas, como la idea de compartir con otros una misma esencia o un mismo origen, o la pertenencia a una misma categoría ontológica. Por otra parte, el criterio de materialidad alude a la forma, la sustancia, los procesos fisiológicos, perceptivos, sensoriales y motores. Para decirlo en términos de Marcel Mauss, «el hombre se identifica con las cosas e identifica a las cosas consigo mismo teniendo a la vez el sentido de las diferencias y de las semejanzas que establece» (1974:130).

El viaje continuaba, y la conversación alternaba entre temas que podrían interpretarse como triviales y otros que denotaban profundidad. Entre los primeros, referencias a la incertidumbre del camino exacto, a que el tiempo era hermoso, aun siendo comentarios aparentemente superficiales eran acompañados de otros que los explicaban como indicaciones de que entidades no humanas favorecían y acompañaban los motivos de la realización del viaje. Entre los segundos, los temas explícitamente relacionados con el *lawen*, desde historias familiares en las que era el protagonista principal a la relación con los *machi*, los problemas relacionados a la recolección del *lawen*, las prácticas estatales que violentan los procesos de curación, por ejemplo, en las fronteras, entre otros. Era la primera vez que Amancay viajaba sin su familia a la casa del *machi*. Mientras avanzábamos rodeando el lago Nahuel Huapi, nos habló de la importancia de “*hacer ceremonia*” cuando se realiza un viaje: “Compartir con los *Pu Longko* los motivos del distanciamiento del lugar donde se vive”. En determinado momento del trayecto en que el lago está cerca de la ruta nos indicó que era apropiado detenernos. Tres de nosotras bajamos con el frasco de yerba. Luna prefirió quedarse en el auto. Cruzamos la ruta y descendimos a la playa. El Nahuel Huapi tenía aquí un azul intenso,

su superficie multiplicaba en chispas incontables el sol alto del mediodía. Amancay tomó un poco de yerba y comenzó a hablar en *mapuzungüin* mientras nosotras escuchábamos reconociendo algunas pocas palabras. Tomaba un puñado de yerba y lo entregaba a la *mapu*¹⁴, extendiendo el brazo y alejándolo de su cuerpo hacia adelante y en semicírculo hacia afuera, abriendo la mano con la palma hacia abajo. Observábamos el gesto atentamente, viendo cómo la yerba se depositaba y escurría entre las piedras de la playa. Nos preguntó si queríamos decir algo. Tomamos un poco de yerba y la entregamos intentando realizar el mismo gesto. Nuestros “*mari mari*” (forma de saludo utilizada cada vez que se produce un encuentro personal o colectivo) fueron seguidos de una explicación a los *newen* del lugar sobre los motivos del viaje y un pedido de protección para que los mismos se realizaran. La simpleza de la ceremonia es un dato relevante, ya que como nos comentara Amancay, cada mañana se realiza una práctica similar. Al respecto, podemos decir al menos dos cosas.

Por un lado, la sencillez de esta ceremonia responde a que los vínculos y relaciones entre *che*, *pu ngen*, *pu newen* son parte de la vida cotidiana. En palabras de Descola: “Lo que nosotros llamamos naturaleza es aquí objeto de una relación social. Al convertirlo en una prolongación del mundo familiar, se convierte en algo verdaderamente doméstico hasta en sus reductos más inaccesibles.” (1998, pp. 222)

Por otra parte, reflexionando sobre esta misma conversación en términos de Rappaport (2005), tanto las charlas -sólo en apariencia “personales”-- como en la ceremonia, se desenvuelve un proceso en el que la historia se expresa como actividades cotidianas en el presente. Durante el viaje, como en encuentros posteriores, experimentamos la manifestación del presente-como-pasado, en géneros narrativos de expresión, en ciertas prácticas cotidianas como la realización de *nguillatun* / rogativa a la mañana, sembrar, hacer telar, hacer platería, convidar *muday*¹⁵, trabajar en grupo, “compartir”, celebrar el *wiñoy trypantu*¹⁶, cantar un *tahiel*¹⁷, tener instrumentos musicales como *kultrün*, *kazkawilla*¹⁸ o *pifilka*¹⁹ en las casas, entre otras prácticas fundamentales que hacen al ser y sentirse mapuche. Estas, además, constituyen formas de recordar el pasado sin nombrarlo.

A medida que ascendíamos, la contemplación del paisaje también era un disfrute compartido: destacar el color del cielo, los árboles, algún pico o roca de los cerros. Al verbalizar también orientábamos la mirada de las otras en esa contemplación colectiva. El cielo celeste, la nieve en el punto más elevado del cruce de la cordillera, el bosque seco que nos condujo a hablar sobre la erupción del volcán Puyehue en el año 2011. La mirada, sin embargo, estaba cargada de sentidos y preguntas. Cada cumbre, cada árbol, el sol y el cielo tenían -tienen- *ngen*, *newen*... aunque en muchos casos no exista memoria de sus nombres.

Llegamos a las aduanas argentina y chilena. Amancay sin *chaguay* (aros de platería mapuche) ni pañuelo. En lugar de este último su cabello entrecano estaba trenzado y usaba una vincha tejida. Intervención consciente sobre su propio cuerpo para evitar las

¹⁴ La Tierra en tanto entidad no exclusivamente física.

¹⁵ bebida fermentada hecha con cereales, maíz, trigo o cebada.

¹⁶ Ceremonia que alude al “retorno del sol”, se realiza durante el solsticio de invierno. Indica el reinicio del ciclo anual mapuche.

¹⁷ Cantos sagrados.

¹⁸ Cascabeles de metal. De acuerdo con algunos de nuestros interlocutores el sonido del metal ahuyenta las fuerzas negativas.

¹⁹ Instrumento aerófono, generalmente de madera, sin orificios para digitación.

habituales prácticas del dispositivo estatal cuando identifica la pertenencia al pueblo mapuche en quienes atraviesan lo que hoy son fronteras entre estados nacionales. Aun así, al mirar su documento, el agente aduanero le solicitó que se quitara los anteojos de aumento. A ninguna de las otras tres mujeres que estábamos realizando el trámite se nos requirió algo diferente. Ni siquiera en la minuciosidad de registro de documentación para el caso de la hija de una de nosotras por ser menor.

La decisión que tomó Amancay puede ser entendida como una estrategia tendiente a borrar diacríticos susceptibles de ser leídos como marcas de aboriginalidad (Rodríguez, San Martín, Nahuelquir; 2013). Constituyen formas de hacer que han operado como modos de producción de memorias comunes con diferentes soportes, pudiendo ser los mismos relatos, imágenes, resignificaciones, prácticas de ocultamiento, secretos, enunciados implícitos y de aspectos vinculados a la privacidad y la intimidad.

Entendemos entonces el paso aduanero como un dispositivo en sentido foucaultiano (Giorgio Agamben, 2011) de incidencia sobre los procesos de memoria y olvido. El paso aduanero es parte del dispositivo estatal. En él confluyen Migraciones (controla el tránsito de personas), la AFIP (controla el ingreso y egreso de mercancías y productos) y el SENASA (controla el ingreso de productos de origen animal o vegetal). Cada uno de ellos tiene sus propios reglamentos, medidas administrativas, proposiciones filosóficas y morales. En este caso, la situación en la aduana funge como recordatorio de la pertenencia al pueblo mapuche. Cada vez que se traspasa la frontera para ir a ver al *machi*, como cuando se regresa trayendo *lawen*, el pasado de conquista se actualiza en el presente de subalternidad de todo un pueblo. A la vez, se reviven los lazos de pertenencia colectiva.

Podemos comprender, entonces, que la operación de “invisibilizar” la pertenencia encuentra sentido en la exégesis que revela el motivo por el cual de un tiempo a esta parte no se han “levantado *machi*” en la *PuelMapu* (actualmente Argentina). Y más allá de esto, da cuenta de una estrategia que introduce el silencio como práctica política que, en algunos casos, implicó dejar de hablar *mapuzungün* y, en otros, negar públicamente la pertenencia al pueblo mapuche, o entendiendo en todo caso que esa vinculación se da solo en términos de “descendencia”²⁰.

Finalizados los trámites aduaneros, el viaje proseguía junto con los mates y la charla. Sobre cómo se habían conocido con el *machi*, sobre la familia del *machi*, su personalidad, su compromiso. La ruta seguía. Campos trabajados, praderas de ondulaciones suaves. Verde y ovejas. Algunas vacas y puestos que ofrecían quesos.

El hecho de que nos alojáramos en la casa del *machi* era un privilegio que reconocimos desde el momento de la invitación. La generosidad de compartir un *kimun*²¹ específico de un rol por el que muchas personas fueron asesinadas dejando a la *PuelMapu* sin quienes lo ejercieran condujo, para quienes estamos escribiendo, a una toma de conciencia y compromiso que trasciende por lejos lo estrictamente académico.

Hicimos un alto en el camino, en el mercado o Feria del Rahue. Compramos para comer en ese momento, llevar para aportar en la casa del *machi*, y algunas cosas para el regreso dudando de que pudieran atravesar el paso fronterizo.

²⁰ En el sentido de que quienes tienen apellidos mapuche y no se reconocen como tales apelan a ser “descendientes de”, pero no mapuche.

²¹ Conocimiento.

De la ciudad había un desvío y luego la zona rural a la que nos dirigimos. Atardecimos en la casa, construida sobre pilotes en un terreno. Algunas gallinas, chanchos, la camioneta del *machi*. En el mismo predio y cercana a la vivienda de madera había otra construcción de cemento. Frente a esta se encontraba el *Rewe*²² compuesto por un tronco elevado, con algunas incisiones horizontales –que luego supimos eran escalones- en el que se disponían algunas banderas y ramos de diferentes *lawen*.

El *machi* no había llegado aún, siendo las 18.30 hs. continuaba atendiendo pacientes desde las 8 o 9 de la mañana. La mayor de sus hijas, de alrededor de 10 años, fue quien nos recibió. Antes de ingresar nos descalzamos y dejamos los borceguíes fuera. Adentro, permanecemos, en un salón con sillones a la derecha, y a la izquierda la mesa y una salamandra, que luego de los abrazos de reencuentro Amancay activó buscando leña, como una más de los que vivían en aquella casa. Un rato más tarde ingresó el *machi*. La *ruka* se fue templando entre el fuego, los abrazos fraternales de Amancay con el *machi*, la conversa con su compañera, su mamá, su hermana, el interés por saber de la familia de Amancay, comentarios graciosos referidos al vínculo entre ellos. La relación entre Amancay, el *machi* y sus respectivas familias transmitía –y encuentros posteriores continuaron en esa frecuencia- respeto, confianza, afecto y seguramente otros sentimientos que en nuestro incipiente vínculo aún no alcanzábamos a percibir. Sin embargo, lejos estaban el respeto y la confianza de ser solemnes, ya que las conversaciones incluían chistes. Hacía un tiempo que Amancay no los visitaba en su comunidad. Era una situación que implicaba para ella dejar unos días su trabajo, su casa, la cría de sus animales, el cuidado de su huerta, el cariño de sus hijas e hijos.

Aquel encuentro fue para nosotras el comienzo de diversas relaciones. El compromiso inicial con Amancay se extendió –sin que fuéramos plenamente conscientes en todos los casos- a otras personas y entidades con quienes nos fuimos vinculando a lo largo del viaje. Así, por ejemplo, entendemos ahora la ceremonia al *Ngen Ko* del Nahuel que mencionáramos al principio. Y aun desde antes, el *lawen* medió –¿agenció?- relaciones de muy diversa índole que se evidencian al momento de la escritura.

En poco tiempo rodeamos la mesa para compartir *la once*²³: *sopaipilla*, *pebre*, queso, palta, *chai*, galletas de arroz (que habíamos comprado especialmente porque sabíamos que le gustaban al *machi*), pan casero, miel de ulmo, mate dulce y mate amargo. Siendo que tres de nosotras viajábamos por primera vez, sin conocer previamente al *machi* ni a su familia, aquel momento sirvió para aliviar un poco nuestra ansiedad.

En cierto momento, Luna, la adolescente y uno de los motivos centrales de nuestra visita al *machi*, llamó a su madre y le dijo que se sentía mal, angustiada, y que quería irse. Se le explicó que era imposible atender a su pedido, y tras unos minutos de contención se calmó. Esta situación fue intensa sobre todo para madre e hija, el resto de las personas continuaron compartiendo sin demostrar –al menos de modo ostensible- sorpresa. La única que manifestó curiosidad fue la hija mayor del *machi*, quien preguntó a la madre de Luna qué le pasaba. La respuesta de un dolor en el abdomen la conformó. Sin otras preguntas, el momento transcurrió.

Conversando posteriormente, Amancay explicó que la relativa indiferencia se debía a que estas conductas no sorprenden, dado que son uno de los síntomas de las

²² Lugar puro o sagrado donde se realizan las ceremonias. su forma física puede ser un tronco en el que se tallan peldaños, por los que la/el machi sube para realizar ceremonias o una serie de cañas clavadas en el suelo puestas en hilera.

²³ En Chile refiere a una comida de media tarde.

“enfermedades” por los que las personas concurren a “atenderse”. También nos dijo que muchas veces, cuando la dolencia se relaciona con entidades no humanas (que afectan espiritualmente a la persona), es frecuente que esta última manifieste resistencia a ser atendida por la influencia de tales entidades.

Luego de la comida, y dado que nos debíamos levantar alrededor de las seis de la mañana para atendernos, nos condujeron al recinto en donde dormiríamos. La *Ruka Lawen*, ubicada a unos metros de la *ruka* familiar, es una casa de material que nos contaron -y era evidente- había sido construida hacía muy poco tiempo especialmente para el trabajo del *machi*. Al ingresar, el primer espacio era el salón donde se realizaba la consulta. En la pared, al lado de la puerta de acceso, una ventana miraba al *Rewe*. Debajo de la misma había una mesa en donde se colocaban los frascos de orina y los documentos de los pacientes. Más al fondo, sobre una serie de estantes, varios *kultrün* y cuchillos descansaban entre ceremonias y consultas. Dos sillas frente a la mesa. Había otras tres puertas. Una de ellas conducía a la habitación que nos había cedido el ayudante del *machi* y que también era utilizada para hospedar a aquellos pacientes que, como nosotras, viajan de lejos, o a quienes requieren internación. Nos habían preparado una cama y colchones en el piso, indicándonos dejar los frascos en el baño para no olvidar guardar en ellos la primera orina de la mañana. No había necesidad de que fuera esterilizado, pero sí era importante que fuera transparente: Junto con la presencia de la persona -que no es imprescindible, como más tarde en la noche nos enteramos-, la observación de la orina es una de las fuentes -tal vez la más importante, en este caso- para realizar el diagnóstico.

La otra puerta conducía a un baño, y la última a la “cocina”. Hacia allí nos dirigimos en una especie de sobremesa, para charlar con José. Él y Amancay se conocían. Estar en la cocina profundizó aún más el clima de intimidad y confianza. Enormes ollas sobre una cocina económica contenían el agua que sería utilizada para la elaboración de *lawen*. En el piso, leña; contra una pared una especie de herbario de madera con diferentes *lawen* en estantes y cajones. Sobre nuestras cabezas hilos a modo de tendedores en los que también pendían atados de *lawen*, algunos de los cuales pudimos reconocer. Las panelas de agua hirviendo durante la noche fueron testigos de varias contadas de Amancay sobre las experiencias de atendimento con el *machi*.

Se inició una rueda de mate, mientras nos entibiábamos con la cocina económica, a la que cada tanto agregaban leña Amancay y el ayudante del *machi*, José. Entre las contadas de esa noche, hubo dos que resultan especialmente significativas. Por un lado, el relato de José respecto a su proceso de subjetivación en tanto mapuche; por otro, el relato de Amancay referido a una persona que había ido a “probar” la autenticidad del *machi*. José había llegado desde una ciudad marítima, y se sentía privilegiado de poder aprender y reconocerse como mapuche. Sus palabras transmitían respeto, afecto y, fundamentalmente, agradecimiento por poder aprehender un conocimiento ancestral que lo vinculaba a sus antepasados, más allá de que su familia en la ciudad no había transitado el mismo sendero.

El relato de Amancay refería a un hombre que había llevado orina. Cuando el *machi* le preguntó de quién era, le respondió que de su mujer, a lo que el primero le dijo “¿Está casado con un animal? Porque esta orina es de una yegua”. Esto último constituye una evidencia de que el *machi* “ve” no solamente en la orina. Ve, como nos dijo Amancay, en los *pewma* (sueños a través de los que se genera o transmite un mensaje o conocimiento), en las personas que se acercan a consultar. Su mirada es otra que la de

los ojos o, más bien, sus ojos son vehículo para otras miradas. Y esa capacidad es una de las cualidades que hacen que sea quien es. No es algo que se aprenda en los libros o que se estudie. Es una capacidad con la que “se nace”, y que introduce una distinción entre una tisana y el *lawen*. Esta diferencia es central al momento de comprender los sentidos profundos que enlazan las figuras de *machi* y *lawen*, que implican a la vez otros vínculos que conforman una red compuesta, entre sujetos y fuerzas de la naturaleza que no se agotan en las plantas y animales, sino que incluyen ríos, arroyos, lagos, montañas, volcanes, mar. Y en relación con éstos, otras entidades (*ngen* (dueños), *Pu Longko* (categoría compleja, que abarcaría a líderes de elementos de la naturaleza, plantas o animales, ancestros).

Más importante es, sin embargo, el contenido de esas relaciones. Es decir, qué tipo de prácticas, actitudes, conductas son prescriptas y cuáles deben evitarse. Pedir “permiso” al *lawen* antes de cortarlo y explicarle para qué va a ser utilizado da cuenta de que la elaboración de la medicina ancestral se sostiene en relaciones entre humanos y plantas que distan de un vínculo utilitario. Implican respeto por otros seres con quienes se comparte y a la vez conforman lo que se traduce como *territorio*. Este sentido impregna muchas o todas las actividades de la vida cotidiana, extendiendo la esfera de lo sagrado a acciones que hacen a la vida diaria. Por ejemplo, Amancay nos comentaba que antes de desayunar sería deseable “*compartir*” yerba a la *Mapu* hablando en *mapuzungün*. También ella nos comentó que era importante evitar arrojar piedras al lago, dado que en sus profundidades hay un otro mundo con seres a los que se estaría afectando (y, dado que esto es para muchos niños un juego, nos comentó que les indicaba a sus nietas que le dijeran esto al lago, explicando que la intención no era lastimar ni agredir a quienes habitan las profundidades). Relatar al *newen* del lugar al que uno pertenece el motivo de un viaje (importante para solicitar la protección del *Newen* predominante, como el caso del lago Nahuel Huapi), así como realizar una ceremonia antes de iniciar algo nuevo para que las fuerzas del lugar acompañen este emprendimiento conociendo los motivos e intenciones del proyecto.

En todas estas prácticas se dialoga con diversas entidades no humanas. En otras palabras, se establece una comunicación por medio del lenguaje con seres que si bien no se expresan en *mapuzungün*, lo entienden y responden de maneras específicas, mediante prácticas particulares o a través de canales de comunicación como los *pewma* o cierto tipo de eventos (aparición de algún animal particularmente significativo como un *pangui*, puma, o el temblor de la tierra). Éstas prácticas transmiten una concepción del mundo en la que la sociedad incluye entidades no humanas, en base a un principio organizador de la circulación de los flujos, de las identidades y de las sustancias que se realiza en base a las posiciones relativas que ocupan unas respecto a otras en vez de a una esencia abstracta (Descola, 1998).

La consulta: relato de un encuentro entre *machi*, *che*, y otros seres no humanos ...

Luego del descanso en la habitación compartida, nos levantamos antes del amanecer y cada una fue al baño para recolectar la orina. Desde las cinco de la mañana escuchábamos autos que llegaban, muchas personas aguardaban para consultar.

Entregamos a José nuestros frascos y documentos de identidad, y esperamos. El sol salía mientras tomábamos los primeros mates y observábamos la llegada de la gente y

los preparativos de la familia del *machi* para atender a las personas. Entre las actividades se elaboraban alimentos para ofrecer a los pacientes. El menú consistía en sopaipillas, pebre y café que la mamá del *machi* vendía desde una ventana en la cocina de la casa.

Los animales domésticos deambulaban por el predio (las gallinas y las chanchas con sus crías). Fuimos de las primeras en ingresar a la consulta, y una vez finalizada quien salía avisaba al próximo que pasara. Dentro, el *machi* se ubicaba frente a la ventana que miraba al *Rewe*. A su lado, una silla para quien consultaba. Mirando al *Rewe*, su voz era audible pero el volumen bajo indicaba que no hablaba con quien estaba consultando y en nuestro caso esto era más evidente aún, puesto que lo hacía en *mapuzungün*, mientras elevaba el frasco para contemplar la orina a la luz del sol que entraba por la ventana. Luego, nos dijo en qué consistía nuestra dolencia, a nivel del cuerpo (mencionando órganos como los riñones, o alguna parte en especial como una región de la columna), pero también en los niveles psicológico y espiritual.

Si bien en el contexto de la consulta no pudimos establecer un diálogo profundo respecto de los vínculos entre las diferentes dolencias orgánicas y cuestiones relativas a lo espiritual, las conversaciones previas y posteriores entre quienes nos encontrábamos en su casa referían a este tipo de relación. La dolencia o enfermedad de un órgano es consecuencia de un desequilibrio específico que se genera en un comportamiento inadecuado en relaciones con seres humanos y no humanos o en la no asunción de un rol que corresponde de acuerdo al papel en la comunidad o el pueblo mapuche.

Finalizada la consulta permanecimos en su casa, compartiendo la mañana con su familia hasta después del almuerzo a la espera de la preparación de nuestro *lawen*.

Poco después del mediodía, nos entregaron varias botellas de gaseosas (dos o tres por persona) de más de dos litros conteniendo la medicina, con nuestros nombres y la posología escritos en cinta de papel de enmascarar.

En los casos en que las botellas eran transparentes, el color de la medicina era similar al de té negro, virando en casos a un verdoso u anaranjado, pudiendo verse al moverlas fragmentos pequeños de sustancias vegetales. El olor y el sabor eran claramente herbáceos. Agradables o no al paladar de acuerdo a las preferencias de cada paciente.

Nos despedimos de la familia y -en un alto de su atención- le entregamos al *machi* el dinero correspondiente a la retribución por su trabajo.

Se nos devolvieron los frascos con nuestra orina, que debíamos verter en una corriente de agua. Por tal motivo durante los primeros kilómetros del regreso nuestra atención se focalizaba en encontrar algún río u arroyo -dado que era importante que el agua fluyera- donde verter la orina, y el hielo que comenzaba a formarse sobre el pavimento. Fue Amancay quien decidió el sitio adecuado.

Una vez que concluyéramos, nuevamente en ruta, la conversación evidenció la preocupación de Amancay respecto del paso del *lawen* por la frontera, lo que hizo que en un momento considerásemos la posibilidad de trasladar la medicina a algún otro tipo de recipiente, cosa que finalmente no hicimos.

Las botellas permanecieron sobre el piso del auto cuando realizamos los trámites aduaneros pertinentes, mientras que el personal que realiza los controles no revisó el vehículo. La facilidad y celeridad con que ingresamos nuevamente a Argentina combinaron sorpresa, alivio y tranquilidad. Sin embargo, existen muchos casos en los

cuales el traslado del *lawen* activa la emergencia de la frontera. El relato que sigue da cuenta de una de ellas.

El verdadero viaje es el retorno²⁴

Dado que el viaje que nos interesa relatar es el del *lawen*, y de las relaciones sociales en las que es un interlocutor; daremos cuenta de un viaje de regreso distinto del nuestro, en el que fuera trasladado por otras personas. Esta decisión responde a que nos interesa reponer la experiencia de aquellos para quienes la “*medicina ancestral*” es, más que una elección, una forma de relación que hace a la vida cotidiana y, a la vez, de una importancia tal que el no acceso a ella hace peligrar la existencia de quien la necesita.

A principios del mes de junio de 2017, en un estado de salud muy delicado, Javier Caño viajó desde la provincia de Chubut a *Ngulumapu* (actualmente República de Chile) para atenderse con un *machi*. Para quien trabaja en el campo, reunir el tiempo y dinero necesarios para el traslado implicaron un esfuerzo importante; pero la gravedad del estado de salud no da lugar a elección ya que, en caso de ignorar el tipo de tratamiento que corresponde, las consecuencias pueden ser muy graves.

Dado que el tratamiento era prolongado, Javier regresó con la cantidad de *lawen* necesaria para poder sostener el mismo hasta tanto reuniera los recursos para realizar un nuevo viaje. Sin embargo, al regresar, funcionarios de la aduana argentina retuvieron la medicina, comprometiéndose a conservarla hasta su regreso (dado que él debía continuar el viaje hasta Argentina).

En Bariloche Javier se contactó con personas del pueblo mapuche para realizar el reclamo correspondiente, dado que lo actuado por el personal aduanero contravenía leyes y acuerdos internacionales. Al regresar comprobó que su medicina había sido destruida.

Dado que lo sucedido era grave, más allá de la situación de salud personal, en tanto afectaba derechos del pueblo mapuche, diversos integrantes del mismo decidieron demandar el cumplimiento de la legislación ante el organismo estatal responsable de la misma en la frontera, ocupando pacíficamente la oficina del SENASA en Bariloche para exigir ser escuchados por las autoridades de dicho organismo. La medida fue acompañada por integrantes de otras *Lof* y organizaciones mapuche, y fue cubierta por distintos medios de comunicación regionales, tanto en prensa gráfica como radial. Las palabras de Javier dan cuenta del *modus operandi* del organismo estatal:

“... Nuestras autoridades, que son los machis, quedaron de un lado de la frontera y parte de nuestra gente de este lado, Argentina, por eso cuando se enferma un peñi, una lamngen tenemos que cruzar a la frontera para poder atendernos con los machis, y bueh me paso 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

²⁴ Frase de Shevek, protagonista de la novela de Úrsula Le Guin “Los desposeídos” (2002) Ed. Minotauro. Barcelona.

*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...*²⁵

Nuestro viaje había sido tan solo un mes antes que el de Javier, y esa vez el *lawen* llegó a destino sin inconvenientes. Pero el recorrido completo es la excepción, y no la norma. La frecuencia con que al ser interceptada la medicina ancestral se la elimina sin ningún tipo de miramientos produjo un efecto inesperado, esto fue la movilización y organización de diferentes comunidades para las que la defensa del *lawen* es parte relevante en la lucha por *WallMapu*.

El primer efecto de la ocupación (trece de Junio de 2017) fue un diálogo con el director regional de SENASA, con quien luego de varias horas de reunión se acordó un encuentro a realizarse en el lapso menos de un mes.

El día de la reunión (tres de Julio de 2017), no se hizo presente ningún representante del organismo estatal, ausencia que condujo a una nueva ocupación de las oficinas del organismo. Más allá de estas reuniones a las que se convocaba al estado, se iban realizando encuentros (*trawun*²⁶) en los que se conversaba sobre las cuestiones a demandar para elaborar un documento y las acciones a seguir. De estas reuniones y de la actitud de los funcionarios estatales surgió la decisión de que el interlocutor que debía presentarse ya no sería el director regional sino el funcionario de máxima jerarquía de la institución.

Esa nueva ocupación finalizó cuando se logró una comunicación telefónica con el director nacional -que fuera grabada-, quien dada la imposibilidad de trasladarse desde Buenos Aires delegó sus funciones en el director regional, quien concurrió a un encuentro en territorio de la comunidad Millalongko Ranquehue. En la misma - como en las otras reuniones mencionadas- había personas pertenecientes al pueblo mapuche de diferentes comunidades u organizaciones, así como quienes aun no siendo mapuche apoyábamos el reclamo respecto del cumplimiento de la legislación nacional e internacional.

Entre los reclamos realizados se encontraban varios reconocimientos: del *machi* como autoridad espiritual y no simplemente como médico empírico -como era considerado por el SENASA-, del *lawen* como medicina, y no un producto envasado, de la preexistencia de los mapuche al surgimiento de los estados nacionales. A éstos se agregaba un protocolo de carácter explícitamente provisorio respecto del traslado de *lawen*, el reclamo de cumplimiento de la normativa internacional, como el Convenio N°169 de la OIT art. 32 y la Declaración de las Naciones Unidas Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas art. 36.

Resultado de esta lucha fue la elaboración y aprobación por parte del SENASA de una Declaración Jurada que permite el libre tránsito de la Medicina Ancestral mapuche entre las fronteras de Argentina y Chile. Sin embargo, esta declaración no fue respetada del mismo modo en diferentes pasos fronterizos.

Sobre los compromisos

²⁵Entrevista realizada por la radio FM Libre el 14 de junio de 2017.

²⁶ Encuentros de índole política donde se conversa sobre cuestiones de diversa índole para acordar medidas o acciones a realizar.

El collage de relatos que componen este escrito entrelaza experiencias de personas con adscripciones y trayectorias distintas.

Nuestra participación en este proceso nos condujo a conectar lugares diferentes y comprensiones situadas dentro de una etnografía multilocal (Marcus, 2001) -en la que el hilo conductor es el *lawen*-, que abarca distintas escenas y sitios unidos por ciertas trayectorias comunes al pueblo mapuche.

El *lawen* establece un vínculo que prolonga no solamente los lazos entre quienes se reconocen *mapuche*: Incluye *Pu Longko*, *Pu newen*, *Ngen*. Es decir, genera procesos que estimulan la memoria histórica, tanto la memoria genealógica como la comunal y de las relaciones más amplias del resguardo frente a la sociedad dominante. Su centralidad deviene de una dinámica que condensa historia de conocimiento y actualiza las experiencias de despojo, conquista, sometimiento y resistencia.

En este sentido, el cuestionamiento y las diversas prácticas estatales en torno a la circulación del *lawen*, tienen consecuencias profundas que involucran a quienes lo elaboran y quienes lo necesitan, pero además trae al presente eventos del pasado de su memoria como pueblo.

El *lawen* brinda la oportunidad de generar una resistencia específica, provee una estrategia para luchar por el territorio sin necesariamente mencionarlo o, mejor, redefine y agrega teoría indígena al concepto restringido de territorio para los estados nacionales. Estimula el proceso de producción de la memoria oral cuando articula lugares, experiencias pasadas, prácticas, conocimiento. La práctica de la medicina ancestral implica hacer, desde recuerdos y olvidos, memorias que actualizan relaciones entre *che*, *Pu Longko*, *ngen* y demás entidades que hemos mencionado en este escrito -y que podríamos decir que se no reducen tan sólo a éstas-. Entre estos recuerdos se encuentran también conocimientos de formas de dominación y resistencia frente a la imposición de los estados nacionales, entre ellas la preexistencia del pueblo y su relación con lo que para los gobiernos de Argentina y Chile constituyen los territorios soberanos de cada país, y que para los mapuche es un sólo territorio - concepción compleja que trasciende la mera superficie de tierra-, *WallMapu*.

Las prácticas en las cuales el *lawen* es protagonista, como los viajes, la visita al *machi*, las ceremonias, “producen” historia al recurrir a un conjunto de principios que legitima las relaciones históricas con la tierra. Es memoria de las formas pasadas de relación con el territorio.

Podemos entonces pensar al *lawen* en términos de agencia política, nutriendo y comenzando a volverse un protagonista central en la lucha por el territorio. La mayor parte de las veces ésta ha tomado la forma de un reclamo al estado por el reconocimiento de la relación entre comunidades y territorios -con los que se encontraban históricamente vinculadas-, que se referencian en lazos sociales con las entidades que aun las pueblan. El *lawen* permite avanzar en la defensa de tales relaciones al reclamar el ejercicio de un conjunto de prácticas y saberes que desconocen el poder de las autoridades estatales, a la vez que reconocen como legítimas otras autoridades con las que establecen compromisos vinculantes. Su carácter de sujeto se

vincula con su participación en procesos históricos que “tanto diferencian el mundo como lo conectan, que tanto crean compromisos vinculantes como desconectan otros, que hilvanan relatos para ser luego deshilvanados como otros hilos y vueltos a anudar en otros encuentros” (Ingold, 2011).

Las trayectorias relacionadas con el *lawen* involucran interacciones cuya densidad produce lugares distintivos, resultando en anudamientos. Tales entramados, además de lugares, producen conocimientos que, al resultar las de negociaciones de un lugar, entrelazan historias semejantes como memorias entextualizadas.

Memorias de prácticas estatales de dominación, entre las que se encuentra el establecimiento de fronteras, la imposición de prácticas vinculadas con la salud que responden a la medicina hegemónica, el conocimiento de lugares donde crecen ciertas plantas y las relaciones con otras entidades vinculadas con lugares específicos constituyen procesos de recuerdos y olvidos en los que la memoria, -como la historia-, no solamente se transmite, se crea.

Bibliografía:

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? . *Sociológica (México)*, 26(73), 249-264.

Deleuze et Al, (1990) Michel Foucault filósofo. Ed GEDISA

Descola, Philippe (1998) “Las cosmologías de los indios de la Amazonia” (Thecosmologies of the Indians in Amazonia) *Laboratoire d’Anthropologie Sociale* 52, rue du Cardinal Lemoine F-75005 Paris BIBLID [1137-439X (1998), 17; 219-227]

Foucault, M. (1999) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: S.XXI.

Kradolfer, S., & Ramos, A. (2012). Las memorias de ruta. Repensando los movimientos y las fijejas. *Anuario Americanista Europeo*, (9).

Marcus, G. (2001) Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. En: *Alteridades*.núm.22. pp. 111-127.

Ingold, Tim (2011) *Being Alive Essays on Movement, Knowledge and Description*. New York: Routledge.

Rappaport, J. (2005[1994]). *Cumbe Renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) y Universidad del Cauca.

Rodríguez, M., San Martín, C., Nahuelquir, F. (2016) “Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches”. En: “*Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*”. Ana Ramos, Carolina Crespo y María Tozzini. Comps. Editorial de la UNRN.

Schiaffini, Hernán. (2015). Confrontación, territorio y "espiritualidad": El lugar de los rituales mapuche en el proceso del poder. *Runa*, 36(2), 137-158. Recuperado en 09 de septiembre de 2018, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-96282015000200007&lng=es&tlng=es.