

## LA MAGIA DE LAS PARADOJAS: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL ENTRAMADO DE REWE

---

Kaia Santisteban\*

**Title:** *The magic of paradoxes: A reflection on the weaving of a rewe (sacred space)*

**Abstract:** *This paper explores the recent political events that have brought together, divided, and mobilized various Mapuche communities in Puelmapu (Argentina), in the regions of Río Negro, Neuquén, and Chubut, in defense and struggle for a rewe, a sacred space of great significance for the Mapuche People and especially for the role of the machi (political and philosophical authority that has the function of curing physical and spiritual ailments). In this regard, I inquire about the fate of the rewe as a symbolic and material center of conflicts between these communities and various state, judicial, and business actors. To address this question, I build upon the ideas of Pierre Bourdieu and Yvette Delsault (1975) regarding the different uses of the “magic of politics.” Specifically, I wonder if, in a context where dominant discourses contribute to simplify and trivialize the complexity of the machi’s role, the conditions are given to discuss the relevance that the preservation of their rewe has for the Mapuche People. The inherent magic of this sacred space not only creates the world on which a machi works but also the agencies with political potential to defend it. What is this political magic that makes the rewe a turning point in negotiations between the Mapuche People and state institutions? To answer this question, I organized the work into some paradoxes that explain why the rewe of a machi is, today, at the spotlight. The rewe’s power is stretched between what is considered clandestine and hidden but whose presence extends; and between emerging existences from the world of the sacred but whose frameworks of meaning belong to the realm of profane knowledge. Behind this issue, the door opens to a profound analysis of the power of the rewe in the spiritual and affective life of the people who gather there, but also in the current scenario of political disputes for the recognition of Mapuche forms of existence in the world.*

**Keywords:** *Mapuche, rewe, machi, politics, paradoxes*

**Resumen:** *Este trabajo explora los recientes eventos políticos que han aglutinado, separado y movilizado a diversas comunidades mapuche en Puelmapu (Argentina), específicamente en las regiones de Río Negro,*

\* Universidad Nacional de Río Negro (Bariloche, Argentina), IIDYPCA (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio - CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas). E-mail: skaiamariel@gmail.com  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4202-0654>

*Neuquén y Chubut, en defensa y lucha por un rewe, espacio sagrado de gran significado para el Pueblo mapuche y especialmente para el rol de las/os machi (autoridad política y filosófica que tiene la función de curar dolencias físicas como espirituales). Al respecto, me pregunto por el devenir del rewe como centro simbólico y material de los conflictos entre esas comunidades y distintos actores estatales, judiciales y empresariales. Para abordar este interrogante, recurro a las ideas de Pierre Bourdieu y Yvette Delsault (1975) sobre los usos desiguales de la “magia de la política”. Específicamente, me pregunto si, en un contexto donde los discursos dominantes contribuyen a simplificar y banalizar la complejidad del rol de machi, están dadas las condiciones para discutir la relevancia que, para el Pueblo mapuche, tiene la preservación de su rewe. La magia inherente a este espacio sagrado no solo crea el mundo sobre el que trabaja un/a machi, sino también las agencias con potencial político para defenderlo. ¿En qué consiste esa magia política que convierte al rewe en un punto de inflexión en las negociaciones entre el Pueblo mapuche y las instituciones del Estado? Para responder esta pregunta, organicé el trabajo en algunas paradojas que explican por qué hoy el rewe de una machi está en el centro de la escena. El poder del rewe se tensiona entre aquello considerado clandestino y oculto, pero cuya presencia se extiende; y entre existencias emergentes del mundo de lo sagrado, pero cuyos marcos de sentido pertenecen al ámbito del conocimiento profano. Tras esta cuestión, se abre la puerta a un análisis profundo sobre el poder del rewe en la vida espiritual y afectiva de las personas que allí se convocan, pero también en el escenario actual de las disputas políticas por el reconocimiento de las formas mapuche de existir en el mundo.*

**Palabras claves:** mapuche- rewe- machi- política-paradojas

## Introducción

El conflicto entre la comunidad mapuche Lafken Winkul Mapu (Río Negro, Patagonia argentina), la Administración de Parques Nacionales y sectores privados escaló vertiginosamente los pisos de discusión en torno al territorio. Este conflicto inició en noviembre del año 2017 cuando esta comunidad anunció públicamente que habían comenzado una recuperación territorial en la zona de Villa Mascardi, a unos 35 kilómetros de la ciudad de San Carlos de Bariloche (Río Negro). A través de las redes sociales la Lof (comunidad) explicó que la recuperación se originó a partir de la necesidad de territorio “luego de ser re-

*ducidos, reubicados y despojados de nuestra Mapu (tierra), por parte de los Wingka” (denominación utilizada en sentido general para nombrar a quienes “llegaron de otra parte” —esto es, que no son originarios del territorio mapuche). Unas 30 familias, entre adultos y niños llevaban apenas dos meses de estadía en el territorio, cuando se les notificó una orden de desalojo inmediato por parte del Juzgado Federal de Bariloche.*

El lugar en el que la comunidad decidió asentarse e iniciar la recuperación no fue elegido azarosamente. Esto se vincula con el proceso de formación de una *machi* (autoridad política espiritual que tiene el rol de atender y curar enfermedades físicas y espirituales, pero tam-

bién de aconsejar y participar en las tomas de decisiones políticas comunitarias). Parte de la capacidad de este rol es poder identificar el tipo de enfermedad, cuáles son sus modos de curarse a través del *lawen* (medicina mapuche) y qué ceremonia hay que hacer para restablecer los vínculos con las fuerzas y espíritus (*newen, gen o pvllv*) que habitan en las personas y en el territorio. Este rol muchas veces ha sido identificado en la literatura antropológica con el término shamán (Faron, 1964, 1968; Böning, 1995; Bacigalupo, 1996, 2010<sup>a</sup> y b; Grebe, 1995; Course, 2012). Estos roles de autoridad no se asumen libremente, sino que están predeterminados por las fuerzas que eligieron, en el hacer de esas personas, instanciar su voluntad de poder. Específicamente el/la *machi* es considerado como un/a guía espiritual –con habilidades cognitivas organizativas-- que nace con la capacidad de comunicarse con distintas fuerzas y anticipar –a través de *perimontun* (visiones) o *pewma* (sueños)-- cosas que van a suceder, así como diagnosticar y curar distintos tipos de enfermedades orgánicas y/o espirituales. En este sentido, las personas denominadas como shamanes mapuche median entre el mundo humano y espiritual cuando inducen el *kuymi* (trance) mediante la estimulación auditiva de tambores rítmicos obteniendo así conocimientos de espíritus y deidades. Tanto en el transcurso de su propia formación, así como luego, en el ejercicio de su rol, el/la *machi* se desenvuelve en un ámbito ritual. Si bien cada uno de estos rituales tiene un sentido y una función específica –por ejemplo, los denominados *machitun*, *ulutun* y *machipurrun*--, comparten una dinámica similar: las fuerzas del lugar y/o de los ancestros hablan a través de la voz del/a

*machi* en dialectos diferentes del *mapuzugun* (lengua mapuche). Por esta razón los/las *machi* suelen acompañarse de un *zugumachife* o traductor/a que reconoce el idioma de las fuerzas que hablan a su través para luego comunicar al resto cuál es el diagnóstico del paciente o las hierbas que deben utilizarse para preparar un *lawen*. A través de esta capacidad de los/las *machi* por acceder a un conocimiento que es diferente sobre el mundo, las personas solicitan a este un consejo (*ngülam*) que deviene estructurante en las decisiones políticas y en el curso de vida comunitaria. De esta manera, las y los *machi* también comparten la función de guiar u orientar las acciones y pensamientos en diferentes dimensiones de la vida mapuche. Esta figura se corresponde con la conceptualización del shamanismo en otros pueblos originarios de Siberia, América Latina y África, en los que el shamán si bien cumple con la función de sanación, su rol no se limita a este aspecto (Eliade, 1973; Fausto, 2004; Kopenawa y Albert, 2010; Boccara y Galindo, 2000; Cuyul, 2014; Rodríguez y Quidel, 2016). Ya no es novedad que el lenguaje de la espiritualidad atraviesa la política, la economía, la educación, el trabajo, la salud, convirtiéndose en un verdadero campo semántico y pragmático con una gran capacidad de interpelación y de negociación entre lo religioso y lo secular (Viotti, 2018; Salamanca y Tola, 2002). Como dice Ana Mariella Bacigalupo (2010), los y las *machi* como shamán no solo incluye roles espirituales sino también políticos. Usan sus habilidades y conocimiento en el ámbito de las políticas interétnicas y en las relaciones con el Estado. El rol de la *machi* en la Lof Lafken Winkul Mapu, así como en otras comunidades de la

Patagonia, es entendido como guía espiritual pero también como un actor político clave en las luchas territoriales, identitarias y culturales de este Pueblo.

Retomando el contexto en el que se desarrolla este trabajo, cuando dicha comunidad recibe el diagnóstico de que la causa de enfermedad de una de sus niñas consiste en que tiene el espíritu de *machi*, decide acompañarla colectivamente en el difícil proceso de formación. Es entonces cuando los ancestros, a través de sueños y diferentes ceremonias, indican el lugar donde antiguamente había existido un *rewe* de *machi* y transmiten el mandato de restaurar y cuidar ese espacio sagrado para el proceso que debía encarar la niña. *Rewe* significa literalmente “lugar puro”. Se suele traducir como “altar”, “centro del mundo” o “árbol cósmico” tal como desarrolla Mircea Eliade (1973). Pero una definición más acertada de este término es “espacio ceremonial”. La necesidad de levantar este *rewe* para la *machi*, llevó a la comunidad a recuperar territorio en la zona de Villa Mascardi, dentro de un área de Parques Nacionales, inaugurando un intenso debate sobre la legitimidad de los reclamos mapuche sobre el territorio.



Mapa del territorio en conflicto.

Ante la primera orden de desalojo, el Juzgado Federal de la ciudad de San Carlos de Bariloche (Río Negro) se convierte en el escenario de un profundo conflicto ontológico sobre los usos legítimos y autorizados del territorio. En el salón de este juzgado, se contrastan los argumentos de funcionarios, jueces y fiscales, basados en las premisas positivistas de las leyes y protocolos jurídicos, con las explicaciones acerca de la relevancia de un *rewe* de *machi* en la vida del Pueblo mapuche. Aquella niña, hoy la *machi* Betiana Colhuan Nahuel, con su presencia serena pero imponente, es una de las principales defensoras del espacio intangible que representa el *rewe*. Ella expone la esencia del *rewe* que su comunidad defiende, cuando dice “*Todo rewe es un ser con vida que debe ser cuidado, acompañado y alimentado. Es lo mismo que cuidar y mantener una persona o che humana*”. Su vínculo con ese lugar es también un compromiso con las fuerzas y con los *kujfikecheyem* (antepasados). En este sentido, el *rewe* que se enraíza en un territorio es un ser viviente que necesita de distintos tipos de cuidados para perpetuar su existencia. En términos generales, los *rewe* se constituyen como un “*atado de plantas*” conformados por Caña colihue (*Chusquea culeou*), Maitén (*Maytenus boari*) o Foye (*Drimys winteri*), entre otras especies. A su vez, generalmente este espacio ceremonial contiene una escultura tallada a mano llamada *chemamuil*, que es utilizada por las/os *machi* en estado de *kuymi*.

Aunque el *rewe* antiguo que está intentando restaurar la comunidad no recibió por muchos años los cuidados que merecía, sus raíces

permanecieron fuertes y sus fibras conectadas con las fuerzas que habitan el territorio: “*aún seguía vivo, aún tiene su fuerza... Ese rewe volvió a crecer desde su raíz.*” Junto a ese rewe, también se enraizó en el territorio la *machi* y su comunidad, a través de distintas y numerosas ceremonias. Este proceso fue generando las conexiones que en este trabajo denomino como “entramado de rewe”, para dar cuenta de las relaciones entre los espíritus ancestrales, las fuerzas que residen en las aguas, montañas, piedras, plantas y animales, y las personas mapuche. Retomo la idea de “entramado” de Tim Ingold (2011) en el que se entrelazan distintas fuerzas y presencias. Podríamos describir al rewe como un espacio 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” (p.41). El entramado de rewe es el espacio donde la *machi* trabaja, media, ordena y codifica sus mensajes para hacer diagnósticos en torno a enfermedades humanas o de los territorios, y para establecer los procesos de sanación. Intentar explicar qué es lo que sucede en estos espacios es muy difícil desde mi lugar como antropóloga, no solo porque refiere a un “*asunto delicado*” con muchos intersticios secretos y privados, sino también porque su restauración en la comunidad Lafken Winkul Mapu está en proceso. Por ello, traigo aquí la explicación que me compartió el *machi* Cristóbal Tremigual Lemui, cuyo rewe está en *Gulumapu* (Chile), pero es el formador de la *machi* Betiana:

*“El machi es un agente del sistema de medicina mapuche, cumple un rol medi-*

*cial, por un lado, curar a las personas a través del lawen, pero también tiene un rol espiritual. Dentro del mapuche kimün, del rakizuam, conocimiento y pensamiento mapuche, se ha ligado todo lo que es la salud a la espiritualidad y al territorio. Entonces donde hay ciertos desequilibrios que afectan a la salud, también tiene que intervenir un machi o una machi para poder recuperar la salud tanto de la persona como de un territorio. De alguna manera un machi puede ser un intermediario entre las personas, las fuerzas espirituales de la naturaleza. También cumple con la tarea de orientar, aconsejar a las personas o a una comunidad en algunas situaciones que lo necesiten.”* (e.p. Cristóbal Tremigual Lemui, 2021).

Una de las mujeres de la comunidad, formada en los conocimientos de su abuelo, quien había sido el encargado de levantar otro tipo de rewe –en ese caso, como *longko* o cabecilla de *kamarikun* (ceremonia)-- diferenciaba:

*“Pu rewe son espacios propios del Pueblo mapuche. Algunos se levantan para cada kamarikun o rogativa colectiva. Pero el rewe de machi es distinto, porque siempre está ahí. No es un altar que se visite cada tanto. Es un pvllv, un newen, una fuerza que está ligada a la machi que allí desarrolla su trabajo de mapu lawen. A ese rewe también quedan ligadas las personas que están en tratamiento con la machi y las comunidades que llegaron al lugar para ligarse a ese rewe... la machi debe vivir ahí para poder sostenerlo, hablarle y resguardarlo. En el*

*verano, pu rewe se renuevan y renuevan sus lawen. La machi debe estar ahí para que se renueve su energía y la de las personas ligadas a ese rewe... es un espacio vivo, necesita cuidado y que se le haga remedio.”* (Lafken Winkul Mapu, citado en Declaración de Cientistas Sociales, 2023).

A partir de estas interpretaciones mapuche sobre *rewe*, es que refiero al mismo como un entramado en el que se entrelazan, por un lado, el *nepen* de la *machi* para llevar a cabo distintas ceremonias de curación, y, por otro lado, las fuerzas del territorio, quienes se comunican enviando mensajes en *mapuzugun* o distintos tipos de señales. Asimismo, en ese entramado de *rewe* confluyen también el resto de las personas mapuche que participan de las ceremonias, como las familias de la misma comunidad que contribuyen con la logística de los eventos. Desde el año de la recuperación territorial en el 2017, el entramado de *rewe* de esta comunidad devino en un espacio dinámico y vital, dedicado a los trabajos de la *machi* Betiana para restaurar la salud de sus pacientes y el equilibrio con el entorno.

En la encrucijada entre el proceso judicial y el proceso del *rewe*, el 4 de octubre del 2022, la jueza federal subrogante de aquel momento emitió una orden que resonaría en la historia del Pueblo mapuche (1). Dicha comunidad, que desde el año 2017 venía fortaleciendo un espacio de medicina ancestral en torno al *rewe* de *machi*, tuvo que atravesar uno de los desalojos más violentos de su historia. La jueza y el Ministerio de Seguridad movilizaron a más de 200 efectivos de diversas fuerzas federales hacia el territorio de la comunidad, creando

una escena que contrastaba drásticamente con aquellas otras del entramado de *rewe*, descritas arriba. En aquella ocasión, fue inédito, en el país, tanto recurrir a la estrategia militar y política de hacer intervenir un Comando Unificado para llevar a cabo el desalojo de una comunidad mapuche; como la orden que la jueza dictaminó en su fallo de resguardar el espacio sagrado del *rewe* después de finalizado el desalojo. Aun cuando en el sistema judicial el *rewe* continúe siendo un “*inocuo tótem de madera*” (haciendo referencia al *chemamuil*), una mera creencia supersticiosa o parte de una estrategia creada por “*mapuche violentos*” para manipular las leyes, este espacio ceremonial pasó a tener existencia y a ser poseedor derechos de protección. Sin que nadie supiera exactamente qué significaba el *rewe* levantado en las cercanías de la ciudad de Bariloche, este se había transformado en un tema recurrente en los medios de comunicación y un tópico relevante en las agendas políticas de varios/as funcionarios/as del Estado (Briones y Ramos, 2020; Ramos, 2022; Pell Richards, Santisteban y Tomas, 2024).

La explicación de la Fiscalía Federal acerca de por qué se inició el desalojo basaba su argumento en el hecho de que la recuperación territorial era ilegítima, puesto que “*se origina no en la ocupación tradicional y pública de las tierras, como es el de otras tantas comunidades mapuche de la zona, sino en una visión que tuvo en 2017, una niña de por entonces 16 años, que se autoproclamó machi*”(2). Los medios de comunicación más leídos en el país también sumaron sus imágenes sobre la *machi* como “*misteriosa sanadora mapuche*” o “*visionaria*”, y sobre el *rewe* como un “*tótem*”, “*lugar de culto*” “*altar mapuche*” o “*un*

*muñeco de madera*”. La sala del juzgado se llena de términos como propiedad, límites perimetrales y años de permanencia, mientras que las raíces del *rewe*, invisibles pero poderosas, se extienden y aferran a un territorio sin otros dueños que sus *gen* o protectores, sin límites técnicos más allá de las cronologías lineales. En definitiva, podemos hablar también de un entramado judicial que se confronta con un entramado de *rewe*, al intentar comprender ¿cómo se entrelaza este espacio ceremonial con el territorio y con una comunidad que llegó a habitar allí hace pocos años? ¿cómo puede establecerse y medirse la ancestralidad de ese *rewe* cuando la evidencia de antigüedad surgió en sueños y en trances de *machi*?

Dentro de las epistemologías de los pueblos indígenas de América se destacan formas específicas de conocer que no se condicen necesariamente con aquellas predominantes en las sociedades occidentales (Latour, 2007). Una forma particular de conocer que adoptan las epistemologías indígenas en general, y mapuche en particular, es a través de las llamadas visiones o señales, que de manera corriente se manifiestan a través del *pewma* (sueño) (Olivera, 1985; Bonelli, 2013; Ñanculef, 2016; Dinamarca, 2019). Por lo general, los sueños, desde una mirada occidental, son relegados a lo anecdótico o al campo del psicoanálisis como expresiones del subconsciente. En cambio, es frecuente escuchar que las alocuciones mapuche “me soñé” o “se soñó”, hagan referencia a una función orientadora que incide en toma de decisiones de la vida. Lo que se ve a través de las imágenes oníricas de un *pewma* va más allá del sentido físico u ordinario de la vista (al que también se relaciona el verbo *pe* (ver), en

alocuciones cotidianas como *pewkallal* ‘nos vemos’), sino que significan como explicó un interlocutor mapuche “*un mensaje que te mandan alertándote o aclarándote algo. No siempre es premonitorio, a veces es solo una alerta de algo que estás haciendo mal, pero es como una guía*” (L. Paillako, 2023). En algunos casos, los *pewma* también cumplen una función premonitoria permitiendo anticipar la ocurrencia de eventos (como fenómenos climáticos o fallecimientos), o corroborando experiencias dadas.

Los estudios clásicos sobre el conocimiento mapuche explican que el llamamiento de una persona como *machi* se manifiesta a través de visiones, sueños o enfermedades y que, a partir de ese reconocimiento, debe pasar por varias etapas de entrenamiento (3) (Painemal, 2023). Tanto el *pewma* como el *kuymi* son parte de la epistemología y ontología del Pueblo mapuche en general, y cumplen una función muy específica en las actividades de una/un *machi*. Es a través del *pewma* que el/la *machi* puede diagnosticar un tipo de enfermedad o conocer el *lawen* que se debe buscar para un tratamiento específico, o incluso advertir el posible nacimiento de niños/as (*pichi*). Es también a través de los estados de *kuymi* que un/una *machi* puede manifestar el mensaje de un conjunto de fuerzas que operan en el territorio. Existen diferentes especializaciones como *machi*, cada uno/una utiliza un método determinado, dependiendo del tipo de habilidades que el espíritu le confiere (Bacigalupo, 1996). Pero siempre estos son capaces de establecer una comunicación con los diferentes planos que constituyen el universo de acuerdo a la cosmovisión mapuche: *miñche mapu* (espacio

subterráneo), *naq mapu* (superficie terrestre, espacio físico y visible) y *wenu mapu* (cielo y “espacio de arriba”), constituyendo este último en particular la morada de diferentes seres como antepasados o ancestros.



En la imagen, se distingue una porción del *chemamuil*, situado en el espacio sagrado (*rewe*) cercado por una cinta de precaución instalada por la policía con la inscripción “No pasar - Escena del crimen”. Fotografía de Denali DeGraf).

Volviendo al conflicto en cuestión, la jueza dictaminó la “restitución y conservación” del *rewe*. Puso en custodia al *rewe* con fuerzas de seguridad para restringir el acceso al mismo por parte de grupos vecinales de la zona, que en varias oportunidades vandalizaron este espacio mapuche. En principio, esta restricción también era para las personas mapuche, que luego de sucesivos reclamos lograron poder acceder al lugar para realizar ceremonias de fortalecimiento. Objeto o sujeto de múltiples prácticas, el *rewe* es tanto una arena de luchas como el

espacio liminal de un gran desconcierto.

Estas experiencias, tanto de vandalismo y custodia, como de cuidados ceremoniales realizados por la Lof, permiten comprender que el entramado de *rewe* es el *locus* de una fuerza o poder que le permite seguir existiendo en el territorio. Para dar cuenta de esta fuerza especial de *rewe*, es que propongo utilizar el concepto de “magia de la política” explicado por Pierre Bourdieu y Yvette Delsault (1975). Estos autores utilizan este término para describir cómo un determinado capital simbólico en el campo de lo político puede generar efectos e impactos tangibles o intangibles. El Estado puede ser visto como una entidad que utiliza lo que estos autores llaman como magia política para consolidar su poder y autoridad. Algunas formas en que esto se manifiesta incluyen simbolismos de Estado, como banderas, himnos, monumentos y otros símbolos nacionales que tienen un poder mágico para evocar sentimientos de pertenencia y lealtad, o, por ejemplo, cuando un discurso político logra a través del poder de sus palabras transformar percepciones, movilizar a las masas y legitimar decisiones políticas. Es decir, ciertos actos simbólicos tienen la capacidad de producir efectos reales, y esto es llamado por estos autores como la magia de la política. La acumulación de capital simbólico en actores políticos como el *rewe* depende del reconocimiento que otros actores (por ejemplo, ciudadanos, otros políticos, medios de comunicación, comunidades) otorgan o no. Como sostiene Pablo Wright (2018) los símbolos culturales y, dentro de ellos, los símbolos sagrados, tienen ese estatus porque hay un consenso intersubjetivo sobre su sentido y su relación con la vida social. En esta línea es



que me pregunto ¿cuál es la magia política del *rewe* para movilizar a tan distintos actores en torno a su defensa y cuidado, pero también en torno a disputarlo?

El entramado de *rewe* entendido aquí como un actor político en el contexto de discusión sobre el territorio mapuche, mueve su capital simbólico y espiritual, para reunir y movilizar tanto el *newen* de *machi* como el de las fuerzas espirituales del entorno, y de las personas mapuche que acuden a este espacio. Esta magia política es la que trae la unión de las fuerzas colectivas de existencias no humanas y de muchos *peñi* (hermanos) y *lamgen* (hermanas) que en el “ser juntos” por el *rewe*, enactúan potencial político. Refiere a prácticas que existen en la ontología y epistemología mapuche pero que muchas veces son denominadas por el pensamiento occidental como místicas o sobrenaturales.

Desde la perspectiva mapuche, el hecho de haber levantado una *machi* en relación con este *rewe* no es una acción que deba mistificarse, esencializarse o idealizarse, porque esto simplifica los complejos sentidos e interpretaciones mapuche que reafirman la determinación a defender los espacios territoriales (Cañicuil Quilaleo y Pell Richards, 2018). Esto es, desesencializar lo que está implícito en la idea de “espiritualidad” y a indagar en sus usos, sus multiplicidades y sus diferentes regímenes de circulación (Viotti, 2018). Es decir, el entramado de *rewe*, posee una autoridad que trasciende lo espiritual y se extiende a lo político (Bacigalupo, 2010a). Las ceremonias y parlamentos mapuche, suelen llevarse a cabo con la presencia de un *rewe*. Los participantes se reúnen alrededor de mismo, generando una energía colectiva que refuerza su identidad, unidad y

acción política. Esta energía, puede ser vista como la magia de la política que fortalece la cohesión y la voluntad del grupo y legitima las demandas y acciones de la comunidad. En sus bordes mágicos, las arenas de la disputa política se convierten en un espacio donde, a partir de diferentes rituales --jurídicos, mediáticos, policiales, acciones colectivas mapuche y de otros sectores de la sociedad—, se actualizan fuerzas y contra-fuerzas para sostener o transformar los mundos en pugna. Ahora bien, Bourdieu (2002) describe el campo político como un espacio de competencia donde diferentes actores luchan por el poder y la influencia. En este campo, la magia política juega un papel crucial, ya que no todos tienen el mismo poder para fijar sentidos de mundo.

La idea de conectar la magia con la política puede llevarnos a comprender cómo las fuerzas colectivas y simbólicas que transcurren en el *rewe* influyen en el ámbito de la política. Esto refiere al conflicto que se suscitó cuando un *rewe* de *machi* devino en el centro de un litigio jurídico y político, trascendiendo la vida cotidiana de las comunidades mapuche. Un *chemamuil*, nombrado como tótem de madera y fotografiado por los medios de comunicación para capturar la materialidad escurridiza del *rewe*, emergió en la escena de la política nacional y provincial, y al hacerlo, puso en relieve la dimensión mágica de las luchas sociales. ¿Cuál es la magia de *rewe* para unir a tantas comunidades en una reacción defensiva de este espacio? ¿Qué significa que un *rewe* haya sido cercado con una banda policial que lleva inscrita la expresión “escena del crimen”? ¿Por qué ese *rewe* se volvió un actor clave en el conflicto territorial entre la comunidad Lafken Winkul Mapu, el Estado y

los sectores privados?

Estas preguntas serán aquí utilizadas como motivación para abordar algunos de los sucesos políticos de los últimos años que juntaron, separaron y movilizaron a distintas comunidades mapuche-tehuelche en las zonas cordilleranas de Río Negro, Neuquén y Chubut (Argentina). Si la dimensión mágica de la política refiere a las experiencias ontológicas y epistemológicas en las que se fundamentan las diversas formas de ser juntos, su emergencia en la superficie de las esferas públicas da cuenta de los momentos en que esas experiencias de mundo son puestas en cuestión, habilitando el debate. Por lo tanto, organizo los siguientes apartados del trabajo en torno a las paradojas del entramado del *rewe* que suscitaron las sospechas o las certezas en torno a su potencial político.

### Entre lo clandestino y lo extendido

Después del desalojo de la comunidad, el *rewe* cercado por la policía se abrió como una herida profunda. El espacio sagrado de la *machi* y las personas vinculadas con ambos —como los/as pacientes— pasaron a estar en un estado de vulnerabilidad *física y espiritual*. Sin embargo, a pesar de las vicisitudes y la irrupción violenta en el territorio, las raíces de este *rewe* aún se mantienen vivas. La *machi* y su comunidad emprendieron nuevamente la tarea de cuidar el *rewe*, mientras esperan el momento propicio para poder volver al territorio y encarar trabajos más profundos de restauración. El propósito de la comunidad es volver a limpiar y ordenar el entramado de *rewe* para contrarrestar la transgresión que sufrió después del desalojo. Esos actos de resistencia tienen

el fin de poder volver a ejercer los trabajos espirituales y de medicina mapuche que la *machi* venía llevando a cabo en el territorio. Así fue como el 14 de enero del 2024, a un año y tres meses del desalojo, la comunidad convocó a las personas preocupadas por el destino del *rewe* a participar en una ceremonia de limpieza conocida como *fúchotum lawen*, para purificar y armonizar el espacio de la *machi*. Ante el Pueblo mapuche, los/as miembros de la comunidad son “*los encargados de resguardarlo*” porque asumieron ese compromiso desde el momento en que una de sus integrantes se levantó allí como *machi*. Pero también, como explicaron en diferentes oportunidades, el compromiso de cuidar el *rewe* conlleva la responsabilidad de restaurar (sanar) un proceso histórico en el que distintas familias y comunidades del Pueblo mapuche han quedado desvinculadas de sus territorios post campañas militares del siglo XIX. Hacia fines de este siglo, tanto el Estado chileno como el argentino concretaron el proyecto de avance de sus fronteras y expansión territorial hacia los territorios patagónicos. Estas campañas militares fueron denominadas por la historiografía oficial como “Conquista del Desierto” (1878 a 1885) para el caso de la Argentina y “Pacificación de la Araucanía” (1861 a 1883) para el caso de Chile. Sucedieron de forma casi simultánea entre 1861 y 1885 y son consideradas como uno de los sucesos más violentos que afectaron por completo la vida de familias y comunidades indígenas de la Patagonia a ambos lados de la cordillera de los Andes. En este contexto las familias indígenas fueron deportados forzosamente a campos de concentración en distintos puntos del país (Delrio, 2005; Lenton, et.al. 2015; Briones y

Delrio, 2009). Como consecuencia de este genocidio, el Pueblo mapuche-tehuelche no solo fue despojado de sus territorios, sino también de sus prácticas, conocimientos y sus formas de ser y estar en el mundo.

El entramado de *rewe*, trabajado durante más de siete años por la *machi* y su comunidad, es parte de un proceso de restauración encarado para revertir la historia de desintegración y de desconexión entre roles, ceremonias, territorios y conocimientos, que comenzó con la persecución de los/as *machi* durante la conformación del Estado-nación y la presencia del catolicismo que trajo una censura cosmológica (Wright, 2018). Las misiones católicas (salesianas y jesuitas) tuvieron un fuerte impacto en las comunidades, imponiendo sus autoridades por encima de *longko* y *machi*, enseñando el castellano, prohibiendo el *mapuche zugun* (“hablar mapuche”), y satanizando a quienes realizaban distintos tipos de ceremonias. El proceso de evangelización católica en Patagonia se ha desarrollado en medio de una violenta situación de conquista, con el fin de controlar, disciplinar e introducir una nueva fe y cultura (Nicoletti y Barelli, 2010). Para los indígenas, las adaptaciones creativas o la supervivencia silenciosa de su lengua y de sus ceremonias --consideradas “tradiciones y supersticiones” por los misioneros— fueron clave en la resistencia para el sostenimiento de su cultura. Tanto la memoria colectiva como los documentos de archivo y las crónicas escritas por los misioneros salesianos dan cuenta de ese contexto específico de persecución (Delrio, 2021). En algunas fuentes analizadas por Andrea Nicoletti e Inés Barelli (2010) del padre Mascardi en las misiones de Norpatagonia, se menciona que

una de las principales dificultades que tenía la Iglesia al tratar de evangelizar a los indígenas era enfrentar a los llamados “hechiceros” o “brujos”. Con estos términos, definían a las/os *machi* como los/as principales enemigos de las misiones, ya que, según explicaban los evangelizadores, tenían una relación directa con el mal y, por lo tanto, estaban asociados al demonio cristiano.

No obstante, a pesar de la presencia e influencia de las iglesias, las/os *machi* todavía juegan un rol fundamental en el fortalecimiento de la identidad cultural y espiritual y, por consiguiente, en los procesos de atención a la salud. A pesar de los eventos críticos (Das, 1995) que se sucedieron a partir del S.XIX en Patagonia, las personas mapuche nunca dejaron de practicar sus formas de vida. Incluso en contextos opresivos, como fueron los campos de concentración y las deportaciones forzadas, el Pueblo mapuche continuó luchando por defender sus formas culturales de vivir. Con la intención de comprender el trabajo de la memoria emprendido por las generaciones posteriores, algunos estudios antropológicos incorporaron la propuesta de Jonathan Hill (1988) para comprender cómo se propicia la socialización de las experiencias dolorosas o de injusticia en narrativas culturalmente significativas y relevantes para entender los procesos sociales contemporáneos. Para este autor, el trabajo con las memorias subalternas debe iniciar preguntándose por las “formas indígenas de interpretar la historia”, contextualizando luego las interpretaciones históricas indígenas dentro de situaciones de contacto (Hill, 1988). Retomando la caracterización que este autor realiza sobre cómo los indígenas andinos invocaban deidades nativas

nombrando a los santos católicos como estrategia para resistir al dominio español, es posible comprender cómo la constelación de creencias y prácticas religiosas se convirtió en un medio de resistencia a la dominación impuesta. En diálogo con estas lecturas, César Ceriani (2014) trata el tema de los evangelismos chaqueños en el norte de Argentina, señalando que es necesario comprender el campo de disputas y figuraciones sociales (Bourdieu, 1971) en el que se ubica tanto el cristianismo, el Estado y los indígenas. Dice el autor que es necesario dar cuenta de los conflictos y tensiones tanto dentro de las mismas instituciones religiosas como entre éstas y los Estados nacionales, identificando cuál es la agencia indígena en estas arenas. No se puede reducir la llegada del cristianismo o catolicismo como una simple herramienta de dominación colonial, sino que es necesario situar los procesos de conversión de indígenas en el marco de contextos sociales y políticos específicos. Por su parte, Pablo Wright (2008) también introduce la pregunta por los marcos interpretativos de indígenas *qom* --ubicados en Tacaaglé y La Primavera (Formosa, Argentina) -- acerca de diferentes eventos del pasado y del presente. Estas narrativas históricas yuxtaponen modos míticos e históricos para pensar el pasado (Hill, 1988). En la búsqueda por orientar las propias experiencias de pertenencia y devenir *qom*, los debates y las disputas de sentido evocan presupuestos ontológicos comunes que organizan la construcción colectiva de la historia, de forma tal que ciertos sentidos puedan ser discutidos mientras otros se asumen como no debatibles (Wright, 2008).

Retomando estos aportes podríamos decir que en el Pueblo mapuche hay una gran variación

en los niveles y tipos de conciencia histórica que debe ser considerada seriamente en sus propios términos, a través de los cuales la gente construye marcos interpretativos compartidos (Hill, 1988). Como resultado de las formas de resistencia mapuche, el rol de *machi*, la función de los *rewe* y las prácticas de sanación nunca dejaron de ejercerse, pero persistieron transformados por los efectos de aquellos contextos de represión y persecución. Es decir, subsistieron ocultos en ciertas prácticas cristianas, circularon de maneras clandestinas, o se distribuyeron en prácticas separadas y desarticuladas. Palabras habituales en español como curandero o bruja, si bien recuerdan los años de imposición y estigmatización, también resguardan, en su polisemia, los conocimientos prohibidos en torno al hacer de los/as *machi*. Como sostienen Lucía Golluscio y Ana Ramos (2007), los usos frecuentes de estas traducciones en las comunidades mapuche se deben a la disponibilidad de los vocabularios católicos o cristianos para nombrar prácticas que, hasta el día de hoy, se reservan a los ámbitos privados. Estas formas de nombrar los roles que han estado prohibidos recurren a “traducciones equivocadas” (Viveiros de Castro, 2004) históricamente producidas. A partir de lo expuesto, resulta relevante señalar que el trabajo etnográfico sobre las memorias no es meramente un discurso cronológico sobre determinados acontecimientos del pasado, ni una versión alternativa y relativa de la historia. A partir de los avances disciplinares, etnografiar las memorias consiste en entender el conocimiento elaborado sobre las experiencias del pasado desde las ontologías en las que se producen sus sentidos.

Pablo Cañumil, un *kimelfe* (profesor) dedicado

a la recuperación de la lengua mapuche, refiere a la clandestinidad de las prácticas espirituales en Argentina en la siguiente cita:

*“los nglliatun (4) en la época de los 50 o 60 eran cosas satánicas. Por eso que en un momento se hacían, ocultos. Por eso la gente sigue diciendo ¿puedo entrar una rogativa a un nglliatun? Yo me preguntaba, por qué será que la gente todavía sigue diciendo eso. Y uno empieza a conversar con la gente, atar cabos. En esas épocas los nglliatun eran cosas muy cerradas, primero que nada, porque estaban prohibidos. La gente lo hacía cerrado, para proteger ciertas cuestiones. Pero yo creo que el Pueblo mapuche ha resistido acá porque se mantuvieron muchas prácticas espirituales. Es de lo que uno vuelve renovado” (P.C. 2023).*

Finalmente, a través de los consejos, los *ngtram* (relatos de la memoria) y los sueños, los conocimientos en torno a la *machi*, el *rewe* y la medicina mapuche se siguieron transmitiendo de generación en generación, pero en prácticas fragmentadas, o con énfasis en roles y ceremonias estrechamente vinculados al entramado de *rewe* de *machi*. Por ejemplo, cuando se recuerda que algún familiar tenía el rol de partero/a, huesero/a o *lawuentuchefe* (conocedor de plantas medicinales). Si bien estos siempre fueron roles distintos, es frecuente que sus formas de ejercicio se hayan superpuesto con algunas especialidades del hacer de *machi*. Así, el *lawuentuchefe*, que siempre ha tenido a su cargo la preparación del *lawen*, asumía, en ocasiones, otras competencias (diagnóstico por orina, ceremonias y procesos curativos)

asociadas al rol de *machi*. Pero, además, en un territorio en el que estaba prohibido —aunque solo sea a través de la culpa o la vergüenza (Balandier, 1992)— recurrir a la medicina mapuche, los conocimientos de las propiedades de las plantas para sanar una determinada dolencia con *lawen* nunca dejaron de ser dominantes en los hogares mapuche. Hasta el día de hoy, las personas prefieren recurrir a esos saberes para curar enfermedades, disponibles en los ámbitos domésticos de sus comunidades. Entre esos saberes también se transmitieron y practicaron ceremonias de *machi*, aunque quienes las recuerdan no sabrían decir con certeza, si alguno/a de sus familiares podría haber sido *machi*, aunque no lo dijera. Una anciana de la comunidad mapuche de Costa de Lepá (Chubut) relató una experiencia que tuvo siendo niña en una de estas ceremonias de sanación:

*“Tuve una sanidad cuando yo me había quedado paralítica de una parte del cuerpo. Ellos (familiares) hicieron rogativa, me lavaron con mudai (bebida a base de trigo). Yo tenía, tenía para ahí, tenía ya ocho años. Estaba mi bisabuela, que se llamaba Celinda Iturra. Bisabuela le decíamos porque le decía mi papá, no era la mamá de él. Era la tía. Estaba también mi papá Juan Basilio y estaba mi abuela, la mamá de mi papá. Estaba la mamá y mi mamá. Vivíamos en esa casita de adobe caída. Ella, la que yo le digo bisabuela, es la que dio anuncio para hacer rogativa para que yo sea sana. Porque ella, según había tenido una revelación, el sueño que así yo me curaba y empezaba a caminar. Y bueno de eso que me hicieron como una ceremonia.*

*Una ceremonia, una rogativa que fue un día entero. Me hicieron una noche y un día al otro día. Ellos rogaban a Dios. No era que mataban animal ni nada. Rogaban a Dios y sacaban el tayil (canto sagrado). Ellos cantaban, tocaban la trutruca, hacían sus oraciones. Hicieron lawen, y después tiraban el mudai, me lavaron a mí con el mudai. Me bañaron con el mudai. Entonces de ahí mi tía, mi bisabuela dice 'vamos a buscar el que tenga un casal de gallina' ... Así dijo, 'un casal de gallina bataraza' dice. Bueno, le cortaban la cresta al gallo y a la gallina y con esa me hacían la señal, como dicen ahora, la señal de la curva así. Y nada más que eso. Me frotaban con la sangre y después me lavaban con el mudai. Y entonces yo le tenía que ver el aliento al gallo y a la gallina para que mi cuerpo vuelva a poder tener vida. Y si el gallo moría, saltaba tres veces, caía muerto, y yo tenía vida larga. Pero si el gallo saltaba y no moría, me moría yo. A sí era mi historia. Y bueno, pero murieron, murió el gallo y murió la gallina. Y yo vivo, sigo viviendo” (Alda Basilio, Costa de Lepá 2021).*

La cultura mapuche ha previsto varios sitios de acceso al espacio y tiempo sagrados de los antiguos como lo son, por ejemplo, algunas expresiones poéticas como los sueños o lugares físicos como los *rewé* o cementerios (*eltuwe*) donde yacen enterrados los cuerpos de los antepasados para continuar recordándolos con pequeñas ceremonias. Los sueños son interpretados en términos de “buenas” o “malas” señales, sentidos que se asocian según el contexto con la vida, la salud, la buena suerte o la desgracia

(Briones y Olivera, 1983). La importancia de compartir los *pewma* con otros se debe a que estos deben ser interpretados colectivamente, porque es siempre una transmisión de saberes (consejos, avisos, señales, información relevante, pronósticos, conocimientos, habilidades o mandatos) que pueden afectar las vidas de las personas. La conversación de *pewma*, así como gran parte de los roles y prácticas en torno a los procesos mapuche de sanación se sostuvieron en el tiempo, probablemente por tratar necesidades tan fundamentales vinculadas a la salud, el equilibrio y la espiritualidad. En contextos desmembrados, en los que el ejercicio de *machi* estaba prohibido, los entramados de *rewé* estuvieron incompletos, pero sus prácticas, ocultas en otras, clandestinas o dispersas se continuaron llevando a cabo. Muchas de las personas que nacían con espíritus de *machi* transcurrieron su vida sin poder emprender procesos formativos para levantarse en su rol, muchas veces tratando de enfrentar diagnósticos errados de enfermedades físicas o psíquicas. Por eso, cuando los contextos lo permitieron, los/as ancestros/s volvieron a comunicar en sueños y ceremonias la existencia de esos entramados de *rewé*, dispersos en niños y niñas que poseían espíritus de *machi* y en territorios que resguardaban antiguos *rewé* de *machi*.

En la Patagonia, Betiana fue la primera niña, desde hace muchos años, que tuvo la posibilidad de tener un diagnóstico de *machi*, y que pudo recibir los asesoramientos adecuados para encontrarse con su *rewé*. Esta es la paradoja entre lo clandestino y lo extensivo. A pesar de que la intención de las iglesias y del Estado era exterminar el entramado de *rewé* de *machi*, prohibiendo los conocimientos de medicina

mapuche y los roles vinculados a la salud y espiritualidad mapuche, sus sentidos más profundos siguieron vigorosos en la cotidianidad de la gente, aun estando ocultos, silenciosos o dispersos (Pollack, 2006). Por eso hoy un *rewe* de *machi* emerge restaurado en las esferas de la política nacional y provincial como una práctica masiva y poderosa de resistencia (Scott, 2000). En el próximo apartado profundizaré en cómo en este trabajo se utiliza el término de espiritualidad mapuche, siendo consciente de que esta definición no es utilizada por la gente mapuche de la misma forma, y que termina siendo una traducción rápida al castellano de prácticas mapuche que son complejas de definir (5). Como señala Nicolas Viotti (2018) la espiritualidad es una categoría que no tiene un sentido definido, pero tampoco una infinidad de sentidos posibles. El desafío para los investigadores interesados por el tema es, en primer lugar, reconocer esta emergencia relativamente novedosa de prácticas y discursos que se identifican con lo “espiritual”.

### Entre lo sagrado y lo profano

En el campo de lo profano, la medicina mapuche suele ser descalificada, desde las epistemologías hegemónicas, como un saber popular, cuyos procedimientos son rudimentarios, falaces o supersticiosos frente a la certeza de los métodos científicos respaldados por el naturalismo. En el campo de lo sagrado, el rol de *machi* y el espacio del *rewe* son aceptados como creencias religiosas y como una tradición folclórica cultural que nada tiene que ver con la política, a no ser por sus usos estratégicos como diacrítico étnico para acceder a derechos

especiales. Sin embargo, el entramado de *rewe* de *machi* aflora desde el 2017 en las esferas públicas reclamando su legitimidad en tres niveles, como conocimiento, como espiritualidad y como política, restaurando una experiencia de mundo que desconoce las divisiones modernas entre lo sagrado y lo profano que le fueron impuestas. El concepto de espiritualidad o sagrado implica una arena de debate incluso en el interior del mismo Pueblo mapuche. En la zona donde está situado este trabajo, la presencia de *machi* promovió modos de pensar y hablar acerca de la espiritualidad como un término que explica de forma general los modos de interacción entre las personas mapuche y las entidades no humanas que habitan el mundo. Esto se extiende y atraviesa todos los aspectos de la vida cotidiana, regulando variados comportamientos en los que se debe “pedir permiso” a un *gen* o *nwen*, como al tomar agua de un arroyo, cortar leña o recolectar hierbas medicinales. Estas son algunas de las prácticas que algunos de nuestros interlocutores mapuche entienden por espiritualidad.

El hecho de que una *machi* se levantara en un barrio marginal de la ciudad o posteriormente en una zona más alejada, conectó usos y prácticas mapuche que siempre existieron con afectividades y memorias, que, en los usos mapuche del castellano, suelen englobarse como espiritualidad. No obstante, algunos interlocutores con los que conversé al respecto como el *kimelfe* Cañumil, hicieron hincapié en que la noción de espiritualidad es una traducción errada del español, que muchas veces también utilizan, para hablar del conocimiento mapuche sobre el mundo. En este sentido, la espiritualidad ocupa más el lugar que tiene la

ciencia para los occidentales que el que tiene la religión. El conflicto que aquí analizo, sobre la disputa de un *rewe* de *machi*, hizo público una ontología y epistemología mapuche que impacta a nivel local. Esta iniciativa promovida por esta comunidad, no necesariamente acordadas o aceptables para otras pudo ir corriendo los pisos de lo que se puede decir, hacer, oír, invocando para esto la noción de espiritualidad mapuche como un lenguaje audible y entendible. Esto resultaba prioritario para que al menos en un primer momento el gobierno y agentes del Estado reconozca la existencia de otros marcos interpretativos en los que *machi* era un rol más amplio que el del médico y el *rewe* es más que un tronco de madera. Como parte indiscernible de la recuperación de un territorio, retomar y reconstruir las prácticas espirituales va de la mano con acciones políticas directas.

Al respecto, Elizabeth Povinelli (1995), a partir de su trabajo con la comunidad indígena Belyuen (Australia), analiza cómo el *status quo* australiano incorpora la existencia de esos entramados indígenas como creencias culturales respetables y valoradas –por ejemplo, como credenciales de autenticidad étnica en los ámbitos jurídicos o como muestrario de la diversidad pregonada por los proyectos estatales neoliberales. Sin embargo, esa tolerancia encuentra su límite cuando esos entramados se oponen a la política racional de un Estado que aborda la salud y la economía a través de un paradigma científico. Las perspectivas subalternas sobre el mundo están subordinadas a las perspectivas dominantes, dice Povinelli, porque están representadas como creencias y no como un método para determinar la verdad. Por ejemplo, desde la perspectiva de la medicina biomédica,

la medicina mapuche no es un conocimiento válido porque se confunde con la superstición, el mito y el ritual mágico, permaneciendo en el estatus de una “religiosidad primitiva” (Evans Pritchard, 1995). Conociendo estas desvalorizaciones, una joven mapuche, estudiante de enfermería, dijo en una conferencia que dictó en un congreso de medicina:

*“(...) Hay conocimientos que son más reconocidos y otros que no. Por eso hay conocimientos que tiene cierta validez y el conocimiento mapuche no lo tiene en el ámbito biomédico... Lo que sucede cuando se los construye desde esta categoría mística o mágica es que se deshumaniza, se dice ‘son seres iluminados’. Esto no está bueno porque lo único que hacen es quitarles valor a lo que hacemos, a nuestros conocimientos. Si yo hablo de algo como que solo tiene un valor espiritual es creer o reventar... ¿Quién valida o quién no valida un conocimiento? Si hay un lado que tiene que validar al otro no estamos en igualdad de condiciones. Y la mayoría reconocen la medicina hegemónica. Reconocen su existencia y reconocen el funcionamiento de ese sistema de salud... ¿Por qué no sucede lo mismo al revés?” (A.Quilaleo., 2023).*

Otro de los jóvenes mapuche allí presentes agregó a esta reflexión:

*“a nosotros como jóvenes nos toca defender los territorios, revitalizar el mapuzugun y a su vez fortalecer lo que se fue perdiendo durante mucho tiempo. Entender y comprender esto ... Y la comunidad Ranquehue*



*justamente hace eso para traer pu machi, y que la gente se pueda atender con diferentes tipos de lawen, atender distintas enfermedades que tienen que ver con lo corporal, tienen que ver con los pensamientos, con la espiritualidad, cuestiones que la ciencia hoy en día tampoco toma de esa manera... Lo que pretendemos nosotros es romper con la idea de que porque no tenemos una explicación científica lo nuestro no existe”* (L. Quintupuray, 2023).

La ciencia representa de manera unívoca la realidad (Escobar, 2012). El naturalismo continúa siendo el árbitro indispensable para administrar las divergencias, tolerando ciertas prácticas como conocimientos «razonables» o rechazando otras como inválidas o inverosímiles. Sin embargo, en el entramado de un *rewe*, las fuerzas del territorio y los espíritus de los ancestros son partícipes activos y agentes clave en los procesos de curación.

#### Principio del formulario

En el marco de esta lucha epistémica, algunas personas mapuche empezaron a evaluar que palabras como “profano”, “sagrado”, “espiritual” o “espíritus” son traducciones equivocadas, en tanto opacan el modo en que existen y ocurren las cosas:

*“Todos los pueblos tienen ciertas prácticas espirituales que lo fortalecen siempre. El tema es que el término espiritual se interpreta mal, no es un encuentro con espíritus... como si fueran algo solamente espiritual... Existe la palabra sagrado porque es la que utilizó el Pueblo mapuche para resguardar ciertas cosas para que el wigka*

*no conozca, pero que igual las conoció. O también porque no tenían otras palabras para explicar ciertas cosas, porque hay algunas palabras que no se explican, se vivencian y ya están. Lo sagrado y espiritual vino a reemplazar (...) Esto también es porque hay una lucha del Pueblo mapuche para poderse igualarse con las otras disciplinas. Las personas mapuche tenemos que estar tratando siempre de dar explicaciones que sean igual a los demás conocimientos.”* (P. Cañumil, 2023).

El entramado del *rewe* desafía el vocabulario hegemónico de las religiones, la ciencia y la biomedicina de múltiples maneras. Por un lado, la función de una *machi* va más allá de sanar a alguien físicamente; también implica dar *lawen*, orientación y consejos para sanar un territorio, volviendo a ordenar las relaciones entre las personas y las fuerzas que protegen, por ejemplo, un cerro o un lago (*ngen*). El rol de *machi* no se limita a la curación de personas, sino que incluye la tarea de restaurar el equilibrio en los espacios ceremoniales de otras comunidades para curar sus territorios y reestablecer su producción. Por otro lado, la *machi* se convierte en un canal para abordar las relaciones humanas con ancestros/as y *gen*, a través de sueños, visiones, señales de la naturaleza, estados de trance, lecturas de orina, con el fin de diagnosticar y tratar diversos tipos de enfermedades, ya sean orgánicas o espirituales (Grebe, 2000).

Para esta comunidad, el *rewe* es un espacio que abarca tanto la espiritualidad asociada a lo sagrado, como los conocimientos prácticos y terrenales, asociados a lo profano. Esta para-

doja también es inherente al *rewe*. En las explicaciones citadas arriba se destaca que tanto la experiencia espiritual como el conocimiento terrenal alcanzan su verdadera dimensión cuando se entrelazan. No se trata de “*creer o reventar*”, sino de tener y aplicar los conocimientos necesarios para relacionarse con las “*las fuerzas que te orientan, te equilibran*”-porque “*hay ciertos cantos o ceremonias que tienen netamente una vinculación con los newenes*”- y para decodificar la naturaleza. Ellos son los que portan la historia, los conocimientos, las fuerzas y las experiencias para orientar las acciones en el presente. En breve, cada uno de estos pilares (lo espiritual y el conocimiento) representan un eslabón en la cadena que une el pasado con el presente, tejido con hilos de una memoria enactiva (Ramos, 2019). A lo mejor, es este trabajo de la memoria lo que establece conexiones con el territorio y las interacciones entre lo profano y lo espiritual.

El papel de una memoria enactiva proporciona una explicación más profunda sobre las alianzas de los/las *che* con los *newen* y *gen*. Esta manera de entender los procesos de vivir juntos y la formación de comunidades en el Pueblo mapuche sigue siendo relevante en los contextos actuales de demanda y lucha mapuche. No solo restaura un marco interpretativo para dar coherencia al pasado, sino que también profundiza las relaciones con las fuerzas espirituales otorgándoles una capacidad política para influir en la historia. La memoria comienza a tener un impacto en espacios cada vez más amplios e impensables, dando lugar a la aparición continua de *pu machi* en los territorios. Un *machi* de *Gulumapu* (Chile) explicaba esto de la siguiente manera:

*“Los espíritus vuelven en las generaciones actuales, y así es como se vuelve a levantar un machi o una machi en los distintos territorios que ancestralmente han sido territorios mapuches. Con ellos también se levanta kimun, conocimiento que tenían nuestros antepasados y que va regresando.”*  
(C. Tremigual Lemui, 2021).

Los ancestros, y con ellos el pasado mismo, permanecen o regresan de diversas maneras. También es en el *rewe* que estos ancestros son recordados, confirmando el flujo de intercambios con ellos, incluso cuando ya no forman parte del mundo terrenal. Desde este enfoque, comprendo que las memorias reconstruidas colectivamente, resultado de la convergencia de trayectorias diversas, se entrelazan con las subjetividades en proceso y, al hacerlo, generan y reorganizan las relaciones entre los existentes, ya sean humanos o no humanos, y sus formas evidentes de ocurrir en ese mundo de relaciones.

### **El entramado de *rewe* como articulador político-afectivo**

En este artículo, he explorado algunos aspectos clave de una extensa red en la que el *rewe* actúa como un tejido conectivo. Para responder a la pregunta de cuál es la magia política del *rewe*, para devenir en una clave importante en el conflicto por el territorio entre la *lof* Winkul Mapu, Parques Nacionales, y empresarios privados, es que organicé el trabajo en la magia de las paradojas o tensiones constitutivas del entramado de *rewe*. Por un lado, abordamos la paradoja que tiene hablar

de la medicina ancestral mapuche, el rol de las/os *machi* y de los espacios sagrados como *rewe* como parte de una memoria silenciosa o subterránea, pero expandida en los territorios de cada *lof*. Ciertos conocimientos siempre serán temas delicados, que tienen que ser tratados con ciertos cuidados, en espacios de secretividad, pero que a su vez no dejan de ser conocimientos que están socializados y extendidos. Por otro lado, planteamos la paradoja que tiene hablar de espiritualidad o conocimiento como cuestiones separadas al querer explicar un entramado de *rewe*. La tensión está en que hay tópicos que no dejan de ser temas espirituales o conocimientos ancestrales, aunque sean tratados con ciertas “opacidades” (Briones, 2020). Con este término la autora refiere a que algunos términos son opacos, cuando no permiten dar cuenta de ciertos bordes ontológicos y pluralidad de sentidos. A su vez, la misma noción de espiritualidad es cuestionada por las mismas personas mapuche, que entienden este concepto como una errónea traducción al castellano de cuestiones mapuche que son profundas y complejas de explicar.

A partir de estas paradojas es que propongo cerrar este trabajo con una última tensión: ¿por qué el mismo *rewe*, que en circunstancias adversas fue catalogado como “escena del crimen” durante el desalojo de la comunidad Lafken Winkul Mapu, es un espacio que crea junturas dentro del mismo Pueblo? ¿Cuál es el poder del entramado de *rewe* para facilitar una política articuladora y generar unidad? Estas preguntas pueden tener más de una respuesta. Sin embargo, lo evidente es que, más allá de su fuerza articuladora, el *rewe* se ha convertido en una entidad que demanda respeto y cuidados,

incluso por parte de funcionarios políticos y judiciales.

Podría decirse que, en todas las comunidades del Pueblo mapuche, la palabra *rewe* se conoce, ya que se relaciona con las memorias familiares que recuerdan ceremonias ancestrales o porque remite a experiencias cotidianas de quienes han participado alguna vez en un *nglliatun* dentro de este espacio. En relación a esto, el *rewe* tiene la capacidad de articular lo que estaba fragmentado, uniendo la espiritualidad y el conocimiento de una manera que conecta lo aparentemente desconectado. Tanto el *rewe*, como el rol de *machi*, parecen “curar las heridas del mundo” (Stoller, 1989). El rol actual de los shamanes mapuche en las luchas territoriales, identitarias y culturales, tienen el potencial de sanar heridas históricas no resueltas por el Estado argentino con los Pueblos originarios en general: genocidio, ejercicios de despojo, violencia y racismo institucional, falta de reconocimiento de sus espacios territoriales y de su reclamo por la autodeterminación en todos los aspectos de la vida.

Este poder de agencia del *rewe* y de *machi* se manifiesta en las emociones, afectos y sentimientos que genera entre aquellos que se vinculan con él. Familias, comunidades, activistas y pacientes mapuche de diferentes regiones se encontraron en varias ceremonias realizadas en el *rewe* de *machi*, generando nuevas formas de articulación política-afectiva más allá de las diferencias organizativas y formas de expresiones diversas entre cada comunidad. En este sentido, el *rewe* de *machi* articula porque no sólo es un espacio para realizar ceremonias, sino que también funcionaba como un lugar de sanación a través de la medicina mapuche.

Muchos pacientes mapuche acuden al *rewe* para recibir tratamientos curativos de la *machi* y los *lawen*, abordando tanto enfermedades físicas como espirituales. En definitiva, en estos procesos de curación el *rewe* articula porque deviene en un lugar significativo para reconectarse con una forma de vivir, actuar, construir identidad y dignidad.

Otra forma de articular implica el *ngramkam* (conversación). Un arte de la cultura y política mapuche que se desarrolla especialmente en los *trawun* donde se intercambian opiniones y reflexiones políticas. Los posicionamientos consensuados en estos parlamentos también fortalecen el papel del *rewe* en la defensa de sus reclamos. A su vez, el *rewe* también da fuerzas para que estos encuentros se realicen de la mejor manera posible. En el contexto del desalojo, varios de estos *trawn* fueron llevados a cabo con funcionarios gubernamentales. Incluso, uno de estos encuentros fue realizado en un viaje a Buenos Aires para dialogar y negociar acuerdos con Alberto Fernández, entonces presidente de Argentina. Uno de los temas centrales fue la urgencia de resguardar el *rewe* de *machi* en ese territorio:

*“Se preocupan porque somos mujeres y estamos presas con nuestros pichikeche (niño/as), y se preocupan por nuestra salud. Nosotras decimos que la salud que está primero en peligro es la del rewe, la mapu y los kujfikecheyem. Por eso también estamos todos en peligro”* (Comunicado público, Lafken Winkul Mapu, 2023).

El vínculo afectivo con el *rewe* nutre los *trawn*, y a su vez, estos le proporcionan la fuerza ne-

cesaria. El *rewe* no solo ha ido mostrando su gran potencial político, sino también su fuerza articuladora entre las diversas iniciativas de comunidades y organizaciones mapuche. De alguna manera, esta fuerza articuladora de un *rewe* de *machi* es la que se ha vuelto de alguna manera mágica, en el sentido que Bourdieu sugiere.

En conclusión, el entramado de *rewe* en estos contextos de visibilidad de la lucha mapuche ha operado con la magia política. Aunque ciertas prácticas deban realizarse de forma esporádica actualmente, debido a la situación judicial, la comunidad no pierde la esperanza de reconstruirse en aquel espacio territorial. Mientras el *rewe* no sea restituido al Pueblo mapuche, la *machi*, junto a sus ayudantes, pacientes allegados y comunidades de apoyo, sigue acercándose al *rewe*. A pesar de no poder vivir nuevamente en ese territorio y a la espera de un desenlace positivo, el *rewe* debe continuar siendo fortalecido.

## Notas

(1) En el mismo lugar, en 2017, se llevó a cabo un intento de desalojo en el que intervino la Prefectura, resultando en el trágico fallecimiento del joven mapuche Rafael Nahuel, quien fue víctima de un disparo por la espalda. Al respecto sobre el desalojo de la comunidad recomiendo leer las siguientes notas periodísticas: <https://www.fiscales.gob.ar/fiscalias/la-fiscalia-federal-de-bariloche-informa-las-razones-que-llevaron-al-desalojo-de-los-predios-de-villa-mascardi>  
<https://www.infobae.com/politica/2022/10/19/un-altar-mapuche-enfrenta-a-los-veci->

nos-de-villa-mascardi-con-la-justicia-federal/  
 (2) Esta cita fue extraída de un comunicado publicado en la página oficial del Ministerio Público Fiscal. Este comunicado fue realizado por la Fiscalía Federal de Bariloche, en el que informan las razones que llevaron al desalojo de la comunidad Lafken Winkul Mapu. <https://www.fiscales.gob.ar/fiscalias/la-fiscalia-federal-de-bariloche-informa-las-razones-que-llevaron-al-desalojo-de-los-predios-de-villa-mascardi/>

(3) Generalmente, es la familia la que se va dando cuenta de que un niño o niña está pasando por acontecimientos no habituales o por enfermedades recurrentes, y la que decide consultar a otros/otras machi al respecto. Una vez identificada esa capacidad, el niño o niña inicia en el momento adecuado un proceso de aprendizaje con otro machi y, durante esos años de formación, será nombrado/a como machil. También son varios los trabajos antropológicos que han señalado que el incumplimiento del llamado a ser machi hace que la persona ponga en riesgo su salud o la de su familia. A este tipo de enfermedad se las llama de forma genérica wenu mapu kvtran (dolencia celestial) y, específicamente, machi-kutran (dolencia de machi) (Grebe, 1995).

(4) Tanto kamarikun como nglliatun son términos distintos para referir a ceremonias mapuche con énfasis, protocolos y sentidos diversos.

(5) Desde mediados de los años ochenta y hasta los primeros años noventa organizaciones y comunidad mapuche comienzan a forzar un cambio de vocabularios para visibilizar los reclamos indígenas, al avanzar sus demandas desde los conceptos de Pueblo, Autonomía, Territorio (Briones y Ramos, 2010). El término

espiritualidad, aun siendo histórico permaneció por décadas inaudible e invisible en las discusiones políticas públicas. Pero como parte de los pisos de discusión y picos de visibilización de sus demandas, comenzó hacerse pública una idea de espiritualidad mapuche como vocabulario hegemónicamente habilitado cuando se enuncian ciertas esencializaciones de situaciones, contextos y experiencias que se conocen muy poco. Por ejemplo, el levantamiento de una machi.

## Bibliografía

Bacigalupo, A. M.

1996. "Mapuche women's empowerment as shaman/healers". *Annual Review of Women in World Religions*, 4: 57-129.

Bacigalupo, A. M.

2010a. "Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno". *Revista Chilena de Antropología*, 7 (21), 1-22.

Bacigalupo, A.M.

2010b. *Shamans of the Foye Tree Gender, Power, and Healing Among Chilean Mapuche*. University of Texas Press.

- Balandier, G.  
1992. *El poder en escenas De la representación del poder al poder de la representación*. Buenos Aires, Ediciones Paidós.
- Boccarda, G. y Galindo, S.  
2000. *Lógica Mestiza en América*. Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- Böning, E.  
1995. *El concepto de Pillán entre los Mapuches*. Centro Argentino de Etnología Americana. Colección Mankacén, Buenos Aires.
- Bonelli, C.  
2013. "Ontological disorders: Nightmares, psychotropic drugs and evil spirits in southern Chile", *Anthropological Theory*, 12 (4), 407-426.
- Bourdieu, P. y Delsault, Y.  
1975. "El costurero y su firma: contribución a una teoría de la magia". *Actes de la Recherche en Sciences Sociaks*, 1(1), 7-36.
- Bourdieu, P.  
1971. "Genèse et structure du champ religieux". *Revue Française de Sociologie*, 12, 295-334.
- Bourdieu, P.  
2002. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Briones, C. y Olivera, M.A.  
1985. "Che Kimin. Un abordaje a la cosmológica mapuche". *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, 15.
- Briones, C. y Delrio, W.  
2009. "The 'Conquest of the Desert' as trope and enactment of Argentina's Manifest Destiny". En T. M. En David Maybury-Lewis y B. Maybury-Lewis (Eds.) (Eds.), *Manifest Destinies and Indigenous Peoples* (pp. 51-84). Harvard University Press.
- Briones, C. y Ramos, A.  
2010. "Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-

- tehuelche en Chubut” En Gordillo, G. y S. Hirsch (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 39-78). La Crujia.
- Briones, C.  
2020. *Conflictividades interculturales: Demandas indígenas como crisis fructíferas*. Bielefeld University Press.
- Briones, C. y Ramos, A.  
2020. “Los porqués del ‘de acá nos van a sacar muertos’. Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte”. *Intersticios De La política Y La Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 9 (17): 9-43.
- Cañicul Quilaleo, T. y Pell Richardas, M.  
2018. “Lo que el eclipse solar oscurece: qué reflexiones están quedando en la sombra”. Recuperado de <https://gemasmemoria.com/2020/12/10/eclipse-solar/>
- Ceriani, C.  
2014. “Configuraciones de poder en el campo evangélico indígena del Chaco argentino”. *Sociedad y religión*, 24 (41): 13-41.
- Course, M.  
2012. “The birth of the word. Language, force, and Mapuche ritual authority”. *HAU Journal of Ethnographic Theory*, 2 (1):1–26.
- Cuyul, A.  
2014. “La política de salud chilena y el pueblo Mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud”. *Salud Problema*, (14): 21-33.
- Das, V.  
1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Oxford University Press.
- Declaración de Cientistas Sociales.  
2023. Disponible en: <https://www.pressenza.com/es/2022/12/lof-lafken-winkul-mapu-declaracion-de-cientistas-sociales-por-el-rewe/> [Consultado

- 06-01-2024].
- Delrio, W.  
2005. *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrio, W.  
2021. “Desde que se meció tu cuna, fuiste valiente. El liderazgo mapuche en el contexto post-conquista, fines del siglo XIX y principios del XX”. *Memoria americana*, 29 (2): 77-97.
- Dinamarca, A.  
2019. *La invención de la noción de cosmovisión Mapuche y la antropología de María Ester Grebe*. Tesis para optar al título de Antropólogo social, Universidad de Chile.
- Eliade, M.  
1973. “The sacred in the secular world”. *Cultural Hermeneutics*, 1(1): 101-113.
- Escobar, A.  
2012. “Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso”. *Revista de antropología social*, (21): 23-62.
- Evans-Pritchard, E.  
1995. “La religión de los primitivos. Teorías psicológicas”. *Antropología Religiosa*, 183-205.
- Faron, L.C.  
1964. *Hawks of the Sun; Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. University of Pittsburgh.
- Faron, L.C.  
1968. *The Mapuche Indians of Chile*. HR&W.
- Fausto, C.  
2004. “A Blend of Blood and Tobacco: Shamans and Jaguars among the Parakanã of Eastern Amazonia”. En Whitehead, N. y Wright, R. *In Darkness and Secrecy: The Anthropology of Assault Sorcery and Witchcraft in Amazonia*, 157-178. Duke University Press.
- Golluscio, L. y Ramos, A.  
2007. “El ‘hablar bien’ mapuche en zona de



- contacto: valor, función poética e interacción social”. *Signo y Señal, Revista del Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras*, (17): 93-114.
- Grebe M.  
1995. “Etnociencia, creencias y simbolismo en la herbolaria chamánica mapuche”. *Enfoques en atención primaria*, 9 (2): 6-10.
- Grebe, M. E.  
2000. “Creencias e identidad en la cultura mapuche: rewe, kultrun y nguillatue”. *Lengua y Literatura Mapuche*, 9: 273-288.
- Hill, J.  
1988. *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- Ingold, T.  
2011. “A storied world”. En T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (pp. 141-176). Routledge.
- Kopenawa, D. y Albert, B.  
2010. *The falling sky. Words of a Yanomami Shaman*. Harvard University Press.
- Latour, B.  
2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI.
- Lenton, D., Delrio, W., Pérez, P., Papazian A., Nagy M., Musante, M.  
2015. “Huellas de un genocidio silenciado: los indígenas en argentina”. *Conceptos*, 493, (4): 119-142.
- Ñanculef, J.  
2016. *Tayiñ Mapuche Kimün. Epistemología Mapuche*. Santiago: Cátedra Indígena Universidad de Chile.
- Olivera, M. A.  
1985. “Crisis y Sueño: contextos y textos oníricos”. *Scripta Ethnologica*, (9): 65-73.
- Painemal, X.  
2023. *Identidad y espiritualidad Mapuche. La visión del Machi*. Editorial Humanos.

- Pell Richards, M., Santisteban, K. y Tomas, M. 2024. "Un Pueblo en movimiento constante. Articulaciones político-afectivas a través del *rewe*". En G. Oviedo (Ed.) *Movilización política en Patagonia. A 50 años de la toma de la Universidad de la Patagonia San Juan Bosco*, 143-160. TeseoPress.
- Pollack, M. 2006. *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. Ediciones el Margen.
- Povinelli, E.A. 1995. "Do rocks listen? The cultural politics of apprehending Australian Aboriginal labor". *American Anthropologist*, 97 (3): 505-518.
- Ramos, A. 2019. "La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política". En R. Verdun y A. Ramos (Eds.), *Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas: contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico*, 327-344. ABA Publicações.
- Ramos, A. 2022. "Desalojo en Villa Mascardi. Imágenes para conversar con la comunidad mapuche". *Anfibia*, 11 de octubre, acceso 4 de diciembre de 2023. <https://www.revistaanfibia.com/imagenes-para-conversar-con-la-comunidad-mapuche/>
- Rodríguez, J. M., y Quidel Lincoleo, J. 2016. "Discusión sobre la presencia de la brujería europea y del chamanismo mapuche en un relato de Marta Brunet". *Acta literaria*, (53):127-153.
- Salamanca, C. A., y Tola, F. C. 2002. "La brujería como discurso político entre los tobas del Chaco argentino". *Desacatos*, (9): 96-116.
- Scott, J. C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. Era Ediciones.
- Stoller, P. 1989. *The taste of ethnographic things: the*

*senses in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.

Viotti, N.

2018. "La espiritualidad en América Latina". En J. C. Esquivel y V. Giménez Béliveau (Eds.) *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas*, 233-236. Fundación CICCUS

Viveiros, E.

2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of lowland South America*, 2 (1): 3-22.

Wright, P.

2008. *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos.

Wright, P.

2018. "Espiritualidades: entre la ontología y la pragmática". En J. C. Esquivel y V. Giménez Béliveau (Eds.) *Religiones en cuestión: campos, fronteras y perspectivas* 253-266. Fundación CICCUS.

