

“Volver a sanar como en los tiempos de antes”: un conocimiento que ha sido tachado y sumergido en los pliegues de la memoria.

Kaia Santisteban (*)

Introducción:

En este trabajo me propongo comprender, a partir de la categoría nativa llamada *lawen* (*medicina ancestral mapuche*), los procesos de restauración de la memoria colectiva en distintos marcos de interpretación. Por un lado, me centraré en la descripción de prácticas cotidianas con el *lawen* para ver en ellas cómo los trabajos de memoria han propiciado la creación de textos emotivos -constitutivos de las subjetividades mapuche- en torno a la praxis afectiva y política del *lawen*. Por otro lado, analizaré un evento político específico - nombrado como la “defensa del *lawen*”- para reflexionar sobre el potencial movilizador de la conjunción entre el afecto y la actividad política de la memoria colectiva.

En relación a la descripción de estos dos contextos es que iré construyendo en esta ponencia cómo el *lawen* fue entramando un proceso de restauración de memorias que entrelaza no sólo prácticas, sino también relatos, fragmentos, y silencios de una medicina ancestral mapuche, en una movilización política iniciada por militancias con perfiles divergentes.

Anticipo entonces la puesta en contexto de un caso particular de disputas territoriales que configuraron las interacciones sociales entre indígenas e instituciones estatales fronterizas. En esto, las políticas fitosanitarias del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria – de ahora en más SENASA – adquieren relieves particulares cuando impugna el traspaso del *lawen* por las fronteras estatales como una sustancia “potencialmente peligrosa”. En junio del 2017 en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, funcionarios del SENASA le decomisaron a un *inal longko mapuche* (autoridad) el *lawen* que traía para un tratamiento de salud prolongado. Fue a partir de este episodio que el uso del *lawen* y el conocimiento mapuche ancestral que este implica – vivido de maneras muy diversas según una infinidad de variantes que producen los contextos sociohistóricos en los que se encuentran las personas mapuche – comienza a ser legitimado como un reclamo público estallando los marcos jurídicos y normativos del Estado.

El SENASA es en Argentina un organismo de autoridad que tiene el fin de asegurar el cumplimiento de resguardo fitosanitario del patrimonio nacional. En su mayoría los funcionarios de esta institución son ingenieros agrónomos, veterinarios, técnicos especialistas en el control de plagas provenientes de organismos vegetales y animales. Esta institución, se encuentra ubicada en distintos puntos del país, así como en los pasos fronterizos entre Chile y Argentina. El SENASA tiene como objetivo la protección de la

* Estudiante avanzada de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Río Negro.

salud de la población basándose en el Código Alimentario Argentino¹. Sin embargo, en el cumplimiento de este objetivo antepone sus leyes a los derechos internacionales indígenas como el Convenio 169 de la OIT². Según las normativas de esta institución estatal, el *lawen* por ser elementos de la naturaleza o preparados a base de plantas, hojas y raíces, no podría pasar las fronteras transnacionales, porque podría traer plagas que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria de la región Norpatagónica.

Desde distintas organizaciones y Lof hace años se venía denunciando los impedimentos que planteaba el SENASA para traspasar *lawen* por las fronteras, la visibilización del hecho que planteó la decomisación del *lawen* en el año 2017– movilizó y consolidó acuerdos, afectos y posicionamientos a través de las memorias de la medicina mapuche. En estas memorias, los significados y sentidos del *lawen* son amplios y heterogéneos porque se expanden, en cada caso, hacia ideas diversas del vivir como mapuche que responden a diferentes trayectorias personales, familiares y políticas. Por ello, el *lawen* no puede ser fijado con una sola definición del término, acompañando así las movilizaciones de quienes sostuvieron este argumento frente a los funcionarios del SENASA. Sin embargo, a pesar de las divergencias de las trayectorias de quienes participaron en esta lucha, hubo puntos de encuentros. Desde esta organización se dijo que “históricamente tiene muchos más sentidos esta lucha” porque extienden el conflicto específico protagonizado por el traspaso del *lawen* en las fronteras estatales a una historia de larga duración y a una acumulación de experiencias similares en el pasado y en el presente.

Ahora bien, antes de comenzar con el análisis empezaré por ir exponiendo en el siguiente apartado los presupuestos teóricos por medio de los cuales entender los contextos de producción y restauración de las memorias colectivas. Esto sirve para comprender desde qué marcos de interpretación se entiende que el *lawen* opera como índice de nuevas conexiones y asociaciones con otras imágenes del pasado y del presente.

Puntos de partida ...

El recorte de esta ponencia se circunscribe el campo de estudios de la memoria para analizar un caso particular – remito aquel proceso que he conocido en mi propio trabajo de campo – cuando los efectos producidos por la alterización, en las relaciones con organismos del Estado con las que debieron enfrentarse las personas mapuche, inició un proceso de restauración de las memorias colectivamente. Restaurar daría cuenta de la producción de conocimientos emprendida por las comunidades, organizaciones y personas indígenas que formaron parte del proyecto político en defensa del *lawen*. En este caso, fueron estas producciones en marcha relacionadas con el mundo de los *lawen* y de la medicina mapuche las que habilitaron una morada de apego e instalaciones estratégicas (Grossberg, 1992) para impugnar los mismos procesos de subordinación y alteridad (Briones, 2005).

¹ El Código Alimentario Argentino (CAA) es la norma fundamental del Sistema Nacional de Control de Alimentos. En esta normativa vigente consta la elaboración, transformación, transporte, distribución y comercialización de todos los alimentos para el consumo humano.

² Convenio 169 OIT Parte VII. Contactos y Cooperación a través de las fronteras. Ratificado en Julio del año 2000.

Entiendo la memoria como una articulación –política y formadora de grupo (Rappaport 2005)— de las experiencias del pasado con las interpretaciones de las personas sobre sus experiencias presentes. Desde esta afirmación, retomo las ideas de Paul Connerton (1993) quien sostiene que las memorias son a la vez presuposición selectiva de eventos del pasado e interpretación creativa desde contextos presentes (Ramos, 2011). Estos procesos de presuposición/creación pueden estar envueltos en los recuerdos, silencios, fragmentos adquiriendo sentidos específicos que las personas de un grupo les graban conforme a sus trayectorias de vida, sus relaciones afectivas y dinámicas políticas. Dice Connerton “todos los comienzos contienen un elemento de recuerdo” (1993: p.3). Es decir, toda actualización de la memoria es el comienzo de un conjunto interconectado de narrativas, en donde las trayectorias biográficas de los individuos suelen estar embebidas en historias más amplias de aquellos grupos a los cuales pertenece su identidad. Recordar entonces, no es precisamente evocar en el presente eventos aislados de una memoria personal, sino que es el devenir de la formación de secuencias narrativas significantes enmarcadas por contextos colectivos. Desde estas teorías es que se puede comprender la formación de la memoria colectiva en un grupo particular. No obstante, al analizar estos procesos es importante identificar cuáles son los actos de transferencia, que hacen posible recordar colectivamente encajando recuerdos o experiencias de contextos previos, que parecían ser particulares y propios, con una memoria colectiva.

La memoria es transmitida, acordada y sostenida según Connerton (1993) por la transmisión de ceremonias conmemorativas y prácticas performativas de las vidas cotidianas. Recuerdos individuales y grupales que se oponen a la memoria oficial, son transmitidos en el marco familiar, en asociaciones, en redes de sociabilidad afectiva y/o política (Pollack, 2006). Pero también la memoria puede ser heredada por el “arte verbal de transmitir” narrativas significativas (Golluscio, 2006). Esta última perspectiva señala que la transmisión de la memoria oral, es estudiada mediante las piezas del arte verbal.

Cuando las palabras, silencios, gestos o acciones establecen conexiones con contextos previos pero metonímicamente intrínsecos a la experiencia presente de su ejecución (Golluscio, 2006) comienza un “proceso de movimiento de la memoria” que es conformado por determinados plegamientos históricos de experiencias pasadas y presentes (Deleuze 1987). Es decir, que ciertos recuerdos o fragmentos de la memoria, que siempre estuvieron presentes como “memorias en espera” aguardadas en los pliegues y en las subjetividades de cada uno, comienzan a cargarse de nuevos sentidos significativos en determinados contextos propicios. Por ende, la subjetividad (conformación de un “sí mismo”) es memoria en movimiento, que suele acelerarse en contextos de demanda y conflicto, empujando los sentidos de pertenencia hacia ciertas redefiniciones y formas de contarse, agregando otros acentos y reacentuando viejos (Voloshinov, 1992).

Asimismo, este proceso en movimiento de una memoria que estaba en espera, sumergida en los recovecos y profundidades de los pliegues, comienza a entramar un hilado de sentidos que conectan recuerdos personales con narrativas más amplias o con las contadas y experiencias similares de otras personas. Esta producción poética de la memoria pone en marcha otro movimiento, el “proceso de entextualización”, por el cual un determinado discurso, que empieza a ser reconocido socialmente, se vuelve extraíble de sus contextos originales de producción, pudiendo ser nombrado, citado, presupuesto, actuado, inscripto en materiales heterogéneos o vuelto a narrar (Ramos, Crespo, Tozzini, 2016). Esto quiere

decir, que, al entramarse en textos comunes, los conocimientos en torno a “cómo curarse” adquieren su propia historicidad y entextualización.

Siguiendo a Michael Pollack (2006) cuando los saberes de los antepasados antes del despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* –por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas–, las prácticas clandestinas de curación y los silencios sobre las existencias autoridades espirituales en los territorios se encuentran en espera es porque son parte de “memorias subterráneas”. Estas prosiguen su trabajo de subversión en el silencio y de manera casi imperceptible afloran en momentos de crisis a través de sobresaltos bruscos y exacerbados, momentos en que la memoria entra en arenas de disputa. Una vez que las memorias subterráneas logran invadir el espacio público, irrumpiendo el orden de la política, pero también resquebrajando ciertos tabúes, comienzan a surgir reivindicaciones múltiples y difícilmente previsibles que se acoplan a esa disputa de la memoria. Es decir, lejos de conducirse al olvido, los silencios son parte de la resistencia de nuevas luchas políticas que se opone al exceso de discursos oficiales (Pollack, 2006).

En línea con esto, incorporo algunos de los conceptos de Walter Benjamin (1991), para definir que el trabajo militante de las memorias en restauración (Ramos, 2016) requiere no entenderlas como repeticiones míticas de un pasado perdido ni como invenciones presentes con fines pragmáticos, sino como subjetividades políticas y productoras de conocimientos.

El trabajo de la memoria busca reconstruir lo que sucedió en el pasado desde la conjunción entre memorias, procesos de subordinación y subjetividades que otorguen sentido a las “experiencias del dolor” (Das, 1995). En esta dirección, Veena Das (1995) y Janet Carsten (2007) caracterizaron los eventos críticos como aquellos acontecimientos que interrumpen el flujo cotidiano de la vida, desmembrando los mundos locales, y por los cuales las personas conectan diferentes experiencias pasadas con las presentes, con el fin de reclamar derechos ganados o denunciar injusticias repetidas. Desde una perspectiva etnohistórica los hechos de represión, colonización y evangelización, son los eventos críticos que operaron como contextos de silenciamiento, pero también de producción de recuerdos entre los mapuche (Das, 1995) para disputar actualmente la memoria escrita, la memoria oficial y hegemónica. Volviendo a Benjamin (1991), estos eventos críticos pueden ser entendidos como índices históricos o, en otras palabras, imágenes del pasado que adquieren nuevas articulaciones con el presente. En este planteo, la experiencia de estar atravesando un conflicto por la defensa de la “medicina” es la que define el ahora de una conciencia histórica o de una legibilidad particular sobre el pasado, por ello, el conflicto y las prácticas afectivas en relación al *lawen* serán entendidos en su potencial altamente productivo de memorias. En los próximos apartados ampliaré en distintas experiencias para analizar cómo ese plus de significación conformado por conocimientos relacionado con el *lawen* es parte de una memoria que ha sido fragmentada y silenciada, pero que actualmente se experimenta como en restauración.

La cotidianidad del lawen: la conjunción de lo afectivo y lo político

Cuando las y los mapuche de la región del Puelmapu (Argentina) empezaron a reunirse para acordar un modo de acción conjunta que impidiera las prácticas de decomisación del

lawen en la frontera, emprendieron también el desafío de acordar sentidos significativos, afectivos y políticos en torno a qué es el *lawen* en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados. Como parte de las actividades políticas realizadas en torno al inicio de este proceso de subjetivación política, algunos de los hábitos en las prácticas mapuche comenzaron a resignificarse como un trabajo emotivo del hacer memoria. Así como también, las narrativas y relatos que eran contados al interior de las familias mapuche de cada Lof y comunidad de la región, entablaron significaciones afectivas y cotidianas (recuerdos de las abuelas, vínculos con los ancestros, personas sabias o experiencias de salud y enfermedad) como cuestiones de estrategia política. Esto se relaciona con los modos intrincables en que los recuerdos familiares y las vivencias cotidianas se iban entrelazando no sólo en la planificación de una movilización colectiva, sino en la puesta en valor de prácticas cotidianas relacionadas con el *lawen* como parte de una memoria política y afectiva.

Los tiempos antiguos en los que el territorio estaba organizado por las familias mapuche son recordados como años en los que había mucha sabiduría. Los relatos de la memoria suelen poner en primer plano el conocimiento de sus antepasados sobre las texturas, detalles y caminos que conformaban los paisajes de entonces, así como acerca de las normativas ancestrales para acordar y sostener alianzas colectivas con y en esos entornos. Esos conocimientos podían devenir en “prácticas sabias” porque aquellos eran años en los que se hacían ceremonias (*nguillatun*, *machitum*, *camaruco*) y en los que aún se contaba colectivamente con el conocimiento espiritual, político y relacional de los ancestros. No obstante, en los detalles de las historias narradas a través del *lawen* sobre estos tiempos antiguos, existen retazos de una memoria que ha sido avergonzada o estigmatizada. Trabajar con los procesos de restauración implica, contemplar que los silencios represivos o avergonzantes (Connerton, 2008), por ejemplo, los que instauró la Iglesia sobre el rol de *pu machi*³, o la medicina occidental sobre otras formas de curar y de entender los procesos de salud-enfermedad. La construcción que realizaban los grupos de poder sobre los y las *machi* como seres demoníacos, supersticiosos y practicantes de “acciones maléficas” (Delrio, 2005) tuvo un gran efecto en la proscripción de estas prácticas en los agrupamientos indígenas. Por lo cual se fueron desarticulando las prácticas de carácter espiritual, proscribiendo el conocimiento de la medicina mapuche y el liderazgo de las personas que las llevaban a cabo.

Sin embargo, a pesar del gran adoctrinamiento ideológico de la Iglesia y de la conformación del Estado-Nación, el conocimiento de una medicina ancestral y los recuerdos relacionados a esto, durante tanto tiempo confinados al silencio, fueron igualmente transmitidos de una generación a otra oralmente, en prácticas cotidianas, hábitos, comportamientos, diacríticos, espacios performativos, otras estructuras de comunicación, en los detalles narrativos, en otros ritmos y conexiones con el entorno y con familiares. Por ello es que, en el presente, las personas afectadas por estos eventos de la historia consideraron necesario iniciar largos procesos de restauración del pasado, para revertir las consecuencias devastantes que estos períodos tuvieron para el Pueblo mapuche.

³ El *pu* refiere en *mapudungun* (lengua mapuche) a las/los. En este caso, utilizaré la siguiente cita para referir al rol de *pu machi*: (...) Son los principales agentes del sistema y práctica de la salud mapuche. Machi puede ser un hombre o una mujer (...) (Mapu Kimün, 2017: p. 48).

La tarea personal y colectiva de sumergirse en los procesos de memoria, permite reconstruir fragmentos de experiencias como los pedacitos de papel que hasta ese momento eran indistintos, inconexos y desplegados (Benjamin en Sarlo, 2012) en imágenes y tramas que se tornan socioculturalmente significativas. Veamos la siguiente descripción etnográfica acerca de cómo las prácticas habituales resignifican y activan la memoria colectiva.

Actualmente, la recolección del *lawen* suele estar asociada a la llegada inminente de un *machi* que viene de viaje desde el territorio mapuche Ngulumapu (lo que desde la conformación de los Estados Nacionales se denominó Chile) para atender a las familias de algunas comunidades del lugar. Cuando está por viajar el *machi*, las comunidades que lo reciben en el Puelmapu deben ir a recoger el *lawen* en las zonas cercanas al territorio. Distribuyendo entre los integrantes de las familias distintos sitios de exploración: aquellos que rodean su casa, los arroyos, el río, el cerro y sus diferentes caudales. Decía un integrante de estas comunidades: “un *lawen* no es algo que se pueda comprar en la farmacia o en una herboristería, sino que deben ser retirados de su lugar natural donde crecen”. Esta idea de que los *lawen* deben retirarse del lugar en el que creció, también refiere a otro de los conocimientos antiguos que fueron permaneciendo en el tiempo. Sin embargo, deberíamos destacar aquí la relevancia que ha empezado a tener el *lawen* como tópico condensador de una gran heterogeneidad de conocimientos. Como tal, el *lawen* actualiza un campo isotópico donde se incluyen saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas, aun cuando sus funciones no fueran estrictamente curativas.

El *lawen* puede ser una preparación macerada como un té, compuesto por un/a *machi* que tiene la espiritualidad y el conocimiento ancestral para elaborarlo, tanto mezclando plantas medicinales –u otros elementos de la naturaleza- como usando directamente las plantas tal como crecen en la tierra. Hoy en día, la práctica de recolectar el *lawen* devino habitual. Algunos han sido sembrados en las huertas de las comunidades mapuche pero otros deben ser buscados en diferentes partes del territorio, en algún río o montaña de la región. Tanto en estos recorridos de recolección como en las conversaciones con personas mapuche de diferentes regiones, se retoman hechos del pasado que los reconectan con sus ancestros y con la pertenencia al territorio en el que estuvieron “desde siempre” sus familiares.

Así fue que el 29 de marzo del año 2019 acompañé a un grupo de mujeres mapuche a juntar el *lawen* de un determinado arroyo en cercanías al Lago Nahuel Huapi (San Carlos de Bariloche, Argentina). Explicaba una de ellas: “hacemos grupos para salir a buscar *lawen*, reconocerlos y entre todos ir reconstruyendo este conocimiento tan importante que en mi generación está como perdida”. El fin en esta salida era reconocer las plantas autóctonas medicinales, “aprendiendo nuevamente” dónde crecen estos *lawen*. Existen largos trayectos en los que buscábamos los lugares donde podían hallarse y extraerse *lawen* muy específicos, por ejemplo, ciertas plantas y raíces medicinales como *Ñancolahuen*, *Paramela*, *Pañil*, *Llantén*, *Diente de León*, *Zarzaparrilla*, *hojas de Maqui*, *raíces de Nalca*. En esos recorridos en los que encontrar el *lawen* era una ardua tarea, me llamó la atención cómo estas mujeres pudieron espontáneamente conectar ese momento con recuerdos de sus abuelos y abuelas que -- en tiempos antiguos en los que ese mismo territorio era habitado por comunidades mapuche -- ejercían las prácticas relacionadas con el saber curar y reconocer las plantas de la zona.

Las mujeres conversaban intentando recordar juntas cuál era el camino habitual por el cual transitaban antiguamente las y los abuelos de la comunidad para hallar lo que actualmente ellas llaman “la farmacia natural”. Un espacio común en el que crecían varios tipos de *lawen*. Una vez encontrado el camino, decidieron que sería allí el lugar donde realizarían la práctica de “pedir permiso” para retirar las plantas que necesitaban. En las conversaciones sobre el *lawen*, la práctica de pedir permiso, son parte de las normativas --heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica-- que guían a los mapuche en sus interacciones cotidianas y habituales con el entorno. Antes de ingresar a un territorio para recoger un *lawen*, ya sea el bosque por el que siempre caminan o algún otro lugar que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas (*nepen*) que yacen allí. Estas formas de ejercer el intercambio también presuponen y actualizan sentidos afectivos de vinculación con el entorno.

Sin embargo, luego de iniciar esta práctica en la que tiraban *ñaco* (harina tostada) y yerba en las orillas del lago hablando en *mapudungun* con la intención según me explicaban de pedir a los *pu nepen* del lugar el permiso para retirar esos *lawen*, se dieron cuenta que muchas de las plantas que allí se encontraban estaban “completamente secas”. El arroyo había cortado camino y esa zona comenzó a secarse. Por ello, decidieron mutuamente no extraer uno de los principales *lawen* que de allí solían juntar, debido a que observaron que quedaba poco de él y que la zona no estaba en las condiciones que necesitaba. El arroyo había sido interrumpido por la urbanización de lotes cercanos, lo cual modificó el área en la que solía crecer ese *lawen*. Decía una de estas mujeres “el conocimiento valioso sobre las plantas que encontramos en nuestros patios y entornos más cercanos no se corresponden solamente a sus propiedades curativas, sino también a reconocer cuando el *nepen* de un *lawen* se encuentra sano”. Es decir que recolectar *lawen* no tenía que ver meramente con un conocimiento taxonómico de especies vegetales de uso medicinal y alimenticio --si bien este conocimiento también aparece asociado con la medicina mapuche-- sino con reconectar las memorias sobre los usos y sentidos ancestrales sobre las formas de curar tanto en el pasado como en el presente. Poseer el conocimiento sobre qué plantas curan determinado mal o de cuando un *lawen* puede o no ser utilizado es parte de un conocimiento ancestral heredado, resignificado en el presente para denunciar la pérdida de territorio. A su vez, ellas conectaron este conocimiento con el recuerdo de las personas mayores y ancestros que han vivido antiguamente en el campo de la siguiente manera: “el abuelo sabía encontrar un *lawen* allá en el cerro, traía mucho *Ñancolahuen* que no teníamos acá abajo y así lo aprovechábamos un montón” (e.p marzo 2019).

Particularmente encontrar este *lawen* fue un “shock de la memoria” que reconecta historias sobre su saber y su uso. Fue la imagen que relampaguea el movimiento de leer el pasado como si fuera un sueño, donde lo viejo perdura como ruina y lo nuevo emerge como fragmento de la memoria (Benjamin en Sarlo, 2012). En este sentido, la mirada sobre ese *lawen* que no se pudo retirar del lugar conectado con el recuerdo del abuelo que “sabía juntar *Ñancolahuen* en el cerro”, eran fragmentos de una misma trama de la memoria. Esto trajo a la memoria el recuerdo de aquellos ancianos y ancianas que tenían el conocimiento de cómo vivir en armonía con la naturaleza, sin degradarla ni destruirla. Este conocimiento del presente en lo viejo deriva de la capacidad poética/política de establecer el vínculo que ilumina ambos términos, violentando su lejanía (Benjamin, 1991).

El *lawen* –como conocimiento compartido-- ha permanecido de forma cotidiana en el tiempo y distribuido espacialmente según las plantas de cada territorio a pesar de haber estado muchas décadas como memoria subterránea. Es decir, como memorias que han sido producidas y transmitidas en contextos históricos de violencia, de desarticulación social de los grupos de parentesco y pertenencia, de marginalidad y de conflicto. Es por esto, que la emergencia de curar a un ser querido, la imposibilidad de circular con el *lawen* que se fue a buscar, el placer de encontrar en el propio entorno las plantas que curan un determinado mal, el deseo de encontrar las plantas que aún no hallan, la emoción de saberse poseedores de un conocimiento ancestral, son algunas de las formas en las que el afecto deviene un marcador de identidad más profundo y vinculante que otros marcadores.

El trabajo político-afectivo en torno a la memoria comienza a ser entendido como un trabajo de restauración de recuerdos, es decir como “memoria agencia”. En el próximo apartado analizaré cómo esto se fue entramando y entextualizando en un proceso de restauración de la memoria colectiva cuando el grupo de comunidades mapuche tuvieron que defender este conocimiento frente a los funcionarios del SENASA.

Experiencias de lucha: memorias entextualizadas a través del lawen

Cuando las vocalidades mapuche sobre el evento en torno al *lawen* se fueron expresando en un lenguaje político de demanda, no solo estaban reclamando por un cambio de procedimiento burocrático en el paso fronterizo sino que estaban empezando a irrumpir, con sus propios marcos cognitivos sobre la medicina mapuche en los lugares de certeza hegemónica –sostenidos a través del tiempo por una historia oficial de silenciamiento, colonialismo y racismo (Troulliot, 1995). La apertura de ciertas hegemonías para incorporar en sus discursos nuevos vocabularios y definiciones o la imposibilidad para hacerlo fueron los temas de varios autores, de los que me centraré en Michel Troulliot. Este autor afirma que: “[...] cuando la realidad no coincide con creencias profundamente arraigadas, los seres humanos elaboran fórmulas para reprimir lo impensable y devolverlo al reino del discurso aceptado” (1995:9). Esta función política de “traer” lo impensable al reino de lo establecido y aceptado es la que cumplieron los diferentes funcionarios del Estado en las negociaciones con las personas mapuche. Los vocabularios utilizados en los textos de esas negociaciones presuponen el reconocimiento de que las memorias sobre el *lawen*, el territorio y los saberes de los ancestros podrían crear desacuerdos importantes en torno a las ideas de nación, estado, territorio y frontera.

Retomo aquí el relato sobre el conflicto. El día 13 de junio del año 2017, el *inal longko* fue obligado por funcionarios del SENASA a dejar en la frontera argentina chilena el *lawen* que había ido a buscar a Ngulumapu elaborado por la *machi* que lo viene atendiendo desde hace tiempo. Ante un reclamo en la Defensoría Pública Federal se enteró que el *lawen* había sido destruido por los funcionarios del SENASA, a quienes se les había pedido que guardaran las botellas con medicina hasta que se resuelva la situación. Al ver incumplido ese “trato de palabra” personas mapuche, organizaciones y militantes deciden ocupar pacíficamente la oficina central del SENASA de la ciudad de S.C de Bariloche para pedir una solución de fondo a este tipo de situaciones vividas entre los pasos fronterizos.

Con la descripción de este contexto, me detendré ahora en una discusión particular para iluminar cómo la organización mapuche ha ido restaurando e hilando en textos comunes sus diversos significados, recuerdos y conocimientos acerca del *lawen*.

Posicionándose en un tipo determinado de mundo sensible, el grupo en defensa del *lawen* acordó que, en el trabajo conjunto con el SENASA, debían resguardar ciertos saberes como “secretos”. El debate inició, entonces, con la decisión política del grupo de militantes mapuche de no responder a todas las exigencias informativas de la institución estatal. Detrás de esta decisión se conjugaron varias razones. Por un lado, la desconfianza de dar a conocer nombres de las personas que cruzan cotidianamente porque evaluaban que, en los contextos de creciente persecución política, tanto en Chile como en Argentina, sus garantías a la libertad de expresión y de acción estaban coartadas. Por otro lado, la desconfianza a brindar información que pudiera ser reutilizada para fines de lucro comercial o simplificada en lógicas burocráticas. Finalmente, la desconfianza a abrir públicamente un universo de sentidos en torno al *lawen* que las lógicas del sentido común hegemónico —que son también las estatales— solía banalizar o no tomarlo en serio. Por lo tanto, lo que estaba contenido en el “secreto” y separado del debate con el SENASA, eran aquellas experiencias y saberes impugnados y calificados como “excesos de la política” por los conocimientos y ontologías hegemónicas (Ramos, 2016).

En este marco, el potencial político del *lawen* residía en actualizar un lugar de enunciación con poder para irrumpir como una subjetividad que hasta cierto punto resultaba inaudible, indecible y absolutamente contingente para el orden de la política instituida (Rancière, 1996). En este sentido, el *lawen* devino un concepto a ser manejado desde criterios propios de manifestación y secreto. A su vez, intentar definirlo como categoría fue difícil, debido a las variadas formas de comprenderlo según las percepciones de cada uno y las implicancias de trayectorias históricas, propias y familiares.

Los funcionarios del SENASA habían establecido que “no los iban a escuchar”, insinuando que si el traspaso del *lawen* tenía que ver con cuestiones de “espiritualidad” o de “creencia religiosa” del Pueblo mapuche no era tema de su incumbencia puesto que ellos sólo se encargaban de cumplir la normativa Nacional en torno al control fitosanitario del país. A pesar de la flexión al diálogo que luego se pretendió mostrar, el ingeniero agrónomo del SENASA con mayor autoridad en la región expresó sus márgenes institucionales para abarcar todas las aristas planteadas por el grupo mapuche en torno al *lawen*. En principio, y debido a sus formas especializadas de conocimiento sobre la transmisión de plagas, este funcionario se sentía incomodado de aprobar que el *lawen* atravesara las fronteras nacionales sin saber muy bien de qué se trataba esto. Para el SENASA las consecuencias de modificar una norma se escalan discursivamente en el campo isotópico del riesgo por plagas y epidemias. El destinatario de este discurso oficial es una elite preocupada por la productividad de sus actividades en el mercado y con la que se presupone una racionalidad económica compartida. El discurso en defensa del *lawen* o en denuncia de la discriminación era banalizado por este otro tipo de discurso correspondiente a un contexto neoliberal centrado en la productividad, el mercado y la administración del riesgo. Fue así que el funcionario preguntó: “¿*lawen* ustedes mencionan al medicamento?”. A esta pregunta, respondieron los miembros del grupo mapuche que, en primera medida:

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

Sin embargo, los representantes del SENASA exigían que se detallara una lista con los componentes específicos que contenía el *lawen* exponiendo que “sería muy importante que ustedes puedan identificar cuáles son los productos que ustedes quieren ingresar”. El SENASA refería al *lawen* como “productos envasados” o como “medicamentos” (como los comprados en una farmacia) que debían notificarse con nombre y apellido de quién los preparaba, de dónde provenían y qué contenían. Estas diferencias de definición con el SENASA ponen en relieve aquella tensión en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro, es decir, el desacuerdo entre quien dice *lawen* y quien dice “medicamento”.

Frente a las concepciones estatales de sanidad, tener que explicar qué era el *lawen* y establecer una definición por extensión, determinando en una lista de qué estaba compuesto, generó entre las personas mapuche una gran incomodidad. Por ello, en sus argumentos sostuvieron firmemente que no iban a dar explicaciones a los funcionarios del SENASA sobre los componentes del mismo. Hacer el esfuerzo de reducir una dimensión tan amplia y significativa como es el *lawen* - que implica recuerdos sobre las violencias y conocimientos ancestrales - al listado de sus componentes actualiza un disenso mucho más histórico y radical. Una vez en el encuentro con el SENASA, en el intento de dar una respuesta sobre qué es el *lawen* decidieron expresar que las mejores - aunque provisionarias - palabras para definirlo eran las siguientes:

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

En este fragmento, las personas mapuche conectan el *lawen* con el pasado que los vincula con sus ancestros y con la pertenencia al territorio. También en este contexto, sus relatos - explícitos o presupuestos- acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Por ende, estas explicaciones sobre el *lawen* demostraban que se volvía complejo definirlo como pretendían los funcionarios del Estado, quienes buscaban una y otra vez la estandarización en formularios y protocolos que detallaran la composición del mismo. En definitiva, los integrantes de este movimiento mapuche conectaron formas ancestrales de ejercer la *cura* o el *sanar* con sentidos e imágenes del pasado que adquirieron, en este contexto, potencial político. Sin embargo, desde estos nuevos lugares de enunciación, ciertos conocimientos se mantuvieron en el ámbito de lo “secreto” y, en la discusión con el SENASA, la reflexión

sobre las formas mapuche de entender el *lawen* implicó no decir ciertas cuestiones de forma explícita. En este contexto, el *lawen* adquirió un plus de sentidos que los y las mapuche tratan de resguardar de ese lenguaje que todo lo traduce, generaliza y fija. Esta concepción de *lawen* no sólo discute con las lógicas estatales y empresariales de desarrollo, progreso y explotación de recursos, sino que subraya el poder performativo de pensar el mundo desde otras formas de relacionamiento y conocimiento. En breve, el *lawen* (atravesado por esas zonas de secreto) actualiza marcos más amplios y mucho más antiguos de interpretación, y, esas entextualizaciones o producciones de mundo, con sus propias autoridades epistémicas, cuestionan las de la racionalidad estatal y la política moderna de un orden neoliberal.

Puntos de cierre ...

Este trabajo se centró en la observación con participación y en la participación con observación, como un juego de palabras que explican las experiencias vividas y registradas, tanto en encuentros políticos mapuche y conflictos con el Estado, así como en prácticas afectivas y cotidianas, como los recorridos para encontrar un *lawen* y la práctica de “pedir permiso” para desprenderlos del territorio en el que crecen.

En ambos contextos, tanto cotidianos como de lucha, el *lawen* es el “restaurador” de las memorias sobre esos órdenes antiguos, de esas formas de organizar las experiencias sensibles con el entorno y los lazos en general, emergiendo recuerdos compartidos sobre los relatos de sus antepasados y los años del genocidio estatal.

Por un lado, en las recorridas por el territorio para encontrar *lawen* se reiteraban las contadas acerca de cómo fueron perdiendo el conocimiento para curar, las vivencias en las que *pu machi* eran perseguidos, las familias desmembradas, y las Lof corridas de sus territorios. Señalaban que, en los años posteriores a los procesos de colonización y evangelización, estos saberes “persistieron” silenciados y no legitimados, es decir tachados pero sumergidos en los pliegues de la memoria. Por ello, el *lawen* actualiza las memorias sobre los conocimientos del entorno y el uso histórico sobre los preparados a base de plantas para la medicina mapuche. A pesar de las importantes diferencias, entre los contextos históricos de fines del siglo XIX y la actualidad, es donde se alojan las conexiones, equivalencias y sentidos del pasado con las que la memoria produce continuidades, junturas de pertenencia y posicionamientos políticos.

Por otro lado, en el movimiento de lucha por el *lawen* el trabajo de la memoria invierte esa “vergüenza” en una denuncia histórica de los dispositivos del Estado, resulta estimulante para movilizar aquello que está por detrás de las traducciones hegemónicas y para hacer emerger lo negado y silenciado. Así es, como ante los funcionarios que controlan el acceso al territorio por las fronteras estatales, los indígenas realizan una lectura a contrapelo que no solo les permite reconstruir un contexto negado y reprimido sino también proveerlo de nuevos sentidos y significados.

En definitiva, algunas entextualizaciones sobre el *lawen* se fueron produciendo sin proyecto previo, por el simple intercambio frecuente de experiencias, y otras fueron el resultado de un plan colectivo y político de producción de conocimientos comunes sobre el pasado. Estas entextualizaciones colectivas—aún en curso— habilitaron una definición común sobre el *lawen* sino que también crearon un escenario político en el que este mismo fuera

teniendo cada vez más voz y protagonismo para revertir sus estigmas y las desvalorizaciones epistémicas. Esto implica, que las memorias en restauración del *lawen*, generen tramas narrativas entextualizadas e irrupciones de lo político con potencial para impugnar algunos de los pisos impuestos por las políticas institucionales que normatizan y pautan los canales por los cuales se determinan las “diferencias culturales” en distintos contextos del neoliberalismo.

Bibliografía:

Benjamin, Walter. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.

Bercerra Parra, R. y Llanquinao Llanquinao, G. (2017) *Mapu Kimün: Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores, 1ª edición, p.41-79.

Briones, Claudia. (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En Briones, C. (Ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, (pp. 9-31). Buenos Aires: Antropofagia.

Carsten, Janet (2007). “Introduction”. En Carsten, J. (Ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Sidney: Blackwell

Connerton, Paul. (1993). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Connerton, Paul. (2008). “Seven types of forgetting”. *Memory Studies* Vol. 1(1):59-71.

Das, Veena. (2008). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Francisco A. Ortega. (Ed.) Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas.

Deleuze, Gilles. (1987). “Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)”. En *Foucault*. Deleuze, Gilles (Ed.). Buenos Aires: Ediciones Paidós.

Delrio, Walter. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Golluscio, Lucía (2006). *El pueblo Mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Biblos, Buenos Aires, 280 pp.

Grossberg, Lawrence. (1992). “Power and Daily Life”. En Grossberg, L. (Ed.) *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture*. New York: Routledge. Pp. 89-112.

Pollack, Michael. (2006). “Memoria, olvido y silencio”. En *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen, Pp. 17-32.

Rancière, Jacques. (1996). "La distorsión: política y policía". En Rancière, Jacques. (Ed.) *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Ramos, Ana. (2011). "Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad/desigualdad". *Alteridades*, 21(42), 131-148

Ramos, Ana. (2016). "Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche". *Avá. Revista de Antropología Social*, N°.29.

Ramos, Ana, Carolina Crespo y Alma Tozzini (2016). "En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder". En Ramos, A., C. Crespo y A. Tozzini (Eds.). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Colección Aperturas, Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, pp.51-70

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

Sarlo, Beatriz (2012) *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Trouillot, Michel-Rolph (1995). "The Power in the Story" (Cap. 1). En Trouillot, M.R.(Ed.) *Silencing de Past. Power and the Produccion of History*. Boston: Beacon Press.

Voloshinov, Valentín (1992) [1929]. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.

Fuentes consultadas

-Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (1989). Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Organización Internacional del Trabajo. Recuperado de Oficina Regional para América Latina y el Caribe.

-Página oficial del SENASA: Recuperado en <http://www.senasa.gob.ar/normativa-senasa>