

La resignificación política del *lawen*: una metáfora en las memorias de la Lof Millalonco Ranquehue (Río Negro, Argentina)

Kaia Santisteban

Universidad Nacional de Río Negro, IIDYPCA-CONICET

Enviado para su publicación: 15/07/2020

Aceptado para su publicación: 15/12/2020

Este artículo es un aporte a las teorías antropológicas para considerar el análisis de la memoria como tópico central en los procesos de restauración de grupos subalternos. En el año 2017 inicié una investigación etnográfica acompañando a la Lof Millalonco Ranquehue (Río Negro, Argentina) y al colectivo *Ruka Lawen* –espacio de medicina ancestral mapuche localizado en esta comunidad–. En este trabajo analizo los procesos de memoria en que las y los mapuche pertenecientes a estos grupos reflexionan conjuntamente sobre los procesos de pérdida, los eventos críticos de su historia y el uso metafórico y político del *lawen*.

Palabras claves: memoria, restauración, pérdida, *lawen*, metáfora

The political resignification of *lawen*: a metaphor in the memories of the Lof Millalonco Ranquehue (Río Negro, Argentina)

This article is a contribution to anthropological theories to consider the analysis of memory as a central topic in the processes of restoration of subaltern groups. In 2017, I started an ethnographic investigation accompanying the Lof Millalonco Ranquehue (Río Negro, Argentina) and the Ruka Lawen collective - a space for ancestral Mapuche medicine located in this community. In this work I analyze the memory processes in which the Mapuche people from these groups reflect jointly on the processes of loss, the critical events in their history and the metaphorical and political use of *lawen*.

Keywords: memory, restoration, loss, *lawen*, metaphor

Introducción

Hace unos años que mi tema de investigación se fue centrando en las memorias, conocimientos y prácticas del Pueblo Mapuche sobre *lawen*, que en *mapuzungun* (lengua mapuche) significa *medicina ancestral*. Esta investigación dio un giro importante cuando, en el año 2017, a razón de un conflicto¹ que llevó el tema a las agendas políticas y públicas, me encontré participando activamente tanto en reuniones y proyectos de las organizaciones y comunidades mapuche, como en diferentes espacios de negociación entre estas y las instituciones estatales. En este proceso, mi etnografía itinerante, la cual consiste en recorrer los circuitos terapéuticos y las distintas iniciativas asociadas al *lawen*, tuvo como hilo conductor las ocasiones y lugares en los que distintas trayectorias de vida se encontraban como miembros del Pueblo Mapuche para “defender el *lawen*”. Además, para registrar la memoria oral, la etnografía también involucró entrevistas y conversaciones con la familia Millalonco Ranquehue y con otros integrantes mapuche de la región. En todos estos recorridos y conversaciones, el salón de reuniones de la comunidad mapuche Millalonco Ranquehue se fue constituyendo en uno de los principales lugares de encuentro, reflexión y actividad en torno al *lawen*. Esta comunidad, actualmente se encuentra ubicada a 15 kilómetros del centro de la localidad de San Carlos de Bariloche sobre la ruta provincial N°82 (provincia de Río Negro, Argentina) en la ladera oeste del cerro Otto y en cercanías del lago Nahuel Huapi (Moyano, 2007, Barbetta *et al.*, 2009)–. Cuenta con aproximadamente seis familias, entre ellas hay jóvenes, adolescentes, niños y niñas, y adultos mayores. En los últimos años, esta comunidad no sólo profundizó sus conocimientos sobre las plantas medicinales y las prácticas curativas, sino que también empezó a ser respetada y reconocida por sus iniciativas, influencias y orientaciones en el ámbito de la medicina mapuche. Uno de los principales proyectos que han iniciado –en colaboración con un grupo de diez personas mapuche y no mapuche de la región– ha sido el de la construcción de la *Ruka Lawen*, casa de atención mapuche para la Salud. La construcción de este espacio autónomo de medicina mapuche se realizó en el año

¹ Es un conflicto específico entre el SENASA (Argentina) –Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria– y un grupo mapuche conformado por la articulación entre personas provenientes de diferentes comunidades y organizaciones del Pueblo Mapuche. Este grupo disputa la decomisación arbitraria de la medicina mapuche en los pasos de control fronterizos y las concepciones hegemónicas de territorio y conocimiento, regularizados por la institución estatal SENASA.

2018, bajo la guía de uno de los tantos *machi*² viajeros de *Gulumapu* (actualmente república de Chile), quien, hasta el día de hoy, llega periódicamente hasta la *Ruka Lawen* para definir y orientar los procesos terapéuticos de diferentes pacientes de la región Puelmapu³ (refiere al territorio que actualmente se reconoce como república Argentina). La centralidad de estos viajes intercordilleranos entre Chile y Argentina implica una reconexión entre comunidades y familias que han quedado divididas de un lado y del otro, por los procesos de construcción de estados nacionales y los procesos de fronterización en la región, mencionada por el Pueblo Mapuche como *wallmapu* (un solo territorio).

A través de diversos trabajos en colaboración para construir la *Ruka Lawen*, es que pasé largo tiempo en la comunidad conversando, escuchando historias, realizando entrevistas en profundidad y observación participante de eventos y actividades en las que se me permitió tomar registros. Fue durante esas largas jornadas de trabajo, que fui comprendiendo que ese proyecto, el cual inició como una apuesta política, empezaba también a ser parte de un proceso más amplio, complejo y afectivo de restauración de memorias; y que, a su vez, ese proceso de restauración de conocimientos ancestrales sobre las nociones de Salud-Enfermedad hilvanaba los sentidos políticos de las prácticas históricas de los ancestros mapuche con las experiencias actuales de recuperación o defensa del territorio.

Considerando que mis interlocutores han sido, principalmente, las personas de esta comunidad, este trabajo toma prestadas las formas narrativas que utilizan para contar cómo fueron revirtiendo las condiciones de subalternización estatal impuestas y, al mismo tiempo, habilitando determinados lugares de agencia como propios. Una de las claves de lectura, que las/os propios Ranquehue me propusieron para entender y describir este proceso, fue la de marcar “un antes y un después” de los contextos de *peligro*, utilizados para señalar aquellos contextos de conflicto, de silenciamiento, de marginalización y exclusión (Delrio y Ramos, 2011) a los que se vieron expuestos. No obstante, parto de la idea de pensar que todas las generaciones de la comunidad Ranquehue construyeron sus subjetividades y memorias, en esta tensión entre el antes

² Autoridad espiritual y política del Pueblo Mapuche especializada en la temática de Salud.

³ En *mapuzugun Puelmapu* (tierra del este) es la parte del territorio mapuche que está al este de la cordillera de los Andes.

y el después, actualizando tanto un sentido doloroso de la historia como un sentido restaurativo de la memoria.

Entiendo, por lo tanto, que cada generación tuvo su propio *momento bisagra*. Es decir, un momento o acontecimiento –como el *pewma* (sueño) de una anciana, el impulso de recordar a un abuelo de la comunidad siendo corrido por el Ejército, el levantamiento de la primera ceremonia– que marcó un antes y un después en sus subjetividades. Actualmente, estas memorias y subjetividades que se construyen sobre la tensión entre lo doloroso –lo perdido, lo destruido– y lo restaurativo, se organizan a partir de su vínculo con el *lawen*.

En el primer apartado, entonces, trabajaré algunos de esos eventos de incertidumbre y de violencia que refieren a la presencia y la actuación del Ejército Argentino -en diferentes épocas y contextos-, con el despojo de territorios y los múltiples desplazamientos, reubicaciones y reasentamientos que sufrió la comunidad mediante diferentes mecanismos de imposición estatal. En este sentido, la memoria oral de la Lof Millalonco Ranquehue refiere primero, a las campañas militares en el siglo XIX, para recordar los motivos de porque sus ancestros habían arribado a la localidad de Bariloche buscando un lugar donde “vivir tranquilos”. Estas décadas a las que hacen referencian, son aquellas en las que el territorio mapuche y tehuelche estaba siendo invadido por los Estados nacionales argentino y chileno, que, para entonces, estaban en incipiente formación (Delrio y Ramos, 2011). Este accionar estatal, denominado oficialmente como “Conquista del Desierto” o “Pacificación de la Araucanía” en Chile, no solo dejó un saldo muy alto de muertes, sino también vivencias traumáticas. Segundo, enmarcan sus memorias en la década de 1930 en que el Ejército Nacional Argentino es localizado en San Carlos de Bariloche (Río Negro, Argentina) y tercero, refieren a la presencia del Ejército entre las décadas de 1970 y 1980. Al recordar estos períodos de la historia como “quiebres”, los/as integrantes de la comunidad plantean la necesidad de reflexionar sobre cuáles fueron los momentos de pérdida, no sólo del territorio, sino de valores, conocimientos, sentidos, lazos y relacionalidades con el entorno y con otras familias mapuche.

Luego, en la segunda parte de este artículo, me propongo analizar cómo la memoria en curso se construye en una relación positiva, orientada a rearmarse y restaurar esas

memorias traumáticas. A partir de este eje, retomo de los discursos de la comunidad, una narrativa particular que fue definida como una *metáfora*. Una metáfora que tiene como principal impronta explicar por qué los sentidos de la pérdida están muy centrados en la relación con el Ejército, y por qué una restauración de ese proceso está estrechamente relacionada con el *lawen* y la *sanación*. En este caso, el relato es entendido por mis interlocutores como una metáfora en sentido literario, porque consiste en igualar conjuntos de palabras que comparten un rasgo de significado común o tienen "algún vago parentesco" (Lakoff y Johnson, 1986). De esta manera, el recurso metafórico utilizado por la comunidad, le permitió ensayar una propuesta política (Turner, 1994) para explicar, ampliar y resignificar la idea de *lawen* y de *territorio*.

A partir de la resignificación política de estas nociones –sintetizada en el uso metafórico de las mismas– la idea de sanar amplió sus sentidos de medicina mapuche, deviniendo marco interpretativo de los procesos de memoria y de los proyectos políticos. Como lo veremos, "sanarse con *lawen*" no es meramente la "sanación de un cuerpo o de una afección física", sino que es una sanación de recuerdos, silencios y heridas de subjetivación, así como del territorio y de los vínculos con el entorno y entre familias y comunidades. Sanar es, de este modo, un nuevo curso de la historia.

En el siguiente apartado presento los énfasis teóricos y temáticos que he ido consultando durante el desarrollo de esta propuesta.

1.Marco teórico: sobre la pérdida y la restauración de memorias en torno al *lawen*

Remitiéndome a los trabajos de memoria del Pueblo Mapuche, entiendo que muchos de estos han sido producidos y transmitidos en contextos históricos de violencia, de desarticulación social de los grupos de parentesco y pertenencia, de marginalidad y de conflicto por el territorio (Delrio y Ramos, 2011). A su vez, estas memorias han sido el resultado de los procesos yuxtapuestos de subalternización y alterización con los que el Estado-Nación fue organizando la inclusión y la exclusión de los sujetos indígenas (Briones, 1998). Por esto, para ciertos grupos y comunidades mapuche, el trabajo político-afectivo en torno a la memoria comienza a ser entendido como un trabajo de restauración de recuerdos. En esta línea, los trabajos sobre Walter Benjamin (1991) sostienen que la acción constitutiva de la memoria –articular pasado y presente– es el

hacer fundamental de la política (Mc Cole, 1993). Siguiendo este planteo, la memoria siempre es una acción política, puesto que tal como la definimos en este trabajo, consiste en un modo de conectar experiencias heredadas y vividas. En parte, el conectar el pasado con el presente, tiene que ver con el reconocimiento de *index*⁴ que antes no eran reconocidos o que no eran significados de la misma manera. Es decir, es el momento en el que ciertas claves de lecturas, sobre el pasado –imágenes, narrativas o pistas– comienzan a adquirir sentidos diferentes cuando se articulan en contextos presentes. Siguiendo con Benjamin (1991), la memoria no es solamente el pasado o solamente el presente, sino que es una constelación de ambos tiempos, realizada por medio de diferentes bisagras desde las cuales se reorganizan las experiencias y los sentidos para cada contexto socio histórico, comunal y generacional.

Ahora bien, cuando las y los mapuche producen memoria, es decir, cuando constelan de un modo determinado pasado y presente para plantear algún tipo de posicionamiento o lucha, es el momento en el que para Benjamin (1991) se constituye una memoria política. Desde este ángulo entiendo que el *lawen* habilita una memoria política. Aquellas imágenes dialécticas⁵ sobre el *lawen* permiten a las y los mapuche impugnar, crear quiebres y pensar desde otros lugares, recuperando así los sentidos que para los antepasados fueron oprimidos. En otras palabras, la memoria incorpora los *index* de las nuevas generaciones, desde un contexto específico de condicionamientos, intereses, motivaciones y proyectos políticos, que operarían en el presente como el factor de iluminación (Benjamin, 1991) para ampliar o resignificar las ideas de territorio, vínculos, relacionalidades con el entorno y la idea misma del *lawen*. Desde este enfoque, es que también entiendo a los procesos de memoria como habilitadores de procesos de subjetivación, es decir, procesos en los cuales las vidas de las personas se ven modificadas alternadamente por replegamientos que suceden en los intercambios de experiencias propias con las experiencias de otros, o por los procesos de recordar colectivamente en contextos presentes (Deleuze, 1987).

⁴ Los *index* serían claves potenciales de interpretación, cuyos sentidos, en gran medida, responden y actualizan conocimientos heredados (ontologías, marcos de interpretación o tradiciones de lectura enmarcadas en una memoria de los ancestros).

⁵ Las imágenes dialécticas son la fundición del pasado y presente. Se generan al constelar el pasado con el presente y esto es para Benjamin el momento en que la imagen se torna significativa para la memoria.

Según Ana Ramos (2015), esto es posible porque la tarea de restauración de la memoria combina dos propósitos. Por un lado, reconstruir “lo que realmente sucedió en el pasado” reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos y, por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significativos y relevantes para los proyectos políticos en el presente. Esto me lleva a reflexionar acerca de las formas en que se suele pensar la misma noción de *pérdida*. Como plantean algunas investigaciones antropológicas, no todos los conocimientos, experiencias y emociones del pasado –sobre todo cuando éstas han sido traumáticas– son fácilmente heredables y/o expresables a través del lenguaje en todo momento (Dwyer, 2009, Ortega, 2008).

Los textos de Janet Carsten (2007) y Veena Das (1995) me han permitido comprender la tensión entre las situaciones traumáticas que producen olvidos (Pollak, 2006), y la regeneración de las memorias a pesar de estos procesos disruptivos. Según estas autoras, si los eventos críticos de violencia producen las pérdidas y olvidos, también es cierto que el modo en que se resignifica colectivamente produce memoria y reconstruye lazos. En estos procesos, la noción de olvido se genera para proteger o resguardar las memorias colectivas que forman parte de las experiencias y contextos traumáticos (Pollak, 2006).

En este marco teórico hemos planteado que el concepto de restauración se puede pensar desde diferentes perspectivas, pero cuando la restauración se piensa desde la medicina mapuche – y esta es la apuesta de este trabajo– la misma idea de territorio y de *lawen*, junto con la noción de *sanación* que este implica, se amplían y se resignifican colectivamente. Como veremos, el *lawen* es un ejemplo de este proceso de revertir el pasado con potencial político y afectivo para actualizarse en el presente en un espacio de medicina mapuche. Las complejidades de estas re-definiciones del *lawen*, así también del territorio, serán las que profundizaremos con mayores detalles de aquí en adelante.

2. Reflexionar la pérdida en los procesos de recuerdo-olvido

Cuando las y los mapuche reflexionan sobre los eventos traumáticos de violencia, inscriben estos hechos en diferentes tópicos de la memoria en los que se suele

encarnar o alojar el dolor y la pérdida. Este apartado desarrolla la forma en que ciertos eventos críticos de la historia (Das, 1995) –recordados de formas explícitas o presupuestas por la comunidad Millalongo Ranquehue– son acontecimientos que devastaron las categorías habituales y, aún en la actualidad, influyen en las prácticas cotidianas de las personas.

Las memorias de esta comunidad describen que en el año 1870 sus antepasados llegaron al territorio de lo que actualmente es San Carlos de Bariloche, antes que este sea controlado por el Ejército⁶, nombrando en los relatos a este contexto como los “tiempos antiguos”. En esta línea, es que Marta la *werken* (mensajera) de dicha comunidad, afirmó en una conversación personal, que sus parientes “vivieron libres en el territorio, siendo preexistentes al Estado, al Ejército y a la conformación de Bariloche”. Ella recuerda cómo su abuelo solía decir que sus antepasados “vinieron disparando de la parte de allá, de La Pampa, porque su familia había estado por allí”. Estos relatos corresponden a las historias previas a la conquista y a la colonización de los Pueblo Indígenas en Argentina hacia finales de las décadas de 1870 y 1880 (Delrio y Ramos, 2011). Estas narrativas nombradas como “los viajes de los abuelos” o los “tiempos antiguos” fueron producidas en contextos devastadores que no les permitieron a los antepasados transmitir y explicar cuáles eran las razones por las que “vinieron disparando” de otras zonas y regiones del país. Por ello, para la Lof Ranquehue, su historia se configura con expresiones tales como “no sabemos” o “no recordamos”, alojando en estas formulaciones el sentimiento de la pérdida compartida. Sin embargo, y a pesar de estos desconocimientos sobre muchos sucesos y experiencias del pasado, estos relatos pudieron transmitirse a las generaciones siguientes en forma de silencios u olvidos (Connerton, 2008, Pollak, 2006, Dwyer, 2009), dejando en claro –a través del trabajo de la memoria– que sus antepasados se vieron obligados a migrar de sus territorios (“venían escapando de las campañas militares”) buscando un lugar donde poder volver a vivir tranquilos.

En estas narrativas de la familia, la presencia del Estado siempre es referida como una imposición arbitraria y ajena que vino “después”. Desde este mismo ángulo, otro de los

⁶ El Estado argentino consolidó el dominio militar en la Patagonia durante las diferentes campañas militares cuando se apropió del territorio ancestral del Pueblo Mapuche, para años más tarde (1930) redistribuirlo entre privados y otras instituciones estatales, como el Ejército Argentino.

momentos a partir de los cuales se reflexiona sobre la pérdida en las memorias de la comunidad es, justamente, el de la llegada del Ejército Nacional Argentino en 1930 al territorio donde habían empezado a reconstruirse como Lof (comunidad). Cuando el Ejército llegó a la zona, en 1934, la comunidad Ranquehue vivía años de prosperidad y productividad en su territorio. En 1940, el Teniente Coronel Napoleón Argentino Irusta, a cargo del Regimiento de Zapadores de los Andes, reconoció la ocupación real y pacífica de los Ranquehue como antiguos pobladores, constatando 514 has como territorio de las familias de la comunidad. Sin embargo, este reconocimiento por parte del Ejército se sostuvo por poco tiempo. A los pocos años, las prácticas cambiaron radicalmente, empezando por el robo de animales, para continuar poco después con la usurpación violenta del territorio (Santisteban y Tomás, 2020). Efectivamente, en 1967 el Ejército inicia el primero de ocho juicios de desalojo en contra de la comunidad. Estas experiencias en las que operó el accionar destructivo y violento del Ejército –sobre todo en el período 1979-1983-- se constituyeron en las generaciones actuales como los acontecimientos críticos claves en la memoria de la Lof (Santisteban y Tomás, 2020).

No obstante, la impronta de estos momentos no tuvo tanto que ver con la cantidad de órdenes de desalojo realizadas –lo cual no es un dato menor– sino con la forma en que las injusticias, arbitrariedades y violencias con las que operaba el Ejército los excluía y marginalizaba constantemente de sus territorios, al que la comunidad en cada contexto intentaba retornar y asentarse nuevamente⁷. En este sentido, una de las nociones en las que se aloja el dolor y la pérdida vivida durante aquellos años es en la noción de “pobreza”. Subrayo esta idea desde uno de los relatos de Marta al recordar los años en los que Ejército intervino en sus vidas:

“Además los militares también se llevaron cosas nuestras, se llevaron las maderas, se llevaban cosas. Quedamos en absoluta miseria económica, porque en el desalojo, los animales se esfumaron, las siembras se perdieron, todo lo que tenían mis abuelos. Yo no era tan chica pero no supe qué pasó, por ejemplo, con las económicas [cocinas económicas]. Mis abuelos tenían económicas por todos

⁷ En la década del noventa -- producto de las movilizaciones indígenas y de los cambios internacionales, nacionales y provinciales en derecho indígena—la comunidad logra recuperar el territorio a pesar de que el hostigamiento continuara. Finalmente, en el año 2011, luego de varios reclamos legales, el Estado aprobó la mensura de las tierras de la comunidad.

lados, los carros de bueyes que tenían el valor de un auto en esos tiempos. No sabemos qué pasó con eso en ese tiempo. Eso se perdió, así quedamos realmente en la miseria.” (M. R., marzo del 2018).

En principio, al reflexionar sobre la experiencia de pérdida, Marta da sentido al dolor y al sufrimiento a través de la situación de “pobreza” y “miseria” a la que se vio expuesta la comunidad, al perder sus animales, las siembras, las cocinas económicas o los carros de bueyes. El relato de Marta expone también la forma en que los eventos críticos vividos en aquellos años produjeron pérdidas en la autonomía y la autosuficiencia como Pueblo para vivir libremente en su territorio. En este contexto, el flujo cotidiano de la vida de los/as integrantes de la Lof se vieron totalmente devastado e interrumpido por los acontecimientos y operatorias del Ejército que desmembraron los mundos locales y propios de la comunidad (Das, 1995). Al recordar estos años, Marta insta, a través de la noción de pobreza, otras imágenes, detalles y texturas en las que se evidencian las prácticas que ejercía el Ejército para establecer el hambre, prohibir las propias formas de habitar el mundo y así, cambiar el curso de las trayectorias de quienes estaban atrapados en ellas:

“(…) los militares nunca dejaron de estar, su cuartel estaba acá en el territorio, siempre se paseaban por acá, entonces mi abuelo se tuvo que ir y nosotros nos fuimos con él. Siempre estábamos todos juntos, no podíamos vivir uno por acá otro por allá. Éramos todos chicos, jovencitos y bueno nos armamos un campamento en otro lugar... Fueron épocas muy difíciles y de mucho dolor y de hambre, ahora que estoy grande miro para atrás y pienso ¿cómo sobrevivimos a todo eso?” (M. R., marzo del 2018).

Tal como anticipa el relato, los efectos persistentes de los dispositivos hegemónicos como “el cuartel en el territorio” o los “militares paseando” obligaron a los familiares de la comunidad a abandonar el lugar en el que estuvieron desde siempre sus ancestros. El desalojo forzoso imprimió en la memoria “épocas muy difíciles y de mucho dolor” que devinieron en diferentes conexiones y asociaciones coyunturales y específicas entre el pasado y el presente. Por ello, el trabajo de memoria de la Lof Millalonco Ranquehue, nunca deja de referir o de tomar como punto de partida estos eventos para explicar cuándo y por qué se produjo la herida. Por ejemplo, no sólo en

el hecho de tener que irse del territorio, sino también en cómo en sus vidas cotidianas y subjetividades se fue impregnando la idea de pobreza.

En la década de 1990, Marta comienza a orientar su trayectoria a través de la movilización política⁸. Fue entonces que las experiencias de violencia –por mucho tiempo silenciadas o humilladas– comenzaron a articularse con aquellas vivencias de las épocas vividas por los abuelos y abuelas de la Lof, en relación a las persecuciones y el hostigamiento constante por ser indígenas. En palabras de Marta este sentimiento de humillación le permitió conectar con los recuerdos y las huellas dolorosas de “pasar de tener un imperio a no tener nada”. Es en esta articulación pasado-presente que entiendo que las trayectorias de Marta en la vida política y en los marcos jurídicos, reflejan los modos en que la memoria se torna un medio para para articular emociones y afectos con los procesos políticos. Por ejemplo, cuando integrantes de la comunidad comienzan a encauzar los conflictos, abusos y demandas con la política, la memoria se volvió la herramienta (Benjamin, 1991) y el medio desde el cual nombrar los lugares en los que se instauró la pérdida, para luego, transformar todo ese dolor y esas heridas en un nuevo proceso de subjetivación política-afectiva –o en términos de Deleuze (1987)– en un nuevo plegamiento subjetivo de las experiencias del afuera.

Así como el relato de Marta visibiliza la forma en que el conflicto específico con el Ejército que ella vivió en las décadas de 1970 y 1980 se articula y relaciona con las experiencias vividas por los abuelos y las abuelas de la comunidad durante el siglo XIX, el relato de Laura, la hija mayor de Marta, también permite entramar experiencias heredadas de su madre y abuela con sus propias trayectorias. En este caso, Laura, también iluminó desde su lugar en la historia, los efectos que tuvo el desalojo en su primera infancia, construyendo en su subjetividad un sentido de transformación sobre *el ser mapuche*. Para esto, ella entretendió un relato de memorias ensambladas que se inicia con los recuerdos de los tiempos de sus abuelos en los que el Ejército Nacional perseguía a los indígenas, y continuó con sus propias vivencias cuando era niña viviendo a un costado del río:

⁸Estos años refieren, en la historia de la comunidad, a aquellas épocas en las que comenzaron a definirse como militantes del Pueblo Mapuche para enfrentar un conflicto territorial. Comenzaron a manifestarse desde lógicas mapuche públicamente haciendo visible el conflicto con el Ejército. Así también fueron acompañados por abogados en demandas jurídicas por los intentos de desalojo, escalando el conflicto en ámbitos judiciales y ejecutivos.

“Nosotros nos olvidamos, pero no tanto. No nos olvidamos de la historia que ha tenido que vivir mi familia, pero yo también. La historia empieza por la época de mis bisabuelos, viviendo totalmente autosuficientes, una vida muy tranquila en esos tiempos... de pronto llega por ahí el Ejército de Argentina, reclamando las tierras como propias y ahí empiezan los conflictos, tan desiguales. En muchas comunidades deben haber vivido situaciones parecidas a las que vivió mi familia porque fueron tiempos de una guerra muy desigual. En uno de los tantos desalojos yo ya estaba nacida, y nos fuimos a vivir al lado del río, todo lo que se tenía se perdió, quedamos en la miseria absoluta. Tantas familias viviendo en un galpón que tenía sólo un poco de techo y un poco de pared, en invierno con frío porque el Ejército no nos dejaba sacar leña ... y así viví yo mi primera infancia, siendo recontra pobres, que sólo nos alcanzaba para comer, teniendo un sólo par de zapatillas, en la pobreza total. Pero con el tiempo pasamos a volver al territorio, y esos recuerdos son los que hoy me permiten seguir adelante reconociéndonos mapuche.” (Entrevista recuperada el 02 de diciembre de 2019 en Radio autónoma Piuké, San Carlos de Bariloche).

En este relato, el dolor se expresa y se aloja en lugares, objetos e imágenes –incluso transmitidas a través de los silencios– en los que la herida es constitutiva de su subjetividad como mapuche. Así, el relato que hace Laura sobre su infancia vivida en la “pobreza total” es el lugar desde el cual ella presenta su historia como “mujer mapuche”. Es en este sentido que entiendo que el dolor y el carácter fragmentario de las memorias se va encarnando en las personas de la comunidad. La acción histórica y autobiográfica de plegar y desplegar las experiencias interiorizadas del afuera produce sentidos de mismidad que pueden tanto presuponer tipos de sujeto disponibles como recrear y habilitar otros modos de ser (de pensar, de sentir, de decir y de hacer).

Como parte de los procesos de restauración de las memorias de la comunidad, las/los Ranquehue también empezaron a reflexionar la pérdida desde nociones de espiritualidad del conocimiento mapuche y del rol de ciertas autoridades políticas y filosóficas como *machi*, *nglpin* (persona que expresa la lengua mapuche en ceremonias) *longko* (cabecilla o cacique) y *werken* (informante o mensajero/a). Así, y desde estos

tópicos, la comunidad reconoció en sus memorias un antes y un después de los procesos de evangelización sobre el Pueblo Mapuche (Nicoletti, 2004, Delrio, 2005).

Dentro de los mecanismos de disciplinamiento que buscaban la asimilación del indígena en el marco del Estado-Nación, las instituciones religiosas jugaron un rol fundamental. Al igual que el funcionamiento del Ejército –institución encargada de violentar, desalojar y marginalizar a la comunidad– la Iglesia católica también fue responsable de la pérdida y el vacío de sus conocimientos y prácticas. Al actualizar sus memorias familiares con aquellas más amplias del Pueblo Mapuche, Marta explica en el siguiente fragmento “lo que alguna vez fue dado por perdido”:

“Hay una figura que se perdió pero que es parte del pueblo, un *nglpin* que es el maestro de la palabra. Pero los *machi* también. Y no sólo se perdió, sino que era algo desconocido para nosotros. No sabíamos que *machi* o que *nglpin* eran autoridades mapuches y que eran tan importantes para nuestra cultura. Nosotros sólo conocíamos *longko* y *werken*, y no sabíamos que hacían estos roles tampoco.” (M. R., marzo del 2018).

Al reflexionar sobre las pérdidas –del *nglpin* y del *machi*–, el relato de Marta aloja la angustia de no saberse conocedores de su propia cultura en los olvidos y en los silencios que fueron parte de las estrategias de resguardo de los antepasados de la comunidad (Connerton 2008, Pollak, 2006), para evitar ser estigmatizados por su pertenencia. Las expresiones sobre el “no saber” o “lo que está perdido” dan cuenta de los diferentes dispositivos productores de estos silencios, pero también orientan la búsqueda de las marcas identitarias que se debieron transmitir clandestinamente (Santisteban y Sabatella, en prensa). Entiendo, entonces, que a partir del trabajo de memoria la comunidad Ranquehue transformó la pérdida de recuerdos sobre estas autoridades espirituales en pistas e imágenes dialécticas desde las cuales poder comenzar a articular prácticas que eran parte de sus vidas cotidianas pero que, hasta hace poco, no habían podido ser conectadas en tramas significativas de sentido.

El propósito de este apartado fue evidenciar las formas en que la producción de relatos y silencios se encuentra atravesada por los eventos críticos de un proceso de subordinación violento y prolongado en el tiempo (campañas militares, evangelización, dispersión de familias, desestructuración organizativa, despojos de tierras, desalojos

violentos, migraciones forzadas, marginalidad, pobreza y discriminación). En definitiva, tal como veremos a continuación, la dicotomía entre lo que se recuerda y lo que se olvida (ya sea por pérdida o por silenciamiento) no solo se vuelve objeto de reflexión, sino, también, motor de resignificaciones y restauraciones colectivas.

3. La metáfora del *lawen*

Hasta el momento nos hemos centrado en los puntos y ejes desde los cuales la comunidad Millalongo Ranquehue reflexionó sobre lo que fue dado por perdido a lo largo de su historia. En este apartado me interesa analizar el proyecto político de restauración por el cual los familiares Ranquehue comenzaron, colectivamente, a reconstruir y reorganizar sus experiencias, sentidos y percepciones sensibles del mundo. Veremos entonces cómo el trabajo con la medicina mapuche es uno de los vehículos fundamentales para reelaborar y restaurar la pérdida, y cómo a través de la metáfora del *lawen* también se resignifican políticamente otras nociones, como, por ejemplo, la idea de territorio y los usos ancestrales del conocimiento.

La Lof Ranquehue inició, desde hace varios años, y en distintas formas y acciones, un proyecto político en torno a la necesidad de recuperar la medicina mapuche en el territorio de su comunidad. Esta iniciativa surge como un desafío a los procesos de resquebrajamiento que produjeron heridas y pérdidas en distintas periodizaciones y en diferentes escalas por los procesos de colonización y evangelización. En esta línea, la *Ruka Lawen* es un proyecto político afectivo que fue planteado desde el año 2018 como “comunitario, colectivo, solidario y autogestivo”. Sus actividades son abiertas a diferentes comunidades indígenas de las provincias de Neuquén, de Chubut, de Río Negro e incluso de Chile, y a miembros de otras organizaciones mapuche y no mapuche. Así lo explicaba una de las mujeres de la *Ruka Lawen*:

“Somos totalmente autogestivos, es un trabajo bien sacrificado de los lagmen que se encuentran en este grupo y también por la importancia que tienen el tema del *lawen*, de la recuperación de la medicina ancestral (...) Todo lo que hemos hecho durante un par de años largos resultó en querer tener un espacio donde sigamos creciendo, sigamos aprendiendo, recuperando nuestro conocimiento en cuanto a las plantas, en cuanto a nuestra medicina. Y una forma de fortalecernos como

grupo es tener nuestro espacio, un espacio que no es cerrado, sino que es abierto y cualquier persona que quiera se puede acercar. Es comunitario, mapuche o no mapuche (...) Hay formas diversas de querer uno llevar su salud adelante, bueno la de nosotros es la mapuche y la estamos recuperando a través de nuestras plantas.” (Entrevista recuperada el 01 de abril del 2019 en Wall Kintun Tv Oficial, San Carlos de Bariloche).

Como fue señalado anteriormente, los procesos de evangelización en esta parte del territorio de *Puelmapu* – es decir la región este de la cordillera de los Andes- tuvieron un fuerte impacto en lo que respecta a los procesos de salud mapuche. La espiritualidad, los conocimientos y *las/os machi* fueron estigmatizados y perseguidos, dejando como consecuencia la clandestinización y fragmentación de sus prácticas, que fueron resguardadas en la intimidad de cada familia y comunidad. Ante esta situación, el esfuerzo de volver a pensarse juntos desde la medicina mapuche surge como un nuevo espacio.

El colectivo *Ruka Lawen*, localizado en la comunidad Millalonco Ranquehue, propone la idea de “medicina ancestral” para sanar heridas profundas que no son sólo corporales o de afecciones físicas, sino que son heridas que calan en el territorio, en los conocimientos, en las desvinculaciones y en las subjetividades colectivas. Esta idea de sanación más amplia a través del *lawen* fue explicada por el grupo a través de una metáfora que actualiza la historia de la Lof Ranquehue. La misma surge por un acontecimiento vivido en el año 2018, cuando miembros de la comunidad y de este grupo deciden aserrar la madera de un árbol ubicado en su territorio para realizar la puerta de la *Ruka Lawen* o consultorio mapuche. En el interior de la madera de ese árbol encuentran una bala de fusil de la época en que el Ejército estaba usurpando sus tierras con el fin de utilizar ese espacio para “practicar tiro, explotar granadas y entrenar a los soldados”. En la actualidad, y en contraposición a esas prácticas y usos del territorio por parte del Ejército, este lugar está experimentando una etapa diferente a la de aquellos años. Como dijo un militante mapuche que acompaña a esta comunidad: “se está viviendo hoy un pensamiento mapuche, y el *lawen* de alguna manera está sanando este territorio”. Retomo, entonces, el relato que ellos definieron como metáfora:

“Lo que nos pasó como experiencia es que cortamos un ciprés [árbol nativo] seco, estaba de pie, lejos de donde fue, porque estuvo el Ejército argentino, se instaló, tuvo ahí su campo de entrenamiento, hay una ladera llena de escombros, bombas, todo de ese tiempo. Pero este árbol estaba más alejado y cuando se asierra la madera que es para las puertas de la Ruka Lawen, se encuentra en él una bala, que sería de un fusil. Y decimos nosotros, ese árbol que fue herido en ese tiempo y bajo esas circunstancias, hoy pasa a ser parte de la Ruka Lawen, qué significado que tiene esto ¿no? Es la vuelta de esta historia, que así de fuerte no has pasado, y hemos reflexionado al respecto, porque no era que ese árbol iba a ser usado para otra cosa, ya estaba destinado que iba a ser usado para la puerta de la Ruka Lawen (...) entonces decimos nosotros, el lawen une, el lawen nos despierta, el lawen nos sana.” (entrevista recuperada el 02 de diciembre de 2019 en Radio autónoma Piuké, San Carlos de Bariloche).

Desde la perspectiva de Víctor Turner (1974), cuando un grupo de personas expresan sus interpretaciones sobre fenómenos sociales y culturales, suelen construir metáforas significativas porque es una manera de ir de lo conocido a lo desconocido. Por ejemplo, para el sentido común, una definición inmediata de *lawen* sería *medicina*. Sin embargo, y como lo señaló un militante mapuche de Pillan Mahuiza (Chubut), “el *lawen* no son sólo las hierbas para hacer remedio, sino que es mucho más complejo que eso”; o como lo definió una mujer de la comunidad Ranquehue “el agua, el aire, la transpiración del *cahuel* [caballo] es *lawen*”. El *lawen*, entonces, se vuelve una forma de cognición en la que las cualidades identificadoras del mismo se transfieren –en un relámpago de comprensión espontáneo y transitorio– a alguna otra cosa que es, por su complejidad, desconocida para nosotros (Turner 1974). En este sentido, como ya se anticipó, sanar con *lawen* no es meramente curar enfermedades, heridas, o aliviar dolores físicos, sino que es una sanación de memorias, de heridas de subjetivación, de territorio y de vínculos.

A su vez, la metáfora es, metamórfica y transformativa de significados, y por tal motivo, su mera formulación expresa “significados multívocos” (Turner 1974). Es decir, es susceptible de generar múltiples significados ligados a conectar el pasado con el presente. Por ello, el trabajo con la medicina mapuche es uno de los vehículos

fundamentales para profundizar, enfatizar u organizar otros asuntos de las formas de vida mapuche, como la pregunta por el origen, el poder de las palabras en *mapuzungun*, los conocimientos y prácticas mapuche heredadas como memorias.

En esta línea entiendo que la elaboración creativa de interpretar la bala incrustada en un ciprés en sentido metafórico, permitió a la comunidad poner en palabras un discurso político articulado sobre los contextos históricamente vividos por el Pueblo Mapuche y, particularmente, sobre la historia familiar de esta Lof. Un territorio en el que las balas del Ejército estuvieron presentes por muchos años pero que, en la actualidad, son sólo vestigios de ese pasado que está siendo sanado y restaurado a través de las memorias y de la producción de nuevos mundos. Siguiendo estos sentidos metafóricos, la comunidad optó por dejar la bala en la madera que hoy es parte de la Ruka, como símbolo del proceso en marcha. Y con este gesto, subrayar el sentido que hoy tiene para ella la memoria del *lawen*: “sanar las heridas” de un largo proceso de violencia y de desestructuración para recuperar, en sus vidas cotidianas, sus vínculos con las fuerzas del territorio, con sus ancestros y con otras familias mapuche.

Algunas reflexiones finales

Retomo en la conclusión de este trabajo algunas reflexiones como apuestas teóricas desde las cuales considerar el análisis de la memoria y de los procesos de restauración en grupos subalternos. La descripción del proceso colectivo por el cual la comunidad Millalonco Ranquehue fue generando un proyecto político en torno al *lawen* como un “espacio para hacer juntos”, nos permite entender en contexto el potencial político y transformador de la memoria. El proyecto de levantar la *Ruka Lawen* evidenció diferentes dimensiones de la memoria. Primero, el poder de los recuerdos colectivos para producir coherencia y definir principios compartidos para movilizar y dar sentido a las agencias personales, familiares y comunitarias. Segundo, las memorias encarnadas en cuerpos con historias, afectos, apegos y sentimientos como el principal material para la reconstrucción de pertenencias comunes. Tercero, la capacidad de la memoria para revertir sentimientos de victimización del Pueblo Mapuche –pérdidas, despojos, muertes, silencios, olvidos, negaciones, clandestinidad forzada– en agencias.

Como vimos en este trabajo, la memoria en curso siempre es restaurativa. No obstante, este proceso suele hacerse desde momentos bisagras que no solo son diferentes para

cada una de las comunidades del Pueblo Mapuche, sino también para cada una de las generaciones de una misma comunidad. Posiblemente siempre existieron hechos o experiencias que marcan “un antes y un después” –con sus propias velocidades y direcciones en cada contexto– en la subjetividad de las y los mapuche. Por ello, en este trabajo, me detuve particularmente, en comprender cómo la generación actual de los Ranquehue reconstruyó sus experiencias en un antes y un después marcado por su acercamiento al *lawen*.

En este camino, la metáfora de la bala en el tronco me permitió conocer las formas en que la comunidad elaboraba su propia meta-memoria. Cuando una metáfora se piensa desde la restauración de la pérdida, alrededor de la medicina mapuche, promueve tanto la redefinición de criterios como la construcción de nuevos sentidos. Cuando las y los integrantes de la Lof Millalonco Ranquehue y del grupo *Ruka Lawen* piensan sus luchas como reconstrucción de los conocimientos y de los mundos sobre los que estos tratan es porque a esos conocimientos y mundos se les negó su existencia por muchos años. En esta misma dirección, si las personas están definiendo y organizando un espacio para la medicina mapuche, y al mismo tiempo se están reencontrando, es porque su historia con el Ejército ha estado signada por la colonización, el genocidio y las imposiciones. Entonces, desde las experiencias de despojo –tanto de conocimiento como de territorio– entiendo que la restauración implica una denuncia sobre lo que sucedió en el pasado, pero con su foco puesto en la posibilidad de “volver a levantarse” en el presente. Finalmente, este trabajo muestra cómo el *lawen* es tanto un tema de la memoria como un marco de interpretación sobre la memoria. Uno que en los últimos años en Argentina inspira la producción de nuevos sentidos, proyectos, actividades, prácticas, ceremonias, entre otras cosas, a lo largo y a lo ancho de las comunidades de la región. En definitiva, la medicina mapuche, es también un encuadre político de la memoria para recordar proyectando modos de sanar heridas históricas.

Bibliografía:

Barbetta, Pablo., Gómez, César., Hadad, Gisela., Martín, Daniel. 2009. “Argentina”, en *La tierra es nuestra, tuya y de aquel...: las disputas por el territorio en*

América Latina, Norma Giarracca & Miguel Teubal, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 153-204,

Benjamin, Walter, 1991, *El Narrador*, Taurus, Madrid.

Briones, Claudia, 1998, *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Carsten, Janet, 2007, "Introduction", en *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*, Janet Carsten, Sidney, pp.1-35.

Connerton, Paul, 2008, "Seven types of forgetting", *Memory Studies*, 1(1), pp.59-71.

Das, Veena, 1995, *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*, Oxford University Press, Delhi.

Deleuze, Gilles, 1987, "Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación)", en *Foucault*, Gilles Deleuze, Paidós, Barcelona, pp.125-158.

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

Delrio, Walter y Ramos, Ana, 2011, "Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos", *Corpus*, 1, (2), pp. 1-12.

Dwyer, Leslie, 2009, "A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali", en *Genocide, truth, memory, and representation*, Alex Hinton & Kevin O'Neill, Duke University Press, Durham, Estados Unidos, pp. 113-146.

Lakoff, George y Johnson, Mark, 1986, *Metáforas de la vida cotidiana*, Carmen González Marín, Madrid, Catedra, Colección Teorema, España.

Mc Cole, John, 1993, *Walter Benjamín and the Antinomies of Tradition*, Cornell University Press, Ithaca.

Moyano, Adrián, 2007, "Virgen de las Nieves, Territorio Mapuche", *Working Paper Series 28, Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, Ñuke Mapuförlaget Contreras Painemal, Carlos, Alemania, pp. 188-200.

Nicoletti, Maria Andrea, 2004, "La Congregación salesiana en la Patagonia: "civilizar", educar y evangelizar a los indígenas del sur (1880-1934)", *Estudios interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*. Tel Aviv. 15, (2), pp. 71-92.

Ortega, Francisco, 2008, *Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá.

Pollak, Michael, 2006, *Memoria, olvido y silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Ediciones el Margen.

Ramos, Ana y Millán, Mauro, 2019, "Capítulo 22-Aguada La Memoria. Lawen". *Aguada la memoria*, recuperada el 02 de diciembre de 2019 en Radio autónoma Piuké, San Carlos de Bariloche, https://ar.ivoox.com/es/capitulo-22-aguada-la-memoria-lawen-audiosmp3_rf_40711649_1.html

Ramos, Ana, 2015, "La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento", en *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, Ana Margarita Ramos, Carolina Crespo & María Alma Tozzini, Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro, Viedma, pp. 51-69.

Santisteban, Kaia y Sabatella, Maria Emilia, 2020, "Capítulo nueve: La producción de proyectos políticos desde la memoria: análisis de dos casos de restauración de recuerdos sobre las prácticas medicinales mapuche", en *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*, Ana Margarita Ramos & Mariela Rodríguez, Teseo, Buenos Aires.

Santisteban, Kaia y Tomás, Marcela, 2020, "El ejército destruyó la huerta intercultural Pu wen küzawtuküleiñ mapun en la Lof Millalonco Ranquehue", en GEMAS, San Carlos de Bariloche, Argentina, recuperado de <https://gemasmemoria.com/2020/10/09/el-ejercito-destruyo-la-huerta-intercultural-pu-wen-kuzawtukulein-mapun-en-la-lof-millalonco-ranquehue/>

Turner, Victor, 1974, *Dramas, Fields, and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca.

Wall Kintun Tv Oficial, 2019, "El grupo de Lawen avanza en un espacio para la medicina Mapuche", Oscar Moreno, San Carlos de Bariloche, Argentina, <https://www.youtube.com/watch?v=26lmqZIYjOQ>