

ESCUELA DE HUMANIDADES Y ESTUDIOS SOCIALES

LICENCIATURA EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS CON
ORIENTACIÓN SOCIOCULTURAL

ENTRELAZANDO MUNDOS A TRAVÉS DEL
LAWEN

Procesos políticos y afectivos de la memoria

TESINA DE LICENCIATURA

Autora:
Mariel Kaia SANTISTEBAN

Directora:
Dra. Ana Margarita RAMOS
Codirectora:
Dra. María Emilia SABATELLA

San Carlos de Bariloche, Noviembre 2019

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

— Tim Ingold, 2011: 141

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas que han contribuido al proceso y conclusión de esta tesis. En primer lugar, quiero agradecer a Ana Margarita Ramos y Maria Emilia Sabatella, que en el año 2012 me abrieron las puertas al equipo de investigación GEMAS (Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas), y desde aquel momento siempre me acobijaron. Sus comentarios, lecturas minuciosas, sugerencias y ediciones puntillosas fueron vitales para encauzar mi carrera académica y finalizar la escritura de esta tesis. A su vez, con un abrazo afectuoso agradezco a Malena, Marcela, Mariel, Valentina, Paula, Ayelén y Lorena, compañeras de este mismo equipo, por estos años de antropología, escritura colectiva, trabajos de campo y amistad. En segundo lugar, infinitamente agradecida a mi familia, mi mamá Sandra, a mi papá Carlos, mi hermano Sacha y mi sobrina Milay porque en cada momento de estos años me brindaron confianza y amor incondicional para continuar. Agradezco también a Santi, con quien comencé a compartir el segundo año de esta etapa, por su escucha atenta, por leer los borradores de esta tesis, por su inmensa ayuda en las corridas del último trecho y por su dulzura y amor que me sostienen. Extiendo el agradecimiento a mis amistades, Catalina por su comprensión, a Clementina por la complicidad y por prestarme la cabañita durante nueve meses para sentarme a escribir, a Paula por el trabajo en colaboración con la comunidad Ranquehue y su acompañamiento a Chile en trabajo de campo. Finalmente, con quienes quisiera compartir estas páginas en forma de agradecimiento es al Lof Millalonco Ranquehue, Marta, Laura, Quillén, Rayén, Tatul, Vero, Pablo, Mariano y Beto, al grupo Ruka Lawen, y a todas las personas mapuche y comunidades que durante estos años compartieron conmigo actividades y conversaciones. Si pude concluir este trabajo ha sido por la generosidad de permitirme acompañarlos en sus actividades y discusiones. Con estas personas aprendí acerca de los desafíos y los compromisos de ser antropóloga, y la importancia de construir nuestros vínculos en libertad, comprometiéndonos conjuntamente desde el afecto de los trabajos realizados día a día.

Cedo una parte de estos agradecimientos a Laura Millalonco Ranquehue quien después de haber compartido la tesis antes de su entrega final me pidió poder usar este espacio para agradecer a Doña Silvia:

(...) una abuela que logró que nunca la sacaran de nuestro territorio, donde se reivindica nuestra cosmovisión, nuestra forma de curarnos a través del lawen. Volver una y otra vez a recuperar este espacio, no fue un acto de rebeldía ni terquedad. Los motivos que la llamaban eran algo aún mayor, eran las fuerzas del lugar, razones que entendimos después de muchos años (...) Donde estuvo siempre, siempre estaremos (Laura Millalonco Ranquehue, 2019).



Figura 0.1: En esta foto se encuentran las mujeres de cuatro generaciones del Lof Millalonco Ranquehue, Doña Silvia Ranquehue a la izquierda, atrás Marta Ranquehue, Laura Ranquehue a la derecha y sus hijas Rayén y Quillén al frente.

ÍNDICE GENERAL

Parte I	PUNTOS DE PARTIDA	1
INTRODUCCIÓN		2
0.1	Marco teórico	4
0.2	Estado de la cuestión	9
0.3	Los escenarios etnográficos	12
0.4	Producción de materiales etnográficos	13
0.5	Análisis etnográfico del material	15
Parte II	EVENTOS LUGAR	19
1	LAS MORADAS AFECTIVAS DEL LAWEN. MEMORIAS, SENTIMIENTOS Y VIDA COTIDIANA	20
1.1	Pensando la conjunción afecto-política	20
1.2	<i>Pu machi</i> antiguos de Puelmapu: memorias fragmentadas	24
1.3	La cotidianeidad del <i>lawen</i> : prácticas territoriales	28
1.4	<i>Pu machi</i> viajeros: re-emergencias espirituales	34
1.5	El paso del <i>lawen</i> : presencias estatales estratificadoras	37
1.6	Experiencias de lucha: trayectorias de movilización colectiva	41
2	LAS INSTALACIONES ESTRATÉGICAS DEL LAWEN. HACIA UN NUEVO ESCENA- RIO POLÍTICO	51
2.1	Pensando lo político como irrupción: los desacuerdos en foco	52
2.2	La irrupción de lo político	54
2.3	Los desacuerdos en foco	60
2.3.1	La valoración del evento político: “en nuestra cultura la palabra se res- peta”	60
2.3.2	Decidir con quién hablar: “no es capricho, es reciprocidad en el respe- to”	63
2.3.3	Los límites difusos entre lo presupuesto y lo escrito: “debería figurar de otra manera”	65
2.3.4	Los topes entre lo secreto y lo público: “nuestra perspectiva también vale”	68
2.3.5	El ser sistemáticamente intervenidos: “¿por qué ustedes no ven la vio- lencia que nosotros vivimos?”	73
2.4	Recapitulando la Parte II: trayectorias de pertenencia, de lucha y de afectos . .	75

Parte III	TÓPICOS	77
3	LAS BORRADURAS DEL LAWEN. LECTURAS BAJO TACHADURAS	78
3.1	Pensando la conjunción entre memorias y procesos de subordinación	78
3.1.1	De los procesos de colonización hacia la imposición de las fronteras estatales externas e internas	81
3.1.2	De los procesos de evangelización hacia la tachadura de <i>pu machi</i> en Puelmapu	81
3.2	“El mundo quedó desordenado”. Las borraduras compartidas	82
3.2.1	Lectura I: memorias sobre las “no-fronteras”	83
3.2.2	Lectura II: revalorización política de <i>pu machi</i> . Lo que se dice sin decir .	86
3.2.3	Lectura III: la enfermedad y el desequilibrio como parte de lo colectivo	91
4	LOS BORDES DEL LAWEN. UNA PROFUNDIZACIÓN DE LOS DISENSOS	95
4.1	Pensando los mundos desde sus bordes	96
4.2	El Pueblo, la autonomía y el derecho a la libre determinación	98
4.3	“ <i>Wallmapu</i> , otra forma de ver el territorio”	102
4.3.1	<i>Ñi ad mapu mew</i> : las normas del territorio	104
4.3.2	<i>Meli witran mapu</i> : los cuatro extremos del territorio	108
4.4	La frontera como lugar problemático de inter-existencias: los primeros pasos desde la declaración jurada	110
4.5	Recapitulando la Parte III: Hacer memoria es un modo de sanar.	116
	PALABRAS FINALES	118
	BIBLIOGRAFÍA	121

Parte I

PUNTOS DE PARTIDA

INTRODUCCIÓN

Esta tesis es sobre un proceso de restauración de memorias y sobre las maneras en que, al recordar en grupo, ciertas personas mapuche definen, reacentúan y/o resignifican los sentidos compartidos de la territorialidad. Las prácticas de la memoria –inseparables de las de prácticas de conversación, de la producción de conocimientos y de la activación de relaciones- que describo en las páginas de esta tesis empiezan a transformarse en relatos comunes a partir de un evento específico, al cual, de aquí en más, llamaré “la defensa mapuche del *lawen*”. Con esta palabra en *mapuzungun* (lengua mapuche) se nombran las plantas, prácticas y conocimientos medicinales mapuche. El hecho de que el Estado desconozca la existencia del *lawen* o lo interprete dentro de marcos económicos, políticos y científicos tan etnocéntricos como limitados, produjo un movimiento de protesta espontáneo entre los pacientes de diferentes *machi* (autoridad ancestral competente en temas de salud y enfermedad), familiares y otros militantes mapuche. Esta tesis trata entonces sobre los modos en que hablar -pero también defender, practicar, experimentar- del *lawen* fue habilitando nuevos circuitos y lugares con efectos importantes en las dimensiones afectivas y políticas en la vida de las personas. Por eso se tratarán tanto las figuraciones de convivencias como los disensos entre concepciones heterogéneas de salud-enfermedad, los procesos emergentes de lucha en espacios públicos como la articulación y puesta en práctica de conocimientos en la vida cotidiana. En esta ocasión, la disputa por el *lawen* tiene como escenario central la ciudad de San Carlos de Bariloche y como antagonista de la trama narrativa a una institución estatal cuya función es el control de las fronteras. El Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria –de ahora en más SENASA– aparece en la escena (de esta tesina) cuando algunos de sus funcionarios destruyen, en un paso fronterizo, el *lawen* que traía consigo una persona mapuche, por considerar que se trataba de una sustancia potencialmente peligrosa.

La problematización de mi trabajo se inició tras un incidente ocurrido en junio del 2017 en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, cuando funcionarios del SENASA le decomisaron a un *inal longko* mapuche (autoridad) el *lawen* que traía para un tratamiento de salud prolongado. A partir de este episodio 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 presupuestos jurídicos y normativos del Estado.

En relación a esto, el *lawen* devino en el principal referente al momento de componer mi unidad de análisis. Su significado y sus sentidos son amplios y heterogéneos porque se expanden, en cada caso, hacia ideas diversas sobre el vivir como mapuche, las cuales responden a diferentes trayectorias personales, familiares y políticas. No obstante, veremos a lo largo de la tesis porqué el *lawen* a pesar de que sus sentidos no pueden ser fijados en una única definición del término, fue generando argumentos compartidos y acompañando las movilizaciones mapuche. Durante el período de esta investigación de campo, mis interlocutores han sido personas mapuche, comunidades y organizaciones provenientes de diversos puntos de las provincias de Chubut, Río Negro y Neuquén que fueron parte de este conflicto. Así también, mantuve conversaciones informales con funcionarios del SENASA, para obtener su punto de vista¹. El SENASA es en Argentina un organismo de autoridad que tiene el fin de asegurar el cumplimiento de resguardo fitosanitario del patrimonio nacional. En su mayoría los funcionarios del SENASA son ingenieros agrónomos, veterinarios, técnicos especialistas en la parte vegetal y animal. Esta institución se encuentra ubicada en distintos puntos del país, así como en los pasos fronterizos entre Chile y Argentina. En su presentación oficial, el SENASA se adjudica el objetivo de proteger la salud de la población basándose en el Código Alimentario Argentino², sin embargo, en el cumplimiento de este objetivo antepone sus leyes a los derechos internacionales indígenas como el Convenio 169 de la OIT³. 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.

Si bien desde distintas organizaciones y Lof hace años se venían denunciando estos impedimentos del SENASA para traspasar *lawen*, la visibilización del hecho que tuvo lugar en esta ocasión movilizó y consolidó acuerdos, afectos y posicionamientos a partir de las memorias de la medicina mapuche. Desde la descripción de este contexto es que fui construyendo el objetivo central de esta tesis. Comprender qué entramados significativos y compartidos se producen en un proceso de memoria y subjetivación política, el cual convoca a un grupo de actores que se unen desde militancias con perfiles divergentes, en la defensa de la medicina ancestral mapuche. Asimismo, en relación a los sentidos de los reclamos mapuche que pugnan por una ampliación de sus derechos a la salud desde los trabajos de memo-

1 No obstante, en esta tesis utilizaré mayormente las citas más públicas extraídas de los encuentros de negociación entre el SENASA y las comunidades mapuche.

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

3 Convenio 169 OIT Parte VII. Contactos y Cooperación a través de las fronteras (Ratificado en Julio de 2000).

ria, me propuse analizar sus conexiones con los sentidos políticos de prácticas históricas como la recuperación o defensa del territorio y con otras formas de relacionales con el entorno. En este mismo proceso, reconstruí la importancia de los y las *machi* en los recorridos terapéuticos, el resurgimiento (o la re-emergencia) de la relacionalidad como forma de conocimiento, y el “levantamiento” del rol de *machi* del lado de la cordillera argentina, donde hace muchos años no se ejercía. En definitiva, en las interacciones de mi trabajo de campo empecé también a percibir la creación de relaciones más duraderas en las que se iban materializando diversos proyectos emergentes. Entiendo que en estos, es donde hoy se están dando las puestas en común, las negociaciones y las disputas más enriquecedoras sobre un proyecto político en defensa del *lawen*, que, en nuestro país aún se encuentra en proceso. En el siguiente apartado propongo examinar el marco teórico desde el cual parte esta investigación.

0.1 MARCO TEÓRICO

Parto de entender a la memoria como un encuentro, es decir como una juntura de trayectorias. Esta tesis se trata de estos encuentros de la memoria. Entiendo que estos encuentros no son casuales ni fortuitos, sino que responden a un espacio configurado hegemónicamente (Lefebvre, 1980). Desde la teoría de Lawrence Grossberg (1992), los sujetos y sus circulaciones están distribuidos por las relaciones de poder, por lo que cada trayectoria resulta en un tipo “movilidad estructurada”. Esta autonomía relativa responde a lo que el autor distingue como procesos hegemónicos de diferenciación, territorialización o estratificación (ver capítulo uno). En otras palabras, el espacio social en el que circulan las personas habilita ciertos lugares como disponibles de modos particulares (Grossberg, 1992) según sus condiciones materiales desiguales (Menéndez 1984, Fassin 2004⁴), las formas institucionales con las que se administran los cuerpos, los regímenes de verdad imperantes y las economías de valor que definen y estratifican tipos de sujeto. En primer lugar, los procesos de diferenciación determinan qué tipos de lugares pueden ocupar determinadas personas, de qué maneras pueden hacerlo y cuánto espacio tendrán en ellos para moverse, pensarse a sí mismas, relacionarse entre sí, hablar y actuar. Estas desigualdades en las experiencias de ocupar, acceder, salir, transitar entre lugares son el resultado de procesos históricos de subordinación (Dubet, 2012). En segundo lugar, los procesos de territorialización estructuran la vida cotidiana de las personas que están continuamente en movimiento, desplazándose de un lugar a otro y circulando a través del terreno, al constreñir y limitar sus prácticas. Para el caso mapuche, estos procesos señalados por Grossberg deben ser comprendidos particularmente por lo que

⁴ Al entender la dimensión política de las tensiones entre formas de conocimiento diversas, considero lo que Fassin (2004) explica como “biopolítica de la medicina”; especialmente cuando la legitimidad de la medicina mapuche sigue siendo desigual.

Claudia Briones (2005) denomina como “procesos de alterización”. Para esta autora, las formaciones de alteridad suelen anclarse en políticas de producción de diversidad cultural, las cuales terminan por habilitar movilidades dispares en términos de trayectorias de identidad, subjetividad y agencia. Son estos procesos de alterización atravesados por estructuras de diferenciación y territorialización los que configuran el espacio social hegemónico y simbólico en que circulan las personas, así como los lugares disponibles para los indígenas. En concreto, estos procesos son los que dan sentido a las fronteras estatales y sus aduanas, los que instuyeron una única medicina como legítima y los que son confirmados a través de las normativas del SENASA y del despliegue material de sus políticas espaciales, sus agentes y autoridades oficiales.

Decía más arriba que los encuentros no son fortuitos, porque si los mapuche de la región patagónica se encontraron en el SENASA ocupando sus oficinas y organizando estrategias políticas desde las cuales iniciar un reclamo es porque comparten los mismos condicionamientos a su circulación, los mismos y escasos lugares para curarse con sus propios conocimientos, los mismos espacios públicos de discriminación y la misma marginalidad jurídica. También comparten una historia de movilidades y de encuentros previos, en el que se fue consolidando la certeza de que las fronteras estatales que fueron impuestas sobre los pueblos originarios son una ocurrencia tan tardía como arbitraria. Una frontera que ha dejado incluso a varios de ellos inexplicablemente separados en distintos países y provincias (Briones, 2005). Habiendo aclarado que los vínculos sobre los que trata esta tesis no fueron casuales, me centraré a continuación en esta idea del encuentro. Doreen Massey (2005) y Tim Ingold (2011) incorporan la idea de movimiento para pensar los encuentros entre trayectorias –personales o grupales, humanas o no humanas– como instancias conflictivas de negociación y como “anudamientos” de relatos. En primer lugar, Massey (2005) los conceptualiza como “eventos lugares”. De acuerdo a su perspectiva, el lugar, en tanto evento transitorio de una identificación a la que nombra como “estar juntos”, es una instancia de negociación política en la que diferentes trayectorias grupales, familiares y personales se encuentran para articular conjuntamente los sentidos de ese “juntos”. Si pensamos esta negociación en términos de la producción de memorias, es también el evento en el que distintos “entonces” y “allí” se organizan en un marco compartido. Esto da sentido al “nosotros estamos siendo aquí” (la identidad común), en función de las geografías de poder más amplias en las que tienen que pensarse, actuar, organizarse, disputar y luchar las personas que se unen en determinados eventos transitorios. De modo similar, los eventos - lugar que trabajo en esta tesis, son sitios de alianzas y solidaridades más o menos transitorias, en los que se seleccionaron ciertos hechos pasados como índices históricos de un modelo de relacionalidad con el entorno (con los humanos y los no humanos). En el encuentro que analizaré en estas páginas, los trabajos de memoria se centran en el potencial de la palabra para establecer vínculos afectivos y pac-

tar compromisos políticos entre diferentes sujetos. Ahora bien, por qué se encuentran aquí y ahora –y en estas circunstancias- solo puede ser respondido reconstruyendo el entorno de las geografías de poder. En segundo lugar, para Ingold (2011) los lugares son “tópicos”. En este mundo en movimiento, cuando las personas se encuentran y sus vidas (caminos) se entrelazan, sus historias y trayectorias suelen entramarse en relatos de memoria compartidos, transformando encuentros estratégicos o efímeros en tópicos. Particularmente, el *lawen* funcionó como un tópico o, como diría este autor, el punto de mayor densidad en el anudamiento de sus diferentes trayectorias. Para Ingold, la existencia es un mundo historiado donde el lugar es el conocimiento siempre produciéndose cada vez que se anudan los relatos del acontecer de cada uno. Finalmente, desde estos autores sostengo que estos eventos-lugar o tópicos pueden ser analizados como textos colectivos si no perdemos de vista que están siempre haciéndose y des-haciéndose. Son momentos de rearticulación de biografías personales y colectivas, que acontecen no sólo durante, sino también antes y después de la escenificación de demandas en los espacios públicos (Briones y Ramos, 2010).

Para subrayar estos diferentes acentos sobre los encuentros, es que a la primera parte de esta tesis la denominé Eventos Lugar y, a la segunda, Tópicos. A su vez, para profundizar el análisis y las discusiones al interior de cada una de esas partes me centraré respectivamente en dos tensiones que han sido claves para pensar la memoria de los grupos subordinados y alterizados como un encuentro. Por un lado, la que se desarrolla entre la memoria como identidad y el uso instrumental del pasado. Por el otro, la que se abre entre la memoria victimizada y la memoria como agencia.

En la primera tensión reflexionaré sobre la memoria como la actualización y recreación de aquellos lugares sociales que son experimentados como moradas de apego e instalaciones estratégicas. Esto implica romper con la dicotomía entre el pasado y los sentidos de pertenencia versus el uso instrumental que desde el presente se hace del pasado. Cuando un grupo de personas considera que sus moradas de apego –aquellas desde las cuales se definen sus compromisos, valores y afectos– se tornan instalaciones estratégicas están generando una habilitación afectiva-política que define tanto los procesos de subjetivación en marcha como los lugares desde los cuales es posible abrir camino a formas conjuntas de acción. A partir de estas definiciones, entiendo que las personas han sido interpeladas por sus memorias para transitar la defensa del *lawen* como una morada de apego. En la definición afectiva de los lugares, la reconstrucción del pasado ha sido un acto fundamental, puesto que las experiencias compartidas sobre el *lawen*, así como su actualización permanente en acciones cotidianas orientadas a fines prácticos, fueron redefiniendo la vida de las personas tanto en su cotidianeidad como en las esferas más públicas de la política. En breve, los lugares de encuentro –en sus casas, en los viajes, en los parlamentos— serán analizados como resulta-

do de las complejas relaciones entre moradas afectivas e instalaciones estratégicas sin poder hacer una separación entre los sentidos de una pertenencia afectiva y sus usos en la lucha colectiva. Es decir, el afecto y la política están presentes tanto en la presuposición de una experiencia heredada de compromisos, mandatos, historias, sentimientos y consejos antiguos como en la experiencia compartida de estar en lucha.

La segunda tensión se produce entre la memoria víctima versus la memoria agencia. En este trabajo fui comprendiendo que las memorias 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 por el territorio. 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, 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 (Benjamin, 1991), es decir como memoria agencia. Esta perspectiva presupone un deterioro que concluye en la necesidad de trabajar sobre él para detenerlo y luego revertirlo, por un lado, profundizando quiebres con el orden mismo de la dominación y, por el otro, articulando vínculos y alianzas para esa restauración. Desde este ángulo, subrayo lo que sugiere Sherry Ortner (1984) cuando nos invita a discutir las visiones de la motivación vinculadas con la teoría de la práctica. Es decir, las personas no son sólo reactores pasivos de los actos de un “sistema”, sino agentes activos y sujetos de su propia historia aun cuando en ocasiones los sujetos simplemente actúan de una determinada manera porque “ese fue el camino de sus ancestros” (1984:157). Por esto, el desafío reside en no caer en explicaciones fáciles como aquellas que explican el trabajo colectivo de restaurar los conocimientos antiguos como una reacción mecánica a los procesos de dominación o como mero resultado de un interés consciente por el cambio. No obstante, llevando más lejos esta tensión entre memoria víctima y memoria agencia, me pregunto acerca de la posibilidad de reconstruir una memoria colectiva, cuando las experiencias del pasado dejaron de ser transmitidas, fueron olvidadas, reapropiadas por otras interpretaciones de mundo, deformadas, distorsionadas, silenciadas, negadas, borradas y/o tachadas. En relación a esto, la pregunta vuelve a emerger de otro modo: ¿Cuál es el lugar de una memoria perdida en contextos hegemónicos particulares? ¿La única posibilidad de reemergencia sería la invención del pasado? Como contrapunto, considero que la capacidad restaurativa de la memoria reside en su potencial para manifestar las vivencias y las experiencias dolorosas a través de narrativas y configuraciones emotivas compartidas y, de este modo, recomponer una comunidad político-afectiva (Jimeno, 2007). Esto me lleva a pensar en las formas en que se suele pensar la misma noción de “pérdida”.

Los textos de Janet Carsten (2007) y Veena Das (1995) me han permitido comprender la tensión entre las situaciones traumáticas que producen olvidos y la regeneración de las memorias a pesar de estos procesos disruptivos. Según estas autoras, si los eventos críticos de violencia producen las pérdidas, también es cierto que el modo en que se significa colectivamente ese proceso de pérdida produce memoria y reconstruye lazos. A partir de las experiencias que han narrado mis interlocutores, la idea misma de “pérdida” o de “olvido” es puesta en entredicho, porque esas experiencias similares de desigualdad social también pueden ser objetivadas en las reflexiones conjuntas y convertirse luego en el material afectivo y político de un pasado común. Es decir que la memoria conecta diferentes experiencias pasadas con las presentes, con el fin de reclamar derechos ganados o denunciar injusticias repetidas, en un contexto definido como persistentemente conflictivo. Agrega Carsten (2007), ante experiencias de pérdida, el interjuego entre memoria y parentesco -u otras formas de relacionalidad- involucra necesariamente procesos creativos de refundación del pasado y de regeneración de vínculos sociales. Si bien la restauración implica una denuncia sobre lo que sucedió en el pasado, su foco está puesto en la posibilidad de “volver a levantarse” en el presente. La experiencia de “levantarse” también tiene que ver con la posibilidad de reconectar experiencias hasta entonces inconexas.

La reconexión de experiencias puede explicarse, según Gilles Deleuze (1987), como procesos de plegamiento, a los que también nombra como subjetivación y como memoria. Partiendo de estas ideas, Ana Ramos (2010) explica que el movimiento de la memoria es, en primer lugar, plegamiento, despliegue y replegamiento de experiencias externas -heredadas y vividas- como si constituyeran algo así como la interioridad de “uno mismo”. Un movimiento que produce texturas, adentros, planos y extensiones con cada nueva conexión que se establece. En este sentido, entiendo que la conexión de experiencias pasadas y presentes (como movimientos de plegado) es la condición de posibilidad para producir conocimiento, pensar y resistir. Y, retomando el argumento anterior, entiendo que el recuerdo muchas veces adquiere la forma de una reconexión entre imágenes o experiencias del pasado que hasta entonces nos eran legibles o conectábamos en otras constelaciones.

Todos estos trabajos me han permitido entender –lo que devino en una de las cuestiones centrales de esta tesis- que el potencial político y transformador de la memoria en torno al *lawen* se fue retroalimentando en el mismo proceso colectivo de “estar en lucha”. Por un lado, la fuerza política que adquieren las alianzas, las solidaridades con otras comunidades, la coherencia de los principios que movilizan las acciones y las formas de redefinir los escenarios de negociación, reside en que esas decisiones estratégicas estuvieron orientadas por procesos de recuerdo y encarnadas en cuerpos con historias, afectos, apegos y sentimientos de pertenencia común. Por el otro, la fuerza de esos proyectos políticos reside también en

la capacidad de la memoria para revertir la victimización del Pueblo mapuche -muertes, silencios, olvidos, negaciones, clandestinidad forzada- en agencia. La tarea de la memoria consiste en recrear y rearticular relatos significativos y desafiantes, para producir sentidos prácticos de autonomía y para anudar narrativas de mundo.

0.2 ESTADO DE LA CUESTIÓN

Enfocaré el estado de la cuestión en cinco ejes conceptuales interrelacionados entre sí. En el primer eje incluyo las investigaciones que han trabajado desde una perspectiva antropológica e histórica la revisión de las historias hegemónicas sobre los pueblos originarios, denunciando los eventos silenciados de subordinación, violencia y genocidio (entre otros, Delrio, 2005, Briones y Delrio, 2009, Lazzari y Lenton, 2002, Escolar, 2005, Pérez, 2007, Papazian y Nagy, 2010). Estos trabajos han contrastado documentación oficial de archivo con las memorias orales u otras fuentes documentales. Por un lado, para dar cuenta de los hechos silenciados por los archivos e ignorados en la narrativa de la historia oficial y, por el otro, para reconstruir tanto los procesos de violencia estatal, como los de agencia indígena. De esta manera han marcado un cambio de paradigma frente a los discursos historiográficos oficiales en los que perduraban los supuestos impuestos por el discurso político contemporáneo a las campañas de sometimiento. Estos discutieron principalmente la idea de que en Argentina no existió una política de Estado hacia las poblaciones indígenas y el arraigado supuesto de la “extinción indígena” recurrente en gran parte de los discursos historiográficos oficiales. Entre estos investigadores, algunos reconstruyeron también las políticas y discursos políticos sobre indígenas -particularmente sobre los mapuche- que circulaban en el Estado-Nación desde el siglo XIX hasta el siglo XX (Briones 1998, Lenton, 2010, Delrio, 2005), así como otros, los procesos de evangelización y las prácticas religiosas y educativas dirigidas a los indígenas en la Patagonia (Nicoletti, 2002 a, b).

En el segundo eje, incluyo los antecedentes de trabajos referidos a la relación entre pueblos originarios, etnicidades y territorios. Entre las discusiones más recientes se encuentran aquellas centradas en las relaciones entre lo rural y lo urbano. Laura Kropff trabajó en su tesis de Licenciatura (2001) un análisis de los procesos de rearticulación identitaria producidos por migrantes chilenos y de las zonas rurales que se asentaron en la década de 1980 en los barrios periféricos de la ciudad de Bariloche, provincia de Río Negro (Kropff, 2014). Este trabajo comprende los procesos de realización de prácticas de desmarcación, emprendidos por las personas mapuche para lograr insertarse en ambientes urbanos altamente discriminatorios. Hernán Schiaffini (2013) trabajó con las poblaciones rurales mapuche del noroeste de Chubut, para analizar las complejas imbricaciones entre los procesos “autonómicos y heteronómicos” en la organización política de las comunidades. Otros trabajos se focalizaron en

los conflictos territoriales para indagar acerca de los impactos sociales y económicos que la explotación hidro-carburífera, forestal y turística tuvieron sobre los pueblos indígenas (Trinchero, Muñoz y Valverde, 2014, Valverde, 2010, Balazote y Radovich, 2001). Ubico en este eje el trabajo de Florencia Trentini (2015) sobre los procesos de construcción de identidades y territorialidades entre pueblos indígenas y la conservación de la naturaleza en las áreas protegidas, específicamente en el área de co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. A su vez, Diego Escolar (2005) ha trabajado con el concepto de “Formación Social de Fronteras”, estatales y discursivas. Estos trabajos son algunos de los antecedentes desde los cuales he podido problematizar relacionalidades amplias entre comunidades mapuche y territorio.

En el tercer eje, menciono aquellos trabajos en los que la memoria es entendida como práctica política y de reconstrucción o recuperación de recuerdos que suelen emprender los grupos subordinados en contextos de lucha. Estos trabajos suelen poner énfasis en el potencial político de la memoria específicamente en grupos subalternizados y alterizados. Desde este ángulo, fueron importantes referentes para pensar la medicina mapuche como práctica política y como trabajo de memoria. A modo de exposición podría distribuir estos trabajos en los siguientes sub-ejes: a) Sobre las memorias y los sentidos de pertenencia, varios académicos dedicaron sus esfuerzos a analizar de qué manera la construcción de un pasado común, de un origen compartido y de una permanencia de las relacionalidades en el tiempo fortalecen la creación de sentidos de pertenencia y lazos de comunidad (Alonso, 1994; Briones, 1998; Brow, 1990; Gordillo, 2006; Rappaport, 2000, Ramos, 2005). En relación con mi tesis, destaco dos trabajos sobre la autodeterminación de ciertas comunidades mapuche para disputar, desde sus sentidos de pertenencia colectiva y los conocimientos producidos desde la memoria, los usos e ideologías alrededor de los pasos fronterizos que delimitan el territorio desde la conformación de los Estados-Nación (Galván, 2015, Tozzini, 2004). b) Sobre las memorias como proyectos políticos de restauración, se encuentran los trabajos centrados en entender cómo las memorias expresan los contextos de violencia y represión a través de olvidos, silencios, transmisiones interrumpidas, sentimientos de pérdida y/o fragmentación y desconexión de recuerdos. Enmarco aquí el Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (GEMAS) que considera los procesos de memoria de los grupos subordinados y alterizados como el objeto de sus reflexiones teóricas, metodológicas, políticas y éticas (Ramos, Crespo, Tozzini, Baeza, Cañuqueo, Geler, Lorenzetti, Nahuelquir, Petit, Rodríguez, San Martín, Sabatella, Stella, 2016). Las distintas investigaciones de este equipo explican cómo el trabajo de la memoria interviene en contextos presentes de lucha, donde recordar es una herramienta para negociar una unidad, para impugnar procesos de subordinación y para proponer vocabularios más o menos novedosos y desafiantes para la contienda política. Hace unos años atrás ingresé como estudiante a este proyecto de inves-

tigación, por lo que las producciones personales y colectivas que se fueron produciendo en este marco se entraman estrechamente con mis propias perspectivas de análisis.

En el cuarto eje menciono en un plano más general, ciertos trabajos en salud que integran en sus análisis las condiciones materiales y simbólicas de la vida cotidiana de las personas (Menéndez, 1984; Domínguez Mon, 2017), investigando principalmente cómo la pobreza, las categorías médicas y los obstáculos de la accesibilidad a los sistemas sanitarios son parte de los problemas más serios que deben afrontar distintas poblaciones en términos genéricos, étnicos y de clase. Para el caso de la ciudad de San Carlos de Bariloche diversos trabajos han problematizado el acceso desigual al derecho a la salud. Entre algunos de los trabajos más importantes se encuentran las producciones de Soledad Pérez (2017; Pérez y Perner, 2018) que se ha encargado de analizar en la región las distribuciones desiguales en el ingreso a la salud. También para el caso de Bariloche, Ana Domínguez Mon ha trabajado con cuidados paliativos e integrales que intervienen en el proceso salud–enfermedad–atención, proponiendo miradas más complejas y menos lineales sobre problemas de salud que ponen en jaque a los sistemas sanitarios. Entre las producciones conjunta de estas autoras destaco el siguiente libro realizado en la localidad de Bariloche: *De la agencia social a la salud colectiva. Transitiendo un camino interdisciplinario junto a personas que viven con enfermedades crónicas* (Domínguez Mon, Pérez y Perner, 2014).

En el último eje menciono los antecedentes en antropología respecto de la temática de salud intercultural mapuche. Desde Chile se describieron los sistemas de salud mapuche en el marco de las políticas públicas del Estado, en especial del Programa Orígenes y del Programa De Salud de Pueblos Indígenas (Boccaro, 2007, Cuyul, 2013). Autores como Víctor Caniullan Colñir, Fresia Mellico Avendaño y Luis Cayuqueo Curihuentru, en el libro *Mapu Kimun* (2017), realizaron un aporte importante sobre las prácticas de Salud en relación a la cosmovisión y forma de vida mapuche. En Argentina, María Emilia Sabatella (2010) reflexiona sobre la relación entre los proyectos autónomos de medicina mapuche y los procesos políticos de hacer memoria, en una organización de Los Toldos, provincia de Buenos Aires. Más recientemente, Paula Estrella (2016) analiza los alcances de la interculturalidad en la implementación del Plan de Salud Rural en la comunidad de Payla Menuko (provincia de Neuquén). En un plano más general, Silvia Hirsch y Mariana Lorenzetti (2016) investigan sobre las relaciones entre el sistema público de salud y los pueblos indígenas como un desafío de las agendas de investigación y las políticas públicas en los espacios estatales.

En el transcurso de estos años de investigación, fueron muchos los textos que, sobre el Pueblo mapuche, se convirtieron en referentes y en medios para acceder a un campo que, hasta entonces, desconocía. Con el fin de explicitar los ejes en los que fui ordenando estos conocimientos, solo he nombrado algunos autores y solo algunos de sus trabajos. En todo caso,

quisiera subrayar aquí que en la medida que iba leyendo estas producciones, sus autores fueron importantes interlocutores al momento de ir recortando el asunto de esta tesis y las principales preguntas para orientar mi trabajo.

0.3 LOS ESCENARIOS ETNOGRÁFICOS

Esta tesis es, como dije antes, una investigación acerca de los encuentros y desencuentros que se fueron forjando a través de y con el *lawen*. Por ende, el desarrollo del tema de investigación propuesto recorre los espacios por los que circuló el *lawen* –que son aquellos por los que circularon las personas comprometidas con su defensa-, un transitar marcado por sus ritmos y sus tiempos. Por eso el trabajo de campo abarca un periodo de dos años, en el que mis itinerarios y detenciones en lugares fueron cambiando. Algunos de estos lugares –que resultaron ser especialmente significativos- son los que describo a continuación como “escenarios etnográficos”. En los primeros meses del año 2017, seguir al *lawen* me llevó a conectarme con diferentes comunidades y grupos mapuche. Mis primeros acercamientos fueron en diversas zonas de la Patagonia donde existían diferentes colectivos mapuche con actividades políticas en torno al *lawen*: el Colectivo Comunitario llamado provisoriamente en aquel momento “Defensa del Lawen” (Río Negro), Grupo de Mujeres por el *lawen* (Chubut) y el Equipo de Salud de la Confederación Mapuche de Neuquén (ver cap. 1 apartado 1.6). Luego me encontré con la Lof Millalonco Ranquehue, donde realicé gran parte de mi trabajo de campo desde marzo del año 2017. Esta Lof, debido a su interés particular sobre el conocimiento de las plantas medicinales, ha ido adquiriendo autoridad y reconocimiento en este tema y ha tenido gran protagonismo en ceremonias de curación, en las búsquedas de *lawen*, y en el tejido de relacionalidades con los *machi* que viven actualmente en Chile. No obstante, en junio del año 2017, comencé a enmarcar la tesis en un conflicto específico. Tuve la oportunidad de participar, desde el inicio, de la conformación de un nuevo escenario político en relación con el *lawen* (anticipado en la introducción), en el que los protagonistas fueron la institución del SENASA y el grupo conformado por la articulación entre personas mapuche provenientes de diferentes comunidades (Lof) –Millalonco Ranquehue, Pillan Mahuiza, Cañío, Cushamen, Quintupuray, Quintriqueo, Pacil Antriao, e integrantes de otras Lof y organizaciones-. Este es el campo de discusiones en el que, a partir del año 2017, empecé a participar, acompañando, mientras construía mi trabajo de campo etnográfico, a un movimiento mapuche –espontáneo y transitorio- que se autodenominó en “defensa del *lawen*”. Ante la práctica habitual de los funcionarios del SENASA de decomisar el *lawen* en los pasos de control fronterizos, este movimiento ⁵ mapuche hizo público el ejercicio de una medicina ancestral intercordillerana (entre Argentina y Chile). Por esta razón, otro de los

⁵ Cuando en la tesis utilizo la noción de “movimiento”, no refiero a ninguna organización estructural o entidad discreta, sino a esa articulación espontánea y transitoria que, durante el tiempo que duró el conflicto funcionó

escenarios etnográficos que recorrí fue el paso fronterizo aduanero Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, al que llegué acompañando en diferentes etapas de la investigación, al *lawen* junto con personas mapuche debían trasladarlo por la cordillera.

Desde estos escenarios es que pude observar cómo los posicionamientos políticos tienden a expresarse como rupturas epistémicas y ontológicas, dando cuenta del interjuego creativo entre el proceso de poner en valor las memorias colectivas de un grupo subalterno y el proceso de producir un sujeto político desde las experiencias comunes de “estar en lucha”. En vista de reconstruir estos escenarios en proceso y movimiento, componer esta investigación fue un trabajo artesanal; uno en que fui ensayando formas de hilvanar creativamente distintas metodologías de campo: la Producción de materiales etnográficos y el Análisis etnográfico de esos materiales.

0.4 PRODUCCIÓN DE MATERIALES ETNOGRÁFICOS

En un momento de la investigación me encontré con la necesidad de reflexionar sobre mi proceder metodológico, puesto que las prácticas que supuestamente estaba observando pasaron a ser también parte de mis compromisos y afectos, y empezaron a abarcar gran parte de mi tiempo y de mis ocupaciones. Al respecto, Esteban Galarza (2009) señala que el lugar de las y los investigadores no debe ser entendido por lo que “somos” –identidades fijadas culturalmente– sino fundamentalmente por “estar siendo” de acuerdo con “lo que hacemos”⁶ (Stolcke, 2003). El hecho de entender que “Estamos” en el mundo –y no que “Somos”– es lo que, para esta autora, nos puede ayudar a desencarnar la experiencia (Galarza, 2009). En esta línea, retomo su aporte metodológico de la “antropología encarnada”, donde la narratividad y la corporalidad interactuarían mutuamente, a través de actos básicamente corporales: maneras de sentir, andar, expresarse, moverse, emocionarse, gozar, sufrir (Galarza, 2009). Dicho esto, la etnografía es un arte de la narración que logra transmitir con sutileza y contundencia no sólo contenidos sino también una serie de sensaciones (Restrepo, 2005). Al caminar en búsqueda de *lawen*, al ser atendida por un *machi*, al participar de ceremonias, al escribir actas de reuniones o al ayudar a construir una *ruka* (casa) de adobe, mi historia personal se ligó con la historia del *lawen*, llevándome a trazar su existencia con mis propias sensaciones, emociones, enojos y motivaciones. Estas últimas son parte de la producción del material y del análisis aun cuando haya optado por no ponerlas en relieve en la escritura final de la tesis.

como un “ser juntos” o un “nosotros” movilizado por los mismos afectos, experiencias y proyectos políticos en torno al *lawen*.

6 Esta misma idea es la que utiliza Tim Ingold (2011) para desarrollar su concepción de la Etnografía.

Con el fin de reconstruir la circulación de significados en torno al *lawen*, utilicé el diseño de la investigación etnográfica multilocal (Marcus 2001) como estrategia para seguir a las personas, entidades no humanas e ideas, que conforman la trama social de “la lucha por la medicina mapuche” en Patagonia Argentina. Esta elección metodológica tendría el fin de identificar los distintos roles y funciones, conocer el conjunto de los circuitos terapéuticos disponibles –como también aquellos no habilitados– y las distintas iniciativas de articulación entre formas dispares de entender y practicar los procesos de curación. A esta metodología la denominé también como “etnografía itinerante” (Muzzopappa y Ramos, 2017) ya que me permite descubrir asociaciones de sentido y unir locaciones de producción cultural que no han sido conectadas de manera evidente. Por ello, este trabajo se centró en la observación con participación y en la participación con observación, un juego de palabras que explica las experiencias vividas y registradas en lugares y en caminos. Esto es, en ceremonias mapuche, *trawiin* (encuentros políticos mapuche), ocupaciones pacíficas o encuentros informales como almuerzos, por un lado, y a través de los circuitos de las entidades (personas, no-humanos o ideas), como los recorridos para juntar el *lawen* de un territorio, cruzar las fronteras, acompañar en las curaciones, en los atendimientos, ayudar en los preparativos de ceremonias o acompañar a una anciana en su hacer cotidiano, por el otro. De este modo, se fue conformando una etnografía itinerante a través de los lugares donde sus trayectorias se iban conectando y desde donde se fueron creando entextualizaciones comunes en torno a las nociones de salud-enfermedad.

Con estos compromisos en marcha, me propuse también analizar y ensayar metodologías en colaboración (Rappaport, 2007, Rodríguez, 2019, Speed, 2006). Mi participación simultánea como etnógrafa y “activista circunstancial”, me llevó a generar iniciativas para encontrarnos y producir juntos algún material o reflexión sobre el *lawen*. En el transcurso de estas tareas puntuales en el marco de la militancia mapuche, mi propia agenda de investigación fue siendo negociada con quienes fueron mis interlocutores más cercanos en este proceso. Así también fui consensuando con las personas mapuche, el consentimiento para la publicación de fotografías, los nombres de quienes han sido citados y las palabras en *mapuzungun* -las cuales fueron revisadas en su gramática con el profesor Pablo Cañumil del taller actualmente llamado Gütxümküley mapuzungun (Nos está llamando el mapuzungun)-.

Por último, en la producción de material, utilicé también otras herramientas de la Antropología como la entrevista semi-estructurada y sin estructurar (conversación) y el registro audio/visual de noticias, editoriales o entrevistas en los medios de comunicación nacionales y provinciales. Estos últimos para observar las matrices hegemónicas de formación de alteridad (Briones, 1998) y las diferenciaciones entre mundos pensables e impensables (Trouillot, 1995) en relación a formas dispares de entender y practicar los procesos de curación.

0.5 ANÁLISIS ETNOGRÁFICO DEL MATERIAL

En este apartado presento las formas en que fui analizando el material recogido. En primer lugar, utilicé la Etnografía de la Performance (actuación/ejecución) (Bauman y Briggs, 1990). Este método de análisis me permitió, en principio, reconocer los marcos de interpretación en los que discursos y prácticas adquieren sentidos específicos. Al ejecutarse un discurso, de acuerdo con estos autores, ocurre una transformación del referente básico mediante la actualización de un determinado contexto de ejecución. Identificando las pistas metacomunicativas con las que mis interlocutores suelen producir el contexto en el que adquieren sentido sus palabras o acciones, aprendí también a reconocer los significados más allá de su literalidad o usos habituales (Rockwell, 2009, Guber, 2001). Este análisis metapragmático también me permitió entender cómo en la producción de estos distintos contextos, también se iban negociando y definiendo las distintas formas de pensarse juntos. Con este análisis organicé las prácticas y las conversaciones que conformaron el corpus de trabajo respetando las unidades discretas de sentido que iban siendo producidas en cada performance. A continuación enumero las más significativas.

Primero, los contextos comunicativos que el movimiento en defensa del *lawen* fue produciendo ante las audiencias más amplias de la sociedad no mapuche, como comunicados públicos, entrevistas mediáticas o conferencias de prensa. Segundo, el evento del *trawün* –reunión o parlamento-, en el cual las negociaciones de marco adquieren particularidades diferentes, según se trate de un *trawün* con participación de los funcionarios del SENASA o uno en el que solo están presentes los participantes del movimiento. Incluso cuando las formas del *trawün* orientan ambos encuentros, la lucha por el control de la arena de la performance difieren entre ambos casos. En tercer lugar, tuvieron especial importancia las performance más directamente relacionadas con la salud-enfermedad, donde el *lawen* participa de formas explícitas o implícitas en su desarrollo, como el *machitun* (ceremonia de curación) o la *renovación de rewe* (lugar sagrado y ceremonial). Cuarto, también definí como una performance la práctica de “pasar por la frontera” –por los puestos de control estatal- debido a que comprendí que para los y las mapuche con las que compartí esta experiencia implicaba ciertos protocolos y sentidos específicos. Además porque en ese evento en particular se disputaron re-escenificaciones y re-significaciones de sus subjetividades políticas en proceso.

Tanto en esos distintos eventos comunicativos como en los encuentros etnográficos, el relato se constituye como una performance en sí mismo. Entiendo los relatos como el resultado de sucesivos encuentros y la forma en que las personas organizan los sentidos de sus experiencias vividas. Frente a estos, mi pregunta ha sido ¿cuáles y de qué maneras las experiencias suelen devenir en relatos? Según algunos autores, las narrativas y las conversaciones son

las maneras en que las personas articulan el pasado –más o menos distante- con la inmediatez de las experiencias presentes, seleccionando, interpretando y transformando de maneras significativas (De Certau, 2000, Rappaport, 2000 Cañuqueo, 2004). En el caso del *lawen* han devenido en relatos aquellos que actualizan formas compartidas de conocimiento, prácticas de curación, vínculos con el entorno y con *pu machi*⁷. Estas experiencias se fueron configurando en relatos en el marco de procesos políticos –pero también afectivos- de restauración de las memorias. Las narrativas que son evocadas en esta tesis surgen de situaciones formales, de prácticas cotidianas, de momentos ceremoniales, y principalmente de las contadas que fueron emergiendo como argumentos políticos mapuche en eventos de lucha para debatir con las personas que representan el Estado. La mayor parte de los relatos con los que organicé la tesis son definidos por mis interlocutores como conversaciones sobre los tiempos antiguos, nombradas en *mapuzungun* como *ngütram* (historias verdaderas sobre lo que ocurrió en el pasado).

El material de ese extenso corpus ha sido incorporado en la escritura de la tesis como “citas”. Entiendo a las citas como una “mirada microscópica”, como una forma de atrapar lo verdaderamente significativo en lo pequeño y en lo que parecía a simple vista más trivial (Beatriz Sarlo, 2012). En la organización de la escritura, la cita tiene el objeto de orientar la mirada del lector a los detalles, mostrando a partir de estos los sentidos más significativos de las totalidades de las que fueron extraídos.

⁷ El *pu* refiere en *mapuzungun* a las/los. Se utiliza para pluralizar las palabras.

Parte II

EVENTOS LUGAR

Según lo que fui escuchando de quienes han emprendido un tratamiento de curación con *pu machi* del otro lado de la cordillera, es “cuestión de suerte que no te quiten el *lawen* en las fronteras”. En junio del 2017, el *inal longko* de una comunidad mapuche de la provincia de Chubut no tuvo “esa suerte”. En uno de los pasos fronterizos, los funcionarios del SENASA decomisaron el *lawen* que le había preparado una *machi* para que pueda hacer el tratamiento durante dos meses en su comunidad. Así lo expuso él en una entrevista realizada por la Radio FM Libre, cuando narraba lo que le había sucedido al regresar de “atenderse” con una *machi*:

Nuestras autoridades, que son los machi, quedaron de un lado de la frontera y parte de nuestra gente de este lado, Argentina, por eso cuando se enferma un peñi, una lamien tenemos que cruzar la frontera para poder atendernos con los machis, y bueh me paso el caso a mí que tengo una enfermedad, vamos a decirle que por cuestiones “x”, los médicos y los hospitales no lo detectan, entonces por mi salud tuve que cruzar para Chile para hacerme atender con un machi, y bueno ahora estaba de regreso con mi remedio. Resulta que en la aduana argentina me lo extrae la gente del SENASA, diciendo que no pueden pasar ningún elemento, ni fruta ni verdura, pero medicamento líquido no dice, entonces me retienen el remedio, me preguntan de qué está hecho ...

Tanto en este caso, como en muchos otros, los mapuche se ven obligados a entregar la medicina al personal del SENASA argentino, quienes, como sucedió en esta ocasión, confiscaron “el producto” que la *machi* había preparado para un tratamiento prolongado -el *lawen*- procediendo a su destrucción. Este *longko* se encontraba en un estado de salud muy delicado, condición que motivó de urgencia un viaje a Ngulumapu (República de Chile) para atenderse con una *machi*. El viaje hacia el otro lado de la frontera fue posible con un gran esfuerzo de su comunidad, que colaboró en reunir el dinero necesario para el transporte y la estadía del *longko* en la localidad donde suelen hacerse los atendimientos con la *machi*. Además de esos recursos económicos, el viaje implicó dejar por varios días su trabajo y sus animales en el campo a cargo de su padre quién también estaba con la salud delicada.

Tras este episodio con el SENASA, se fueron convocando en una primer ocupación pacífica de la oficina de dicho organismo, personas mapuche provenientes de distintos espacios: organizaciones, integrantes de las comunidades de diferentes Lof del Pueblo mapuche ubicados en distintas partes de lo que se reconoce como territorio *wallmapu* y personas no mapuche que acompañaron este evento. En ese marco, en el que hubo una gran convocatoria y asistencia, todos sentían la necesidad de discutir no sólo acerca de qué estrategias seguir, si no acerca de la importancia del *lawen* en sus vidas -desde un conocimiento ancestral- para enmarcar diferentes reclamos hacia el Estado (Schavelzon, 2010). En estos sentidos y prácticas se fueron reelaborando identificaciones compartidas desde el afecto y desde el “hacer política”.

En el capítulo uno que compone esta parte de la tesis describo los modos en que los trabajos de memoria han propiciado la creación de textos emotivos y cotidianos -constitutivos de las subjetividades mapuche- en torno a la praxis afectiva y política del *lawen*.

En el capítulo dos, analizo 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.

En breves palabras, la parte II de esta tesis trata sobre el modo en que el afecto actualiza y habilita ciertas moradas de apego como instalaciones estratégicas (Grossberg, 1992) para irrumpir dentro de las políticas estatales de reconocimiento para los pueblos indígenas en Argentina. Asimismo, mi experiencia encarnada (Galarza, 2009) tanto en los procesos que reconstruyo en torno al *lawen* como en una formación en antropología, ayudaron a encontrar una perspectiva desde la cual poder iluminar procesos de conformación de subjetividades y sujetos colectivos y, con ellos, repensar la *política* a partir de dos aspectos indisociables: las emociones y las relaciones de poder.

LAS MORADAS AFECTIVAS DEL LAWEN. MEMORIAS, SENTIMIENTOS Y VIDA COTIDIANA

Este capítulo examina las prácticas, usos y significaciones que tiene el *lawen*, por un lado en las vidas cotidianas de familias de diferentes comunidades y por otro lado en trayectorias de lucha, que han venido realizando actividades políticas en torno a la medicina mapuche. Con este fin, nos centramos en la dimensión afectiva que impulsa el *lawen*, específicamente cuando este es atravesado y vivido como una actualización de conocimientos mapuche muy antiguos.

Cuando los mapuche de esta región del Puelmapu (República Argentina) empezaron a reunirse para acordar un modo de acción conjunta para impedir las prácticas de decomisación del *lawen* en la frontera, emprendieron también el desafío de acordar sentidos en torno a qué es el *lawen* en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados. En estos encuentros, realizados mayormente en el territorio de la Lof Millalongo Ranquehue, se discutían tanto cuestiones afectivas y cotidianas (recuerdos de las abuelas, vínculos con *pu machi* o experiencias de salud y enfermedad) como cuestiones de estrategia política. En estos primeros encuentros me llamó la atención los modos intrincables en que los recuerdos familiares y las vivencias cotidianas se iban entremezclando con la planificación de una movilización colectiva que ya tenía antecedentes en trayectorias anteriores. Fue entonces que orienté particularmente este capítulo a la comprensión de esta doble dinámica: por un lado, cómo las decisiones políticas afectan los sentimientos que fluyen en las vidas cotidianas de las personas mapuche y, por el otro, cómo la afectividad de sus vidas cotidianas condiciona los posicionamientos políticos.

1.1 PENSANDO LA CONJUNCIÓN AFECTO-POLÍTICA

Partiendo del carácter social y cultural de los afectos, me interesa particularmente retomar la discusión en torno a la naturaleza estructurada o vivida de las emociones en la vida cotidiana y sus efectos e implicancias en las prácticas políticas. El afecto presupone experiencias del pasado y da sentido a las experiencias vividas en el presente, y es precisamente esta tensión la que adquiere relevancia para el análisis de los procesos políticos (Lutz, 1986). Con el

fin de profundizar esta idea, tomo las definiciones -contrapuestas en sus énfasis- de autores como Walter Benjamin (1991) y Raymond Williams (1997). Para el primero, el afecto deviene político cuando organiza la “estructura de la experiencia” cotidiana. Esta resulta tanto de los sentidos y usos de la tradición que se heredan del pasado como del potencial de un presente determinado para articular en conjuntos coherentes ciertos momentos inconexos, inarticulados y meramente vividos (Mc Cole, 1993). Por ejemplo, las formas en las cuales la experiencia cotidiana en torno al *lawen* ha ido adquiriendo coherencia, comunicabilidad y transmisibilidad. Para Williams, la politicidad del afecto refiere a cambios en las “estructuras de sentir”, esto es, emergencias que no necesitan esperar una definición, una clasificación o un discurso interpretativo “antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (Williams, 1997: 154). Esta afirmación nos invita a pensar, por ejemplo, las formas heterogéneas en que se experimentan las prácticas relacionadas con el *lawen* y los vínculos afectivos que estas actualizan y que no pueden ser todavía entextualizados en formas colectivas y coherentes de expresión. Aun cuando parecieran puntos de vista divergentes, entiendo que el afecto interviene tanto en el trabajo de estructurar experiencias fragmentadas en proyectos políticos comunes, como en los significados y valores que, aun sin ser abarcados por esas estructuras, orientan los discursos y las acciones políticas. En definitiva, entendemos aquí que las emociones y el afecto son constituidos por, y constituyentes de, las experiencias informales de la cotidianeidad pero también de aquellas más formales de la vida política. Ambos autores nos permiten, desde ángulos diferentes, poner en cuestión la racionalidad expresada en las formas de hacer política como un tipo de acción escindida de la vida cotidiana y afectiva de los sujetos. Este entramado cotidiano que oscila entre la coherencia y la rearticulación de experiencias ya vividas y los cambios aún imperceptibles y en constante devenir de esas “estructura de sentir” es lo que entiendo como el devenir afectivo de la política.

En este sentido, las prácticas cotidianas en torno al *lawen* producen efectos tales como significados y representaciones expresados en los cuerpos, identidades de sujeto, placeres, deseos y emociones. Estos efectos pueden ser vistos como valores o recursos que habilitan otras prácticas que se extienden hacia y a través de la vida cotidiana así como a la formación social de un grupo político y sus articulaciones específicas con agencias históricas, fuerzas e intereses (Grossberg, 1992). En este punto, entiendo que las emociones significadas socialmente pueden impugnar modos arcaicos y acotados de regulación cuestionando los lugares establecidos para la acción colectiva. En particular, las instalaciones estratégicas y afectivas que surgen en relación con la vida cotidiana (p.e ceremonias de curación, juntar el *lawen* de un determinado lugar, la preocupación por defender ciertos elementos de la naturaleza) parecen curiosamente estar fuera de la complejidad de las relaciones del mundo moderno (Grossberg, 1992) y, por ende, fuera del alcance de las movibilidades reconocidas como accio-

nes políticas. Sin embargo, es como práctica afectiva que la movilización en defensa del *lawen* produce permanentemente cambios estratégicos, compromisos tácticos y otras alternativas políticas entre quienes se embanderan en ella.

Entonces, comprender que los sentimientos tiene efectos políticos en las vidas cotidianas de las personas mapuche y que la afectividad de sus vidas cotidianas tiene efectos en la política permite un entendimiento crítico de las experiencias actuales de lucha colectiva. La emergencia de curar a un ser querido, la imposibilidad de circular con el *lawen* que se fue a buscar, el placer de encontrar en el propio entorno las plantas que curan una determinada enfermedad, el deseo de encontrar las plantas que aún no hallan, la emoción de saberse poseedores de un conocimiento ancestral, o la ansiedad en la espera de una ceremonia curativa son algunas de las formas en las que el afecto deviene un marcador de identidad más profundo y vinculante que otros marcadores. El afecto une y moviliza el mundo cultural de formas variadas en y entre los contextos cotidianos y políticos (Mc Cole, 1993).

Así también, las vidas cotidianas están atravesadas por *dispositivos de estratificación*. Estos son los que intervienen en la configuración afectiva de la vida cotidiana, particularmente en la manera en que la gente vive la libertad, siempre limitada, para detenerse en y desplazarse a través de distintas configuraciones espaciales (Grossberg, 1992). Siguiendo con los aportes de este autor, esa dimensión de la experiencia afectiva -como libre y sujeta al mismo tiempo- se puede desarrollar a partir de los conceptos de *trayectorias* o *movilidades estructuradas*. Si los dispositivos hegemónicos inciden en los modos particulares de hacer/habitar/partir/-llegar de lugares disponibles, las movilidades estructuradas son trayectorias afectivas que, en ocasiones, también habilitan y resignifican esos lugares como campos de fuerzas en competencia. En cualquier caso, la vida cotidiana es la escena de una lucha constante contra los modos dominantes en que los lugares -sus accesos, sus salidas y sus normativas para permanecer en ellos- son jerárquicamente organizados. Al movernos, no solo nos encontramos sino que también nos transformamos. Por eso, al implicarnos en proyectos políticos, los sujetos nos preguntamos cómo el “afecto” organiza, condiciona y potencia nuestras formas habituales de circulación. Siguiendo a Briones (2005) en la lectura que hace de estas ideas de Grossberg entiendo que distintas formas de acción y distintas “moradas”, subjetividades y afectos, son atravesados no sólo por la desigual distribución de capital cultural y económico, sino también por “la distribución desigual de las posibilidades de acceder a diversas experiencias”.

En este marco quiero sumar un aporte teórico más para comprender qué sucede cuando las memorias familiares se tornan políticas en tanto desafían las prácticas estatales de territorialización y fronterización. Para esto, retomo la propuesta de Das y Poole (2008) para

reflexionar sobre cómo las prácticas y políticas de la vida cotidiana moldean las prácticas políticas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos “el Estado”. Estas autoras proponen un punto de partida ideal para repensar críticamente al Estado desde sus márgenes cuando dicen: *... tales márgenes donde una imagen diferente del bien común se pone en juego no son espacios donde todavía no ha entrado el Estado: de hecho deben ser vistos como sitios en los cuales el Estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria ...* (Das y Poole, 2008: 38). Por ello, cuando la vida diaria se convierte en el foco de análisis, debemos ser claros en que la experiencia de los mundos locales y del Estado no implica oposiciones binarias, porque, aunque estén encerrados en relaciones asimétricas, están enredados el uno con el otro (Das y Poole, 2008). El texto de estas autoras es clave para reflexionar sobre el carácter indeterminado de los márgenes y quebrantar la solidez generalmente atribuida al Estado.

En breve, para pensar y conectar los diferentes materiales etnográficos que componen este capítulo, tuve en cuenta estas distintas aproximaciones teóricas sobre la relación entre afecto y política, o entre emociones y relaciones de poder. Así lo contaba en parte Laura Ranquehue en la radio comunitaria Piuque (San Carlos de Bariloche):

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

El *lawen* tuvo que ver con su vida, con sus cambios, con sus trayectorias:

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

nos une, el lawen nos sana (...) (entrevista recuperada del programa radial *Aguada la Memoria*, Radio Piuque, S.C. de Bariloche)

Esta frase fue extraída de un relato mayor donde Laura cuenta como le cambió la vida el hecho de acercarse al *lawen*. Porque el proceso de movilización no solo tuvo efectos en las normativas estatales, sino también, y principalmente, en el modo en que algunos de sus participantes fueron redefiniendo sus modos de estar y pensarse en el mundo. La lucha política forjó sentimientos duraderos y formas de entender la vida en relación con el *lawen*, y si esto fue posible, es porque el reclamo pasó desde el principio por el corazón.

1.2 *Pu machi* ANTIGUOS DE PUELMAPU: MEMORIAS FRAGMENTADAS

Al intercambiar relatos de sus vidas, organizándolos desde el punto de vista específico de la salud-enfermedad, muchas de las personas mapuche con las que conversé referían al *lawen* en asociación con temas más amplios, transmitidos como relatos de memoria. Las formas en que estos temas se fueron organizando en relatos se llaman *ngütram* en *mapuzungun*, un género del arte verbal mapuche que indica principalmente que lo dicho debe ser entendido como historia verdadera. Para comprender esos entramados afectivos entre *ngütram*, territorio, ancestralidad y vínculos afectivos con el *lawen*, me centraré en las historias y experiencias de vida de la Lof Millalonco Ranquehue y en los relatos de otros miembros del Pueblo mapuche que fui conociendo en los encuentros de lucha por el *lawen*. Sus relatos acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Al entramarse en textos comunes, los conocimientos en torno a “cómo curarse” adquieren su propia historicidad: los saberes de los antepasados antes del despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* –por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas-, las prácticas clandestinas de curación y la reemergencia de *pu machi* en el territorio de Puelmapu. Estos son los ejes centrales que, entrelazados a través del *lawen*, organizan los siguientes relatos, extraídos de mis notas de campo.

Esos tiempos en los que el territorio estaba bajo el control de las familias mapuche son recordados como años en los que había mucha sabiduría. Los relatos de la memoria suelen poner en primer plano el conocimiento de sus antepasados sobre las texturas, detalles y caminos que conformaban los paisajes de entonces, así como acerca de las normativas ancestrales para acordar y sostener alianzas colectivas con y en esos entornos. Pero, esos conocimientos podían devenir en prácticas sabias porque aquellos eran años en los que se hacían cere-



Figura 1.1: Este es un mapa que nombra el territorio desde las definiciones mapuche que fui incorporando en esta tesis. También hace referencia a las principales rutas escogidas para transportar el *lawen* a través de la cordillera.

monias (*ngillatun*, *kamarikun*, *machitun*) y en los que aún se contaba colectivamente con el conocimiento espiritual, político y relacional de las *machi*¹.

En diferentes oportunidades conversamos sobre los posibles motivos de que, actualmente, no hubiese *machi* en el territorio de Puelmapu. En estas ocasiones el tipo discursivo “conversación etnográfica” solía dar lugar a otros como los *ngütram*. En estos se conjugan historias personales, familiares y más colectivas sobre las situaciones de “despojo” y la pérdida de conocimientos que vivieron como Pueblo mapuche:

... mira yo conozco muchas familias que prefieren ir a un curandero y le hablas del machi y no quieren saber nada. Igual tiene que ver con esto de la historia misma, de que los machi eran vistos como brujos, catalogados así, y se metió mucho la visión de la iglesia y de la conquista en esto, porque le convenía a la iglesia, porque se dieron cuenta que el

¹ El uso en femenino refiere aquí al hecho histórico de las memorias locales de que eran mujeres quienes ejercieron como *machi* en la zona.

machi era algo especial para el Pueblo entonces lo tenía que borrar ... (e.p L.M.R, abril del 2017, Lof Millalongo Ranquehue)².

Asimismo, otro joven mapuche con el que conversé sobre el papel que cumplían los *machi* antiguamente en el territorio, conjugó en el siguiente *ngütram* diferentes historias de la vida familiar de su padre, de su madre y también de sus abuelos, quienes vivían en el campo durante la épocas de la crisis:

... y acá no hay machi, bueno hubo antes, el tema es que con la campaña fue diferente. Yo no sé si fue por la geografía o por otra cosa pero en Chile es como que se pudieron resguardar un poco más esos grupos, pudieron resistir más. En el otro lado, en Ngulumapu (Chile), ves que la gente habla mapuzungun, hay comunidades enteras, hay gente que sabe más.

Mi familia vino subiendo, porque lo que pasó del lado de la costa cuando empezaron a llegar los barcos, la gente de la costa, los lafkenche se fueron corriendo para la cordillera y de la cordillera fueron corriendo para el sur, para la costa y cada vez se redujo más ese grupo y quedaron en espacios reducidos, en tierras más chicas, y ahí se quedaron. Y hoy por hoy los intentan sacar de ahí con leyes y eso, entonces es como un avance más nuevamente del Estado encima. Bueno en ese transcurso, hubo mucha pérdida de conocimiento de medicina, como de machi, como de otros también ... (e.p, N.L., marzo del 2017, S.C. de Bariloche).

Sin embargo, en los tiempos de los abuelos y abuelas, los *ngütram* suelen introducir el tema de las *machi* en un doble juego entre recordar su existencia y su prohibición o clandestinidad cuando intervino la Iglesia. Por eso, las afirmaciones acerca de presencia de *machi* en tiempos pasados son también y simultáneamente denuncias del despojo de este conocimiento.

... pero de este lado los machi por ejemplo desaparecieron, incluso hay abuelas que dicen que Lucerinda Kañumill era una machi, que yo la conocí en un kamaruko, y me dijeron eso, que ahí, al kamaruko de kañumill no venían pu machi hace no sé cuánto, como treinta años me dijo, cuarenta años. Que sí había venido una machi que era comadre de ella pero después un día la echaron porque dicen que traía el diablo, se metió la Iglesia igual ... (e.p. N.L., marzo del 2017, S.C. de Bariloche).

La inexistencia de *machi* en el territorio de *wallmapu*, relacionada con la reemergencia de estos roles en la actualidad, fue explicada por Laura, otra de las integrantes de la Lof Millalongo Ranquehue:

² Opté por hacer referencia en las citas al tipo de registro realizado, como por ejemplo, entrevista, transcripción personal, notas de diarios o radios, aludiendo a poner el mes, año y lugar donde se enunció esa cita. Asimismo, en algunos casos específico en el cuerpo del texto el nombre o rol de las personas que realizan el enunciado.

... No, acá están en proceso, ese es otro tema (...) Los descendientes de mapuche tenemos esos *newenes* que vuelven, que reencarnan, entonces pueden ser *newenes* de la naturaleza, o de otras personas antiguas, nuestra cultura está toda relacionada con la naturaleza y no quiere decir que el mundo espiritual sea solo de espíritus humanos, son espíritus naturales, entonces hay fuerzas renaciendo, está muy bueno que vuelvan, es necesario en estos tiempos, es necesario que en esta *mapu*, acá y allá, surjan estos *machi* ...

Pero ahora esto empezó a cambiar porque están renaciendo los *machis*, todo está renaciendo, el mundo espiritual mapuche. En esos años atacaron primero al lado espiritual, por eso se mataron los *machis*, pero ellos vuelven, esos espíritus vuelven, *pu ngen*, los espíritus, no se matan...renacen... y hoy están renaciendo... pero como les contaba no es una elección, yo quiero ser mapuche y se hace, no, uno nace mapuche, ahora si no te haces cargo es otra cosa ¿no? Yo me crié no sabiendo que era mapuche ¿viste? por eso de la discriminación, aparte ni siquiera nos decían mapuche, indios nos decían. Entonces nos hacían pensar que era algo malo, igual que los *machi* eran brujos (e.p L.M.R., abril del 2017, Lof Millalongo Ranquehue).

En estos relatos, la pérdida de conocimientos responde a la persecución violenta de los Estados-Nación y la Iglesia así como a las prácticas sistemáticas de despojo territorial. Pero los narradores entrelazan sus búsquedas personales y sus decisiones de reivindicarse como mapuche con una historia colectiva de regreso o, en otras palabras, con los consejos antiguos de “volver a levantarse como Pueblo”. Laura subrayaba, “*ngenmapu* creó todo lo necesario para que las personas, animales y fuerzas espirituales viviéramos en equilibrio... dejó también otros espacios naturales en los que habitan *pu ngen* y *pu newen*”³, que vuelven a renacer o a re-emerger donde parecía que ya no lo harían.

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

³ *Pu newen* y *pu ngen* se refiere a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales, y que protegen a las comunidades.

en su valor y lo prohibido tiene que transformarse en legal. Así como volverá a haber *machi* en *wallmapu*, también volverán a intervenir en sus vidas los *ngen* y *newen* de sus lugares.

1.3 LA COTIDIANEIDAD DEL *lawen*: PRÁCTICAS TERRITORIALES

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

En un encuentro en la casa de Laura, a quien visité frecuentemente para escuchar sus historias y relaciones con *pu lawen*, ella explicó que: *un remedio preparado para una persona puede servir para curar el espíritu enfermo*. Ese *lawen* podía ser una preparación macerada como un té, compuesto por 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 la planta tal como crecen en la tierra. Hoy en día, la práctica de recolectar el *lawen* devino habitual. Algunos han sido sembrados en sus huertas pero otros deben ser buscados en diferentes partes del territorio, en algún río o montaña de la región. Tanto en estos recorridos de recolección como en nuestras charlas, los integrantes de la Lof retoman hechos del pasado que los reconectan con sus ancestros y con la pertenencia al territorio en el que estuvieron “desde siempre” sus familiares. Recolectar y hablar sobre el *lawen* reactiva recuerdos en torno a las formas en las cuales utilizaban familiar y colectivamente el espacio territorial y sus alrededores.

En ocasiones, la recolección del *lawen* suele estar asociada a la llegada inminente de un *machi* que viene de viaje desde el territorio mapuche *Ngulumapu* para atender a las familias de algunas comunidades del lugar. Cuando está por viajar el *machi*, Laura y su familia deben ir a recoger el *lawen* en las zonas cercanas al territorio. Para esto, los integrantes de su familia -madre, tío, marido, hermanos, e hijas- planifican previamente el trabajo de búsqueda de plantas u otros elementos de la naturaleza, distribuyendo entre ellos los distintos sitios

de exploración: aquellos que rodean su casa, los arroyos, el río, el cerro y sus diferentes caudales. Ella explicaba que un *lawen* no es algo que se pueda comprar en la farmacia o en una herboristería, sino que deben ser retirados de su lugar natural donde crecen (e.p L.M.R., abril del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

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

Entonces en la estepa se maneja la medicina de la estepa con las plantas que hay en la estepa, ñancolawen, por ejemplo hay en todos lados, paramela también, entonces de esas plantas se conoce el uso y se usan, porque nunca se perdió el contacto, en otros lugares se perdió el contacto, en la estepa hoy por hoy subsisten un montón. (...) mi viejo capaz que me dice acá si vos querés o tenés mucho frío frotate con paramela, te duele la muñeca o alguna articulación del hueso frótate con eso, si estás mal del estómago tomate un té de paico o ahora de menta viste. . . y ese conocimiento ha llegado, u otras plantas comestibles (e.p N.L., marzo del 2017, S. C. de Bariloche).

En este relato, Nahuel pone en valor la riqueza y profundidad de los conocimientos de sus padres que, desde otro ángulo, podrían ser meros vestigios de un conocimiento implacablemente perdido. Estos presupuestos compartidos acerca del territorio y de los conocimientos sobre sus elementos devienen las narrativas de origen y de pertenencia que los conectan intrínseca y afectivamente con las prácticas actuales del *lawen*.

Quisiera destacar aquí la relevancia que ha empezado a tener el *lawen* como tópico condensador de una gran heterogeneidad de conocimientos. Como tal, el *lawen* actualiza un campo isotópico donde se incluyen saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas, aun cuando sus funciones no fueran estrictamente curativas. Es decir, los usos históricos sobre plantas que no eran meramente medicinales son entendidos por muchos de mis interlocutores como conocimientos asociados con el *lawen* sobre todo aquellos que actualizan los contextos históricos de las épocas de crisis y de miseria que vivieron los antepasados del Pueblo mapuche⁴. Por ejemplo Nahuel me contaba:

⁴ Los años de crisis suelen referir a las décadas de 1930 y 1940. Ver Delrio (2005) "Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943".

A mí me gusta mucho una planta que se llama ...le dicen "cañiñim", tiene un bulbo viste que es como unas papitas⁵ que se come cruda y mi vieja y mi viejo los dos cuando salían, porque vivían en el campo como mucha gente y a los dos los reventaron, no quieren volver al campo por eso, los mandaban a la mañana sin comer, detrás de las chivas todo el día, juntar leña y volver y se alimentaban con esas plantas, con esas papitas. Yo las quise propagar pero nunca pude ir hasta allá y traerlas y ver que plantas son, no las he probado, son dulces me dijeron ellos que las conocen, como tres nombran, tres diferentes y entre mi viejo y mi vieja hay una diferencia entre que le dicen a cada cosa porque algunos le dicen con un nombre para todas, en el caso de mi vieja tienen un nombre para todas y mi viejo tiene tres diferentes, porque que son muy diferentes entre ellas pero todas son comestibles y todas son papitas, al fin de cuentas eran comida y en esos momentos que estaban pasándola mal lo comieron ellos y bueno esas cosas han llegado, son conocimiento. Pero por ejemplo, me decían que los machis cuando te dan de tomar siempre te dan de a dos hierbas, nunca te dan una sola porque así se cumple la cosmovisión mapuche, y para la cosmovisión tiene que ser par y por ahí te dicen ñanculahuen macho y ñanculahuen hembra, vos se lo llevas a un botánico y te dice capaz que son la misma planta o te dicen que son especies diferentes pero para nosotros hay una energía femenina y una energía masculina, pero siempre entonces un machi, si hablamos de medicina mapuche, siempre te va a dar de a dos, siempre par, o te da dos o seis, ocho ... (e.p N.L., marzo del 2017, S.C. de Bariloche.

Además de asociar el uso de las papitas para contrarrestar el hambre con los conocimientos de los *machi* para elaborar un *lawen*, Nahuel construye un relato donde se pone en valor la especificidad de las clasificaciones en el conocimiento mapuche del entorno. Así como su padre distingue tres tipos de papitas diferentes, los *machi* distinguen hierbas macho y hembra a contrapelo de las clasificaciones de la ciencia. Esa misma idea de rigurosidad es la que pone en relieve cuando menciona las reglas para elaborar un *lawen*, como la de utilizar siempre un número par de hierbas. De este modo, Nahuel actualiza un marco de interpretación sobre los conocimientos heredados en el que se subraya la complejidad con la que se organiza el entorno y la interrelación de esas clasificaciones con sentidos ontológicos más amplios.

Esta misma rigurosidad es la que observé en una ocasión en la cual, para curar a una niña enferma, la familia Ranquehue tuvo que ir a buscar un *lawen* específico, aún estando en época invernal, por una arriesgada caminata de ascenso a una montaña de la región llamada

⁵ Ver relatos similares en Fabiana Nahuelquir en Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad]; compilado por Ana Margarita Ramos. - 1a ed. - Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016.

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

Estos recorridos para encontrar *lawen*, emprendidos en diferentes direcciones, por distintas áreas del territorio y en diversos momentos del año, se volvieron cotidianos en la vida de Laura y su comunidad. Sin embargo, debido a la dificultad práctica de encontrar algunas de estas plantas más utilizadas para hacer los remedios o las ceremonias de curación, Laura había decidido plantar una gran cantidad de estos *lawen* en la huerta de su casa.

Una tarde que me mostraban dónde estaban ubicados cada uno de ellos y me explicaba el uso medicinal que tenían, entendí que este conocimiento no solo era acerca de nomenclaturas y efectos terapéuticos. Laura fue entramando estas enumeraciones y descripciones con las memorias familiares y con sus afectos. Ella recordaba que, desde que era pequeña, su abuela y su madre le habían transmitido cómo debía ser el cuidado de esas plantas *sagradas* y el conocimiento sobre los fines curativos de muchas de las plantas silvestres de la zona. En otro momento, también la madre de Laura me contó una historia en la que su abuela, proveniente de la isla de Chiloé, era quien tenía el mayor conocimiento de las plantas del lugar. Esta abuela había sido partera de muchas de las mujeres de la comunidad, por lo que sabía qué plantas usar y dónde recogerlas para *los momentos de parir*. Fue esta *abuelita*, por su conocimiento sobre medicina mapuche, la que ayudó a dar a luz a una de sus hijas mayores allí en el territorio.

En las conversaciones sobre el *lawen*, la práctica de *pedir permiso*, una de las principales normativas o consejos de los ancestros, también era mencionada como un comportamiento cotidiano. Antes de ingresar a un territorio para recoger un *lawen*, ya sea el bosque por el que siempre caminan o algún otro lugar que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas (*newen* y *ngen*) que yacen allí, para retirarlo de su lugar natural y territorial. Estas formas de ejercer el intercambio también presuponen y actualizan sentidos afectivos de vinculación con el entorno.

Por ejemplo, en palabras de algunos, el hecho de retirar un *lawen* del bosque o del río implica el reconocimiento de que uno está imbricado en relaciones más amplias y complejas. Por eso me explicaban que se debe *hablar en mapuzungun* para contar al *ngen* de este *lawen* cuál es el fin de sacarlo de allí, si es para curar a una persona enferma o si es para restablecer *el equilibrio entre el cuerpo y la tierra*. En gesto de agradecimiento por el permiso para retirar un

lawen se ofrece *yerba* o *mudai*⁶ a la *mapu* (tierra). Esta práctica es repetida cotidianamente en la vida de la familia de Laura. Compartir, agradecer y *pedir permiso* son parte de las normativas -heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica- que guían a los mapuche en sus interacciones cotidianas y habituales con el entorno.

A su vez, el *lawen* - al igual que los recuerdos sobre las *machi*- es un canal para visibilizar los procesos de despojo territorial que sufrieron las personas mapuche, más aún en el caso de aquellas que actualmente habitan en las ciudades. Ellas suelen expresar que el espacio urbano condiciona los movimientos de sus trayectorias. Al conversar con personas mapuche que viven en la ciudad, algunas sostuvieron que ciertas prácticas relacionadas con el *lawen* son muy difíciles de sostener cuando no se dispone cotidianamente de los accesos necesarios a los lugares en los que este crece. En estos relatos, el *lawen* es parte de una denuncia implícita o, en otras palabras, de la pérdida que implica el hecho de haber dejado de vivir en el entorno natural de sus antepasados. Las personas que ya no viven en el territorio de una comunidad -porque sus vidas transcurrieron en zonas urbanas- suelen enmarcar sus contadas acerca del *lawen* en experiencias más amplias de sufrimiento y de angustia. Al no poder hacer ceremonias cotidianas para ofrecer alimentos a la tierra cada mañana, ellos y ellas conectan sus trayectorias personales con recorridos más colectivos: son parte de un pueblo que ha sido desplazado a vivir en la “urbe de cemento” porque sus antepasados fueron despojados de los territorios en los que vivían en convivencia con las fuerzas ordenadoras del entorno.

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

⁶ En eventos especiales se ofrece *mudai*, bebida en base a trigo, según como lo preparan en la comunidad Ranquehue.

la elaboración de planes de vida o *Küme Felen*. Estos proyectos responden a lo que los mapuche definen como *kimun* (conocimiento), enmarcado y expresado en los términos de la cosmovisión de su pueblo. En este marco, el buen vivir es una vida en equilibrio, material y espiritual, donde lo colectivo es el principio de una vida en armonía; un colectivo que no solo incluye a los humanos sino también a todas las existencias del territorio. Entonces, salvaguardar la naturaleza es uno de los principios de este *Küme Felen*, junto con dar origen y fundar esta diversidad de vidas.

Desde el resguardo, el Lof plantea el énfasis de su lucha en hacer partícipe a todos los habitantes de la zona, ya que las implicancias de la alteración que el bosque ha sufrido se reflejarán en toda la sociedad de Villa La Angostura y alrededores. Por esto se realizó una caminata abierta a la sociedad en general por adentro del bosque para hacer un reconocimiento de los *lawen* que allí se encuentran y para visibilizar el impacto de la deforestación en el medio ambiente de este territorio. Fue así que, antes de ingresar a los senderos de la montaña, se realizó una pequeña ceremonia para *pedir permiso*, actualizando, ante todos los presentes, el compromiso vinculante entre los mapuche y el entorno natural. Este compromiso con las otras existencias del entorno también es político, en tanto se trata de negociar la pluralidad de un ser juntos no solo entre humanos sino también con los no humanos. Esta forma de practicar y jerarquizar los acuerdos políticos es sustancialmente diferente a los modos en que suelen negociar los funcionarios políticos y los empresarios que impulsan el Fideicomiso. Al compartir con los presentes sus conocimientos sobre los *lawen* del cerro, la Lof puso en relieve la centralidad que, en sus modos ejercer la política, tiene el compromiso ancestral de resguardar la vida del bosque y la biodiversidad que sólo la naturaleza provee.

En todas estas distintas experiencias, el *lawen* continúa siendo el principal eslabón en la cadena terapéutica y una de las áreas del conocimiento cuya transmisión ha sido menos interrumpida a través de las generaciones. Por ello, el *lawen* -como un modo socioculturalmente específico de concebir la salud y la enfermedad— devino uno de los tópicos más afectivos y valorados en los procesos de subjetivación mapuche, específicamente entre quienes se definen a sí mismos como transitando un proceso de búsqueda de sus orígenes y conocimientos. Las curaciones con *lawen* están estrechamente vinculadas con la tierra, con la naturaleza, con la lengua mapuche y con la espiritualidad. Como vimos en los diferentes relatos, la importancia del *lawen*, dentro de la medicina mapuche, ha subsistido hasta la actualidad a través de la transmisión oral en el seno cotidiano e íntimo de las familias mapuche. Y con ella, también perduró a través del tiempo -y a pesar de vivir en o cerca de los centros urbanos- una práctica territorial. Este modo de entender el territorio y de habitarlo es el que se materializa, por ejemplo, en los recorridos emprendidos para buscar *lawen*, en

el acto de *pedir permiso* a los *ngen* y *newen* de un determinado lugar, en el resguardo de los espacios en los que el *lawen* crece naturalmente, o en la práctica de sembrar aquellos que son cotidianamente más utilizados, como “la menta para el dolor de panza”. En sus cotidianidades, los mapuche actualizan saberes del pasado y los sentidos compartidos de pertenecer a un Pueblo que, desde tiempos antiguos, ha sabido administrar sus desequilibrios en la salud en convivencia con el entorno. A continuación, y en relación con lo visto hasta aquí, trataré de entrelazar las memorias sobre el *lawen* con las re-emergencias de *pu machi* en el territorio.



Figura 1.2: Proceso de secado del *lawen*

1.4 *Pu machi* VIAJEROS: RE-EMERGENCIAS ESPIRITUALES

El sentido de calificar ciertas prácticas como re-emergencias es el de poner en primer plano el esfuerzo que deben hacer para reconstruir un mundo vivible, quienes habitan una *mapu* marcada por la historia de la colonización y el genocidio. La re-emergencia, cuya importancia surge como un desafío a la colonización y como un interrogante al futuro, es un proceso que enmienda periodizaciones de la historia de este Pueblo. En este apartado me centraré en esas prácticas que los mismos mapuche definen como re-emergencias o regresos a los modos ancestrales de ser. En la vida cotidiana de las familias mapuche, el conocimiento sobre la salud y la enfermedad se actualiza a través de distintos circuitos de transmisión en los que

intervienen también autoridades especializadas como *lawentuchefe*⁷ o *machi*. Estas autoridades estuvieron muy presentes hasta hace una o dos generaciones atrás en el territorio de Puelmapu. Como hemos visto más arriba, muchos de los relatos en torno al *lawen* refieren a la presencia de las personas que tenían estos roles y que vivían ejerciendo sus conocimientos entre las familias que habitaban este territorio. Pero, en la actualidad, quienes requieren esos servicios terapéuticos se ven obligados a cruzar la Cordillera de los Andes para llegar a los sitios en los que, hoy en día, se encuentran *machi* que todavía ejercen la medicina desde el conocimiento ancestral.

En los últimos años, estos viajes transcorderanos se fueron haciendo más frecuentes, motivando también a ciertos *machi* a cruzar la cordillera en sentido inverso. Como ya mencionamos, esta fluidez en los intercambios y circuitos terapéuticos produjo algunos cambios en las vidas cotidianas de las personas mapuche.

En principio, el tiempo de estadía de los *machi* en la región implica cambios en las rutinas acostumbradas, desde la ayuda para elaborar los distintos *lawen*, hasta la organización de las dinámicas intra e intercomunitarias para que todos aquellos que lo necesiten puedan ser apropiadamente atendidos. Pero, fundamentalmente, porque los *consejos de pu machi* fueron progresivamente interiorizados como “index históricos” para interpretar las experiencias presentes en clave ancestral. Esto inicia un proceso de rearticulación donde ciertas experiencias del pasado o ciertos *nglam de ancianos* (consejos de ancianos) fueron desplazados a los recovecos más profundos de la memoria, empiezan a emerger a la superficie y salen a la luz en el presente. Los index históricos son los que permiten que experiencias vividas o transmitidas adquieran legibilidad en un tiempo particular (Benjamin, 1991). Por ejemplo, la dificultad para transportar el *lawen* a través de los pasos fronterizos –en la que nos detendremos en el próximo apartado– ilumina una historia de imposiciones sobre un territorio recordado como libre y preexistente al Estado-Nación.

Volviendo al tema de *pu machi*, entiendo que estos cumplen un rol fundamental en el tratamiento de la salud y las graves enfermedades, pero también propician marcos de legibilidad para rearticular de formas novedosas las experiencias que les acontecen en el presente y las ya acontecidas de sus antepasados; en otras palabras, proveen los index para reconocer algún tipo de similitud o de contigüidad entre unas y otras. Entendí, entonces, que *atenderse con el machi* o *trabajar con el machi* son acciones que tienen una gran carga de valor en las vidas de sus familias pero, sobre todo, en los procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación.

⁷ Sobre el rol del *lawentuchefe*: “ Son aquellas personas que tienen un amplio conocimiento acerca de la herbolaria mapuche y de su utilización terapéutica, del lugar de crecimiento de las plantas y de los ecosistemas ”(Mapu Kimün, 2017: p.47).

En tierra del Puelmapu, se espera la llegada de este cada dos o tres meses para atender a las familias de las comunidades que, por largos períodos, estuvieron desprovistas de los consejos de esta autoridad ancestral. En cuanto se conoce la noticia de la llegada de algún *machi viajero*, las familias anfitrionas y las personas que se atienden periódicamente con él empiezan a organizar las tareas de recolección y de clasificación del *lawen*. Este resurgimiento de los circuitos intercordilleranos de *pu machi* también propició otras iniciativas. En el año 2018, en el Lof Millalonco Ranquehue se inició un proyecto, en el cual me invitaron a participar, para la construcción de una Ruka Lawen con el fin de tener un espacio para los atendimientos del *machi* en sus visitas al territorio Puelmapu. La construcción de una *ruka* –“a pulmón” y entre los allegados a la comunidad- es una de las formas materiales que adquirió el entrelazamiento de los vínculos con la autoridad de *pu machi* y su inserción en el ritmo cotidiano de la comunidad y sus allegados de toda la región de la comarca Andina.

Mientras los acompañaba en este proyecto de la Ruka, fui comprendiendo que el rol de *pu machi* excede la mera función medicinal. Ese “algo más” reúne funciones políticas, comunitarias y, centralmente, *espirituales*. Para las comunidades del Pueblo mapuche las y los *machi* son referentes de su cultura y autoridades espirituales que atienden, sin fronteras, en distintas comunidades y familias distribuidas, es este caso, en Neuquén, Río Negro y Chubut. En este sentido, el/la *machi* viajero reconstruye, con sus recorridos, una cartografía ancestral del territorio mapuche así como dinámicas de relacionalidad más amplias que las regionales.

Por otra parte, *pu machi* que viajan a Puelmapu empezaron a identificar personas con condiciones especiales⁸ para ejercer determinados roles, aconsejándolas acerca de cómo asumir esos compromisos. Distintos *machi* están actualmente acompañando procesos de aprendizaje de un o una *machil*—persona en proceso de ser *machi*—para que puedan “levantarse” en su territorio. Cuando comencé mi trabajo de campo, tuve la oportunidad de presenciar algunos atendimientos de uno de los *machi* que cruza la cordillera para atender a las comunidades de la región. En estos encuentros conocí a una joven de la comunidad urbana Colhuan-Nahuel, que está en proceso de formación de *machi*⁹. Ella lo ayudaba en los atendimientos, recibía a los pacientes y los frascos de orina (la lectura de la orina es uno de los principales métodos para diagnosticar los tratamientos). También daba los turnos y colaboraba en el preparado del *lawen*. Conocer a esta *machil* en su proceso de formación me permitió entender en palabras de sus familiares cercanos que “ser *machi* no es una elección”. Es un camino que, generalmente, se manifiesta a través de ciertas “enfermedades” y a través de un *pewma* (sue-

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

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

ño). Al recibir ese *pewma*, la persona debe inmediatamente asumir el mandato, para evitar el riesgo de enfermarse gravemente. El desarrollo que se encuentra atravesando esta *machil* para convertirse en la autoridad espiritual de su comunidad implicó un proceso de recuperación del territorio en zonas cercanas al Lago Mascaradi, área de Parques Nacionales. La *machil* tuvo que instalarse, junto con su comunidad, en esa parte del territorio para protegerlo del paso de personas, porque allí estaban preparando el lugar en el que se harían las ceremonias necesarias para “levantar” a la *machi* de la comunidad. Este proceso de recuperación tuvo consecuencias trágicas cuando prefectura, una de las fuerzas de seguridad del Estado, intentó desalojar de allí a la familia con armas de fuego, matando por la espalda a Rafael Nahuel, primo de la *machil*.

En la zona donde trabajé estos años, la presencia periódica de los *machi* viajeros propició la conexión de recuerdos y de experiencias, promovió modos de pensar y de hablar acerca del mundo y las relaciones con el entorno, y ayudó a enmarcar determinadas biografías en marcha en roles de autoridad tradicional. El hecho de que estos *machi* arribaran centralmente en los barrios marginales de los centros urbanos -o en sus cercanías- impulsó la re-emergencia y la re-conexión de prácticas, lenguajes y afectividades -conexión que, en los usos mapuche del castellano, suelen englobarse como “espiritualidad”- entre personas que, hasta entonces, no se pensaban a sí mismas como habilitadas para poseer un espíritu ancestral, para cumplir un rol o para levantar ceremonia.

1.5 EL PASO DEL *lawen*: PRESENCIAS ESTATALES ESTRATIFICADORAS

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

Como parte de mi trabajo de campo, en mayo del 2017 fui invitada para acompañar a Marta Millalonco Ranquehue, junto con otra colega¹⁰ desde Bariloche a Osorno (Chile) para consultar a un *machi* a quien su familia conoce desde hace algunos años. Mi objetivo en este viaje era conocer y dialogar con ese *machi* e iniciar un tratamiento medicinal con él.

Emprendimos el viaje. Durante las horas que dura el traslado en auto, compartimos mates entre anécdotas, recuerdos y risas. Antes de entrar a la ruta, acompañamos a Marta en una ceremonia a orillas del lago Nahuel Huapi, donde le ofrecimos un poco de yerba a la *mapu*, con la intención de que nos cuiden los *nwen* en el camino y podamos llegar bien a destino. Marta dirigió a las fuerzas del lugar unas palabras en la lengua que ella habla y comprende, el *mapuzungun*. De nuevo en el auto, ella compartió con nosotras diferentes relatos sobre sus experiencias relacionadas con la sabiduría de distintos *machi*, así como nos contó acerca de su relación con la familia del que nos recibiría y alojaría aquellos días en su casa (Santisteban y Tomás, 2017).

En las contadas de Marta la intervención estatal tiene una presencia constante a lo largo de los años. Un actor cuya intervención puede rastrearse en la memoria de su vida: desalojos, siete juicios por parte del Ejército, presencia de militares en el territorio. Ella recuerda ser pequeña y ver como a su abuelo *los militares lo empujaban con las ametralladoras, con las armas largas lo llevaban, entre dos o tres*. También cuestionó las prácticas medicinales de algunos médicos de la salud oficial. Por ejemplo, cuenta que en el año 2006, su hija mayor Laura iba a tener su primer parto en el Hospital Zonal de Bariloche. Si bien en la familia acostumbraban a tener a sus hijos en el territorio, enterrar las placentas y estar atentos a percibir las *señales de la naturaleza* que indicarían el nombre del recién nacido, en el caso de Laura fue diferente debido a que tendría mellizas y podía complicarse el parto en casa. Marta pedía a los médicos y parteras del Hospital que dejen estar en la habitación a todas las mujeres de la comunidad como lo venían haciendo en sus propias ceremonias, para acompañar el momento del nacimiento. Sin embargo, esto no fue permitido por el reglamento institucional del Hospital. Las instituciones estatales constituyen un actor –más o menos explícito o implícito en las narrativas autobiográficas- cuya intrusión puede rastrearse tanto en las experiencias personales como en las trayectorias más colectivas.

Estos relatos, actualizan un contexto histórico de larga duración que inicia con la llamada “conquista del desierto”. Esta suele ser definida como el evento fundante de una relación de violencia estatal que, de formas diversas, se continúa hasta el presente. Para la comunidad Ranquehue, por ejemplo, esas relaciones se fueron sucediendo en desalojos materializados por el ejército, la policía y/o gendarmería, en relocalizaciones forzadas, en la imposición

¹⁰ Santisteban y la antropóloga Marcela Tomás (2017) realizamos un trabajo de campo conjunto en el acompañamiento de esta mujer mapuche en su visita al *machi*.

del castellano como única lengua, en la discriminación y la consecuente incidencia en cómo debe ser el aspecto de una persona... e, incluso, en el secuestro y destrucción de *lawen* (Santisteban y Tomás, 2017).

En algunas conversaciones previas con mujeres mapuche ya habíamos conversado sobre el uso del pañuelo para cubrir la cabeza y las trenzas, y me habían explicado que este tiene la función de *proteger a la mujer*. Por eso, agregaban, no deben sacárselo cuando van a otros sitios. Sin embargo, ese día, Marta no lo llevaba puesto. En medio de nuestra conversación ella nos explicó por qué lo había reemplazado por una vincha tejida: para evitar ser identificada como mapuche por los funcionarios apostados en la frontera. Sin embargo, mientras realizábamos los trámites, la mirada del agente aduanero se detuvo en la foto de su documento y la miró durante un tiempo mayor al habitual. Le pidió que se sacara los anteojos. Probablemente, haya sido el apellido que figuraba en el documento de Marta o “ciertos criterios raciales” lo que llevó al agente a detenerse un mayor tiempo en su indagación ¹¹

Ponderar cómo se visten y qué ornamentos utilizan es una práctica de comportamiento que muchos mapuche realizan al momento de emprender un viaje que requiere cruzar los pasos fronterizos entre Argentina y Chile. Las antropólogas Veena Das y Deborah Poole (2008) se detuvieron a pensar en la presencia del Estado en los “puestos de control” y en la práctica, desigualmente aplicada, de pedir o revisar los documentos de identidad. Los criterios de diferenciación presupuestos en esos tratamientos dispares de los funcionarios del Estado producen estatalidad aun cuando permanecen ilegibles para la mayor parte de los sujetos que transitamos esas fronteras. Estos espacios rutinarios, permanentes y visibles -como los puestos de control- se replican, en la vida de los mapuche, en otros muchos, más fugaces e impredecibles, como aquellos en los que la policía “para” a alguien en una calle céntrica y le pide los documentos de identidad. Para las autoras, estos espacios -tanto las fronteras internacionales como las fronteras implícitas de la urbanidad- son los “márgenes del Estado” porque, en ellos, la presencia estatal se constituye por muchos otros códigos y criterios normativos que los explícitos y formales, es decir, por prácticas que se encuentran simultáneamente dentro y fuera de la ley; y porque, allí, las relaciones entre el ejercicio estatal de la violencia y las funciones ordenadoras del Estado se desarrollan de modos y con criterios particulares. Las experiencias de circulación, retomando la noción de Grossberg (1992), resultan de estas prácticas de estratificación por las cuales Marta decide viajar sin pañuelo o no se sorprendeante ante el detenimiento del funcionario fronterizo en su pesquisa. El puesto de control estatal nos lleva a pensar las diversas dinámicas en las que se desarrollan las interacciones de las personas con el Estado y con los documentos estatales. Así, a la hora

¹¹ Santisteban y Tomás (2017) sostienen que, son prácticas de imposición de fronteras estatales que simultáneamente producen alterizaciones y condicionan el derecho a la identidad del Pueblo mapuche, obligando a quienes cruzan las fronteras a ocultar su pertenencia.

de reconocer los efectos del Estado en la vida cotidiana de quienes pertenecen a poblaciones marginales –como las naciones indígenas–, la afectividad con la que se atraviesa esa relación es un tema de indagación en sí mismo.

De regreso de nuestro viaje, mientras nos acercábamos a la aduana Argentina, Marta se encontraba particularmente preocupada. Eran casi las 18.00, muy cerca de la hora de cierre. No declaramos compras. Y nunca sabremos si fue el cansancio de la jornada laboral de los funcionarios o el aspecto de “argentinas” que teníamos algunas de nosotras, pero esta vez no revisaron el auto. Esa tarde de mayo, el *lawen* atravesó el paso fronterizo (Santisteban y Tomás, 2017).

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

Para redondear estas ideas entiendo que los puestos de control son márgenes legibles en términos fronterizos, territoriales, sociales, culturales o conceptuales y son márgenes ilegibles cuando operan de forma silenciosa y arbitraria en las vidas cotidianas de quienes deben cruzar las fronteras con el *lawen*. Esto es experimentado por las personas mapuche como un sentimiento de peligro, aun si “nada sucede”, ya que “se sabe” que *pu machi* o personas mapuche pueden ser detenidos o demorados, o que *pu lawen* u otros elementos ceremoniales pueden ser decomisados arbitrariamente por los funcionarios del Estado. Los y las *machi* ocupan un lugar político–afectivo para las personas mapuche. El *lawen* también. Un lugar que se expresa en el modo en que las emociones son *corporizadas* (Marifil, 2016), como por ejemplo, al transportar y esconder el *lawen* para que pueda cruzar las fronteras o al realizar los rituales en torno a este. Por ello, en palabras de Marifil (2016), el afecto corporizado no solo materializa sentidos compartidos de pertenencia sino que también es una de las *fuerzas para la lucha* porque los cuerpos encarnan las experiencias comunes de transitar cotidianamente los márgenes del Estado. Todo aquello por lo cual son excluidos los grupos indígenas, se transforma en aquello que los une por dentro y por fuera de la relación estatal. En el cuerpo (vestimenta, actitudes corporales, movimientos) se inscriben sentimientos de cariño y cuidado, pero también de injusticia.

En las páginas siguientes de este capítulo describo algunas de las acciones y proyectos políticos que, asociadas con el *lawen*, fueron produciendo el contexto de demanda en el que emergió el conflicto con el SENASA. A su vez, la creación de nuevas agendas políticas con

vínculos entre diferentes organizaciones, espacios biomédicos y Lof (comunidades) son centrales en las distintas iniciativas que han ido emergiendo. Con este fin, organizo el siguiente apartado en torno a las diferentes trayectorias grupales de movilización que, en la región, fueron articulando afectos y posicionamientos políticos para cuestionar tanto los adentro y afuera del Estado (Das y Poole; 2008) como los procesos de dominación y sujeción estatal.

1.6 EXPERIENCIAS DE LUCHA: TRAYECTORIAS DE MOVILIZACIÓN COLECTIVA

El episodio iniciado en las oficinas del SENASA expuso las lógicas de inclusión y exclusión en el accionar estatal y los efectos de estas en las formas de atención de la salud y de administrar territorialidades diversas, así como también los procesos de autoafirmación identitaria y las visiones/formas de ser en el mundo con las que los y las mapuche construyen esa oposición. Sin embargo, este reclamo -que se hizo público y visible en junio del año 2017- fue la expresión colectiva de movilizaciones previas.

Este apartado reconstruye las trayectorias de lucha de militantes mapuche en las que la defensa del *lawen* fue uno de los tópicos fusionantes de estrategias y propuestas políticas que estaban en marcha, para disputar las concepciones hegemónicas establecidas sobre las nociones de territorio, salud y medicina. La vida cotidiana de quienes atienden su salud con *lawen*, como vimos en los apartados anteriores, ha estado atravesada por prácticas de recuperación de aquellas formas de conocimientos reconocidas como *ancestrales* del Pueblo mapuche y por luchas constantes contra los modos dominantes de jerarquizar saberes (Grossberg, 1992). Teniendo en cuenta que el “poder” opera en todos los niveles y en cada dominio de la vida humana, entiendo que, en esas diferentes estructuras, pueden también habilitarse articulaciones de agencias históricas, fuerzas e intereses como agrupamientos políticos para revertirlo. En el micro-nivel, el poder describe las capacidades complejas y contradictorias que tienen las prácticas de producir efectos. Estos efectos pueden ser vistos como valores o recursos que posibilitan otras prácticas, como la producción de instalaciones estratégicas y moradas de apego en defensa del *lawen*. Como podrá verse en las distintas trayectorias, las acciones políticas, orientadas desde los afectos, discuten alguna intervención oficial en sus vidas cotidianas, convirtiendo al *lawen* en el lugar de sus subjetividades políticas.

Trayectoria I

Existen algunos antecedentes de reclamos establecidos desde Lof situadas en Bariloche en los que ya se exigía el libre traspaso de *lawen* por las fronteras nacionales y la garantía de acceder a formas mapuche de curarse. Uno de estos reclamos es el que tiene lugar en el año 2013, cuando las familias de las comunidades Colhuan Nahuel, Millalonco Ranquehue y Paineñill se reúnen con los funcionarios de la institución del SENASA y con el delegado del

INADI¹² en la provincia de Río Negro, para presentar un nota formal de denuncia ante la persecución de un *machi* que, en aquel año, se encontraba viajando a la ciudad de Bariloche para atender a los integrantes de dichas Lof. Esta primera nota, escrita y presentada de manera colectiva, denunciaba los sucesivos hechos de discriminación que venían sufriendo las personas mapuche por parte de los funcionarios del SENASA, en el paso fronterizo Cardinal Samoré de Argentina, específicamente ante la decomisación del *lawen* que traían consigo. Este nuevo eslabón –la persecución de un *machi*– en el encadenamiento de situaciones de violencia que ya venían viviendo desde hace años los y las mapuche en los pasos fronterizos, llevó a estas familias a elevar en conjunto una nota al INADI, denunciando el maltrato y los sucesivos acontecimientos de discriminación de parte de los funcionarios ubicados en la frontera.

Para algunos, estos acercamientos al INADI y al SENASA fueron una primer instancia en la “lucha colectiva” que luego llevaría a conformar el grupo en defensa del *lawen*. Sin embargo, en una mirada retrospectiva, también observan que las denuncias del año 2013 fueron “insuficientes” ya que no concluyeron en una solución formal y quedaron en los recovecos y laberintos de la burocracia estatal en calidad de meras “notas”. La burocratización de los reclamos a través de las “notas” suele ser equiparada, por algunos de mis interlocutores, con la imposición del discurso monológico del Estado y como una forma ya conocida de postergación. De ahí la certeza de que, al vehiculizarse como “nota” burocrática, el reclamo perdió su fuerza para propiciar un verdadero diálogo entre las instituciones y los miembros de estas tres comunidades que habían comenzado a reclamar por las “situaciones de violencia” que los afectaban.

Años después, cuando las comunidades de la región ocupan pacíficamente las oficinas del SENASA en Bariloche, el director del Centro Regional del SENASA Patagonia Norte, Ricardo Sánchez, recordaba también el recorrido de esas primeras notas:

Esto tiene un poco de historia, no sé si ustedes se acuerdan... anticipó un poco en esto... en 2013... porque ya se había generado en ese momento una situación, 2013, donde inclusive tuvimos una reunión en el INADI, a la cual yo asistí, a partir de un decomiso que se había generado a un machi. Entonces tuvimos una reunión, yo no sé si todavía teníamos una persona a cargo, Acavallo, delegado del INADI en la provincia de Río Negro (...) Esto fue a mitad del año 2013, esta nota me llega a mí, nosotros formalmente hacemos el trámite, porque como yo dije, al principio nosotros no dictamos normas nuevas ni podemos dar excepciones, ni podemos cambiar... Entonces yo le transmito a las autoridades máximas del organismo para ver qué hacemos con esto y darles una respuesta..., el tema arrancó

12 Inadi (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo).

en julio del 2013 y Julio Acavallo, a fines de septiembre de 2013, tenía toda la información, la nota nuestra solicitando la información que necesitamos para empezar a analizar nosotros, ver que hacíamos, un protocolo, una excepción, una norma nueva pero nunca tuvimos respuesta de parte de las comunidades (Transcripción personal, 13 de junio del 2017, Oficina del SENASA, S.C. de Bariloche).

El discurso evasivo del director de la institución refuerza los sentimientos arraigados en muchas personas mapuche en torno a la práctica política de realizar “notas”. Después de describir las idas y vueltas de unos escritos, de trámites y procedimientos sin responsables y destinatarios claros, el funcionario deposita la responsabilidad de obturar el camino de esas “notas”, paradójicamente, en las mismas comunidades mapuche que iniciaron el reclamo, confirmando la ineficacia política de culminar un reclamo en el terreno burocrático. Ese día de la ocupación del SENASA, un miembro de la comunidad Colhuan Nahuel respondía de este modo las evasivas del director:

... de todos modos yo creo que hay una nota que hicieron, que estaban las tres comunidades que se hicieron presentes esa vez, y podrían haberse comunicado con esas tres comunidades de alguna manera ... (Colhuan Nahuel, 13 de junio del 2017, Oficina del SENASA, S.C. de Bariloche).

A pesar de estos inicios infructuosos, las comunidades que participaron en las reuniones del 2013 habían inaugurado un piso común de demanda frente a los atropellos en la frontera. Tres años después de esa primera “nota”, en el año 2016, sus demandas colectivas volvían a hacerse públicas en los diarios regionales:

Los reclamos de las comunidades mapuche se reiteraron a fines de octubre cuando a través de una nota presentada al Consulado de Chile en Bariloche, repudiaron los malos tratos al machi (curandero de la comunidad) Gustavo Curillán, que transportaba hierbas medicinales desde Argentina hacia Chile. Las mismas fueron incautadas por considerarlas “estupefacientes” ... (Nota del diario Río Negro, 24 de octubre del 2016, San Carlos de Bariloche).

En respuesta, y unos días después, Ricardo Sánchez expresaba en otra nota del diario:

Para modificar una norma, hay que hacer un análisis de riesgo. Un país no puede simplemente abrir la importación de vegetales en general porque hay plagas y hay análisis epidemiológicos y de riesgo sanitario que deben hacerse” (...) “hoy, el país gasta millones de pesos por esta situación. Toda Mendoza está tomada y nosotros estamos resistiendo con la barrera de la Patagonia. No sólo afecta la calidad de la uva sino la calidad de los vinos... (Nota de diario “Bariloche 2000” 09 de noviembre del 2016, San Carlos de Bariloche).

Las consecuencias de modificar una norma se escalan discursivamente en el campo isotópico del riesgo: plagas, epidemias, gasto de millones de pesos, Mendoza tomada, barrera patagónica, improductividad de la uva, etc. 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 es banalizado por este otro tipo de discurso centrado en la productividad, el mercado y la administración del riesgo.

Por esta asimetría en sus autoridades discursivas para fijar los sentidos de la contienda, hasta el año 2017 los reclamos formales de las comunidades mapuche no habían obtenido ninguna respuesta, y los problemas de discriminación que vivían constantemente al cruzar las fronteras entre Chile y Argentina, ninguna solución. Ante el atropello vivido por Javier Caño en la frontera -cuando regresaba con el *lawen* preparado por la *machi*-, muchas de las personas que antaño habían optado por el camino de las “notas” se acercaron a acompañar la ocupación pacífica que otros habían iniciado de las oficinas de SENASA. Allí estaban de cuerpo presente reclamando, una vez más, la apertura del diálogo necesario para alcanzar soluciones concretas con esa institución. De este modo, se volvían a entramar viejos vínculos y compromisos en un nuevo contexto de discusión con el SENASA, aunque esta vez, el hecho de que fueran las comunidades mapuche de Chubut las que iniciaron la acción política de ocupación y demanda resultó en la incorporación de otros medios políticos para la demanda y en la ampliación de la movilización a escala regional.

Trayectoria II

Mi primer acercamiento al tema del *lawen* fue en el año 2015, cuando participé en un proyecto de gestión interinstitucional organizado en conjunto con otras compañeras de la carrera de antropología. El mismo buscaba, a través de prácticas locales y talleres, articular diferentes conocimientos y saberes del uso de plantas medicinales y cuidado de la tierra. En este marco, Nahuel Lincan, invitado por el proyecto, presentó un trabajo sobre los antiguos saberes mapuche en materia de plantas medicinales, argumentando que esos conocimientos fueron paulatinamente corroborados por la ciencia. Algo de la presentación de Nahuel había llamado mi atención. Por esto, dos años después de terminado aquel proyecto me contacté con él nuevamente para entrevistarlo. Me interesaba reflexionar sobre un caso de extractivismo, tal como él lo había nombrado en su exposición de 2015, que, en desmedro de la paramela, cuenta con la complicidad de una universidad pública, en connivencia con una empresa de cotizada marca. Las primeras preguntas que guiaron mi investigación estaban centradas en los conflictos de las comunidades mapuche con las empresas privadas que se apropian de sus conocimientos sobre el uso de plantas medicinales para acrecentar los beneficios de las industrias farmacéuticas y cosméticas.

Tras esta entrevista, él me contactó con el Colectivo Comunitario llamado provisoriamente en aquel momento “Defensa del Lawen”. Este grupo se conformó en el año 2016 ante eventuales situaciones de emergencia que requerían -según la perspectiva de sus integrantes- el reclamo por el cuidado de la naturaleza, y plantas medicinales en nombre del Pueblo mapuche y la defensa de valores esenciales como el resguardo de la vida en general. En este grupo participaban diferentes mujeres militantes mapuche, una concejal de Bariloche y una médica naturista. El fin de este Colectivo era entramar diferentes actores de la ciudad, ya sean personas o instituciones que quisieran iniciar una *red comunitaria* para proyectar acciones políticas contra el extractivismo masivo de hierbas medicinales que empresas privadas estaban realizando con fines industriales y políticos. En un comunicado público sobre este reclamo anunciaron lo siguiente:

*Hoy es un día de resistencia, el Pueblo mapuche junto a compañeros no mapuche, seguimos luchando y reivindicando valores esenciales como es el resguardo de la vida. PU LAWEN, las plantas son un legado ancestral para toda la humanidad. Desde tiempos inmemoriales los Pueblos originarios hemos sabido conocer las plantas y hemos comprendido cómo utilizarlas para mantener el equilibrio en el cuerpo y en espíritu de las personas, la salud. Los seres humanos, una fuerza más en el Wallmapu (territorio), cuidaban también esas plantas dadoras de vida, es decir personas y plantas formábamos una relación recíproca, en el perfecto equilibrio de la naturaleza. Somos parte de la tierra. Luego la mal llamada civilización colocó al ser humano en un lugar de superioridad y de dominio de la naturaleza: poseer, conquistar, usar y finalmente intentar destruir ese legado. Hoy la conquista no terminó, ya que ese pensamiento occidental y destructor sigue vigente. Las plantas están sufriendo el saqueo y con ellas nuestro territorio pierde esa memoria ancestral de la propia tierra. Nos manifestamos contra esto, contra el saqueo y el uso indiscriminado de la plantas, sin regulación del Estado. El vacío legal hace que las empresas nacionales y multinacionales tengan vía libre para saquear, utilizar, patentar y comercializar algo que no les pertenece. Las plantas de nuestra zona con mayor riesgo son: paramela (*Adesmia boronioides*); maqui (*Aristoteia chilensis*); pañil (*Buddleja globosa*); palo piche (*Fabiana imbricata*); botón de oro (*Grindelia chilensis*). Sabemos de la devastación de toneladas de paramela para extraer el aceite esencial, entre otras, para el uso cosmético. Esta es una realidad actual, cercana y de la que no se dispone de información. Por otro lado este año en Gulumapu, Chile, pudo frenarse el patentamiento de derivados del Maqui. (...) Esto es muy preocupante y es lo que nos ha movilizado a empezar a constituir el colectivo en defensa de los lawen ... (Comunicado público, octubre del 2016, S.C. de Bariloche).*

En el discurso político que enmarcaba las estrategias a seguir por este grupo, el extractivismo de ciertas plantas de la región era el tópico central. En determinados momentos, este

grupo se organizó con el fin de implementar y coordinar diversas iniciativas, entre ellas la presentación, dentro de la estructura municipal de la ciudad de San Carlos de Bariloche, de un proyecto de legislación, el cual tenía como eje central “proponer un reglamento de protección sobre plantas autóctonas”. Para esto, en el año 2016, Sara Itkin y la Concejala Ana Marx acompañan este Colectivo en articulación con mujeres mapuche de distintas comunidades. Laura Millalonco Ranquehue era una de sus integrantes de este Colectivo y explicaba lo siguiente:

nosotros el año pasado empezamos con esto, porque acá a nivel Municipal no hay ninguna reglamentación, porque igual hay muchas farmacias y herboristerías que venden y nadie controla, de dónde extraen, cómo es la compra, nada, no hay control no está reglamentado ... (e.p L.M.R., abril del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

Asimismo, denunciaban la inexistencia de un mecanismo de regulación por parte del Estado con competencias para controlar el hacer de algunas empresas como Natura Cosméticos de origen brasileño, que extrae y usa de forma indiscriminada toneladas de “paramela”:

el tema es la paramela, la empresa se lleva el aceite esencial para hacer sus productos. Para hacerlo tiene que pasar la planta por un gran destilador en dónde se necesitan muchos kilos para hacer un litro. Natura necesita toneladas de paramela, y tendría que cultivar un campo o reforestar, pero no hace nada de esto, ni le interesa. Cuando se termine la paramela, lo harán con otra planta (Comunicado público, octubre del 2016).

En diciembre del año 2017, pude presenciar una charla de Sara Itkin a la que fue invitada para exponer ciertas temáticas relacionadas con las plantas autóctonas de la región por el Espacio de Articulación mapuche, en la Biblioteca Popular Carilafquen (Villa Los Coihues, San Carlos de Bariloche). Al hablar sobre estos reclamos en nombre del Colectivo en Defensa del Lawen, Sara decía lo siguiente: ... *este es un Colectivo en defensa de los lawen que a veces anda, a veces se para, pero la intención es poner en valor el cuidado de las plantas, incluso desde un marco legal, aunque desde lo legal tampoco se van a cuidar y quizás las leyes van a beneficiar a unos pocos...* (Transcripción personal, diciembre del 2017, S.C. de Bariloche).

Otro de los ejes de reclamo que expuso la doctora tuvo que ver con el incumplimiento del patentamiento que resguarda el conocimiento de naciones indígenas de la apropiación de sus saberes ancestrales: *Hoy en día en Argentina tenemos una ley,¹³ donde no podemos patentar, yo no puedo decir que soy la dueña del aroma de la paramela, o del Palo Piche*". Este grupo reclamaba la intervención del Estado en un campo sin regulación, esto es, la necesidad de tomar alguna

¹³ Consultar “Confinamientos de la razón, Monopolios Intelectuales” Material de apoyo sobre Conocimiento Local Biodiversidad y Propiedad Intelectual. Este material me fue brindado por Lorenzo Loncon de la comunidad Paicil Antrio (Villa la Angostura).

acción legal para enfrentar el extractivismo de las plantas autóctonas y de los conocimientos mapuche sobre ellas, por lo menos a nivel regional, ya que luego estas plantas *se venden a todas partes del mundo como un perfume étnico de la Patagonia* (Transcripción personal, diciembre del 2017, S.C de Bariloche).

Las mujeres mapuche que militaban en este grupo tomaron como referencia de lucha un antecedente que remitió al patentamiento de derivados del “maqui”. En Ngulumapu, durante el año 2016 se produjo una movilización en la que varias organizaciones y Lof mapuche lograron la prohibición del uso de derivados de esta planta, frente al extractivismo de grandes empresas farmacéuticas. Asimismo, en este reclamo sostenían que, *... frente al saqueo de los pueblos, es importante que de alguna manera se pueda legislar, para que estas plantas sigan contando la historia*. Es por esto que aún es objetivo de este proyecto el llegar a realizar una ordenanza local que ampare estos reclamos en el marco de la Ordenanza N° 2641-CM-15 del Concejo Deliberante, que –como ha sido mencionado en el apartado introductorio- establece al Municipio de San Carlos de Bariloche como intercultural. En breve, uno de los propósitos centrales de este Colectivo consiste en arbitrar los medios y recursos necesarios para implementar y fomentar políticas públicas interculturales en relación con el *lawen*. Al apelar a la interculturalidad del municipio, este Colectivo se propone habilitar el reclamo por el reconocimiento de saberes y el resguardo de prácticas -como la recolección del *lawen*- en clave de ordenanza. Es decir, adaptar sus demandas de control sobre los conocimientos ancestrales y los usos cotidianos de las plantas a los lenguajes de contienda y a los marcos normativos de ese espacio de interlocución con el Estado al que se nombró recientemente como intercultural.

Trayectoria III

En tercer lugar, me gustaría resaltar dos iniciativas puntuales que sucedieron respectivamente en la provincia de Neuquén y en la provincia de Chubut, abocadas a la revalorización del *conocimiento ancestral mapuche*. Estos proyectos fueron planteados por las comunidades que activaron estas demandas, en pos de dar contenido y forma a una posible articulación con el Estado.

Por un lado, en la provincia de Chubut, existe un grupo de mujeres que trabajaron, entre los años 2015 y 2017, en una escuela pública de la ciudad de Esquel, con la intención de reforzar el reconocimiento del *lawen* y sus usos medicinales en los niños, niñas, padres y madres que pertenecían a esta institución. Asimismo, estas mujeres me cuentan que el proyecto interdisciplinario para la revalorización del conocimiento y de la medicina ancestral mapuche ha contado con el acompañamiento, desde hace varios años, del *machi* Gustavo Curillan Llancaño, perteneciente a la comunidad de Chol-Chol (Chile). En relación a esto

Daniela Baigorria, una de las mujeres mapuche que integran este grupo, explicaba en una nota radial:

Poco a poco se fue perdiendo la práctica ancestral de nuestra medicina, sin embargo no ha desaparecido, continúa en la memoria de la gente los remedios naturales, el conocimiento de nuestra cultura y el recuerdo de las machis. Hoy estamos en el camino de recuperación de nuestro kimun, de nuestras ceremonias, fortaleciendo nuestra identidad con la llegada del Machi Gustavo, luego de un letargo de décadas y de desequilibrio espiritual ...

Este *machi* vivió situaciones de destrucción y secuestro de la medicina ancestral en las fronteras –tanto argentina como chilena-, siendo también víctima de las prácticas con las que el Estado somete a quienes consideran pertenecientes al Pueblo originario mapuche. Ante las reiteradas veces en las que este *machi* vivió el flagrante maltrato de los agentes aduaneros, en el año 2016, distintas organizaciones y comunidades mapuche de Río Negro y Chubut decidieron formalizar una denuncia colectiva en el Consulado de Chile (ubicado en Bariloche). Esta denuncia se centró en repudiar la imposición de las fronteras estatales entre Argentina y Chile en un Pueblo que se piensa indiviso, así como las normativas estatales que producen alteridades estigmatizadas habilitando prácticas injustas y desigualdades socioculturales. En estos reclamos, el tópico aglutinador fue el condicionamiento estatal del derecho a la identidad del Pueblo mapuche.

Por otro lado, en la provincia de Neuquén existe, desde el año 2004, un proyecto en torno al reclamos de reconocimiento estatal del *lawen*, el cual surge como iniciativa del Equipo de Salud que pertenece a la organización política mapuche de algunas comunidades de la jurisdicción neuquina que participan en la Confederación mapuche de Neuquén¹⁴: Quintupuray, Quintriqueo (Kinxikew) y Paicil Antriao. Dicha organización trabaja desde hace algunos años en articulación con el *machi* Víctor Caniullan Colñir que atiende la salud de miembros mapuche y no mapuche. El principal fin del accionar de este grupo de comunidades fue reforzar, ante el Estado, el conocimiento ancestral mapuche, mediante el relevamiento de plantas medicinales y plantas nativas existentes en los territorios que habitan estas comunidades. Primero iniciaron el trabajo de recuperación ceremonial. Según me explicaron miembros de esta comunidad algunas de las actividades estuvieron orientadas a ... *usar elementos pedagógicos en los espacios comunitarios para afirmar el rewe como espacio filosófico y político central y revalorizar los conocimientos y prácticas en torno al lawen ...* (e.p, Amancay M. Q., 05 de diciembre del 2017). Más adelante estos encuentros devinieron en la elaboración conjunta de otros proyectos y actividades.

¹⁴ Resolución N° 1 conjunta entre parques nacionales y el INAI que crea la mesa política de COMANEJO entre los parques nacionales Nahuel Huapi y Lanin, contiene un espacio intercultural en el que también participan miembros de las comunidades de la Confederación neuquina.

El 27 de marzo del año 2018, Amancay -de la comunidad Quintriqueo situada a orillas del Lago Nahuel Huapi en la Ruta 40 hacia Villa La Angostura- me invitó a participar del acto de inauguración de un “Centro de formación Mapuce Intercultural- Kimel tuwe Ruka”. Los integrantes de la organización presentaban sus actividades, sus pensamientos y sus posicionamientos sobre diversas problemáticas sociales. Este proyecto se dividió en las siguientes temáticas: 1) puesta en valor de prácticas mapuche como el telar o el juego del *palin*; 2) revitalización de la lengua autóctona; 3) transferencia de técnicas de registro escrito, gráfico, magnetofónico, fotográfico y fílmico; 4) recuperación de la medicina mapuche. En esta presentación, la comunidad contó sus experiencias de recuperación territorial y su trabajo en relación a la medicina *mapuche*. Para esto habló el *lawuentuchefe* de la comunidad Paicil Antriao, Lorenzo Loncon, quien trabaja conjuntamente con el *machi* Víctor en estas comunidades y otras:

Mari mari pu peñi, pu lamien, un gusto estar acá en este evento, creo que cualquier cosa que se aprende de leer, alguna técnica, es muy importante porque nosotros podemos compartir el conocimiento mapuche colectivo, son las plantas, que no son de nadie en especial, son de los newenes... entonces se comparte, porque en este mismo Lof hay plantas que no hay en otros Lof, por eso vamos enseñando lo que hay en cada Lof. También tuve el honor de estas Lof de Río Negro, como Maliqueo, Ñirihuau, Huenchupan, entonces uno aprende y comparte... Aparte de estar en tareas de compartir el lawen estuvimos acompañando en la defensa del territorio... porque siempre tenemos pendiente quién viene por el territorio ... (Transcripción personal, 27 de marzo del 2018, Lof Quintriqueo).

En este proyecto, la afirmación comunitaria de los conocimientos y prácticas en torno al *lawen* deviene expresión de los sentidos de pertenecer a un territorio. Desde ese ángulo, la demanda de reconocimiento de esos saberes se encuentra fuertemente ligada a los reclamos de las distintas Lof sobre sus territorios ancestrales. En breve, la defensa del *lawen* es, en este caso, la defensa del territorio ante amenazas de despojo o expropiación.

Estos dos trabajos -el de Chubut y el de Neuquén- buscan reforzar las condiciones de vida de las comunidades mapuche poniendo en valor las prácticas relacionadas con el *lawen* y con los *machi*. La perspectiva comunitaria de estos equipos de trabajo los llevó a concentrar sus actividades en el reconocimiento del *lawen* en el territorio bajo la guía epistémica de algunos *machi*. En definitiva, según las entrevistas y trabajos de campo que realicé en torno a estos dos proyectos, las comunidades mapuche plantean la incorporación de sus conocimientos -ya sea en las políticas de salud pública o en las escuelas primarias- como la perspectiva orientadora o el encuadre interpretativo de cualquier proyecto institucional de intercambio intercultural. En el caso de las comunidades de Neuquén, este objetivo las llevó

a articular sus agendas políticas con instituciones como el INTA (Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria) o el Parque Nacional Nahuel Huapi, cuyos representantes también participaron en el acto de apertura de este Centro Intercultural.

Para cerrar este apartado sobre las trayectorias de lucha en las que el *lawen* ha sido el eje central de sus apuestas políticas, quisiera subrayar el hecho de que en todas ellas se han tenido que enfrentar al control y la imposición estatal en las fronteras. En todos los casos, los o las *machi* con los que articulan sus trabajos colectivos han sido intervenidos en los pasos aduaneros por las diferentes instituciones que allí se encuentran.

Como mencioné en el inicio de la parte II, cuando a un integrante de la Lof Cañío le destruyeron en la frontera el *lawen* brindado por una *machi*, comenzó espontáneamente una movilización colectiva para impugnar las prácticas discriminatorias de ese organismo oficial de control. En el siguiente capítulo me detengo especialmente en este caso, para analizar cómo estas acciones colectivas en defensa del *lawen* fueron produciendo vocabularios y lenguajes en los ámbitos públicos y políticos de interlocución con el Estado, para abrir el debate acerca de las categorías hegemónicas de salud y territorio, y poner en valor las nociones mapuche silenciadas, banalizadas y estigmatizadas por éste.



Figura 1.3: Bandera mapuche en el Lof Quintriqueo, 2018.

LAS INSTALACIONES ESTRATÉGICAS DEL LAWEN. HACIA UN NUEVO ESCENARIO POLÍTICO

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

En este capítulo haré un recorrido por los diversos marcos y etapas de este evento político específico -nombrado como la defensa del *lawen*- para reflexionar acerca de un proceso de lucha cuya particularidad reside en el modo en que ha ido conjugando afectos de la vida cotidiana y privada en las arenas políticas de lo público. Con este objetivo en mente, iré introduciendo las distintas acciones de protesta y los discursos de reclamo que permitieron ir desplegando los argumentos comunes para hacer frente a esas fuerzas centrípetas del Estado. Los y las militantes mapuche han ido escalando el conflicto por el *lawen*, en términos subjetivos y políticos, habilitando nuevos modos de irrumpir como Pueblo mapuche de maneras que son desafiantes para el orden establecido de la política. Para esto el *lawen* fue colocado como una fuerza política en un campo de lucha, como un agente de acción social junto a quienes reclaman por el derecho a sus mundos y a desarrollar en ellos sus proyectos de vida ¹. Como veremos en las siguientes páginas, los vínculos con *las fuerzas espirituales* de un determinado *lawen* o las relacionalidades con *las fuerzas ancestrales* y de la naturaleza, devienen “excesos” para la política moderna del Estado. Estos presupuestos fueron cobrando agencia como parte de la política indígena mapuche (Ramos, 2016). Sin embargo, las relaciones con estas otras formas de organizar el mundo sensible nos invitan a ampliar nuestros

¹ Mundos que son definidos, en los escenarios de lucha, como antagónicos a los impuestos por las nociones de desarrollo y progreso de las epistemologías dominantes (Ramos, 2016).

propios sentidos de lo que solemos circunscribir como política o desacuerdos de la política. Ésta no sólo debería involucrar las luchas por el derecho a sostener sus mundos frente a las ontologías hegemónicas, sino también los desafíos de restaurar mundos que los mapuche habitan de formas parciales y heterogéneas.

Antes de iniciar el análisis de materiales originales -producidos en mis interacciones durante el desarrollo del conflicto- comienzo por compartir las categorías y abordajes teóricos que resultaron claves para ello en este capítulo.

2.1 PENSANDO LO POLÍTICO COMO IRRUPCIÓN: LOS DESACUERDOS EN FOCO

Al observar las circunstancias a través de las cuales los sujetos fueron escalando pisos en la lucha por la defensa del *lawen*, se destacan los modos en que se fueron produciendo las condiciones discursivas para un lenguaje contencioso compartido (Roseberry, 2002) en el que las diferentes vocalidades sobre el evento (Trouillot, 1995) pudieran ser audibles y atendibles. Y, al mismo tiempo, sobresale la reproducción de límites o topes para frenar las traducciones o redefiniciones mapuche en las que los funcionarios identifican un potencial político impugnador. Estas tensiones entre aperturas y cierres, me llevaron a pensar la política como el doble juego de permitir ciertas traducciones, polisemias y multiacentuaciones, y evitar aquellas otras que se entienden como amenazas para los principios políticos y subjetivos sobre territorio, salud y medicina.

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 Trouillot y en William Roseberry. El primero 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 Estado-Nación, territorio y frontera. Agrega Trouillot : *... el silenciamiento efectivo no requiere de una conspiración, ni siquiera de un consenso político. Sus raíces son estructurales ... (Trouillot, 1995: 27)*. Por lo cual, cuando el silenciamiento es quebrado, sus efectos también pueden tener alcance estructural. En este sentido, cuando las vocalidades mapuche sobre el evento en torno al *lawen* se fueron expresando en un lenguaje político de demanda, no solo estaban reclamando por un cambio de procedimiento burocrático en el paso fronterizo sino que estaban empezando a irrumpir, con sus propios

marcos cognitivos, en los lugares de certeza hegemónica sostenidos a través del tiempo por una historia oficial de silenciamiento, colonialismo y racismo (Trouillot, 1995).

Por su parte, William Roseberry (2002) -retomando a Carrigan y Sayer (1985)- explica que el poder del Estado descansa en las agencias reguladoras y coercitivas que definen y crean ciertos tipos de sujetos e identidades mientras que niegan y descartan a otros tipos de sujetos e identidades. A través de oficinas como las del SENASA y de rutinas como las que este organismo aplica en los pasos fronterizos -impuestos, permisos, procedimientos y papeles de registro-, el Estado re-produce el material común y el marco significativo en el que se definen quiénes y cómo participan legítimamente de los órdenes sociales caracterizados por la dominación. Ese lenguaje común -o manera de hablar sobre relaciones sociales- expone los términos centrales alrededor de los cuales deben organizarse los discursos en la arena política. Como explica Roseberry en la siguiente cita:

En este sentido "el Estado" nunca deja de hablar. Del vasto rango de capacidades sociales humanas (maneras posibles en las cuales se puede vivir la vida social), las actividades del Estado "estimulan" de manera más o menos forzosa algunas mientras que suprime, margina, erosiona, debilita otras (...) El Estado central reclama el poder a través de sus registros administrativos, de sus institutos y de sus oficinas, de hacer mapas y de imponer instituciones uniformes y centralizadas en un campo heterogéneo. Vemos también cómo formas y lenguajes de protesta o resistencia deben adoptar las formas y lenguajes de dominación a fin de ser registradas o escuchadas ... (Roseberry, 2002: p.9).

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

Con este propósito, retomo la idea de Jacques Rancière (1996) acerca de lo político como la lógica anclada en la desigualdad vivida que busca poner en suspenso el orden establecido para mostrar sus contradicciones y cuestionar su distribución policial de los cuerpos. Cuando una subjetividad emerge desde esta lógica, su mera aparición ya pone en cuestión el orden establecido o el mundo sensible en que solo determinados sujetos -desde ciertos lugares, por determinados motivos, a través de ciertos medios y a partir de ciertas demandas- pueden solicitar igualdad. Retomo aquí la distinción de Rancière (1996) entre las lógicas de

la política y de la policía a las que en adelante denominare la política y lo político respectivamente². La política nos refiere al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúa la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares, funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. En breve, esa distribución y ese sistema de legitimaciones responden a la lógica de la política. En contraste, lo político nos refiere a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: la que “rompe” la configuración sensible donde se definen las partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella, es decir, la de una parte de los que no tienen parte (Rancière, 1996). Por lo tanto, por "desacuerdo" se entenderá:

un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura. . . (Rancière, 1996: p. 8).

El desacuerdo no es el “desconocimiento”, tampoco es el “malentendido” que descansa en la imprecisión de las palabras. El desacuerdo puede ser una discusión sobre lo que quiere decir el *lawen* en racionalidades diferentes. Se trata, entonces, de una situación de habla entre interlocutores que entienden y no entienden lo mismo sobre las mismas palabras (Rancière, 1996). Las estructuras del desacuerdo son aquellas en las que la discusión de un argumento remite al litigio sobre el objeto de la discusión y sobre la calidad de quienes hacen de él un objeto. Veremos a continuación cómo los y las militantes mapuche que comenzaron este proceso de lucha por el *lawen* han reconocido otras formas de acción política -que pusieron en valor sus memorias colectivas y sus experiencias encarnadas- como herramientas poderosas para disputar mundos ordenados con otros principios ideológicos, epistémicos y ontológicos. Desde sus vocalidades diferentes sobre el evento en curso y la negociación de los lenguajes contenciosos para hacer audibles sus reclamos, los y las mapuche empezaron cuestionando algunos de los mecanismos utilizados por el Estado, para luego escalar el conflicto por el *lawen* hacia nuevos escenarios de lucha.

2.2 LA IRRUPCIÓN DE LO POLÍTICO

*. . . Uno exhala vida y sentimientos o afectos; el otro no.
Es la diferencia entre un reclamo relacionado a la cultura de un Pueblo
y las normativas del Estado . . .*

– Lof Millalonco Ranquehue, 2017

² Utilizo el mismo recurso expositivo por el que optaron Claudia Briones y Ana Ramos (2010) en su trabajo.

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

Retomemos aquí el relato sobre el conflicto. El día 13 de junio del año 2017, el *inal longko* Cañio fue obligado por funcionarios del SENASA a dejar en la frontera argentino 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 *lawen* hasta que se resuelva la situación. Al ver incumplido ese *trato de palabra*, deciden ocupar una oficina del SENASA para pedir una solución de fondo a este tipo de situaciones vividas entre los pasos fronterizos. Como primera medida, a horas tempranas de la mañana del día siguiente, Cañio junto con el *longko* Millán ocupan pacíficamente la oficina central del SENASA de la ciudad de S.C de Bariloche y emiten un comunicado público llamando a la “solidaridad” de otras personas mapuche, organizaciones y militantes:

A todos los pu peñi, ka pu lamuen, compañeros, compañeras, y a la opinión pública que estamos llevando adelante una acción directa contra el SENASA, organismo que consideramos un instrumento de cercenamiento de nuestros derechos como Pueblo. El SENASA viene instrumentando políticas persecutorias en el aspecto económico y con respecto a nuestra salud y medicina ancestral...En esta acción directa de ocupación del SENASA (Bariloche) en Morales 392 estamos demandando un diálogo urgente con el principal responsable de este organismo. No nos iremos hasta que este funcionario se haga presente en las instalaciones. Pedimos la presencia de todos los hermanos y hermanas mapuche que sientan la necesidad de ponerle un límite a esta constante violación de derechos. Y a los compañeros y compañeras pedimos solidaridad y presencia... (Comunicado público, 13 de junio del 2017, San Carlos de Bariloche).

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

cotidiana, en una oficina cada vez más ocupada por los allegados del Pueblo mapuche. En principio, las autoridades que se encontraban presentes aquel día les dijeron a quienes comenzaban a llegar que “no los iban a recibir, ni escuchar”. Sin embargo, pasadas las doce del medio día, la oficina se encontraba repleta por la ocupación pacífica. Cuando la acción comenzó a ser cada vez más numerosa, el funcionario político de mayor rango en el nivel regional, el ingeniero agrónomo Ricardo Sánchez, quien justo se encontraba aquel día en Bariloche, no tuvo otra opción que manifestar su disposición para escuchar el reclamo de las comunidades allí presentes.

Siguiendo con el argumento de Rancière (1996), lo político irrumpe cuando las maquinarias del Estado son interrumpidas por el efecto de un supuesto que les es completamente ajeno. Porque, en el corazón de la política yace una doble distorsión, por un lado el conflicto fundamental que se desencadena por el *lawen* y, por otro lado, la relación entre quienes solo emiten sonidos y quienes tienen la capacidad política de enunciar verdades. El momento político surge cuando, quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes, se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común esa distorsión. Bajo esta lectura, me pregunto en qué aspectos la acción espontánea de las comunidades logró hacer ver lo que no podía ser visto, hacer escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido, en definitiva, a qué nuevos lugares logró desplazar los modos convencionales de ser, de hacer y de decir. Mientras participábamos de los acontecimientos, muchos de nosotros ya íbamos presintiendo que las acciones iniciadas -por lo que comenzó a ser un movimiento político indígena en defensa del *lawen*- estaban produciendo una instancia de enunciación que no era, hasta entonces, identificable -visible o audible- desde la política. En este apartado retomo esas primeras impresiones para pensarlas con mayor detenimiento.

Como ya anticipamos, este reclamo conjunto por el libre tránsito del *lawen*, o por el cruce de las personas mapuche por las fronteras estatales sin ser continuamente hostigadas, había sido iniciado algunos años antes. Pero sus demandas habían sido sistemáticamente archivadas, no escuchadas o ignoradas por las instituciones involucradas, profundizando las situaciones de desigualdad social. No obstante, en esta circunstancia, militantes mapuche irrumpieron en el ámbito de la política estatal -encarnada en los funcionarios del SENASA- con sus demandas, logrando instaurar el litigio.

No solo se dieron un nombre como grupo y parte de un movimiento indígena que reclamaba por sus formas de ser mapuche, sino que también hicieron explícito el lugar de subalternos en el que eran colocados para no ser reconocidos como sujetos audibles. Así lo expresaba uno de los militantes mapuche en la primera ocupación pacífica del SENASA:

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

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

En esta primera instancia del evento político, el director regional del SENASA recibió a militantes mapuche en una de las oficinas. Allí se inició un intercambio comunicativo que comenzó a cobrar la dinámica de *trawün* en la medida en que los y las mapuche fueron controlando los turnos, los tópicos y los procedimientos para acordar un consenso. En este modelo de política -diferente al acostumbrado por las lógicas burocráticas del SENASA- fueron instaurándose los marcos comunicativos que irían cobrando fuerza en los próximos encuentros. Esta forma de comunicación en clave mapuche establece, por ejemplo, que todas las partes que participan en el encuentro debían presentarse ante los otros y referir a sus experiencias. En este *trawün* también se definieron los argumentos fundantes del reclamo que sostenían las comunidades y que irían adquiriendo mayor espesor y detalle en las reuniones que se fueron sucediendo con los funcionarios de dicho organismo. Este primer evento en las oficinas del SENASA, espontáneamente colectivo, dejó en claro que la discusión que allí iniciaba no era meramente un desacuerdo en torno a una normativa burocrática, puesto que sus participantes empezaron a vislumbrar las distancias interpretativas de unos y otros acerca del reclamo en cuestión. En las oficinas del SENASA se da inicio a un desacuerdo entre quiénes son las partes intervinientes en el litigio, cuáles son los lugares sociales que otorgan sus respectivas autoridades enunciativas en el transcurso de la negociación, cómo debe ser definido el reclamo y cómo interpretar el litigio en curso. Un militante mapuche de la región de Chubut les explicaba a los funcionarios: *nosotros vamos a seguir pasando, miles de nosotros van y vienen como lo hicimos milenariamente*. En esta misma línea, la *werkén* (autoridad como mensajera) del Lof Millalongo Ranquehue agregó:

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

Mientras que para el SENASA el desacuerdo era meramente un tema de normativas, para las personas mapuche cualquier tipo de resolución del conflicto debía partir del reconocimiento oficial de una ignorancia constitutiva del Estado. Para los y las mapuche un tema principal del reclamo era la posibilidad de cambiar la perspectiva de los trabajadores del organismo que estaban en las fronteras estatales. Así, ellos exigieron al SENASA la pluralización de su política para que los miembros de un Pueblo que siempre ha atravesado la Cordillera de los Andes para el intercambio de saberes y prácticas puedan pasar libremente el *lawen* por las fronteras estatales. En este primer intercambio, el grupo mapuche fue legitimando su reclamo en tres argumentos centrales: primero, apelando a las garantías y avales legales de los tratados internacionales –aprobados por el Estado- ; segundo, a las temporalidades diferenciales (por un lado, una práctica que *miles de ellos vienen haciendo milenariamente*, por el otro, una reciente imposición estatal de las fronteras nacionales); tercero, a la interpelación al Estado para que muestre interés en conocer la cultura del Pueblo mapuche y, por ende, para que sus instituciones ejerzan la relatividad sobre sus conocimientos sobre lo “real” (Latour, 2007). Las normas y reglamentos del SENASA no solo presuponen y confirman una única realidad natural sino también un escenario “único e indiscutible” para establecer sus concepciones sobre el territorio nacional, sobre la “ilegalidad” de ciertas sustancias de origen no establecido, y para categorizar ciertas prácticas de vida como meras “creencias” .

Antes de centrarme en los modos en que este accionar colectivo fue mostrando su potencial político para desafiar ciertas evidencias ontológicas, quisiera detenerme en otras de las varias direcciones en las que operó.

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

en el que nadie dirige o concluye el encuentro de manera asimétrica. A su vez, manifestaron también que un *trawiin* sobre temas tan delicados como era el del *lawen* debía ser realizado en el territorio mapuche y fijaron como lugar de la nueva audiencia el territorio de la Lof Millalonco Ranquehue. Las personas presentes -mapuche y funcionarios- acordaron entonces que, en ese lugar y con esos tiempos, volverían a debatir de qué manera podría resolverse el problema del traspaso de la *medicina ancestral mapuche* por las fronteras estatales³.

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

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

... nosotros somos gente mapuche militante, y gastamos un montón de nuestro tiempo y esfuerzo porque entendemos que el machi nos dijo “estoy cansado de que me avergüencen en la frontera”, y nosotros nos hacemos cargo de esas palabras porque el machi viene a atendernos a nosotros de este lado (t.p, 03 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

La acción de ocupar la oficina del SENASA desafió los lugares disponibles al proponer al Pueblo mapuche como una nueva subjetivación política, que a la par de relativizar las identificaciones por nacionalidad, se constituye performativamente con autonomía para decidir. El colectivo nombrado como “nosotros somos gente militante mapuche” es una expresión de subjetivación política como Pueblo (ver capítulo cuatro), pero también presupone una desidentificación: “el arrancamiento de la naturalidad de un lugar” establecido o que se les

³ Sin embargo, el presidente del SENASA responsable de la sección regional de Río Negro y Neuquén se retiró antes de firmar el acta de esa reunión por la puerta trasera de la oficina sin que nadie lo viera.

atribuye ⁴. Este sujeto político emergente no sólo es un grupo que toma conciencia de sí mismo, se da una voz y exige ser escuchado en la sociedad. Es también un “operador” que une y desune las regiones, las identidades, las funciones y las capacidades existentes en la configuración de las experiencias dadas (Rancière, 1996).

Durante las semanas en las que se esperaba la reunión programada con el SENASA, los y las integrantes del Pueblo mapuche que se sintieron interpelados por esta situación de desigualdad social se juntaron en varias reuniones por el *lawen*, con el fin de organizar las estrategias políticas, los acuerdos comunes y los discursos a sostener colectivamente. Este grupo no improvisaba en la manera de moverse políticamente; organizaron conjuntamente sus estrategias, se reunieron varias veces en la semana para programar las acciones y convocaron a los medios de comunicación a sucesivas conferencias de prensa para difundir regionalmente lo que estaba sucediendo. Establecieron entre ellos rotaciones en los turnos para hablar públicamente y respondieron conjuntamente a las interpelaciones del SENASA. La organización mapuche entendía que una de las estrategias de las instituciones estatales consistía en personalizar la negociación en algunos de ellos, por ejemplo, al buscar establecer nuevos acuerdos a través de llamadas telefónicas a algunos de los referentes. En este sentido, el grupo apareció en la escena política como un sujeto colectivo -transfronterizo, interprovincial y supracomunitario- para enfrentar los escenarios polémicos y paradójicos en los que se escenifican los presupuestos en los que se fundan las desigualdades y las injusticias.

A continuación, identifiqué algunos acontecimientos de este largo debate que me han motivado a pensar el litigio con SENASA como un cuestionamiento creativo y novedoso hacia la política estatal establecida. Analizaré entonces algunos de los eventos en los que el desacuerdo devino en el principal objeto de reflexión. Esto ocurrió principalmente en torno a los siguientes tópicos: el valor de los eventos políticos, la definición de los interlocutores, los límites entre lo presupuesto y lo escrito, los topes entre lo secreto y lo público, y las experiencias acerca de qué es violencia.

2.3 LOS DESACUERDOS EN FOCO

2.3.1 *La valoración del evento político: “en nuestra cultura la palabra se respeta”*

Existen varios motivos para que un funcionario del SENASA entienda y a la vez no entienda a los integrantes del Pueblo mapuche, porque al mismo tiempo que entiende claramente lo que le dice el otro, no ve el objeto del que el otro le habla, o, incluso, porque entiende y debe

⁴ Es un nuevo espacio que da cuenta de los que eran “incontados” por las instituciones del Estado, ahora como sujetos reconocidos y constituidos, diferentes a como eran identificados (Rancière, 1996).

entender, ve y quiere hacer ver, otro objeto bajo la misma palabra, otra razón en el mismo argumento (Rancièrè, 1996).

De acuerdo a lo pactado en la primera ocupación donde se había iniciado parte del reclamo, el director regional del área de Río Negro y Neuquén –con mayores facultades políticas para tomar decisiones- se presentaría en el territorio del Lof para llevar a cabo un nuevo *trawüin*. Sin embargo, una vez llegado el segundo encuentro se presentaron en el Lof el referente de comunicación y relaciones institucionales del SENASA, una ingeniera agrónoma, supervisora del organismo en el paso Cardenal Samoré, y un ingeniero agrónomo e inspector de dicha institución. Estos funcionarios no eran los esperados por las comunidades para iniciar el diálogo sobre la elaboración de un Protocolo aplicable a las instituciones estatales responsables del control fitosanitario en las aduanas. A continuación, las y los militantes mapuche autoconvocados en aquel *trawüin* expusieron en el acta que “no se había cumplido lo acordado”, es decir, la presencia del director regional del SENASA. Señalaron que era fundamental contar con los responsables políticos del organismo para comenzar a elaborar una propuesta en conjunto entre todos los actores involucrados. Ante esta situación, expusieron su indignación ante el incumplimiento, manifestando los puntos de desacuerdo sobre la idea de compromiso. En este sentido retomo la palabra de la *werken* del Lof Millalonco Ranquehue:

En nuestra cultura desde tiempos inmemoriales la palabra se respeta, el compromiso se respeta y si uno es autoridad, uno debe demostrar que es digno de ese rol que le toca cumplir, y acá no hubo respeto de la autoridad máxima que representa el SENASA (...) No acordamos que el SENASA hace un documento por un lado y nosotros por otro lado, esa es una manera desordenada de hacer las cosas (...) la razón de este trawüin era hacer un trabajo conjunto, donde nosotros nos sintamos contemplados, considerados, respetados, y que sepan qué es lo que necesitamos porque este organismo no puede saber cuáles son nuestras necesidades, ni nuestra visión, ni nuestro sentir con respecto a lo que está pasando. No puede ser el SENASA el que haga un documento de cómo nosotros tenemos que trasladarnos, y movernos de un lado al otro, nosotros tenemos que marcar cuáles son nuestras necesidades... (t.p, 03 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

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

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

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

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

La ausencia del funcionario del SENASA fue resignificada a partir de estas disputas como un indicador de los compromisos diferenciales que subyacen en las formas mapuche de hacer política y las estatales. Por un lado, mientras que para el SENASA el reemplazo de los funcionarios jerárquicos por los técnicos era una instancia habitual y no problemática, para las personas mapuche puso en relieve el problema fundamental: la banalización del litigio como un mero desacuerdo técnico y, sobre todo, la desvalorización de la palabra acordada (por ende, del sujeto colectivo mapuche como parte respetable de un acuerdo político). Las razones por las cuales el funcionario no fue eran inentendibles, porque aún con nieve, enfermedad o frío, miembros de comunidades de Neuquén y de Chubut, así como de Río Negro, se habían acercado a la reunión. Por otra parte, mientras que para los funcionarios del SENASA era uno de los tantos encuentros políticos fijados en una agenda burocrática, para las personas mapuche era un encuentro significativo, puesto que allí esperaban redefinir los mismos términos en los que se desarrollaba el hacer de la política.

En definitiva, el incumplimiento del acuerdo por parte del SENASA tuvo un papel fundamental a la hora de entender colectivamente que el litigio con el Estado no se limitaba al traspaso del *lawen* sino que iniciaba en las formas de definir los escenarios y los sujetos políticos. El enojo movilizó a las personas mapuche a profundizar en los sentidos compartidos sobre el reclamo, para lo cual pautaron una agenda de encuentros locales entre ellos, a pesar de las dificultades que muchos tenían para llegar desde distintas localidades y provincias. Al pensar el proyecto político mapuche en torno al *lawen* como un anudamiento situado de trayectorias heterogéneas, comprendí la importancia que tiene cada uno de sus relatos sobre sí mismos y sobre las experiencias de sus antepasados en la constitución de la unidad política que estaban forjando. Es decir, de esa otra perspectiva del mundo sensible que empezaba a orientar localmente sus formas de hacer política. El sujeto colectivo, negado con la ausencia del funcionario del SENASA, se vio fortalecido en estos encuentros privados, y con esa fuerza política, volvería a irrumpir en el orden institucional.

2.3.2 Decidir con quién hablar: “no es capricho, es reciprocidad en el respeto”

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

Nos pusimos a laburar entre nosotros para que ustedes comprendan como organismo del Estado qué es un machi. Entonces la propuesta es mucho más profunda que un papel, nosotros entendemos que acá está el reconocimiento a un Pueblo que elige como curarse de este lado o del otro lado. Entonces nos parece que hay un desconocimiento tan grande, que eso produce violencia inmensa sobre nosotros. Cuando el machi dice me rodean la camioneta, me revisan el kultrun, me han pedido hasta que abra un kultrun... le han sacado hasta las plantas al machi y las han quemado, eso es gravísimo, porque pelagra la salud de ese machi que es una autoridad para nosotros. Entonces queremos reunirnos con alguien que nos respete la palabra, el encargado del SENASA de acá, de Patagonia Norte, tiene que estar él hoy, pero no cumplió con su palabra y nosotros sí cumplimos con nuestra palabra, acá estamos, damos la cara, elaboramos una propuesta de trabajo y queremos avanzar, pero si del otro lado hay una negativa tan grande y un desprecio tan grande, una ninguneada tan grande como esta, nos están violentando a tal punto que nosotros decimos entonces ¿qué hacemos? (t.p, 03 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

Asentando sus formas de autoafirmación política, las acciones de protesta y de reclamo se reorientaron para poner en evidencia las injusticias constitutivas de un sistema de desigualdad. En esta dirección se profundizaron los argumentos políticos con los que convocaron

a esta nueva instancia de ocupación del SENASA. El grupo en defensa del *lawen* exigiría ahora ser reconocido como parte, y en sus propios términos, en el escenario político de la lucha.

La secretaria y los funcionarios del SENASA se encontraban trabajando cotidianamente, detrás de sus computadoras y escritorios. La mañana transcurría con normalidad, hasta que, en determinado momento entra a la institución el *longko* de la comunidad Quintupuray, con una mujer no mapuche que acompañaba esta lucha. Se acomodaron en la sala de espera, diciendo que entregarían una notificación. Después de unos instantes, comienzan a entrar más personas mapuche de diferentes Lof de la región patagónica. Ingresaron de forma pacífica, pidiendo hablar con el director nacional del SENASA. Esta petición fue de gran asombro para la secretaria de la mesa de entradas, quien explicó que esto era imposible porque dicho director se encuentra en la Sede de Buenos Aires. Sin embargo, esta nueva irrupción en el espacio del SENASA no se detuvo ante esta respuesta. Fue así que permanecieron durante todo el día en la ocupación a la espera de dialogar con el presidente nacional del organismo. En las últimas horas del día, conciliaron una conversación telefónica con este responsable político, el cual escuchó el reclamo por parte de las comunidades y sugirió una serie de propuestas para solucionar el conflicto de manera transitoria. Si bien no iba a poder asistir a la ciudad de Bariloche para tener una reunión personal, propuso que cuatro integrantes de los miembros auto convocados viajen a la ciudad de Buenos Aires en los próximos días para tener una reunión personal. Sin embargo, en su propuesta no plantea pagar los pasajes para la movilidad de los representantes mapuche. Menos por el tema de los pasajes, que por el respeto a la decisión previa de mantener el diálogo como un colectivo y en el espacio de un *trawiin*, las comunidades rechazaron la propuesta y exigieron a Dillon que envíe al día siguiente al Director Regional a un nuevo *trawiin* tal como se había acordado desde un principio. El presidente del organismo aceptó dicha oferta, solicitando el desalojo urgente de la oficina del SENASA, y el grupo mapuche planteó que dejarían la oficina cuando enviara por fax o por e-mail una carta formal expresando por escrito el nuevo compromiso asumido por el SENASA para una nueva reunión y las presuntas “disculpas” por el incumplimiento previo. Esta carta debía tener sello, firma y membrete ya que debía ser prueba suficiente en caso de que la situación no cambiara. Dillon envió inmediatamente un e-mail explicitando todos los puntos sugeridos y el grupo mapuche levantó la ocupación a la espera de un nuevo parlamento al día siguiente, ahora sí, con la presencia del director regional del SENASA, Ricardo Sánchez. Al retirarse de las oficinas esa noche, los militantes mapuche limpiaron el área utilizada durante la ocupación, guardaron las banderas y gritaron ¡*Marichiweu!*^{5 6}

⁵ Marichiweu es una palabra mapuche que significa: cien veces venceremos”.

⁶ Afuera de la oficina se vieron estacionadas camionetas de la policía rionegrina que permanecieron observando cómo se retiraban de las oficinas del SENASA.

En las ocupaciones pacíficas del SENASA no se llegó a plantear el reclamo propiamente dicho porque resultó necesario negociar primero los respectivos lugares de interlocución política. Los militantes mapuche se vieron obligados a fijar ciertos sentidos sobre las relaciones en marcha para producir el contexto en el que ellos podrían devenir sujetos políticos audibles. A continuación, el desafío desde la movilización mapuche consistiría en dejar públicamente en claro que existían otros marcos –no sólo los burocráticos- a la hora de definir los temas del debate. En las luchas metadiscursivas del próximo *trawün*, los desacuerdos se centraron en los límites entre lo presupuesto y lo escrito. Ampliaré estos puntos en los próximos apartados.

2.3.3 *Los límites difusos entre lo presupuesto y lo escrito: “debería figurar de otra manera”*

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

La reunión con el director regional del SENASA finalmente se concretó y la institución presentó el programa o protocolo que había confeccionado. Después de su lectura, el desacuerdo giró en torno a los presupuestos que subyacían en las palabras utilizadas y en las palabras que no habían sido escritas, puesto que, en esas decisiones discursivas, se manifestaban los estereotipos y prejuicios con los que las instituciones del Estado suelen representar las prácticas mapuche.

Debido a esto, los integrantes de las comunidades solicitaron trabajar sobre los siguientes puntos antes de aprobar el documento final:

1. *Que no se refiera al machi como médico empírico, sino como autoridad espiritual del Pueblo mapuche.*
2. *No existe “comunidad mapuche de la república de Chile” ni “comu-*

nidad mapuche radicados en la República Argentina”, debe decir integrantes o miembros del Pueblo mapuche-tehuelche. 3. La propuesta de SENASA no hace referencia a la mesa de trabajo interdisciplinaria e interinstitucional y no aclara que el presente protocolo es transitorio. 4. La propuesta tampoco hace referencia a la NO DESTRUCCIÓN del lawen en casos de controversias. 5. También debería figurar al pie de la Declaración Jurada la leyenda: “El tránsito de esta pieza medicinal está protegido por el Convenio 169 OIT, Artículo 32, y por la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Artículo 36” (Temario para trabajar con el SENASA escrito por las comunidades mapuche, 05 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

La discusión sobre el punto uno giró en torno a la figura de los y las *machi*. Y, de modo más amplio, sobre los criterios utilizados para “permitir” la inclusión del sujeto mapuche en las lógicas estatales de reconocimiento. La palabra “médico empírico” no solo era desconocida para referir a *pu machi* sino que, además, disparó incomodidades en dos direcciones.

Para algunos, con esta etiqueta el ser mapuche había sido incluido en el documento del SENASA como un otro cultural o “folclórico”, y no como un sujeto político con derechos colectivos como Pueblo (Briones, 2005). Así simplificada, la imagen con respecto a un “otro mapuche” supone una matriz de alteridad en la cual el *machi* es un médico sin ciencia (“médico empírico”) cuyos saberes pueden ser equiparados con meras “creencias”. En la comparación entre un médico no empírico y uno que sí lo era, entendían que al segundo se le adjudicaba un conocimiento menos valorado por no estar bajo la autoridad científica de la medicina.

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

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

y las *machi* podía ser expresada –sino de forma completa al menos sin contradicciones- en su traducción como “autoridad espiritual” .

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

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

Las objeciones del punto tres refieren a definiciones del proceso de trabajo con el SENASA. La solicitud de los militantes mapuche de subrayar, en el mismo documento, el carácter de transitorio del mismo reside en la experiencia política de que las negociaciones con el Estado siempre deben volver a ser revisadas, puesto que en el funcionamiento, las palabras suelen volver a necesitar redefiniciones. Pero también porque, como veremos a continuación, las discusiones sobre qué es el *lawen*, y por lo tanto, qué sustancias pueden ser transportadas por la frontera estatal, iniciaba una discusión que, de ninguna manera, podía ser cerrada con un único tipo de preparado soluble. Este debate subraya la importancia de las teorías nativas sobre las relaciones con el Estado y las consecuentes percepciones que se tienen de los acuerdos escritos. Las y los mapuche que participaron de esta negociación sabían que era importante registrar que se trataba de un proceso de más larga duración, para evitar una

potencial “trampa” o “corsé”, que sus experiencias sobre las normativas escritas les llevaba a prever.

Los puntos cuatro y cinco abrieron la discusión acerca de los criterios de legalidad. Mientras la destrucción del *lawen* señala a su portador como el que incumple las normativas, la prohibición de su destrucción señala a los funcionarios del SENASA como aquellos que incumplen los tratados internacionales aprobados por el Estado. En la discusión sobre estos puntos, las personas mapuche pusieron en relieve las injusticias que su Pueblo cuando es detenido en las fronteras. Las comunidades se enfrentan a la subordinación y la discriminación derivadas de su pertenencia cultural, lingüística o política. En este sentido, y a través del relato de diferentes experiencias, interpelaron la visión de los trabajadores de este organismo estatal, quienes, a través del protocolo, sólo buscaban normalizar y pautar los canales por los cuales “solucionar” las “diferencias culturales” como un problema social, más que ver el desacuerdo como una oportunidad para revisar los fallos de las convivencias vigentes (Briones, 2014). Por ello, los integrantes del colectivo por la defensa del *lawen* apuntaron a hacer efectivos los derechos internacionales que los reconocen como Pueblo y amparan sus formas de “atendimiento” de la salud, y sus prácticas en relación a ello.

Centrándose en estos puntos, buscaron revocar los términos de una perspectiva occidental y moderna que reducía la salud, la medicina y las formas de atención mapuche a una mera creencia cultural. Al discutir los detalles acerca de cómo convertir en texto un acuerdo transitorio, las personas mapuche que intervinieron en el proceso buscaron reciclar los elementos a disposición para ir más allá de ellos y poner en cuestión estructuras y universos simbólicos que vienen produciendo desigualdades de formas más arraigadas.

2.3.4 *Los topes entre lo secreto y lo público: “nuestra perspectiva también vale”*

En una reunión previa e interna, las distintas Lof y organizaciones habían debatido en torno a lo que creían conveniente negociar y disputar ante el director del SENASA desde sus propias definiciones en torno al *lawen* y a lo que entendían como medicina. Desde la primer ocupación del SENASA les dijeron a los funcionarios:

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

En este apartado me centraré en cómo las y los mapuche fueron redefiniendo los topes entre lo público y lo “secreto” de acuerdo con sus posicionamientos políticos. Porque, frente a las

concepciones estatales de sanidad, debieron defender sus formas de entender la salud y la enfermedad -como un *desequilibrio espiritual, territorial y físico*-, los procesos curativos con el uso del *lawen* y los vínculos con *pu machi*. Posicionándose en un tipo determinado de mundo sensible, el grupo en defensa del *lawen* acordó que, en el trabajo conjunto con el SENASA, debían resguardar ciertos saberes como secretos. El debate inició, entonces, con la decisión política del grupo de militantes mapuche de no responder a todas las exigencias informativas de la institución estatal.

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

En este sentido, el *lawen* devino un concepto a ser manejado desde criterios propios de manifestación y secreto. A su vez, intentar definirlo como categoría fue difícil, debido a las variadas formas de comprenderlo según las percepciones de cada uno y las implicancias de trayectorias históricas, propias y familiares.

Los funcionarios del SENASA habían establecido que “no los iban a escuchar”, insinuando que si el traspaso del *lawen* tenía que ver con cuestiones de “espiritualidad” o de “creencia religiosa” del Pueblo mapuche 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 limitaciones institucionales para disculparse de no poder abarcar en el documento todas las aristas planteadas por el grupo mapuche en torno al *lawen*. En principio, y debido a sus formas especializadas de conocimiento sobre la transmisión de plagas, se sentía incomodado de aprobar que el *lawen* atravesara las fronteras nacionales sin saber muy bien de qué se trataba. Fue así que preguntó: “¿*lawen* ustedes mencionan al medicamento?” A esta pregunta del funcionario sobre qué es un *lawen*, respondieron los miembros del grupo mapuche que, en primera medida:

El lawen no es un medicamento, los mapuche no fabrican lawen como una farmacéutica. Se ve a la persona, se buscan las plantas, se prepara el lawen, se le indica cómo tomarlo y

cada uno tiene su remedio, no es un medicamento, es un "lawen", ese es el nombre ... (t.p, 05 de julio del 2017, Lof Millalonco 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". Este fue uno de los puntos de los desacuerdos que me llevó a reflexionar sobre qué implicancias tiene entender el *lawen* de formas tan diferentes.

La pregunta del SENASA sobre qué es un *lawen* puso en foco el hecho de que el punto central en ese encuentro político era dialogar, como dijo uno de los militantes mapuche, "¿qué entienden ustedes por *lawen* y qué entendemos nosotros por *lawen*?". El *lawen* ha ido entramando campos de ontologías, epistemologías y subjetividades diversas en torno a las diferentes concepciones sobre esta noción, que trajeron a la luz un conflicto de profundidad histórica. Tener que explicar qué era el *lawen* y establecer una definición por extensión, determinando en una lista de qué estaba compuesto, generó entre las personas mapuche una gran incomodidad. Por ello, en sus argumentos sostuvieron firmemente que no iban a dar explicaciones a los funcionarios del SENASA sobre los componentes de un *lawen*:

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

En otro *trawün* interno de las comunidades que se realizó en pos de continuar buscando soluciones al traslado del *lawen* por los pasos fronterizos, conversaron entre ellos qué querían transmitir y qué no sobre el valor y significado del *lawen*. En conjunto con una de las militantes mapuche con las que nos encontrábamos registrando lo que iba relatando cada uno, intentábamos armar un texto a partir de todas esas intervenciones. Sin embargo, mientras escuchábamos las narrativas de cada miembro mapuche, nos fuimos dando cuenta que la complejidad del *lawen* no se podía explicar en pocas palabras y en sólo unas horas de reunión. En el marco de la política, estos errores de traducción (Douglas, 1975) tienen efectos

profundos que pueden llevar, incluso, a la reproducción de hechos de violencia por traducir lo que funcionarios no reconocen. Hacer el esfuerzo de reducir una dimensión tan amplia y significativa como es el *lawen* -que implica recuerdos sobre las violencias y conocimientos ancestrales- al listado de sus componentes actualiza un disenso mucho más histórico y radical.

En el cierre de ese *trawiin* las comunidades decidieron dejar constancia de que el *lawen* era una “definición inabarcable” y que debía ser explicada por el valor que le da cada *machi*, quienes tendrían el verdadero conocimiento sobre el uso espiritual de esta medicina. Una vez en el encuentro con el SENASA, en el intento de dar una respuesta cerrada sobre qué es *lawen* decidieron expresar que las mejores -aunque provisorias- 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 Millalongo 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. Sus relatos -explícitos o presupuestos- acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Desde este ángulo, el *lawen* es el “restaurador” de esos órdenes antiguos, de esas formas de organizar las experiencias sensibles con el entorno y los lazos en general, en otras palabras, es un nexo metapragmático para iniciar contextualizaciones (puestas en contexto cotidianas y de lucha) guiadas por el reconocimiento de ciertos acuerdos secretos con los antepasados y con las fuerzas del entorno:

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

Partiendo de los diferentes relatos, se fue consensuando que la enfermedad o afección está relacionada con un “desequilibrio” y con un “espíritu enfermo”. El *lawen* es una medicina que puede estar preparada de forma macerada como un té, pero según las personas el valor terapéutico se lo asigna el hecho de haber sido compuesto por un/a *machi* que tiene el conocimiento ancestral y espiritual para elaborarlo. Y, en tanto conocimiento singular, especializado y ancestral, el secreto es parte de su poder terapéutico.

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

Por ende, estas explicaciones sobre el *lawen* demostraban que se volvía complejo definirlo como pretendían los funcionarios del Estado, quienes buscaban una y otra vez la estandarización en formularios y protocolos que detallaran la composición del mismo. Las exigencias del SENASA, en tanto una de las imposiciones estatales que configuran la subjetividad de los ciudadanos, nos llevan a prestar atención a las formas en que otros modos de subjetivación buscan abrirse paso en el escenario de la política. Los integrantes de este movimiento mapuche conectaron formas ancestrales de ejercer la cura con sentidos e imágenes del pasado que adquirieron, en este contexto, potencial político. Sin embargo, desde estos nuevos lugares de enunciación, ciertos conocimientos se mantuvieron en el ámbito de lo “secreto” y, en la discusión con el SENASA, la reflexión sobre las formas mapuche de entender el *lawen* implicó no decir ciertas cuestiones de forma explícita. El valor político del *lawen* yace, de alguna manera, en esas zonas intermedias entre lo que se explica y lo que se calla, entre lo que se evalúa como “traducciones transitorias y apropiadas” y “lo que no podemos contar”.

En breve, el *lawen* (atravesado por esas zonas de secreto) actualiza marcos más amplios y mucho más antiguos de interpretación, y, esas contextualizaciones o producciones de mundo, con sus propias autoridades epistémicas, cuestionan las de la racionalidad estatal. El

lawen no es una “entidad allá afuera”, algo que solo podía ser definido por su composición, sino una existencia profundamente arraigada en las prácticas de personas, que se ven a sí mismas como seres integralmente conectados a la *mapu* y al entorno natural.

2.3.5 *El ser sistemáticamente intervenidos: “¿por qué ustedes no ven la violencia que nosotros vivimos?”*

La tarea de escenificar la distorsión de una aparente “igualdad”⁷ implica que aquellos que no venían siendo escuchados e identificados como actores legítimos de un litigio descubran y utilicen su capacidad colectiva de enunciación para correr los límites de los lenguajes estatales hacia la inclusión de otras experiencias sensibles. Tal como venimos señalando hasta aquí, los distintos niveles en que se fue manifestando el conflicto por la defensa del *lawen* –al desplegar nuevas conexiones y desconexiones de recuerdos, experiencias y mandatos– lograron redefinir y redireccionar agendas políticas muy arraigadas.

Así también ocurrió cuando los miembros del Pueblo mapuche dieron a conocer a los funcionarios del SENASA algunas de las problemáticas más acuciantes que se presentan en el paso Cardenal Samoré: aquellas que denominan como “hechos de violencia”.

En el *trawün* realizado en el Lof Millalonco Ranquehue, lo primero que leyó el funcionario del SENASA fue la carta formal con la que el Director nacional de la institución se disculpaba ante el Pueblo mapuche por el incumplimiento de la palabra y la postergación de dicho encuentro⁸. Y, respondiendo al reclamo de las comunidades acerca de quiénes debían ser los interlocutores, en esa carta también se afirmaba que el director regional del SENASA estaba presente en representación del director nacional y, por ende, tenía la facultad de decidir en nombre de él y autorizar formalmente cualquier decisión que se tomara aquel día. Con esta doble respuesta –pedido de disculpas y selección de autoridad competente– el SENASA aceptaba el escenario de interlocución planteado por las personas mapuche, tal como lo acentuó el funcionario con la siguiente frase: *la intención nuestra está, pero hay que ver si llegamos a un acuerdo*.

Tanto las disculpas como la aceptación de un diálogo más simétrico funcionaron como requisitos del Pueblo mapuche para contextualizar simbólicamente el escenario deseado de

⁷ En palabras de Rancière (1996) es preciso que el encuentro halle su punto de desacuerdo para que se produzca lo político. Si el desacuerdo es la práctica en la cual la lógica del rasgo igualitario asume la forma del tratamiento de la distorsión, el motor de la política reside en el surgimiento de actores que puedan llevar a cabo esa empresa.

⁸ La carta que fue parte de las negociaciones entre las personas mapuche y el director nacional del SENASA debió ser reescrita por éste dos veces, ya que se refirió al “Pueblo mapuche como “Pueblo Mapuchu”. Este error de gramática fue considerado por las comunidades como una “burla” que retrasó el envío de la carta.

visibilidad respetada. Pero este contexto también presupone, por inversión, aquellos escenarios previos y habituales en los que las interacciones suelen reproducir rutinas arraigadas de exclusión, discriminación, negación y violencia.

En los distintos intercambios que se fueron llevando a cabo con la institución estatal, las personas mapuche fueron relatando las sucesivas veces en las que han sido desprovistos de su *lawen* en las fronteras, quedando en situaciones de vulnerabilidad física y espiritual. Evaluando dichas situaciones como “hechos de violencia” resaltaron la gran impotencia que les generaba ver como su *lawen*, el remedio que los curaba, era decomisado en las fronteras:

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

Sin embargo, una de las funcionarias del SENASA respondió, sobre las descripciones acerca de sus experiencias vividas como mapuche en la frontera, sosteniendo:

nosotros nunca vimos esas situaciones de violencia que ustedes refieren, como las describen, por lo menos en Samoré. Trabajo hace dos años y nunca lo vimos. Si ustedes entienden que es violento que decomisen el lawen, sí eso sí. (t.p, 03 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

Ante esto se manifestó uno de los militantes de Chubut:

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

La respuesta de la funcionaria representa la poca percepción que suelen tener las burocracias estatales con respecto a los escenarios cotidianos que estas mismas burocracias crean para ciertos tipos de sujeto. Como vimos antes (capítulo 1, apartado 1.5), las experiencias mapuche de transitar la cartografía estatal de oficinas, protocolos, normativas y fronteras fue produciendo su propia cadena isotópica de sentidos: violencia física y simbólica, maltratos, discriminación, humillación, arbitrariedad, racismo, impunidad, desigualdad e, incluso, persecución. Frente a ello, el discurso oficial de los funcionarios tiende a separar esas asociaciones y encadenamientos de experiencias diversificando los reclamos y adjudicando responsabilidades diferenciales a las distintas instituciones del Estado. En otras palabras,

mientras que desde el punto de vista de las experiencias mapuche en un paso fronterizo poco importan los distintos uniformes de quienes decomisan el *lawen*, revisan a los sujetos, piden los documentos o los humillan físicamente, los funcionarios del SENASA niegan su participación en el conglomerado estatal de “hechos de violencia”. De este modo, se rehúsan a comprender el eje común que fue reconocido por los miembros del Pueblo mapuche como situaciones de discriminación y hostigamiento.

Finalmente, el hecho de que el Estado -en sus distintas formas de presencia- evite percibirse a sí mismo como un entramado más amplio de prácticas políticas responde a lo que Nikolas Rose denomina como tecnicismo estratégico (2006). Desde este ángulo, el SENASA se encarga de controlar el paso de sustancias sumamente “nocivas” para la productividad del país y no los daños a las personas, porque, según explicitaron, la autoridad de la institución reside en la ciencia en la que se enmarcan los conocimientos fitosanitarios y no en la política. Las y los mapuche, en contraposición, buscaron juntar lo que el Estado separaba puesto que, en los tratos, discursos y efectos que experimentan, las distintas intervenciones del Estado co-producen conjuntamente tanto esos hechos de violencia como la política estatal de la diversidad que se desprende de ellos.

2.4 RECAPITULANDO LA PARTE II: TRAYECTORIAS DE PERTENENCIA, DE LUCHA Y DE AFECTOS

En la actualidad, aún cuando continúan siendo intervenidas por ciertas prácticas estatales, -el accionar del SENASA es un ejemplo de esto-, las personas mapuche han planteado proyectos comunitarios y políticos buscando revertir procesos de control, silenciamiento y clandestinización. Frente a ello, en los últimos tiempos fue volviéndose una prioridad política restaurar las memorias sobre las maneras de curarse, de atender la salud y la enfermedad, de relacionarse con la naturaleza y con los *lawen* que hay en ella. En este sentido, en el capítulo uno analicé los modos en que los trabajos de memoria -desde, acerca o en torno al *lawen*- han propiciado la creación de los textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos muy profundos de subjetivación mapuche. En la restitución de estas praxis a las vidas cotidianas también fueron restableciendo los vínculos con los ancestros y las relacionalidades con ciertas autoridades del Pueblo mapuche, generando nuevas asociaciones entre las diferentes familias y comunidades ubicadas de un lado y del otro de la Cordillera de los Andes. De esta manera fui reconstruyendo cómo algunas personas mapuche han ido restaurando e hilando en textos comunes sus diversos recuerdos acerca del *lawen*. En las primeras entextualizaciones, el *lawen* y el hacer de los y las *machi* emergen como *un conocimiento olvidado y perdido*. Pero el trabajo de la memoria en torno al *lawen* mo-

vilizó las emociones y los afectos con los que se emprendieron, como nuestro al final del capítulo, diversos proyectos políticos y luchas conjuntas.

En el capítulo dos mi reflexión etnográfica se centró en un proceso de lucha específico que tuvo lugar en el año 2017, donde las personas con experiencias dispersas sobre el *lawen* se reunieron espontáneamente. Al recorrer los diversos escenarios y etapas de este evento político -nombrado como la defensa del *lawen*- mi intención fue mostrar cómo, ante determinadas experiencias de desigualdad, las personas se encuentran, dan forma a ese “estar juntos” y habilitan un lugar político para esa juntura como Pueblo. Más allá de las definiciones que se fueron ensayando para negociar un protocolo con el SENASA, las significaciones que fueron emergiendo con respecto al *lawen* trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado y actualizaron un conocimiento compartido que había permanecido en prácticas cotidianas en el tiempo y diferencialmente distribuido en cada territorio mapuche.

La palabra *lawen* empieza a transitar los espacios de la política y, al hacerlo, comienza a ser parte de los vocabularios y lenguajes contenciosos (Roseberry 2002). Pero el *lawen* tiene un plus de sentidos que los y las mapuche tratan de resguardar de ese lenguaje que todo lo traduce, generaliza y fija. También estas entextualizaciones -aún en curso- habilitaron lo que aquí hemos nombrado como puntos de desacuerdo. Esto es, irrupciones de lo político con potencial para impugnar algunos de los pisos impuestos por las políticas institucionales que normatizan y pautan los canales por los cuales se determinan las “diferencias culturales”. En los próximos capítulos de la Parte III me centraré en analizar cómo ese plus de significación conformado por conocimientos relacionado con el *lawen* es parte de una memoria que ha sido fragmentada y que hoy se experimenta como en restauración.

Parte III

TÓPICOS

De acuerdo con Ingold (2011), la trayectoria es el surco de un movimiento permanente en un “mundo historiado” y el anudamiento de los relatos sobre esos trayectos constituyen los tópicos o lugares compartidos entre quienes transitoriamente se encuentran. En el proceso de conflicto con el SENASA, examinamos esos encuentros lugares, con formas de reuniones, *trawiin* y ceremonias, en los que las personas mapuche fueron compartiendo sus trayectorias en torno al *lawen* y anudando sus relatos en nuevos entretejidos. En estos eventos lugares, se fueron reconstruyendo los tópicos con y desde los cuales las personas mapuche fueron fortaleciendo las dimensiones epistémicas, ontológicas y políticas del litigio por el *lawen*.

En el capítulo tres, profundizaré en los procesos de restauración de la memoria en torno al *lawen* y en cómo en este proceso se fueron incorporando discusiones sobre la producción de silencios que hace el poder. En el capítulo cuatro, me ocuparé de analizar la restauración como un trabajo que surge en las fronteras epistémicas, ontológicas e ideológicas de la memoria.

En síntesis, en la parte III veremos los sentidos de los reclamos mapuche que pugnan por una ampliación de sus derechos a la Salud, analizando sus conexiones con los trabajos de memoria y con la vida en el territorio. Entiendo que es en estos marcos donde se han actualizado restauraciones colectivas de los procesos de memoria sobre el *lawen*, la auto afirmación identitaria como sujetos políticos, las formas de ser en el mundo y otras formas de organización colectiva y de relacionalidades con el entorno, que no pertenecen al orden de la política estatal.

LAS BORRADURAS DEL LAWEN. LECTURAS BAJO TACHADURAS

El recorte de este capítulo circunscribe el campo de estudios de la memoria para analizar los efectos producidos por la alterización -en las relaciones con los organismos del Estado- y la importancia de los proyectos restaurativos que fueron iniciando los mapuche para impugnar esos mismos procesos de subordinación y alterización. La idea de restaurar nos permite dar cuenta de la orientación política que tiene la producción de conocimientos emprendida por las comunidades, organizaciones y personas indígenas que, en este caso, formaron parte del proyecto político en defensa del *lawen*.

Para los miembros que conformaron estos espacios de lucha, el trabajo político-afectivo en torno a la memoria es el medio privilegiado para recuperar los conocimientos antiguos y las formas apropiadas de ponerlos en práctica cuando se realiza un *trawün*, un *machitun* y ceremonias de renovación de *rewwe*, así como las formas apropiadas de comunicarlos en los encuentros con el SENASA. Puesto que las experiencias -recreadas en la historia del Pueblo mapuche- siempre se dan de una forma singular y con nuevas particularidades, el capítulo se centra en la producción de recuerdos específicos y en los sentidos que estos adquieren para las luchas presentes de quienes se encontraron defendiendo el mundo en el que el acontecer del *lawen* sea posible.

3.1 PENSANDO LA CONJUNCIÓN ENTRE MEMORIAS Y PROCESOS DE SUBORDINACIÓN

Para comprender este proceso de memoria a través del *lawen*, considero la propuesta de Walter Benjamin (1991) cuando sostiene que la memoria siempre es una acción política, puesto que, consiste en un modo de conectar experiencias propias con aquellas heredadas y vividas por los antepasados en un contexto de conflicto. En este marco, el trabajo de la memoria busca reconstruir lo que sucedió en el pasado para elaborar las pérdidas y dar 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, pero también como la razón por la cual se emprenden regeneraciones colectivas del pasado. Es

en estas circunstancias, agregan las autoras, que la violencia domina las formas de habitar y ver el mundo, así como cambia el curso de las trayectorias de quienes están atrapados en ella. La idea de restauración se desprende de este planteo y refiere al momento en que las personas toman conciencia de esos procesos y ensayan proyectos propios para excavar el pasado, identificar en sus experiencias los materiales significativos, y reconstruir con ellos el futuro.

Esos procesos de subordinación y violencia fueron largamente trabajados desde una perspectiva etnohistórica centrada en los hechos de represión, colonización y evangelización. Por lo tanto, retomo algunos de esos trabajos con el fin de reconstruir los eventos críticos que, aun habiendo sido silenciados por las historias hegemónicas, operaron como contextos de producción de recuerdos entre los mapuche (Das, 1995).

Volviendo a Benjamin (1991), estos eventos críticos también funcionan como índices históricos o, en otras palabras, imágenes del pasado que inspiran nuevas articulaciones con el presente. De esta manera, los mapuche con los que trabajé estos años entienden sus experiencias específicas de violencia en el marco de una constelación más amplia de pasado-presente, donde la imposición de fronteras estatales en la cordillera data desde el siglo XIX o donde la inexistencia de *pu machi* en Puelmapu se explica por la represión que, desde entonces, el Estado ejerció sobre el Pueblo mapuche.

Asimismo, 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 será entendido en su potencial altamente productivo de memorias (Benjamin, 1992).

Finalmente, trabajar con los procesos de restauración implica, para este análisis, contemplar los olvidos represivos o avergonzantes (Connerton, 2008), por ejemplo, los que instauró la Iglesia sobre el rol de *pu machi*. Desde este ángulo, la restauración también pone en evidencia los olvidos forjados por los silencios y las borraduras con las que se legitimó la dominación sobre los indígenas. En esta línea retomo a Jacques Derrida (1997), para entender el modo en que los mapuche fueron leyendo estos procesos bajo "borradura". Este autor permite pensar en el límite o en la huella, es decir en el intervalo de un relato o de una narrativa, como una doble escritura. Así lo explica Derrida en la siguiente cita, utilizada por Stuart Hall (2010) para pensar "identidad" como un concepto que funciona bajo borradura: *Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo concepto, un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo* (Derrida, 1981, En Hall y du Gay, 2003: p.10).

La propuesta de Derrida (1997), consiste en hacer una lectura que historicice la tachadura productora de silencio para reconstruir las huellas de esos signos que le precedieron y que continúan habitando detrás de lo tachado¹. Desde este enfoque, el trabajo de restauración implica preguntarse por las imágenes, eventos, experiencias, que son iluminadas como memoria común. ¿Cuáles son las conexiones y equivalencias significativas que estas van construyendo como continuidad entre pasado y presente? ¿Qué particularidades adquiere en su forma de restaurarse? Para esto, autores como Derrida o Benjamin son motivadores para pensar la continuidad y la discontinuidad, lo que se dice y lo que está bajo la línea que tacha, las ruinas que se acumulan sobre otras ruinas, es decir, los fragmentos afectivos y significativos que hoy dan paso a otras cadenas de acontecimientos (Benjamin, 1991).

Las ruinas permiten reflexionar sobre lo que se descartó, lo que quedó olvidado, silenciado o borroneado por un relato que se presenta como único y por una historia dominante que impuso su forma de contarse. Pensar la reconstrucción de las memorias desde el enfoque de estos autores parte de presuponer que siempre bajo un sentido afirmativo sobre lo que “es”, se encuentra algo suprimido, borroneado o tachado. En mi afán por entender los modos en que las violencias configuran la subjetividad y a la vez son configuradas –y susceptibles de ser transformadas– por las acciones particulares de las comunidades, he prestado atención a los modos en que las personas de un grupo ensayan prácticas persistentes de resistencia a esas violencias. Reclamando simultáneamente que se recuerden sus pérdidas y se respeten sus formas de duelo, pero también organizando colectivamente sus memorias. En estas últimas, las violencias padecidas como pueblo pueden ser absorbidas, sobrellevadas y/o articuladas en nuevos marcos de interpretación cotidianos donde adquieren sentidos políticos (Das, 1995).

De la reflexión colectiva sobre estas operaciones también han surgido nuevos conceptos y claves de lecturas del pasado. En esta línea, el siguiente apartado desarrolla algunos de los eventos críticos que son recordados –de formas explícitas o presupuestas— por el Pueblo mapuche, como constitutivos de los procesos de subalterización. Estos eventos devastaron categorías habituales y, aún en la actualidad, influyen en las prácticas cotidianas relacionadas con el *lawen*, en los vínculos familiares, en la percepción de *pu machi*, y del territorio. En definitiva, me interesa mostrar cómo los efectos de esos eventos críticos (Das, 1995) continúan predominando en la cotidianidad y en los posicionamientos políticos de quienes participaron en la demanda por el *lawen*.

¹ El autor argumenta que existe siempre una “tachadura” que puede construir cualquier término e identidad a través de la relación con el Otro, pero también la relación con lo que él no es, con lo que le falta o no está, es decir su “afuera constitutivo” (Hall, 2010). A través de esto, se ha propuesto la tachadura para deconstruir lo que denomina el “fonologocentrismo” de la filosofía occidental, es decir, la forma en que se asume la verdad de la historia (Derrida, 1997).

3.1.1 *De los procesos de colonización hacia la imposición de las fronteras estatales externas e internas*

Las agencias y políticas del Estado para la “incorporación” del indígena a un “nuevo modelo de civilización” comenzaron con los procesos hegemónicamente denominados como “Pacificación de la Araucanía” o “Campañas del Desierto”. En la primera fase militar -iniciada a fin de 1878- se ocuparon los campos que llegaban hasta el río Negro; luego fueron las campañas de 1881-1885 las que finalmente extendieron el control estatal sobre la Patagonia imponiéndose simultáneamente sobre ambas vertientes de los pasos cordilleranos (Delrio, 2005). De allí que el movimiento en conjunto de los ejércitos chilenos y argentinos “cortar” la comunicación entre quienes vivían en el territorio -en la Araucanía y las Pampas- trayendo como resultados esperados por estas campañas militares: el sometimiento y el desplazamiento de la población originaria. La zona de la cordillera fue construida a través de los discursos hegemónicos como “territorios vacíos”, deshabitados y desérticos.

No obstante, describen los trabajos sobre memorias que antiguamente las comunidades habían vivido en las zonas cordilleranas, pero que habían sido movilizados a escapar por las campañas militares (Ramos, 2010, Tozzini, 2004). Es decir, la Cordillera de los Andes no fue siempre un límite fronterizo estatal, tal como lo encontramos en la actualidad. Sino que era una región habitada tanto de un lado y del otro de la cordillera, interconectando a familias del Pueblo mapuche, en un espacio social común. No se trataba de una zona de “cruces” meramente, sino de espacios o lugares donde se desenvolvía la vida cotidiana de estas personas ya que contaban con recursos para sobrevivir (Lazzari y Lenton, 2002). Incluso, la cordillera fue un espacio de reagrupamientos entre aquellas familias que se encontraban allí cuando venían escapando del ejército que los corría de un lugar a otro. Las campañas militares del Estado ejercieron extrema violencia contra los pueblos indígenas con el fin de incorporar a su gente en la matriz Estado-Nación-Territorio (Delrio, 2005). La consolidación del Estado-Nación a partir del Siglo XIX impulsó y delimitó las “fronteras” entre lo externo y lo interno (Briones, 2005), definiendo la idea de “suelo patrio” en carácter nacional, construyendo discursivamente la noción de “sociedad argentina” como un único pueblo homogéneo (Alonso, 1994; Delrio, 2005).

3.1.2 *De los procesos de evangelización hacia la tachadura de pu machi en Puelmapu*

El proceso militar de colonización y la conformación del Estado-Nación sobre los territorios y poblaciones mapuche guarda un paralelo significativo con los procesos de evangelización. A pesar de las resistencias indígenas a ser evangelizados, la fundación de “misiones” salesianas (Nicoletti, 2002 b) estuvo fuertemente vinculada a la inculcación de hábitos religiosos.

Si bien estas misiones reconocían en los indígenas cierto grado de “humanidad” se los consideraba como “salvajes” por desconocer los principios cristianos y los recursos “racionales” de la ciencia moderna (Hirsch y Lorenzetti, 2016). La educación en la fe cristiana se constituyó entonces en una herramienta imprescindible para la modificación de las formas de vidas de los pueblos indígenas en la Patagonia (Nicoletti, 2002 a). Una de las estrategias relevantes fue la construcción discursiva de la Iglesia sobre el rol del *machi* como el “mal” y su asociación con ciertos aspectos demoníacos (Bacigalupo, 2003). Estos argumentos justificaron el exterminio durante la Campaña del Desierto de los líderes políticos y “espirituales” que organizaban a las comunidades o realizaban prácticas médicas de sanación. 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, en la desarticulación de las prácticas de carácter espiritual y en la imputación a las personas de liderazgo que las llevaban a cabo. Con las campañas militares, los procesos hegemónicos de dominación proyectaron sus esquemas clasificatorios sobre las realidades mapuche y los utilizaron como su fundamento. Distintos trabajos dan cuenta de cómo las misiones, legitimadas por discursos racistas, nacionalistas y evolucionistas, aseguraron la incorporación de los indígenas a la mencionada matriz como subalternos.

Es en este marco histórico, presupuesto o explícito en las memorias mapuche, que adquieren sentido las preguntas de este capítulo: ¿Por qué el *lawen* tiene que cruzar fronteras? ¿O por qué atenderse con un/una *machi* implica viajes hacia ambos lados de las fronteras estatales? En este sentido, todo marco explicativo requiere no sólo temporalizar sino también espacializar las prácticas que lo estructuran y que quedan por él estructuradas (Briones, 2005). Por ello, en los próximos apartados veremos las prácticas y discursos que, relacionados con estos eventos críticos, han impregnado el trabajo de memoria con la idea común de que el “mundo está desordenado”. Las personas afectadas por estos eventos de la historia consideraron necesario iniciar largos procesos de restauración del pasado, para invertir las consecuencias devastadoras que estos períodos tuvieron para el Pueblo mapuche.

3.2 “EL MUNDO QUEDÓ DESORDENADO”. LAS BORRADURAS COMPARTIDAS

En este marco, el proceso de restauración de memorias, que fue enmarcado en el conflicto con el SENASA, se organizó en los siguientes tópicos. Por un lado, las personas mapuche se encontraron ante la necesidad de pensar su relación con los pasos fronterizos en la Cordillera de los Andes para impugnar concepciones hegemónicas sobre el territorio. Por otro lado, como ya desarrollé antes (capítulo dos, apartado 2.3.3), comenzaron a reconstruir marcos de interpretación sobre el rol de *pu machi* y del *lawen* como autoridades políticas, epistémicas y

espirituales del Pueblo mapuche, centrándose en sus aspectos relacionales. Particularmente, la medicina mapuche ha ido actualizando un conocimiento en el que la relacionalidad entre humanos, con existencias no humanas (*pu ngen, pu newen*) y con ancestros (*pu longko*)², es constitutiva del ser mapuche y de su estar en el mundo.

A continuación, me zambullo en la difícil tarea de comprender de estos tópicos, los índices históricos por los cuales mis interlocutores fueron restituyendo fragmentos de experiencias -que por muchos años habían sido clandestinas, silenciadas e inefables. Haré énfasis en las lecturas bajo tachadura que he ido observando en diferentes escenas de mi trabajo de campo.

3.2.1 Lectura I: memorias sobre las “no-fronteras”

Habíamos dicho que el “estar en lucha” es la experiencia de un proceso en marcha de reconstrucción de memorias. Me centraré aquí en cómo durante el conflicto por el *lawen* esos procesos de recuerdo implicaron leer juntos lo que está bajo la tachadura producida por la idea de frontera estatal. Al leer a trasluz, esas experiencias de estar en lucha no solo fueron recurrentes de generación en generación sino que, además, se convirtieron en consejos y mandatos heredados. Sin embargo, luchas y consejos se reiteran y actualizan siempre de un modo diferente.

Un militante mapuche dijo ante funcionarios del SENASA, que son las personas de su Pueblo quienes vienen sobrellevando “la huella de los hechos del pasado” (t.p, encuentro con el SENASA, 03 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue). Desarmar esta frase iluminará los procesos de aprendizaje y de acumulación de vivencias por los que la experiencia de Pueblo se vive como un continuo “estar en lucha”. Las “huellas”, hasta entonces suspendidas, empiezan a emerger a un primer plano cuando adquieren capacidad para conectar experiencias y, en este movimiento, producen una nueva unidad de la memoria que había sido fragmentada. Ciertos eventos -como una frontera estatal, como la lejanía de una *machi*, la decomisación de *lawen* o la discriminación de los funcionarios en la aduana- devienen tanto experiencias presentes como huellas del pasado y, en esta doble función, generan nuevas tramas de memoria. En tanto huellas de luchas pasadas en sus vidas cotidianas, son los índices con los que restituyen subjetividades desarmadas e irrumpen en las certezas hegemónicas. Si la memoria subalterna trabaja desde los eventos tachados para negar las certezas hegemónicas, la “no frontera” es una de estas inversiones. Para los miembros de este grupo el territorio, que actualmente es un límite fronterizo estatal, fue antiguamente un espacio familiar, comunitario y ancestral, siendo esta una de las razones por las cuales la Nación

² *Pu longko* son ancestros muy antiguos que habitan en el territorio, en otras entidades y formas, que pueden ser no humanas.

mapuche se reconoce como preexistente al Estado. En este sentido recupero parte de la propuesta que, refiriendo a las leyes indígenas, escribieron miembros del grupo en defensa del *lawen*:

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

En sus demandas el grupo mapuche entendía la imposición de fronteras entre los Estados argentino y chileno como un dispositivo violento sobre ciudadanos que se reconocen pertenecientes al Pueblo mapuche. Las fronteras se utilizan a menudo como sinónimos de otras imágenes dialécticas, es decir, de formas de existencias fronterizas y de identidades subalternas tal como existieron en el pasado y se actualizan en el presente. Estos mundos -preexistentes e impuestos- no solo conviven sino que las personas mapuche suelen pasar de uno al otro -como se pasa de una frontera a la otra- sin experimentar contradicción. La cultura relacionada con el *lawen* se construye también a partir de esas fronteras que se traspasan porque, como dice Hall (2010), “el subalterno vive, por decirlo así, en la frontera” (p.155). Se define por su ubicación en una única condición espacial que lo constituye como diferente de cualquiera de las otras alternativas. Entender los relatos bajo tachaduras nos permite, entonces, ver el valor de los “cruces” por las actuales fronteras estatales como un lugar de profundo apego histórico. Por ejemplo, decía Javier Cañío en el encuentro político con el SENASA:

... para nuestro Pueblo las fronteras no existían, donde están los pasos, ellos siempre estuvieron, sólo que los Estados tomaron eso de poner fronteras, pero para el Pueblo mapuche no existen las fronteras, somos un solo Pueblo de un lado y del otro ... (t.p, 03 de julio del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

En ese mismo escenario, otro joven militante mapuche agregaba al respecto: *...cruzar es algo que existió toda la vida en el mundo mapuche, ir de un lado para otro, nunca fue un límite para nuestros antepasados...*(t.p, 2017, Lof Millalonco Ranquehue). Como dice De Certeau (2000), el relato del espacio es en su grado mínimo una lengua hablada que también encuentra sus organizaciones en la memoria. En estas expresiones, las no fronteras, como imágenes territoriales de un espacio practicado tanto en el pasado como en el presente tienen un valor

simbólico y social en el proceso de restauración de memorias, porque actualizan la idea de un solo territorio ancestral, el de *wallmapu* (ver capítulo cuatro).

Siguiendo a este autor, subrayo también la existencia de movilidades diferentes, que se cruzan permanentemente en distintos ritmos. La aduana fronteriza devino uno de esos lugares-espacios que exigen negociación porque quienes transitan la cordillera definen el “cruce” de modos heterogéneos y, muchas veces, opuestos. Me detendré en este punto. La diferencia entre lugar y espacio –para De Certeau- reside en que, mientras el lugar se acerca al mapa, el espacio se acerca al recorrido, por ende, el espacio es un evento practicado por lo sentidos, las representaciones y las experiencias de quienes efectivamente lo circulan o caminan como parte de sus trayectorias. Puesto que hay tantos espacios como experiencias, el trabajo de la memoria consiste en conectar esos modos diferentes de practicarlo en tramas narrativas de identidad y de oposición.

Mientras que la presencia de las oficinas de las instituciones en las aduanas confirman la ideología del mapa que fija los deslindes estatales, las operaciones del espacio, son las acciones que, por su mismo movimiento, la desobedecen. Particularmente cuando el espacio se cruza como si fuera un puente que conecta regiones y que, por el hecho de cruzarlo una y otra vez, y del mismo modo en que lo hicieron los antepasados, actualiza un sentido compartido de pertenencia entre los mapuche de Ngulumapu y Puelmapu. Cruzar la cordillera para iniciar o continuar un tratamiento de curación con *pu machi* despliega una historia de relaciones y opone ese territorio histórico de relationalidades a los mapas oficiales del Estado-Nación.

Pero esta oposición es más amplia, porque mientras una montaña, un lago o un río son mojones (fijeza) en el mapa del Estado, pueden ser agentes que realizan operaciones de espacio para las personas mapuche. En los relatos que fueron siendo narrados en los *trawiin* durante el conflicto, los participantes hablaban de las trayectorias de las piedras, de los cerros, de los volcanes y de los pumas como agentes que también hacen al -y acontecen en el espacio de la cordillera. Cuando los ejércitos perseguían a las familias mapuche durante las campañas militares, las alianzas y los intercambios con el *pillañ*, *el nahuel*, *el pangui* o *las cura* -es decir, las fuerzas de los volcanes, de los tigres, de los pumas o de las piedras- no solo eran recurrentes sino que intervenían positivamente en el curso de la historia del Pueblo mapuche. Y, para estas personas, esas fuerzas siguen aconteciendo en la actualidad, por lo que también la “no-frontera” es un espacio de co-habitación y relacionamiento (de alianzas y cuidados recíprocos). Asimismo, por ese espacio practicado también cruza el *lawen*, que del mismo modo que un *kultrun* o una *rama de foye* (Canelo), no lo hace como un mero objeto transportado. El *lawen* cruza la cordillera con su propia fuerza así como también es hacedor de alianzas y reciprocidades. Como dice De Certeau, esos diferentes movimientos son los

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

3.2.2 *Lectura II: revalorización política de pu machi. Lo que se dice sin decir*

En el contexto de esta movilización política en marcha, orientada hacia un proyecto que tenía como énfasis la visibilización de la defensa del *lawen*, me centraré ahora en las formas en que sus participantes comenzaron a reconstruir marcos de interpretación del pasado bajo la tachadura de los *machi* y en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente. Tal como anticipé anteriormente, en las demandas y narrativas de las personas mapuche, se evidenciaron los efectos persistentes de los dispositivos religiosos-civilizatorios y los dispositivos estatales-jurídicos. El trabajo de memoria nunca deja de referir o de tomar como punto de partida los sentidos hegemónicos de esos dispositivos y la continuidad de esos sistemas de juicios de valor sobre los pueblos originarios. Estos dispositivos se han mantenido disponibles como marcos normalizadores con los cuales vigilar, regular y controlar las conductas de los indígenas. Por ejemplo, en el control sobre el paso fronterizo entre Chile y Argentina, en la mirada estereotipada sobre algunas de las personas que cruzan por allí, y en la posible detención de muchos de ellos por ser mapuche. Las y los militantes de esta movilización señalaron que “históricamente tiene muchos más sentidos esta lucha” porque extienden el conflicto específico protagonizado por la decomización del *lawen* a una historia de más larga duración y a una acumulación más amplia de experiencias similares en el pasado y en el presente. Esos sentidos de lucha, en línea con Derrida (1997), se inscriben entre lo dicho y lo no dicho, entre la huella y el resto.

En la movilización por el *lawen* emergieron como recuerdos compartidos los relatos de sus antepasados sobre los años del genocidio estatal. En ellos, se reiteraban las 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 (ver capítulo uno, apartado 1.2). Por eso, y citando esos relatos, los miembros del grupo de trabajo en defensa del *lawen*, así como algunas autoridades mapuche con las que conversé de estos temas, sostienen que, en la actualidad, es casi inexistente la presencia de *machi* en Puelmapu. O mejor dicho, de personas reconocidas como *machi*. Sin embargo, agregan, sus conocimientos persistieron en otros roles del Pueblo mapuche y en las memorias sobre el *lawen*, en los relatos de alguna abuela que reconocían las plantas curativas de un territorio, en algún ancestro que tenía el conocimiento de *pedir permiso* antes de retirar una planta del lugar, en mujeres parteras que desde tiempos antiguos sabían sobre las prácticas de parto mapuche, por ejemplo, saber dónde enterrar la placenta del recién nacido por que allí sería su *tuwun* (lugar de origen). En los años posteriores a los procesos de colonización y evangelización,

estos saberes persistieron silenciados y no legitimados, es decir sumergidos en los pliegues de la memoria.

Retomando lo visto en el capítulo dos, hubo una demanda al Estado por el reconocimiento de *pu machi* como autoridades políticas y espirituales del Pueblo mapuche. No obstante, el director regional del SENASA había propuesto como solución al problema del control que las comunidades realicen un “listado de *machi*” que pasan cotidianamente por las fronteras, a modo de un registro oficial de personas autorizadas. Sin embargo, esta petición fue entendida por el grupo de militantes mapuche como una estrategia del Estado que podía tener sus consecuencias y riesgos:

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

Esta situación presupone aquellas experiencias de los abuelos y las abuelas, de los tiempos de las campañas militares, de las persecuciones a *pu machi* en Puelmapu, así como el relato también repite, los escenarios (la imposición de fronteras), los antagonistas (los Estados), las autoridades mapuche (*machi*) y la trama (persecución). Esa similitud, a pesar de las importantes diferencias entre los contextos históricos de fines del siglo XIX y la actualidad, es donde se alojan las conexiones, equivalencias y sentidos del pasado con las que la memoria produce continuidades, junturas de pertenencia y posicionamientos políticos.

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

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

Rehusarse a transmitir los nombres de *pu machi* fue una estrategia de resistencia compartida. Por un lado, para desplazar las intenciones estatales de identificación personal hacia una agencia colectiva (“el *machi* está cansado de estas situaciones de atropello, como estamos todos”). Por el otro, para expresar el desacuerdo ante la posibilidad de que el Estado regule prácticas que se fueron reconstruyendo como secretas, privadas y sumamente delicadas. Esta segunda postura, compartida por algunos de los militantes que participaron del proyecto, considera la utilización del secreto, el resguardo y la privacidad como una herramienta de empoderamiento importante en un proceso de reconstrucción largo y complejo.

Pasar la frontera no solo afectaba gravemente a las autoridades mapuche sino también a todos los pacientes que, desprovistos de su *lawen*, quedaban en situación de vulnerabilidad física y espiritual. Cuando empecé esta tesis, estas experiencias de violencia -por mucho tiempo silencios humillados- en el paso fronterizo Cardenal Samoré estaban siendo puestas en palabras y transformándose en un reclamo colectivo. Las personas mapuche denunciaban que eran muchos los casos y testimonios de quienes vivían estas situaciones de atropello en las fronteras, y en especial, que eran *pu machi* quienes más sufrían las prácticas abusivas y reiteradas de las autoridades. Este sentimiento de humillación también conecta con los recuerdos y las huellas dolorosas de una “vergüenza colectiva” (Connerton 2008). Es decir, los dispositivos jurídico-administrativos, en conjunto con los dispositivos misionales, religiosos y los científicos, construyeron históricamente estructuras en las que los indígenas fueron alojados en los peldaños inferiores y *pu machi* fueron uno de los principales íconos de ese proceso³.

Sin embargo, cuando el trabajo de la memoria invierte esa “vergüenza” en una denuncia histórica hacia los dispositivos del Estado y de las Iglesias Misionales, resulta estimulante para movilizar aquello que está por detrás de las traducciones hegemónicas y para hacer emerger lo negado y silenciado. Estas nuevas síntesis sobre imágenes que permanecían borroneadas, inconclusas e indefinidas vuelven a recuperar el rol de *pu machi* como un ícono del proceso, pero ahora para revertir sus estigmas y las desvalorizaciones epistémicas, ontológicas e ideológicas con las que sus antepasados fueron avergonzados y silenciados.

Otra cuestión vinculada a la puesta en valor de *pu machi* es la que refiere a las múltiples vías de conformación de lo que emerge como “la agenda política de una organización”. En simultáneo a los encuentros de negociación con el SENASA, en el interior del grupo en defensa del *lawen* se fueron poniendo en práctica otras formas de organización colectiva que

³ En esta línea las autoras que han profundizado en este tema, Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016) explicaron al respecto que la diseminación de las misiones conformaron un dispositivo de vigilancia jerarquizada, de examen y control moral que, a través del registro y del archivo, contribuyó a la creación y al mantenimiento de un sistema de juicios de valor sobre los indígenas.

no pertenecían al orden de la política estatal. Destacaré aquí algunos ejemplos etnográficos en torno a estas articulaciones políticas.

El día 18 de septiembre del 2017, en el Lof Millalonco Ranquehue, se llevó a cabo un parlamento mapuche a pedido de un *machi* que venía viajando desde Chile, quien había expresado su interés en conversar con las personas que se venían convocando por el *lawen*. Ante esta solicitud del *machi*, las personas se organizaron para convocar a la mayor cantidad de gente posible, “queremos hacer un parlamento como en los tiempos de antes”. Fue así como se avisaron unos a otros: “nos reunimos en *trawüin* -parlamento- en el territorio de la comunidad ...”(conversación personal, M.R., 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

Este parlamento se realizó un tiempo después de haber tenido la última reunión entre el grupo en defensa del *lawen* y el SENASA. En este encuentro también comenzaron a llegar personas desde comunidades, algunas más lejanas a este territorio, porque venían de Neuquén y de Chubut. Cuando asistí al lugar había una gran cantidad de personas esperando la llegada del *machi*. Todas iban dejando comida para compartir en una mesa común. Rondaba el mate en varios grupos que se habían desparramado a conversar por “la pampita”, mientras esperaban que el parlamento empezara formalmente. Cuando fue el mediodía, la *werken* de la comunidad anunció que el *machi* estaba por llegar. Fue allí donde todas las personas se organizaron para hacer el recibimiento con una ceremonia, donde se bailó y cantó en una ronda grande, que giraba de derecha a izquierda (*purrun*). Las mujeres y niños bailaban y gritaban lo que ellos llaman el “afafan”. Los hombres detrás del círculo tocaban los instrumentos (*kultrun*, *pifilkas*). Al finalizar el *purrun* uno por uno fue a saludar al *machi* y a la gente que había llegado junto con él desde Ngulumapu, sus ayudantes, y también a la *machil* de la comunidad Colhuan Nahuel –ubicada en el ejido urbano de San Carlos de Bariloche- quien estaba esos días en su formación como *machi*.

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

El *machi* inició la conversación explicando que la intención del *trawüin* era poder recuperar y restituir “aquellas cosas que se han ido perdiendo”(t.p, 18 de septiembre del 2017, Lof

Millalonco Ranquehue). Las contadas de ese *trawiin*, se fueron distribuyendo temáticamente en dos ejes. Por un lado, se compartieron relatos detallados para exponer sus demandas; principalmente las referidas a la restitución de sus territorios y a la activación de los mecanismos estatales necesarios para que la medicina ancestral sea recuperada y revitalizada. Por otro lado, bajo estos temas de carácter más público se evidenciaron otras tramas de la oralidad y la espacialidad.

El mismo parlamento funcionó como una imagen dialéctica de la memoria. Es decir, como un momento único donde se resquebrajan los encuadres del silencio y se despiertan conexiones con las formas en que se hacían las cosas en el tiempo de los abuelos y abuelas. En otras palabras, el parlamento compartido con el *machi* actualizaba una forma política de ser juntos que alguna vez fue dada por perdida. Una forma de conversar con poder para presuponer memorias y crear contextos.

Por ello, parte de la restitución política consistió en actualizar las dinámicas de un parlamento antiguo, usando otros tiempos para los turnos de habla y para la organización de los momentos que compusieron este evento, aun cuando inevitablemente adquiriera las particularidades y características propias de la situación local y el contexto presente. La palabra del *machi* ocupó el primer lugar, puesto que para los presentes era la autoridad espiritual que debía aconsejarlos acerca de cómo continuar el proceso de restitución del Pueblo mapuche.

A intervalos, este iba traduciendo su narrativa del *mapuzungun* al castellano. Su fluidez narrativa en *mapuzungun* -para los y las mapuche de Puelmapu para quienes la lengua está en proceso de recuperación- también operó como un índice meta-comunicativo para evaluar el evento como “antiguo”. De hecho, durante el transcurso del parlamento se explicitó en varias oportunidades la importancia de hablar la lengua de sus ancestros para invertir los silencios vergonzantes en memorias de orgullo y discursos de autonomía. El *machi* reconoció la pelea por el *lawen* como una pequeña instancia ganada dentro de una lucha mayor de restituciones.

Entre estas, destacó la importancia de los esfuerzos colectivos por entramar relatos y producir textos comunes en marcos compartidos de continuidad y coherencia. Para este *machi*, la memoria mapuche es la vía para acercarse a una forma de ser y de conocer el mundo que fue fragmentada y obligada a ser olvidada por las Iglesias y los Estados-Nación. Pero, en el relato del *machi*, lo que fue ignorado no buscaba ser repuesto a la historia oficial en un nuevo continuum sin costuras, sino que se transformaba en claves de lectura para juntar los relatos compartidos ese día -sobre cómo los abuelos y abuelas habían sufrido en los campos

de concentración durante la invasión de los Estados a fines del siglo XIX- con sus experiencias del presente. Decía él, ... *desde el atropellamiento que ha recibido nuestro Pueblo nos estamos restituyendo, reconstruyendo de nuevo ...*

En el transcurso de este evento comprendí que la presencia del *machi* y el evento del parlamento creaban un contexto comunicativo donde el “ser mapuche” y la unidad política de ese “ser juntos” no solo devenían objetos centrales de reflexión sino que se materializaban. Mientras el *machi* iba enumerando consejos y mandatos, el mismo hecho de estar reunidos conversando era un modo de realizarlos. En este marco, el *machi* apelaba a la cotidianeidad de cada uno para reconstruir su ser mapuche, pero también a la práctica de juntarse tal como lo estaban haciendo en ese preciso momento. En definitiva, el proceso de restauración no deja de acontecer: *hoy en día ya se está levantando pero de a poco también porque igual fue fuerte y muy difícil lo que vivieron nuestros antepasados* (t.p., *machi*, 18 de septiembre del 2017, Lof Millalonco Ranquehue).

La restauración de ese mundo en el que *pu machi* son una guía espiritual valorada conlleva a reflexionar sobre los eventos del pasado, sobre las formas de reorganización política, sobre los conocimientos sobre el entorno y sobre los marcos de interpretación en los que todo ello adquiere realidad. La presencia de *pu machi* en los espacios de encuentro y de reflexión colectiva es un pilar de reconstrucción en un doble sentido. Por un lado, porque esta figura fue un ícono del proceso de subordinación y, por ende, lo es hoy de las luchas epistémicas que emprenden los y las mapuche para leer la historia bajo tachadura y poner en valor las memorias avergonzadas. Por el otro, porque la agencia especializada de *pu machi* –encarnada en discursos, prácticas, ceremonias y consejos- interviene directamente en los procesos de reconstrucción en los niveles personales, familiares, comunales y de Pueblo. Desde estos puntos es que iniciaré la próxima lectura, en la que me pregunto, ¿cuál es el rol de lo colectivo en los procesos de restauración de las memorias?

3.2.3 *Lectura III: la enfermedad y el desequilibrio como parte de lo colectivo*

En este apartado expongo los modos en que mis interlocutores entienden “lo colectivo” a la hora de hablar de la enfermedad y de la salud. Aquí también son centrales las reflexiones en torno al *lawen*, puesto que este es uno de los principales medios para ordenar “el mundo que quedo desordenado”.

Centrándome en las explicaciones de mis interlocutores, entiendo que este proceso de reordenamiento solo puede ir de la mano con la restauración de los conocimientos antiguos. Se trata específicamente de una refundación del pasado que es experimentada como un retorno a las relacionalidades valoradas en los relatos de abuelos y abuelas. Por un lado, volver a

instaurar las relacionalidades con el entorno. Para esto es necesario "volver a levantar ceremonias", pero antes, se requerirá resguardar o recuperar el territorio propicio para volver a ensamblar los vínculos con la naturaleza, con la *mapu* y con las fuerzas que existen allí. Por otro lado, el proceso de volver a recuperar las relaciones con *pu ngen*, *pu newen* y con *pu longko* requiere que también se restaure la “sociedad colectiva” en sus niveles de familia, comunidad y Pueblo.

En este sentido decía el *machi* refiriéndose a la preocupación de estar “desordenados” y en “desequilibrio”:

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

La frase de que el “mundo está desordenado” o “estamos un poco desequilibrados, y tenemos que apoyarnos para levantarnos” también da sentido a la idea de salud. Para curarse de cualquier enfermedad, explica el *machi*, se deben “levantar los dichos antiguos”. Lo cual implica re-establecer los vínculos con la naturaleza (con las fuerzas o *newen* que se instancian en ella) y recomponer los lazos entre las personas. La medicina mapuche no trata a la persona como un individuo aislado al que solo lo aquejan malestares y síntomas físicos. Desde el punto de vista mapuche, el *kutrakülen* - el estar enfermo- no es algo solamente personal, sino que también involucra desequilibrios colectivos.

Esto nos lleva a otro punto. Los trabajos de memoria no solo implican procesos de producción de conocimiento, sino también de producción de mundo (Ramos, 2019). El tratamiento de curación de una enfermedad es una empresa colectiva de gran magnitud, en la cual la memoria también es un relato para actuar el mundo. No solo se restaura un marco interpretativo para dar coherencia al pasado sino que también se lo hace evidente en el presente, en las prácticas y afectos de las vidas cotidianas.

Ahora bien, si los y las militantes piensan sus luchas como restauración de los conocimientos y de los mundos sobre los que estos tratan es porque a esos conocimientos y mundos se les negó su existencia. En la misma dirección, si los mapuche están defendiendo un *wallmapu* con el que al mismo tiempo se están reencontrando es porque su historia con el Estado es

una de colonización, genocidio e imposiciones. Por eso, al hablar del *wallmapu* también se transmiten los quiebres de la transmisión como una consecuencia histórica de las imposiciones estatales —referenciadas como la intromisión *wingka* (no mapuche)⁴ en sus vidas— que dividieron la historia del Pueblo mapuche en un “antes” y un “después”.

Así lo explicaba uno de los entrevistados mapuche: *La enfermedad puede ser social, alguien no se enferma sólo, cuando suceden estos hechos bajan los pu longko y algunos bajan enojados porque está pasando algo. Aclara también que la relación con el territorio, con las fuerzas, con la espiritualidad es muy difícil de recuperar. Para mi interlocutor, esto no es algo que sucede fácilmente porque volver al territorio después de años de despojo es difícil, y porque las relaciones con pu ngen, pu longko no se encarnan de un día para el otro. Estas relaciones implican una recuperación progresiva de los acuerdos de relacionalidad, por esta razón, las personas con las que conversé coincidieron en que tal tarea sólo puede llevarse a cabo volviendo a hacer ceremonias en el territorio:*

... es necesario volver hacer kamarikun, ngillatun, wiñoy trupantu, parlamento, porque hay una exigencia de la naturaleza, un orden que es necesario volver a establecer, poder recuperar el territorio que tantos años ha sido despojado, implica volver a lo espiritual que se ha perdido... (e.p M.M., 2018, S.C de Bariloche).

Desde este ángulo, la salud es un tema del colectivo porque, siendo su condición el equilibrio en las relacionalidades, depende de los procesos comunitarios de recuperación. En el año 2018 compartí la celebración del *wiñoy trupantu*, el inicio de un nuevo ciclo, con la comunidad Millalonco Ranquehue. Cuando la familia me invita a participar, me explicaron que se da inicio a un nuevo ciclo de la naturaleza, señalado por el momento en el que empieza a regresar el sol. Para los miembros de esta comunidad, esta ceremonia aún se está reconstruyendo ya que había sido por mucho tiempo desconocida en su Lof. Ellos la comenzaron a levantar por una "necesidad de la naturaleza" de renovar las energías, y de las personas, de restablecer los vínculos con los *newen* del territorio.

Unos días antes, participé junto con los familiares de la comunidad Ranquehue en la búsqueda de leña y la preparación del ramal en el que pasaríamos la noche alrededor del fuego. Ese día, al encender el gran fogón iniciamos la celebración, donde compartimos momentos de historias y conversaciones intercalados con otros de *purrún* (baile) y *ngillatun* (ceremonia mapuche), acompañados siempre por el sonido de los instrumentos mapuche. Esa noche, cuando conversábamos en el fogón, todos coincidían sobre la importancia de celebrar la renovación del ciclo para recuperar y renovar sus vínculos con las fuerzas del territorio. Es

⁴ *Wingka* es utilizado para denominar aquellas personas que no son mapuche, pero no sólo por su origen sino por una diferencia radical entre sus formas de vida, de comportarse y de habitar el territorio.

en estas ceremonias donde los seres –humanos y no humanos- se encuentran, sus relatos se anudan, y la historia de cada uno se entrelazan con la del otro (Ingold, 2011). Y, es a partir de esos anudamientos que la curación –el regreso a la salud- empieza a ser un acontecimiento posible.



Figura 3.1: Preparación del ramal en el Lof Millalonco Ranquehue.

En el próximo capítulo veremos cómo estas ideas de salud y de enfermedad atraviesan los lenguajes políticos. Distintos autores han señalado que, en los últimos años, las “ontologías relacionales” fueron abarcando los espacios públicos con alcances ideológicos, epistémicos y ontológicos sobre la historia, la política y el territorio (Escobar, 2014; Briones, 2018; Ramos, 2019). En esta misma dirección, los militantes mapuche fueron instaurando a los territorios como espacios y tiempos vitales de interrelación con la organización de sus vidas y mundos. Esta concepción de territorio 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. La asociación entre Pueblo, auto-determinación y autonomía ha sido largamente citada en los discursos políticos del Pueblo mapuche, sin embargo, es parte de mi tesis sostener que, en las prácticas concretas, estas ideas encarnan de modos particulares. En el próximo capítulo me pregunto ¿Qué sentidos políticos adquieren estas asociaciones cuando, al defender las prácticas relativas al *lawen*, se enactúa el mundo donde este existe?

LOS BORDES DEL LAWEN. UNA PROFUNDIZACIÓN DE LOS DISENSOS

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

En este capítulo, me interesa mostrar cómo las comunidades y organizaciones articulan, en demandas más amplias, modificaciones de sus prácticas con el territorio, formas de circulación y retroalimentación de conocimientos a través de los trabajos de memoria. En esos procesos de reconfiguraciones, las ideas de “Pueblo” y de *wallmapu* están siendo reactualizadas. Los interlocutores con los que he trabajado estas definiciones participan en distintos proyectos políticos en torno a la defensa de la medicina ancestral mapuche y las plantas medicinales, y/o de las ceremonias y rituales relacionados a los procesos de reconstrucción de la medicina mapuche. Sus relatos sobre experiencias vividas y memorias heredadas recrean diversas concepciones y percepciones del mundo con las que cuestionan las definiciones de los modelos hegemónicos. Por esto, tomaré la relacionalidad con el territorio como una presuposición de mundo desde la cual se pueden analizar los bordes y disensos ontológicos, epistemológicos e ideológicos en los sentidos, prácticas y conceptos que ensamblan las arenas de disputas políticas, con el fin de acentuar la autonomía del Pueblo mapuche y las nociones de *wallmapu*. A su vez, me detendré sobre las prácticas cotidianas en las que estas percepciones de mundo son llevadas a cabo, entrelazando situaciones concretas de campo con mis reflexiones analíticas.

4.1 PENSANDO LOS MUNDOS DESDE SUS BORDES

Retomo de la autora Claudia Briones (2014)¹ los argumentos con los que ella nos propone una política de conocimiento que nos permita identificar diferentes planos del disenso como un punto de partida para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. Como mencionamos en el capítulo 2, el desacuerdo, surge cuando no hay coincidencia entre opiniones, por disensos en los modos de sentirse afectados por algo o porque no se evalúa lo mismo sobre un determinado tema. Ahora bien, siguiendo el argumento de la autora, existirían diferentes tipos de desacuerdos. Estos instauran conflictos que pueden tener distintos anclajes –sean ideológicos, epistemológicos, u ontológicos– así como pueden requerir políticas de reconocimiento que tomen en cuenta estas heterogeneidades (Briones, 2014). Retomo la pregunta de Briones acerca de qué es el “conocimiento”, entendiendo, en principio, que este es el efecto de prácticas y procesos que fueron delineando lo que entendemos por diferencia, por disenso y por desigualdades “problemáticas”.

La modernidad ha explicado los conocimientos desde las diferencias culturales que operan sobre planos unidimensionales, lo que lleva a buscar respuestas únicas y estandarizadas para desacuerdos que pueden tener fundamentos, dinámicas y efectos dispares. No obstante, autores como Ingold (2018) plantean que no es lo mismo hablar de un mundo con prácticas diferentes que de un mundo de diferenciación infinita. Porque un mundo de diferenciación siempre emergente nos lleva, por un lado, a ver procesos en movimiento, debido a que nada estaría asentado estáticamente y, por otro lado, a pensar otros marcos para entender las luchas que son ideológicas pero no únicamente (Briones, 2014). Desde esta teoría, los conocimientos no serían meramente “diferentes” entre sí, sino partes de un proceso de diferenciaciones que produce jerarquizaciones e invisibilizaciones entre ellos. Esto nos permite poner en contextos más amplios las condiciones en que ciertas prácticas se realizan, diversifican y vinculan asimétricamente. Por eso es importante, en esta tesina, evitar hablar de diferencias culturales sobre un único mundo natural y comprender que algunos más que otros se adjudican el privilegio de dirimir cuál es la mejor representación de aquello que se nos presenta a la vista. Desde este ángulo, el conflicto por la defensa del *lawen* se escala a través de desacuerdos que son simultáneamente ideológicos, epistémicos y ontológicos² o, como diría Briones (2014), un ámbito de expresión de todos estos disensos. Uno que emerge

1 Agradezco a Claudia Briones por concederme un encuentro en el que ha compartido su experiencia y asesoramiento para los temas que trabajo en este capítulo.

2 Blaser (2009) sostiene que los conflictos ontológicos son parte de un problema político-conceptual más amplio que reside en la puesta en cuestión de uno de los principios más profundamente establecidos de las ciencias occidentales: la idea de que todos somos modernos y que las diferencias que existen se deben a diferentes perspectivas culturales sobre una única realidad existente.

cuando las diversas formas de producir mundo intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros.

Siguiendo estas ideas, considero que lo desafiante de este argumento es que no resulta tan nítida la línea que separa y diferencia las prácticas y los conocimientos así como los lugares que habitamos o en los que somos instalados, aunque ambos sean claramente distintos una vez que los visualizamos en escenarios concretos. Para ello, es necesario rastrear el modo en que cada borde se va modificando uno a otro, marcando no sólo conexiones sino también desconexiones parciales o discontinuidades. En este sentido, me interesó centrar el análisis de este capítulo en volver a pensar los disensos apreciando la envergadura que toman sus distintas dimensiones. Por ejemplo, pensar en las prácticas y agencias de la memoria no como meras apuestas ideológicas, sino cómo recreaciones -heterogéneas al interior de las comunidades- de experiencias heredadas y vividas que también son ontológicas y epistémicas. Los contextos de demandas y conflictos suelen acelerar ciertas redefiniciones y formas de contarse a sí mismos, agregando otros acentos y reacentuando viejos (Voloshinov, 1992). Es decir, perspectivas y filosofías mapuche que siempre existieron (*lawen, pu machi, pu ngen, pu newen, pu longko*) como formas de estructurar y ordenar el mundo hacia el interior de las comunidades, en determinados contextos comienzan a legitimarse públicamente, ensamblándose con otros bordes del disenso y, entonces, estallando los marcos jurídicos del Estado.

Una forma de abordar ese estallido es a través de las preguntas que se hace Judith Butler (2001) sobre la el arte de la desujeción: ¿Quién califica como ciudadano? ¿el mundo de quién está legitimado como real? ¿quién puede llegar a ser en un mundo donde los significados de sujeto han sido establecidos de antemano? ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser? (Butler, 2001). Esta autora busca dar cuenta de los procesos de subjetivación que todavía no pueden ser nombrados, clasificados o explicados, pero que, en su mismo acontecer, nos invitan a repensar cómo se estructuran y se desestructuran los espacios de aparición. En este sentido, la “desujeción” puede ser una forma de “aparecer”, desobedeciendo alguna de las dimensiones autorizadas para “ser”. En estos casos, las categorías y las normas mediante las cuales se venía ordenando la vida empiezan a resultar incoherentes ya que impiden a las personas hablar de ciertas experiencias o de formas diversas de estructurar el mundo. Por lo tanto, la desobediencia deviene en “nuevas formas de aparición” que acentúan la autonomía de elegir, aun sabiendo que toda auto-determinación estará siempre parcialmente estructurada. Por autonomía entiendo, entonces, una serie de prácticas a través de las cuales los habitantes de una comunidad reproducen y negocian niveles de agencia, incidiendo en la trayectoria de su etnicidad y en las relaciones con su entorno, siempre desde un margen de acción relativo (García Babini,

2012). Cuando una práctica se identifica como autónoma, su puesta en ejercicio es, sobre todo, una reflexión acerca de los disensos que esa misma práctica produce. Desde este ángulo, la autonomía es la práctica política con la que se busca evidenciar la fragilidad y la transformabilidad –ideológica, epistémica u ontológica- del poder. Sin embargo, en tanto es un momento de discontinuidad con respecto a los marcos en los que solíamos pensar-nos, las prácticas autónomas no siempre logran construir la inteligibilidad de aquello que representan (Butler, 2001).

En los siguientes apartados me centraré en los disensos que se fueron produciendo cuando, al defender el *lawen*, las personas mapuche activaron ciertas prácticas como ejercicios de autonomía. Me centraré en ese “jaspeado” de sentidos (Briones, 2014) que emerge al hacer memoria juntos. Los procesos de memoria se reactivan en situaciones conflictivas en las cuales el conocimiento colectivo necesita ser objetivado de maneras compartidas, y re-pensarse a sí mismo para ensayar discursos que puedan dar cuenta del disenso en sus distintos bordes. En el marco de un proyecto político que se piensa simultáneamente como desacuerdo –con respecto a las lógicas de la política hegemónica estatal- y como restauración de un mundo interrumpido, la memoria es tanto fuente de conocimientos objetivables como práctica productora de mundo. Como estos procesos son mucho más amplios y complejos -y privados- de lo que se puede plasmar en las páginas de una tesis, me limito aquí a contar cómo se fueron ensamblando los bordes del disenso -en sus dimensiones discursivas y prácticas- en dos nociones claves del proceso político en marcha: la idea de Pueblo y la idea de territorio *wallmapu*.

4.2 EL PUEBLO, LA AUTONOMÍA Y EL DERECHO A LA LIBRE DETERMINACIÓN

En los escenarios que veremos a continuación, las prácticas del SENASA hicieron evidente que los actos de control estatal han creado durante años asimetrías entre conocimientos, principalmente al asignar unilateralmente primacía a una perspectiva biologicista para permitir o no el traspaso del *lawen*. Sin embargo, en los últimos años, la puesta en valor de las perspectivas mapuche también se hicieron evidentes.

Por un lado, las personas mapuche fueron llevadas a mostrar unidad en sus formas de entender el mundo. La principal demanda dirigida a las autoridades del SENASA exigía que, en tanto funcionarios estatales, debían formarse en el conocimiento mapuche para cambiar sus perspectivas acotadas sobre el evento en conflicto. Ahora bien, para poder defender ese conocimiento ancestral, los mapuche subrayaron en formas poéticas y estéticas³, las

³ Poético y estético refieren aquí, a la Butler (2001), al carácter metapragmático de monitorear colectivamente las formas y los mensajes de esa aparición.

similitudes entre sus heterogeneidades al interior de su grupo. Entendí la complejidad de esta tarea en la siguiente reflexión de un militante mapuche:

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

Las preguntas con las que este militante organiza la reflexión nos refieren a una más general ¿qué sucede cuando no están dadas las condiciones de igualdad para la convivencia de conocimientos diferentes? O, en otras palabras, ¿cómo hacer para convivir, relacionarse, dialogar e intercambiar en un mundo poblado por distintos conocimientos sin ser juzgados desde los parámetros de aquellos saberes que monopolizan la pertinencia y la validez? El problema, entonces, no es la diversidad de las orientaciones en las formas de conocer, sino el establecimiento de jerarquizaciones problemáticas entre ellas.

En este contexto de lucha por el *lawen*, las personas mapuche se reconocieron como ciudadanos, demostrando tener conocimientos de sus derechos ante el Estado. A su vez, mostraron la ignorancia de los funcionarios de las aduanas sobre esos derechos, y comenzaron a exigir una transformación institucional para que los mismos sean efectivamente aplicados. Para expresar la indignación ante la prohibición de acceder a sus formas de atendimento con *pu machi* del otro lado de la frontera, sostuvieron su inclusión como ciudadanos pero apelando a una idea de ciudadanía que desafía el sistema capitalista y los conocimientos empíricos hegemónicos. Lograr representar su existencia plural en el espacio público y estatal permitió plantear demandas políticas más amplias: que se los reconozca y que se los valore como mapuche, al tiempo que ejercen su derecho a la aparición, a su libertad de elegir, y reclamar una vida vivible (Butler, 2017).

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

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

Este argumento, compartido por la mayoría de los agentes estatales, no reconoce los derechos específicos de los Pueblos originarios porque presupone moralidades liberales, localmente muy arraigadas, para las cuales lo correcto es tolerar las diferencias siempre y cuando esa suspensión de los juicios racionales (que habilitan la tolerancia) no contradigan las bases fundamentales de la convivencia racional (representada en las ideas de “ciudadanos argentinos” y “función pública”). Esta idea –tomada del planteo de Povinelli (2002)- refiere a un funcionamiento estatal en el que se acepta que otros tengan derechos especiales siempre que no se pongan en juego las bases del funcionamiento capitalista, en este caso, las bases de la economía de los grandes productores rurales. En estos casos, el “nosotros” de la igualdad proclamada ante la ley y en el territorio (país) exige como condición una ciudadanía indivisa.

Ahora bien, independientemente del curso legal que este hecho tuvo y continuó teniendo, lo relevante es cómo los integrantes de la organización usaron esos resortes legales sobre ciudadanías más inclusivas para hacer escuchar en ámbitos públicos sus denuncias no sólo ideológicas y políticas sino también ontológicas y epistémicas. Para profundizar en este aspecto pondré énfasis en algunos fragmentos de relatos y discursos con los que los militantes defendieron, ante los funcionarios del SENASA, su derecho a mantener prácticas de autonomía. Así se expresaba la *werken* del Lof Millalonco Ranquehue:

... hicimos el compromiso político de reconstruir la Nación mapuche y generar un acto simbólico que rompa las fronteras estatales (...) nosotros invitamos a la gente del Estado a que se informe, con respecto que acá dentro del territorio hay una cultura diferente, hay

*varias, pero bueno entre esas estamos nosotros también, como Pueblo preexistente. Tuvi-
mos que mirarnos para adentro, decidir qué queríamos ser, como reconocernos nosotros,
pero también mirar al Estado, estudiarlo, entender su lógica de construcción institucional,
y a partir de allí proponer nuestros planteos de transformación de esa institucionalidad
que nos discrimina y nos ignora como Pueblo ... (t.p, 05 de julio del 2017, Lof Millalongo
Ranquehue).*

La idea de Pueblo es aquí pensada como un proceso que está en marcha, y en restauración. Me interesa resaltar que, aun cuando se experimenta como una empresa política en movimiento, el Pueblo puede manifestarse simbólicamente en determinadas circunstancias. Me detuve a pensar en esta encarnación simbólica de la idea de Pueblo durante el proceso de lucha en defensa del *lawen* porque los mismos participantes lo reiteraron en varias oportunidades, particularmente al subrayar el hecho de haberse encontrado juntos a pesar de sus diferencias ideológicas. El Pueblo representa aquellos vínculos de pertenencia que están más allá de los compromisos organizacionales, comunitarios y personales. Desde este lugar de enunciación, la unidad por el *lawen* se ha ido entramando como lugar de apego y/o instalación estratégica en muy diversos planos de subjetivación e identificación, a través de los eventos que los miembros de distintos Lof fueron produciendo (un sentido de injusticia compartido, un reclamo común, la realización de *trawiin*, la puesta en común de memorias e interpretaciones del pasado, entre otros). La acción estatal de impedir el paso de *lawen* por la frontera devino uno de esos significantes inesperados con capacidad política para articular expresiones diferentes entre distintas organizaciones y comunidades, porque a pesar de la diversidad de sus formas y posicionamientos políticos, las experiencias y conocimientos en torno a la salud y la enfermedad así como la necesidad de curarse eran comunes a todas ellas.

En este sentido, la idea de Pueblo no solo surge de un posicionamiento ideológico sino, sobre todo, de la necesidad cotidiana de ser atendidos en sus procesos de salud-enfermedad en el marco de los conocimientos ancestrales. Estos últimos, ensamblan relatos y prácticas para actualizar un mundo en el que, por ejemplo, las piedras tienen vida, en el que *pu ngen*, *pu newen* y *pu longko* intervienen en el proceso curativo, en el que un paso de control no es frontera o en el que el vínculo con un o una *machi* es central. Cuando las personas reunidas llegaron espontáneamente a este punto de acuerdo sobre el conocimiento medicinal mapuche, la idea de Pueblo no solo se re-acentuó discursivamente sino que también se puso en práctica –de forma más o menos transitoria—como un “ser juntos” sumamente afectivo. En relación con ello, en los sucesivos *trawiin* –con o sin la presencia de funcionarios del Estado-, quienes participaron del proceso fueron nombrando un “nosotros” y, al hacerlo, fueron hilando sus junturas con relatos de memoria. En esta ocasión, el Pueblo se fue entramando en

4.3 "Wallmapu, OTRA FORMA DE VER EL TERRITORIO"

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

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

En varios de los *trawiin* en los que estuve presente, se definió la autonomía como la capacidad para decidir por uno mismo, pero, como explicaba la *werken* del Lof, esa capacidad implica dos tipos de miradas colectivas. Por un lado, mirar juntos hacia adentro, por el otro, mirar juntos al Estado. Para decidir en libertad hay que estar aconsejados —por los ancestros, por las fuerzas del entorno y por los pares— así como también hay que transformar las condiciones de desigualdad en los ámbitos de la política estatal. En definitiva, la autonomía, como dijimos arriba, también es un proyecto político de restauración, que tiene como brújula el tiempo en que el Pueblo era soberano en el territorio.

Finalmente, la idea de Pueblo -encarnada en experiencias de unidad- activa prácticas de recuerdo de un "Nosotros somos". En un proceso de diferenciación siempre emergente, estos encuentros producen tópicos -nuevos pisos de interlocución- y, en estas paradas transitorias, se resignifican los modos de definirse, contarse a sí mismos y reconstruir autobiografías, como en este caso, en torno a la medicina ancestral mapuche. Así también, la reconstrucción de Pueblo se entrelaza con redefiniciones de territorio. A continuación me detendré en los sentidos del *wallmapu* que fueron emergiendo en las explicaciones, y las narrativas de algunos de los militantes mapuche que participaron de los *trawiin* o de las ceremonias especiales relacionadas con el *lawen*.

4.3 "Wallmapu, OTRA FORMA DE VER EL TERRITORIO"

El contexto de conflicto con el SENASA propició la recreación y producción de nuevos sentidos con los que plantear las demandas mapuche de autonomía y las denuncias a la imposición de la estatalidad sobre un territorio que antiguamente era habitado por su Pueblo. El

énfasis en la preexistencia y la puesta en primer plano de las palabras y perspectivas de los mismos actores para explicar el *lawen* produjeron también textos reflexivos en torno a la noción de *wallmapu*. Estas resignificaciones replantearon los bordes –de conexiones y disensos– entre las perspectivas de los funcionarios de la institución y de las personas mapuche.

Los primeros apelaron a reglamentos, medidas administrativas, moralidades y cartografías nacionales, y, con estos materiales como brújula, trataron de “hacer lugar a los reclamos mapuche”. De este modo, re-orientaron los sentidos de su discurso normativo en reconocimientos condicionados por la política racional (con base en criterios naturalistas). Esto se puede ver en dos decisiones institucionales. La primera, consistió en circunscribir el litigio en cuestión a un mínimo evento (¿qué productos se pueden pasar por la frontera y cómo?). En relación con esta primer decisión, la segunda consistió en separar y clasificar jerárquicamente los temas en debate. Los funcionarios repitieron en varias oportunidades los límites de sus competencias, separando los temas “científicos o técnicos” que atañen al SENASA de aquellos otros más “religiosos o espirituales” que, si bien deben ser respetados, no pueden ser atendidos. La concepción mapuche de salud centrada en los vínculos con el territorio no era un tema a ser considerado por los técnicos preocupados por la biología y por los aspectos fitosanitarios de los elementos que pasan la frontera. Podríamos sintetizar varias de las intervenciones de los funcionarios con la siguiente frase: “nosotros respetamos la religión mapuche pero saber eso no nos sirve para decidir qué puede y qué no pasar la frontera”. En breve, el territorio no fue un tema para el SENASA en la discusión porque siempre entendió que las interpretaciones mapuche eran religiosas y, en sus presuposiciones, los asuntos religiosos podían ser tolerados mientras no se interpongan con los criterios científicos e inamovibles del control fitosanitario.

El grupo mapuche apeló a los conocimientos de los y las *machi*, a los relatos de la memoria y al conocimiento práctico heredado para sostener que espiritualidad y ciencia (o saberes técnicos) no eran campos separables. Porque, en sus mismas palabras, el *lawen* pasa la frontera como un elemento con características biológicas pero también como un elemento vinculado con *pu ngen* y *pu longko* de un territorio (“¿cómo le explicamos al SENASA que la espiritualidad del *lawen* existe? ¿cómo le hacemos entender a la ciencia que existen otras formas de comprender el mundo?”).

Para comprender estas ideas, conversé con algunos referentes del Pueblo mapuche que han tenido largas trayectorias en militancias con perfiles divergentes. Por un lado, con Mauro Millán *longko* de la comunidad Pillan Mahuiza⁴ quien en el momento de estar escribiendo esta tesis participaba en los encuentros políticos sobre la defensa del *lawen*. Por otro lado, con

⁴ Mauro Millán creó juntos con otras personas mapuche la Organización de Comunidades 11 de Octubre en la provincia de Chubut (Argentina). Esta organización, creada en 1992, no sólo modificó las visibilidades y

Pablo Cañumil⁵ quien participó de distintas ceremonias durante el desarrollo del conflicto. Finalmente, con Marta Ranquehue, con quien compartimos numerosas conversaciones y eventos relacionados con el *lawen* durante todo el tiempo en el que estuve realizando la tesis. Los temas de estas conversaciones son los mismos que surgían en los *trawiin* sobre el *lawen*, pero mientras en estos últimos los y las participantes desplegaban las ideas refiriendo a conocimientos comunes e implícitos, en las entrevistas informales mis interlocutores fueron muy pedagógicos conmigo al desarrollarlos.

La experiencia de campo me desafió a identificar preguntas y pensares sobre la noción de *lawen* más allá de sus sentidos aparentes. Al ampliar la discusión, fui comprendiendo que hablar del *lawen* también implicaba comprender qué significa el *wallmapu* -u otras nociones como el *ad mapu*, *el ad mongen*, *meli witrán mapu* y *el wenumapu*⁶ - dentro de las perspectivas mapuche. Como mencioné anteriormente, el conflicto con el SENASA ha empujado y acelerado redefiniciones de estos conceptos, exigiendo una escucha atenta de las maneras en que estas nociones estaban siendo llevadas a las arenas políticas. Tratando de no perder de vista estas re-acentuaciones, a continuación trabajo sobre los distintos ejes que componen la categoría de *wallmapu*.

4.3.1 *Ñi ad mapu mew: las normas del territorio*

El proyecto político en curso tuvo efectos performativos heterogéneos en los sentimientos e ideas que se fueron articulando en la producción del territorio como *wallmapu*. Este apartado intenta explicar los acuerdos que, de alguna manera, fueron siendo consensuados a pesar de las experiencias diversas de vínculos y relaciones con otros seres existentes en el territorio. Pero entonces, y en primer lugar, me pregunto ¿Cómo se generan esos consensos sobre temas tan profundos entre las personas mapuche? Si bien una misma práctica, como por ejemplo la de relacionarse con *pu longko* o *pu ngen* del territorio, es delimitada desde bordes diferentes por los participantes mapuche del conflicto, en el transcurso de los *trawiin* muchas veces se encuentran las formas de lograr un consenso. Mauro -quien participó de los encuentro por el *lawen*— recordó un episodio para explicarme de qué maneras el acuerdo es el resultado de identificar qué normativas ancestrales o consejos heredados son los que deben tenerse en cuenta en una situación específica.

presencias de los indígenas en una región donde estos se pensaban inexistentes, sino que también produjo conocimientos acerca de la lucha y la política mapuche (Ramos, 2018).

5 Pablo Cañumil es de la comunidad Cañumil de la zona de Chacay Guarruka, ubicada sobre la ex ruta 40, y hace varios años que enseña la lengua mapuche en la zona de la Comarca Andina.

6 Esta frase podría traducirse según las personas mapuche con las que conversamos como "los cuatro extremos de la tierra y la parte de arriba".

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

Existen diferentes formas de relacionarse y vincularse con los territorios, porque son distintos *pu newen* y *pu ngen* que los habitan, y por ende, son también disímiles las interacciones y los acuerdos que la gente (*pu che*) fue entablando con ellos. Esta amplitud de experiencias no implica que algunas estén "erradas", porque todas ellas se fueron produciendo según cómo los existentes del territorio se hayan dado a conocer en un determinado lugar y de qué maneras fueron expresando las normativas para la convivencia. Mauro subraya que el consenso se generó cuando la discusión ideológica —acerca de quién tendría más autoridad en el evento— se articuló con criterios epistémicos y ontológicos, esto es, qué es lo que la naturaleza había enseñado y cómo aplicar esas normativas a la situación. En palabras de Mauro, las normativas propias de la naturaleza eran las que señalaban como debía resolverse este episodio y no las meras pretensiones de las personas.

En las discusiones con el SENASA, los participantes mapuche fueron produciendo consenso entre ellos y ellas presuponiendo y actualizando estos marcos comunes para hacerlo, pero no así con los funcionarios, cuyas formas de acordar eran consideradas tan ajenas como contrapuestas. Teniendo en cuenta que las mismas formas de negociar acuerdos se basan en concepciones de mundo diferentes, me pregunto: ¿qué es lo que queda por fuera del entendimiento del *wingka* cuando el grupo mapuche anunciaba que ellos llaman al territorio de otra forma? ¿cómo operan los bordes cuando estas otras formas de entender el *wallmapu* son

impensables para las ontologías del conocimiento moderno? En este sentido, se expresaba también Mauro:

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

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

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

¿Por qué los machi se están animando a cruzar para acá? Porque acá había machi también. De hecho lo hay, hay machis ... ¿Cómo explicas que los pu longko bajen de un lado y del otro? ¿Cómo lo explicas? ¿Por una costumbre? nooo, porque todo es wallmapu ... Hay un acuerdo, que aunque no se explicita está, entre pu puelche, huiliche, guluche, lafkenche. Hay un acuerdo en torno a una gran norma que se llama ad mapu que rige en el territorio mapuche (...) son como las normas que rigen al wallmapu, que no las elaboró el hombre, no fue el mapuche, sino que son normas de la naturaleza y eso se llama ad mapu mew (...) El ad mapu rige todo, desde la medicina, es todo lo que ordena. Por ejemplo, traigo este lawen porque sé que me va a sanar, el machi está de acuerdo que yo me lleve el remedio, siempre es en torno a una gran norma que se llama ad mapu que rige en el territorio mapuche ...

wallmapu es territorio y es también lo ontológico (...) La visión del wallmapu es todo, hasta donde uno sueña es wallmapu me han dicho. Dónde están las ciudades también es wallmapu, no hay visión más territorial y visión más filosófica del wallmapu. Es visión del mundo, no es una cuestión perimetral. No se puede separar la lucha por el territorio o del lawen, porque es todo wallmapu ... (e.p M.M., 2018, S. C de Bariloche).

Sin profundizar en estas páginas más allá de lo que mis interlocutores evaluaron apropiado compartir conmigo, resalto la idea de que la concepción de *wallmapu* engloba un "acuerdo común", uno que es excepcional y estructurante para el pensamiento mapuche. *Ad mapu* son "normas" que rige en el territorio mapuche, y esta es la base de los acuerdos compartidos no solo por los *che* sino también con los *ngen* del territorio. En el fragmento citado vemos que los acuerdos centrados en las normas de la naturaleza tienen un valor primordial, y que su respeto es el principal motor para restaurar las relaciones con el entorno y con el mundo espiritual. Es por esto mismo que el *ad mapu* estaría jugando un rol importante en los procesos de autonomía política mapuche y de lucha sobre el territorio; y es también por esto que el acuerdo "que permite que uno busque el *lawen* con el *machi* de un lado de la cordillera y luego lo pueda trasladar a otra parte del territorio" es antepuesto a cualquier norma o prohibición del SENASA.

Cuando estos acuerdos heredados en la memoria colectiva se activan en los escenarios políticos de lucha adquieren nuevos acentos y matices, porque en ellos se identifican formas específicas de orientar los reclamos y las discusiones con un determinado organismo del Estado. Según Mauro, pelear por el *lawen* en términos territoriales refiere a un modo particular de comprender las relacionalidades que constituyen el mundo, que, al no ser todavía legibles en el ámbito de las "negociaciones políticas", los obliga a objetivar, reflexionar y acentuar las prácticas del *lawen* en esos términos:

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

En los bordes del disenso con el SENASA se entrecruzan las concepciones de *wallmapu* y de territorio que maneja el Estado mediante los puestos de control. Ambas ideas de territorio se desafían mutuamente, re articulando y compartiendo ciertos conceptos y desarticulando

otros dentro de diferentes sistemas de diferencia o equivalencia (Hall, 2010). Por ejemplo, al aceptar la realización de un protocolo para el paso del *lawen* por la frontera estatal -aun teniendo que completar papeles aduaneros-, los y las mapuche conjugan la ampliación de sus derechos como ciudadanos en un territorio y las prácticas reguladas por el *ad mapu* en un *wallmapu* indivisible. Asimismo, en el marco legal de los procedimientos aduaneros -donde el trámite es la piedra de toque del funcionario de frontera- la práctica de transitar el *wallmapu* empezó a ser menos invisible.

Frente a este conjunto de acuerdos y desacuerdos -donde uno son más constitutivos del ser mapuche pero otros se sellan con la fuerza de la imposición-, los y las mapuche han optado por expresar sus disensos de modos que puedan ser escuchados (Roseberry, 2002), pero sin ser desleales a los consensos de Pueblo. Pero en estas pujas entre fuerzas, las del *lawen* y las de un organismo de control, el vivir en más de un mundo progresivamente se va reduciendo a vivir en menos de dos (Briones, 2014). Comprendí esta dinámica de la lucha cuando dejé de entender los disensos como visiones yuxtapuestas o contrapuestas, para verlos como una recreación que surge desde los bordes entre prácticas, expresiones y formas de estructurar el mundo diferenciadas entre sí. En el conflicto con el SENASA, la concepción mapuche de *wallmapu* comienza a cobrar importancia como borde ontológico y epistemológico porque implica la activación política de las relaciones con las fuerzas que se instancian en los lugares y, junto con ellas, del *kimun* o conocimiento ancestral.

4.3.2 *Meli witran mapu: los cuatro extremos del territorio*

Mis interlocutores coincidieron en que el *wallmapu* marca los ritmos y orienta los movimientos de las personas mapuche; y en que son esas espacialidades y temporalidades las que trascienden cualquier otra diferenciación de espacio y tiempo producida por el Estado. *Meli witran mapu* es uno de los fundamentos por los cuales las personas se deben orientar en el mundo y en el territorio, pero para hacerlo, es necesario discutir las pautas territoriales y temporales que comenzaron a imponerse con los Estados. *Meli witran mapu* es estar en el territorio en conexión con la salida del sol y la luna -y no tanto con los relojes, los calendarios, o puntos cardinales -así como en conexión con los vientos y con los cauces de los ríos, con todos aquellos movimientos -humanos y no humanos- que producen el acontecer del mundo. Pablo explicaba de este modo su comprensión de *meli witran mapu*:

... cuando hablas en términos espirituales vas a traspasar los límites fronterizos tranquilamente o los límites impuestos por los Estados, o incluso por los mismos mapuches. . . Pararse en los cuatro extremos, es la simbología del kultrun, pero no es norte, sur, este y oeste, no es en este sentido, tiene otro sentido. Tiene que ver con la idea de la saliente del sol, del ngen que es . . . los símbolos de un kultrun no están relacionados con los puntos

cardinales que solemos conocer desde el occidente. Desde el momento que empezamos a reconocernos, bah... a cuestionarnos el reconocimiento que nos dieron más que nada, sí, surgen los fogones, los kamarikun, el compartir una comida... Surge el porqué bailamos así y no para el otro lado. Una vez en Cañumil había un kamarikun, y fue un físico, no sé quién lo había invitado, pero bueno tenía mucha conexión con el tema mapuche y estábamos ahí charlando, y un peñi dijo "¿porque bailamos para allá nosotros y no bailamos al revés?" y dijo el físico "tendrá que ver con los vientos?" dice y nosotros nos quedamos mirando ... "porque en el polo norte los vientos circulan al revés"... y me quede mirándolo y dije, "si, podría ser". De ahí surgió la pregunta de qué habilidad tenían los mapuche para saber los vientos en esta parte ... tenían mucho conocimiento... (e.p P. C., 2018, S. C. de Bariloche).

La explicación de Pablo fue central para comprender por qué cuando se habla en términos espirituales⁷ se traspasan con mucha naturalidad los límites fronterizos, u otros límites impuestos por los Estados -e incluso por los mismos mapuche. Pablo explica que el *wallmapu* es la relacionalidad que se produce por los movimientos de todos sus elementos y que el modo de pararse en esta relacionalidad es tomando conciencia de los eventos naturales que se organizan a partir de la saliente del sol y el ciclo de la luna. A partir del acontecer de *pu ngen* de los diferentes elementos del entorno -y de la habilidad para escuchar sus mensajes- los ancestros fueron organizando el conocimiento mapuche. De esta idea, Pablo desprende también otras dos. Por un lado, que el proceso de reconocimiento como mapuche -o como aclara, de cuestionarse el reconocimiento impuesto- consiste también en *meli witrán mapu*, es decir, posicionarse uno mismo como un acontecer más dentro de esos movimientos relacionados. Por el otro, que las prácticas como las que se llevan a cabo en el *kamarikun*: la disposición de los fogones, las rondas de los bailes o el compartir la comida, se organizan a partir de *meli witrán mapu*. Por eso, también es posible recuperar los conocimientos ancestrales del territorio a partir de preguntarse por qué ciertas prácticas repiten ciertos patrones de espacio y tiempo. Los cuatro extremos del *wallmapu* orientan el movimiento espacio-temporal en el territorio en más de una esfera de experiencia.

Pablo agrega que, cuando se habla de la conceptualización del espacio en la cultura mapuche, emerge primero el término *mapu*, pero este se compone de varias dimensiones y planos. El *wallmapu* se configura según cuatro direcciones: *puel mapu*, territorio ubicado en la salida del sol, *pikun mapu*, espacio que se ubica hacia el norte, *lafken mapu*, hacia el poniente en dirección al océano Pacífico y *willi mapu* hacia el sur. Desde estas cuatro direcciones se

⁷ Tanto Pablo como mis otros dos interlocutores 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.

puede explicar donde uno está parado en el acontecer del territorio. En consecuencia, aclara Pablo, la definición y descripción del espacio “no es cardinal”, sino basada en los “eventos” producidos por el modo en que se mueven los astros, las aguas, los vientos. Para Pablo, estas orientaciones *-meli witrán mapu-* no definen lugares estáticos que pueden ser pensados en términos de una cruz cardinal porque son móviles y procesuales. Aun cuando en cada comunidad mapuche este conocimiento varía, explica Pablo, nunca deja de operar la lógica mapuche -centrada en la importancia de la salida del sol, de los ciclos de la luna, de la dirección de los vientos o del cauce de los ríos y arroyos- en la organización del tiempo y el espacio. Por ejemplo, la construcción de la *Ruka lawen* para que se realicen los atendimientos del *machi* en la comunidad Ranquehue fue realizada teniendo en cuenta *meli witrán mapu* para señalar el paso de los momentos del día, así como la distribución de las coordenadas en el espacio. Pablo también destaca que la sinonimia habitual entre *mapu* y una extensión de tierra es errada, puesto que incluye los elementos del agua y del aire:

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

De acuerdo con estas explicaciones, las fronteras -y más grave aún, la prohibición de que el *lawen*, *pu machi* o pacientes transiten a través de ellas- se contraponen a la concepción de un territorio que existe como tal en tanto acontece. La frontera tiene sentido en un territorio que, construido sobre los planos arbitrarios del mapa, demarca y fija espacios estáticos, pero no tiene ningún sentido en un territorio construido como movimiento. Además, la frontera defendida por el SENASA impide pararse en los cuatro extremos, en el sentido que interrumpe el devenir de los eventos -humanos y no humanos- que la trascienden.

4.4 LA FRONTERA COMO LUGAR PROBLEMÁTICO DE INTER-EXISTENCIAS: LOS PRIMEROS PASOS DESDE LA DECLARACIÓN JURADA

A partir de la última asamblea de negociaciones realizada en el Lof Millalonco Ranquehue el 28 de agosto del 2017⁸, comenzó a funcionar en las fronteras de Argentina la declaración

8 El sentimiento de “tranquilidad” para poder pasar con el *lawen*, nuevamente quedó devastado cuando la violencia de ciertos sectores del Estado hacia el Pueblo mapuche seguía operando en muchas otras prácticas más o menos cotidianas. Fuerzas policiales como la gendarmería, que estuvieron siempre en las fronteras como parte de los mecanismos de control, actualizaron los sentimientos de impotencia y de inestabilidad en las relaciones con el Estado. Las tensiones generadas por el asesinato de Santiago Maldonado –en la lof en

jurada que permitiría el ingreso de “productos medicinales mapuche”, es decir del *lawen*. Como terminó por definir el SENASA en su marco normativo, esta declaración se estableció con el objetivo principal de regularizar el ingreso al “territorio nacional argentino del “producto medicinal líquido obtenido por maceramiento y “procesado” de vegetales”(t.p, SENASA, 2017, S.C de Bariloche). Funcionaría desde entonces, como medida de control en los pasos fronterizos internacionales terrestres.

El grupo mapuche autoconvocado en esta lucha vio en esta declaración la posibilidad de imponer una agenda de reivindicación en las esferas públicas de la política, después de años de negación de sus derechos. Como mencionamos varias veces en esta tesis, para las personas mapuche, impugnar las fronteras -siempre impuestas en beneficio de los *wingka*- es denunciar las injusticias históricas cometidas por el Estado. Pero ese día, en la comunidad Ranquehue, se había alcanzado un nuevo piso en la discusión porque se había logrado que el Estado declare el libre paso del *lawen*⁹ y que inserte esa declaración entre las normativas del SENASA.

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

Como resultado de las reuniones y los esfuerzos que se han venido realizando se logró concretar un primer formulario para el Tránsito de lawen con carácter de transitorio, hasta tanto se aborde de manera integral lo relativo a la medicina ancestral mapuche. Dicho formulario estará disponible en el sitio web y en las instalaciones del SENASA en todos los pasos fronterizos entre Argentina y Chile. Ese formulario permite a todos los integrantes del Pueblo mapuche-tehuelche cruzar los pasos fronterizos con sus medicinas, sin correr el riesgo de sufrir atropellos como los que han debido atravesar nuestros pu machi, lamuen y peñi en estos últimos tiempos. De esta manera, se cumple con la normativa vigente que garantiza que los lawen transportados sean reconocidos y respetados. . . (Gacetilla de prensa escrita por las comunidades, 28 de agosto del 2017)

Resistencia Cushamen (Chubut)- y de Rafael Nahuel –en la lof Lafken Winkul Mapu— volvieron a poner en relieve las intervenciones represivas del Estado, esta vez llevadas a cabo por gendarmería y prefectura. En realidad solo del producto macerado y por los pasos fronterizos patagónicos de Mamuil Malal, Cardenal Samoré, Futa Leufu y Hua Hum.

⁹ En realidad solo del producto macerado y por los pasos fronterizos patagónicos de Mamuil Malal, Cardenal Samoré, Futa Leufu y Hua Hum.

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

Nuevamente los acuerdos alcanzados con el presidente del SENASA habían sido desoídos. Las personas afectadas no sólo perdieron tiempo y dinero, dado que debieron trasladarse desde este paso hasta Osorno para intentar ingresar por el paso Cardenal Samoré, sino que, una vez más, vieron como sus derechos eran vulnerados. No solo el cumplimiento del protocolo se fue circunscribiendo a menos pasos fronterizos de los que en principio se habían acordado, sino que no se continuaron tampoco las mesas de diálogo y negociación que se habían acordado en la última reunión. Cuando los y las militantes mapuche habían insistido en que el protocolo explicitara su propio carácter transitorio, era precisamente por haber previsto que el SENASA haría una clausura temprana de lo que ellos y ellas entendían como un largo proceso. Recordemos que el planteo acerca de qué es *lawen* y qué es un riesgo fitosanitario había quedado pendiente ante la urgencia de poder pasar los remedios de más frecuente uso. Hasta la fecha todavía son los *lawen* macerados y sometidos a métodos de procesamiento los únicos autorizados por protocolo, porque la misma declaración explicita lo siguiente: "Sólo a título de información general, no se permitirá el ingreso de material de reproducción (plantas vivas con raíces, raíces, esquejes, brotes, semillas y flores cortadas frescas. No se permitirá el ingreso de envases o macetas o recipientes con tierra o suelo)". (Declaración jurada formulada por el SENASA, 28 de agosto del 2017, S. C de Bariloche). Esto implicaba que parte del *lawen* continuara pasando a escondidas.

A pesar de haber logrado una declaración jurada sobre un tema que parecía ser impensable para un organismo estatal de control aduanero, las escenas en las fronteras continúan mostrando que, en la práctica, el camino es mucho más largo y difícil cuando diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros. Para pensar

la complejidad de estas relaciones comparto algunas notas del viaje que hice acompañando a un *machi* y sus ayudantes desde Ngulumapu hacia Puelmapu. Este ocurrió el 10 de febrero del 2019, a un año y medio del funcionamiento de la declaración jurada.

Comenzamos el viaje a horas temprana del día. Preparamos la caja de la camioneta con todos los elementos necesarios para los atendimientos del *machi* en Puelmapu. Esto son el *kultrun*, ollas grandes de acero inoxidable, bolsas con comida y, obviamente, *lawen*. En el auto, las conversaciones discurrían en temas diversos: los procesos por los cuales cada uno de ellos se fueron reconociendo como mapuche, el cambio de subjetividades que inicia el proceso de aceptarse como una autoridad espiritual, el acercamiento con el tiempo a prácticas mapuche como grandes *kamarikun*, *ngillatun* (ceremonias), así como también a prácticas militantes. Sobre esto último, explicaron por qué el rol de *machi*, la custodia del *lawen* y la defensa de los territorios ancestrales están estrechamente relacionados. Después de conversar sobre las luchas en las que ellos venían participando desde hace algunos años, para detener el saqueo de bienes comunes como el agua¹⁰, las plantas y los bosques, nos centramos en el tema de las resistencias realizadas por algunos *machi* que actualmente son presos políticos en Chile. Hicieron referencia al caso del *machi* Celestino Córdova¹¹ quien lleva años preso por el Estado chileno, y el cual viene llevando a cabo repetidas huelgas de hambre porque la institución carcelaria no lo deja realizar –incluso dentro del penal– ceremonias de gran importancia para su vida de *machi*, como por ejemplo, la renovación del *rewe*. En el camino por la ruta internacional, paramos en varias oportunidades para que el *machi* recogiera *lawen* de los lugares en los que acostumbraba recolectar ciertas plantas y raíces. Él me explicó que conocía de memoria los *menuko* (lugares en el monte en los que crecen plantas, hierbas y árboles medicinales). En este caso, estos *menuko* estaban compuestos de una vegetación selvática que no se podían encontrar del otro lado de la cordillera. Para retirar estos *lawen* del lugar el *machi* bajó del auto sólo con su ayudante, decían que a un *menuko* no podían ingresar muchas personas a la vez, ni tampoco animales, debido a que es necesario cuidar estos espacios para que continúen persistiendo. Él recordaba que antiguamente, en los alrededores de su comunidad, existían estos lugares con gran diversidad, pero con el tiempo fueron desapareciendo porque industrias forestales de empresas internacionales plantaron árboles que no corresponden al lugar, como por ejemplo grandes hectáreas de eucaliptos y pinos, que arrasaron con el *popopue*, *laurel*, *canelo*, *ulmo*, *chilco*, *pilpil*, entre otras plantas y árboles nativos.

Después de una larga jornada de viaje, llegamos al paso internacional Cardenal Samoré. Iniciamos los distintos procedimientos para presentar la documentación correspondiente con

¹⁰ <http://prensalibrePueblosoriginarios-mapuche.blogspot.com/2012/05/machi-de-san-juan-de-la-costa-la.html>

¹¹ <http://radiokurruf.org/audio-machi-Cristobal-Tremihual-entrega-palabras-de-apoyo-a-machi-Celestino-Cordova/>

las autoridades de aduana, de migraciones y del SENASA. El *machi* y su ayudante estaban usando ciertos elementos de identidad mapuche, como sus *trarilonko* tejidos en lana y los cabellos recogidos en una larga trenza. Además el *machi* llevaba puesto su *trapelakuche* hecho en plata. No estaban dispuestos a esconder su identidad. En algunas conversaciones previas durante el viaje habíamos conversado sobre el uso del cabello recogido y del *trarilonko* para cubrir la cabeza, y me habían explicado que esto tiene la función de proteger el lugar donde se concentra el pensamiento, por lo cual agregaba que no debían sacárselo. Cuando fue nuestro turno de ser revisados por el SENASA la única funcionaria que estaba presente hizo bajar del auto sólo al conductor, se detuvo a revisar la caja de la camioneta (sin inspeccionar el interior del vehículo) y su pregunta fue referida únicamente al *kultrun*, instrumento ritual hecho de cuero y madera. El ayudante del *machi* respondió serenamente que este era un elemento ceremonial el cual no contenía nada por dentro. Fue entonces que la funcionaria hizo un gesto mencionando que podíamos continuar el viaje. Continuando el viaje, el *machi* comenzó a relatarme escenas en las que había sido maltratado al cruzar las fronteras para enfatizar que habíamos tenido suerte de que solo se encontrara esa funcionaria. Decía el *machi*: *hay un agente de esos que está obsesionado con los mapuche; cuando nos ve llegar dice "a estos dejámelos a mí". El ya sabe que nosotros pasamos seguido por acá, por eso me dijo que tenía que hacerme un permiso especial para cruzar la frontera, que no iba de turista, me dijo "vos vas para otra cosa". Ellos no quieren que pasemos más por acá, no nos aceptan, pero nosotros vamos a seguir viajando.* El *machi* entendía que los funcionarios no lo reconocía como autoridad espiritual del Pueblo mapuche. En aquel viaje, las personas mapuche con las que cruzamos las fronteras pudieron llegar a destino sin inconvenientes, a diferencia de otros casos en los que nos fuimos enterando que, a pesar del protocolo, continuaban siendo retenidos –o incluso que no los dejaban ingresar a este lado de la cordillera-, como también le había sucedido a este *machi* en otras ocasiones.

Por estos casos –más aislados desde que se desencadenó el conflicto por el *lawen* en Bariloche- la preocupación respecto de ser interpelados por ser mapuche sigue acompañándolos en cada cruce. A pesar de la discriminación y la consecuente incidencia del poder en cómo debe ser el aspecto de una persona, los y las *machi* siempre optan por no disimular los diacríticos visibles de su identidad y de su rol porque entienden que para las comunidades con las que trabajan es importante mostrar la fortaleza de su *newen* (fuerza).

Me interesa aquí destacar dos aspectos. Por un lado, el viaje como puesta en evidencia de las existencias que componen el mundo mapuche; por el otro, el viaje como negociación de esas existencias con los funcionarios que encarnan el poder del Estado. Con respecto al primer punto, entiendo que el hecho mismo de transitar de un lado a otro para ejercer su función de *machi* conecta el *turwün* (lugar de origen) de su persona y de los *lawen* que

lleva consigo, con el territorio de quienes lo esperan y donde realizará las ceremonias de curación. Este modo de evidenciar el *wallmapu* a través de las mismas prácticas de tránsito es el que, como decía arriba Pablo Cañumil, trasciende las ideas impuestas de frontera. Asimismo, al detenerse en los *menuko*, respetando sus reglas para la obtención de *lawen*, el *machi* actualiza los acuerdos de relacionalidad en los que adquieren el poder de sanación tanto sus prácticas como el *lawen*. Estas formas de acontecer y producir las existencias según *ad mapu* y *meli witrán mapu* se llevan a cabo en la intimidad de las ceremonias que se llevan a cabo antes de partir, en la selva valdiviana de la ruta internacional y en los lugares de arribo. Pero sus sentidos siguen estando presupuestos cuando, por ejemplo, el *machi* impide que los funcionarios de la aduana manipulen su *kultrun* o esconde el *lawen* para que no sea quemado. El conflicto interno y ontológico de un *machi* cuando ve que su *kultrun* está siendo manoseado por los funcionarios o de las personas mapuche cuando se quema el *lawen* en la aduana es uno desconocido para las personas que no son mapuche. Pero estos conflictos se van entramando con otros, en bordes porosos y complejos. Por ejemplo, cuando detuvimos la marcha para buscar un *lawen* específico en la selva valdiviana, el *machi* recordó que en su territorio un tiempo atrás existían *menuko* similares donde también crecían esas plantas. Me explicaba que, cuando un *menuko* se seca es porque su *ngen* partió de allí. Estos espacios de agua son muy delicados y no resistieron a las empresas extractivas, las forestales y la explotación de los recursos. Por eso, agregaba, los y las *machi* apoyan las luchas en defensa del territorio. La medicina mapuche activa los acuerdos ancestrales de relacionalidad con el entorno, y esta no se puede ejercer sin territorios donde esa relacionalidad fluya de modos naturales. Entonces, y en relación al segundo aspecto, el viaje mismo es una negociación de lenguajes, formas de aparición y agencias cuyo interlocutor central es el Estado. Como expresa el *machi*, independientemente de las normativas estatales las personas mapuche han venido cruzando la frontera con el *lawen* y los instrumentos rituales. Así como también continuarán presentándose ante los funcionarios del control con las marcas de identidad de su vestimenta a pesar del trato diferencial y negativo que reciben de ellos. Con estas prácticas, el *machi* ejerce sus derechos de autonomía sobre el cuerpo y sobre el territorio para disputar con el Estado sus modos posibles de existir y transitar (Butler, 2001).

Más allá de este viaje en particular, cada vez que alguien traspasa la frontera para ir a ver un o una *machi* y luego recorre el camino inverso trayendo *lawen*, está actualizando el marco de conocimientos que, de forma contundente, se transformó en lenguaje contencioso para introducir nociones de Pueblo y territorio en las esferas de la política. La frontera estatal se convirtió en un espacio permanente de negociación, en el cual los disensos entre los lenguajes de unos y otros están menos achatados que antes del conflicto. En definitiva, la decisión del *machi* de identificarse como autoridad mapuche ante el Estado o la firmeza

de cualquier otra persona que reclama llenar el formulario del protocolo acordado con el SENASA son práctica de resistencia habilitadas por la misma movilización mapuche.

Termino la tesis, entonces, conversando con algunos militantes y acompañando al *machi* en su viaje, para tratar de comprender los disensos en torno al *lawen* a partir de sus bordes diferentes pero entramados, sin exotizar ni sacar de contexto, pero también sin pasteurizar las diferencias culturales (Briones, 2014). Este último capítulo fue pensado hacia el final de mi escritura porque tenía la impresión de no estar dando cuenta de las diferentes expectativas o figuraciones de agencia con las que se fueron monitoreando los acuerdos comunes para producir un conocimiento compartido desde una pluralidad de significados. Hacia el final entiendo que la lucha por el *lawen* no solo se dirimió en los planos ideológicos e interculturales, sino que también inscribió el conflicto en una negociación de las existencias.

4.5 RECAPITULANDO LA PARTE III: HACER MEMORIA ES UN MODO DE SANAR.

La restauración es un proceso vivido como una re-selección y rearticulación de experiencias significativas para un contexto presente. Siguiendo esta idea –que me acompañó durante todo el análisis-, concluyo esta tercera y última parte. En primer lugar, me detuve en las discusiones sobre la producción de silencios que hace el poder (capítulo tres) y en las orientaciones de los proyectos mapuche de restauración como un trabajo centrado en los bordes de la memoria (capítulo cuatro). A través de diferentes conversaciones, comprendí que el acontecer de la memoria modifica permanentemente los bordes ideológicos, epistémicos y ontológicos que delimitan el saber colectivo.

En y a través de procesos más o menos cotidianos, el trabajo de recordar en grupo no solo consiste en absorber y transformar la pérdida, sino, centralmente, en instanciar la memoria como fuente de relaciones creativas. Entre los mapuche, la producción de relatos está atravesada por los eventos críticos (Das, 1995) de un proceso de subordinación violento y prolongado en el tiempo (campañas militares, campos de concentración, dispersión de familias, desestructuración organizativa, despojos de tierras, desalojos violentos, migraciones forzadas, marginalidad, pobreza y discriminación). Al emprender una política de restauración, las personas mapuche entienden que el deterioro y la destrucción de su Pueblo produjeron tanto rupturas sociales, políticas y afectivas como quiebres cognoscitivos.

Pero también, al subrayar la relación dialéctica entre pasado y presente, los proyectos de memoria no buscan tanto copiar con precisión un pasado determinado como identificar los index históricos heredados para crear con ellos marcos interpretativos significativos para el presente. Desde este ángulo, escuché cómo las personas mapuche entrelazan los bordes (mencionados arriba) al explicar las ideas de Pueblo autónomo y de *wallmapu*. Y cómo estas

4.5 RECAPITULANDO LA PARTE III: HACER MEMORIA ES UN MODO DE SANAR.

ideas se hacen evidentes en prácticas habituales, como las llevadas a cabo por el *machi* en sus viajes por el *wallmapu*.



Figura 4.1: Sobre la mesa *lawen* recién retirado y a su derecha el comienzo de un telar mapuche, 2017.



Figura 4.2: *Lawen* secándose, 2018.

PALABRAS FINALES

A partir del año 2017 cuando empecé a pensar una tesina para recibirme de antropóloga, también comencé a participar y a acompañar a un movimiento mapuche –espontáneo y transitorio– que se autodenominó en “defensa del *lawen*”. Ante la práctica habitual de los funcionarios del SENASA de decomisar el *lawen* en los pasos de control fronterizos, este movimiento mapuche hizo público el ejercicio de una medicina ancestral intercordillerana (entre Argentina y Chile). En esta investigación expuse cómo la producción de conocimientos ancestrales sobre las nociones de salud-enfermedad impactaron en los sentidos políticos de prácticas históricas como la recuperación o defensa del territorio.

He querido mostrar las particularidades de este proceso de lucha, específicamente aquellas referidas al modo en que los y las participantes mapuche han ido conjugando, a través del *lawen*, afectos de la vida cotidiana y privada con reclamos públicos en arenas políticas. Al transitar los distintos escenarios etnográficos que fueron enmarcando esta investigación comprendí que las prácticas alrededor del *lawen* actualizan un mundo que, para ser descrito, explicado, nombrado y defendido, necesita de conceptos y categorías específicos. Estos últimos podrían agruparse en los siguientes ejes:

(1) El *lawen* es parte de una activación política de la relacionalidad con el territorio.

Espero haber transmitido, a los lectores de esta tesis, la importancia que ha tenido para mí esta lucha en defensa del *lawen* al momento de comprender los alcances de la noción de relacionalidad en la medicina mapuche. Esta no puede comprenderse sino es en el marco de las interexistencias – conexiones y desconexiones entre humanos, con existencias no humanas (*pu ngen, pu newen, pu machi*) y con ancestros muy antiguos de los territorios (*pu longko*). Defender el *lawen* es defender los territorios, una lucha por el derecho a vivir en múltiples e interconectados mundos.

A medida que fui entrando al mundo del *lawen* entendí que este acontece en relación con otros mundos. Las personas mapuche transitan algunas de estas intersecciones sin experimentar contradicción, mientras otras las viven –y las han empezado a exteriorizar– como un conflicto. Cuando el Estado, citando sus conocimientos y normativas, impidió que las personas mapuche pudieran curarse, experimentaron el desacuerdo como un conflicto estructural. Un conflicto que fue evidenciando que los disensos no eran meramente ideológicos sino también acerca de cómo cada cual experimentaba la salud y la enfermedad, y en relación con ello, el ser parte de un Pueblo y de un territorio.

El hecho de que las prácticas asociadas al *lawen* hayan perdurado como fragmentos valorados y sumamente afectivos de la memoria ha sido uno de los principales motores de las junturas espontáneas entre comunidades y organizaciones, y de la multiplicación de cadenas asociativas en los planos del conocimiento. Las personas con las que compartí estos años de mi trabajo de campo suelen sostener que “el *lawen* nos une” o que “el conocimiento sobre el *lawen* me cambió la vida”. En ambas expresiones se condensan los sentidos más profundos de lo que ha significado esta lucha para quienes participaron en ella. Puesto que al encarar una defensa colectiva en torno a las prácticas del *lawen*, las personas mapuche no solo entramaron vínculos muy fuertes entre ellas sino que también fueron reorientando sus subjetivaciones políticas bajo el principio de la relacionalidad. Este principio es el que sostiene que el territorio es en sí mismo un modo de ser juntos donde también participan las fuerzas (*ngen, newen*) y ancestros que lo habitan (*pu longko*). Y es este mismo principio el que se fue activando en las esferas más públicas de la política, a través de lenguajes y vocabularios que buscan impugnar el concepto restringido de territorio que utilizan los Estados-Nación (Santisteban y Tomás, 2017). Es por estas razones que, al finalizar esta tesis, entiendo que el *lawen* es una agencia política que nutre las discusiones más amplias sobre las nociones hegemónicas de bienestar, salud y ciudadanía. Además, si el *lawen* es defendido colectivamente es porque se lo ha identificado como un protagonista central en la lucha por el territorio.

(2) El *lawen* enmarca los procesos políticos y afectivos de hacer memoria.

El *lawen* genera procesos de recuerdo que estimulan y definen la especificidad del trabajo militante de la memoria como proyecto de restauración. Sin entender a estos como repeticiones míticas de un pasado perdido ni como invenciones presentes con fines pragmáticos, sino como subjetividades políticas conformadas por determinados plegamientos históricos de experiencias pasadas y presentes (Deleuze 1987). En este sentido, la subjetividad orientada por la defensa del *lawen* es memoria en movimiento, que adquiere sus propias velocidades y direcciones en contextos de demanda y conflicto. Su centralidad deviene de su potencial para articular una larga historia de transmisión de conocimientos –privados, delicados, íntimos y sumamente afectivos— con experiencias más amplias de despojo, conquista, sometimiento y resistencia. El *lawen* restaura conocimientos compartidos del pasado que, al estar enraizados en sentimientos de apego, habilitan lugares compartidos para impugnar la imposición de lógicas estatales de dominación, como el establecimiento de fronteras o de tecnicismos en torno a la salud de las personas o a la seguridad fitosanitaria.

(3) El *lawen* abre caminos para formular acciones conjuntas.

La tesis se fue desarrollando en un encuentro específico, donde distintas trayectorias de pertenencia y militancia se anudaron en un movimiento transitorio de lucha. Al momento

en que estoy terminando de escribir estas páginas, estos recorridos prosiguen sus marchas con nuevos objetivos e impulsos. Se fueron creando distintas agendas políticas y reorganizando los vínculos entre organizaciones y Lof para emprender las iniciativas que fueron emergiendo en el proceso, las cuales, aun cuando parecen no estar sincronizadas o cuando manifiestan ciertos desacuerdos ideológicos, se aúnan en los principios establecidos durante estos años. Estas agendas en curso no solo amplían el campo de lo político en las esferas más públicas, sino que repercuten de diferentes maneras en cada una de las organizaciones y comunidades.



Mi participación en este proceso me condujo a conectar lugares diferentes y comprensiones situadas dentro de una etnografía multilocal (Marcus, 2001) -en la que el hilo conductor siempre ha sido el *lawen*-, que abarca distintas escenas y sitios unidos por ciertas trayectorias comunes al Pueblo mapuche. Algunas de estas experiencias emergentes, trabajadas en esta tesis, han sido el grupo de militantes mapuche en defensa del *lawen*, y el grupo de trabajo en colaboración llamado Ruka Lawen. Ambos colectivos políticos prosiguen sus luchas de formas autogestivas e independientes de las políticas del Estado.

Si bien estoy llegando al punto final de mi tesina, también sé que no puedo cerrar ni concluir un proceso que sigue su curso, y en el que espero seguir participando activamente como lo hice hasta hoy. Pero si tengo que pensar unas palabras finales, serían las siguientes: El movimiento generado en defensa del *lawen* mostró que se puede partir de un lugar impensable para las hegemonías epistémicas y, desde allí, producir lenguajes contenciosos con poder para cuestionar el orden establecido. Si “la política no está hecha de relaciones de poder, sino de relaciones de mundos” (Ranciere, 1996: p.60), ellos y ellas supieron cómo poner en primer plano la política que debate los desacuerdos acerca de cómo habitar mundos que, en ciertos bordes, se viven como contrapuestos. Al poner en foco el modo en que las construcciones dominantes dejan por fuera otras formas de presencia, nos invitaron a preguntarnos ¿cuál es el mundo deseable o las convivencias sociales que debemos alcanzar? (Briones, 2014). Espero que esta tesina sea un aporte para pensar formas de comunicación, definiciones y decisiones que permitan estrechar las distancias ideológicas, epistémicas y ontológicas en la convivencia de sociedades diversas con heterogeneidades de muy distinto tipo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, A. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. (23, pp. 379-405). Tucson: Annual Review of Anthropology.
- Bacigalupo, A. M. (2003). La lucha por la masculinidad de machi. Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile. *Revista de Historia Indígena*, 6, 1-58. Chile: Ñuke Mapuförlaget.
- Balazote, A. O. & Radovich, J. C. (2001). Proyecto MEGA: Disputa territorial y reconocimiento étnico de los mapuche de Kaxipayiñ. En *Revista Relaciones* (26, pp. 107-117). Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología.
- Bauman, R. & Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. En *Annual Review of Anthropology* (19, pp. 59-88). Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Anthropological Theory*, 39, 185-207.
- Bourdieu, P. (1999). *Razonos prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: 2ª edic-Anagrama.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 47-70. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-39). Antropofagia.
- Briones, C. (2018). Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. *ABYA-YALA: Revista sobre Acceso À Justiça e Direitos nas Américas*, 2(2), 9-52. Brasil: Universidad de Brasilia.
- Briones, C. & Delrio, W. (2009). The "Conquest of the Desert" as trope and enactment of Argentina's Manifest Destiny. En T. M. En David Maybury-Lewis & B. Maybury-Lewis(eds.) (Eds.), *Manifest Destinies and Indigenous Peoples* (pp. 51-84). US: Harvard University Press.
- Briones, C. & Ramos, A. M. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En G. Gordillo & S. Hirsch (Eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 1-27). Buenos Aires: FLACSO, La Crujia.
- Brown, J. (1990). Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63(1), 1-6.
- Butler, J. (2001). What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. En D. Ingram (Ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London: Basil Blackwell.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.
- Carsten, J. (2007). Introduction. En J. Carsten (Ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Sidney: Blackwell.
- Cañuqueo, L. (2004). Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche. En *Tercer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkoletuyiñ*. Chapazla, Newken, Puelmapu.

- Colñir, V. C., Avendaño, F. M. & Curihuentru, L. C. (2017). MAPUCHE LAWENTUWÜN: Formas de medicina mapuche. En R. B. Parra & G. L. Llanquinao (Eds.), *Mapu Kimun Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 41-79). Santiago de Chile: Ocho Libros Editores 1ª edición.
- Connerton, P. (2008). Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1(1), 59-71.
- Cuyul, A. (2013). La política de salud chilena y el pueblo Mapuche. Entre el multiculturalismo y la autonomía mapuche en salud. *Salud Problema, Segunda época*, (14), 21-33.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. & Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 19-52. Argentina: Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- De Certeau, M. (2000 [1990]). *La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana - Instituto tecnológico y de estudios superiores de occidente.
- Deleuze, G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjektivación). En *Foucault* (pp. 125-158). Barcelona: Paidós.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de Expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Derrida, J. (1997). *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Domínguez Mon, A. (2017). Los cuidados de la salud en personas que viven con diabetes: enfoque etnográfico antropológico y perspectiva de género. *Salud Colectiva*, 3(13), 375-390. Argentina: Universidad Nacional de Lanús.
- Domínguez Mon, A., Pérez, S. & Serena, P. (2014). *De la agencia social a la salud colectiva : Transitando un camino interdisciplinario junto a personas que viven con enfermedades crónicas*. Viedma: -1a ed. Universidad Nacional de Río Negro.
- Douglas, M. (1975). *La naturaleza de las cosas*. Barcelona: Anagrama.
- Dubet, F. (2012). *Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Universidad Autónoma Latinoamericana.
- Escolar, D. (2005). El "estado del malestar". Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones (Ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Estrella, P. (2016). Salud pública en territorio mapuche. Tensiones y articulaciones entre saberes y prácticas de salud en al COMunidad Payla Menuko. En S. Hirsch & M. Lorenzetti (Eds.), *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina: encuentros, tensiones e interculturalidad* (pp. 91-114). San Martín: Universidad Nacional de General San Martín, Buenos Aires: 1a ed- UNSAM EDITA.
- Fassin, D. (2004). Entre las Políticas de lo Viviente y las Políticas de la Vida. Hacia una antropología de la salud. *Revista Colombiana de Antropología*, 40. Colombia: Bogotá.
- Galarza, M. L. E. (2009). Identidades de género, feminismo, sexualidad y amor. Los cuerpos como agentes. *Política y Sociedad*, 46, 27-41.
- Galván, G. (2015). The truth of experience and its communication: Reflections on Mapuche epistemology. *Anthropological Theory*, 15, 141-157.
- García Babini, S. & Levy, L. (2012). *Sanguilaya: Prácticas de autonomía en una comunidad miskitu de Nicaragua*. UCA Publicaciones.
- Gordillo, G. (2006). *En el Gran Chaco: Antropologías e historias*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina: Prometeo.

- Grossberg, L. (1992). Power and Daily Life. En *We Gotta Get Out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture* (pp. 89-112). New York: Routledge.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo, reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Hall, S. (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo, C. Walsh & V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán: Enviñón Editores.
- Hall, S. & du Gay, P. (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu editores.
- Hirsch, S. & Lorenzetti, M. (2016). *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina: encuentros, tensiones e interculturalidad* (S. Hirsch & M. Lorenzetti, Eds.). San Martín: Universidad Nacional de General San Martín, Buenos Aires: -1a ed- UNSAM EDITA.
- Ingold, T. (2011). A storied world. En *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (pp. 141-176). New York: Routledge.
- Ingold, T. (2018). One world anthropology. En *HAU: Journal of Ethnographic Theory* (Vol. 8, 1-2, pp. 158-171).
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda*, (5), 169-190. Colombia: Universidad de los Andes.
- Kohn, E. (2002). Infidels, Virgins and the Black-Robed Priest: A Back Woods History of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-582.
- Kropff, L. (2001). *De cómo paisanos y chilotes devienen vecinos. Migración identidad y estado en San Carlos de Bariloche. Tesis de Licenciatura en antropología sociocultural*. Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Kropff, L. (2014). Acerca del posicionamiento: investigación activista, crítica cultural o activismo crítico. En E. S. Merenson & D. B. Nadal (Eds.), *Antropologías contemporáneas. Saberes, ejercicios y reflexiones* (pp. 51-66). Buenos Aires - Madrid: Miño y Dávila.
- Latour, B. (2007 [1991]). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lazzari, A. & Lenton, D. (2002). Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas. En C. Briones & J. L. Lanata (Eds.), *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego* (pp. 33-46). Westport: Greenwood Publishing Group.
- Lefebvre, H. (1971). Introducción e Introducción a la psicología de la vida cotidiana. En M. Gaviria (Ed.), *De lo rural a lo urbano* (pp. 5-18, 85-102). Barcelona: Ediciones Península.
- Lenton, D. (2010). La «cuestión de los indios» y el genocidio en los tiempos de Roca: sus representaciones en la prensa y en la política. En O. Bayer (Ed.), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios* (pp. 29-50). Buenos Aires: El Tugurio.
- Lutz, C. (1986). Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category. En *Cultural Anthropology* (Vol. 1, 3).
- Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127. México: Iztapalapa, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Marifil, S. (2016). *El movimiento de desocupados y la ocupación del Estado bajo gobiernos Kirchneristas: Emociones, trayectorias y re-orientaciones colectivas*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London: SAGE Publications.
- Mc Cole, J. (1993). *Walter Benjamín and the Antinomies of Tradition*. Ithaca: Cornell University Press.
- Menéndez, E. (1984). Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos. Apuntes para una antología medica critica. *Nueva Antropología*, 6(23), 71-102. Distrito Federal México: Asociación Nueva Antropología A.C.

- Muzzopappa, E. & Ramos, A. M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 123-142. Colombia: Universidad de los Andes - Facultad de Ciencias Sociales.
- Nagy, M. A. & Papazian, A. E. (2010). El campo de concentración de Martín García. Entre el control estatal dentro de la isla y las prácticas de distribución de indígenas (1871-1886). *Corpus*, 1(2), 1-22. Mendoza, Argentina.
- Nicoletti, M. A. (2002a). Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia coincidencias y controversias en su discurso teológico. *Anuario de historia de la Iglesia*, (11), 215-238. España: Universidad de Navarra. Instituto de Historia de la Iglesia.
- Nicoletti, M. A. (2002b). Misiones "ad gentes": manuales misioneros salesianos para la evangelización de la Patagonia (1910-1925). *Ricerche Storiche Salesiane, Año XXI*, 40(1).
- Ortner, S. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-165.
- Povinelli, E. (2002). Introducción/Critical Common Sense. En E. Povinelli (Ed.), *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. London: Duke University Press.
- Pérez, P. (2008). Represión y resistencia: una aproximación a los campos de concentración en el territorio patagónico a fines del siglo XIX. *II Encuentro Internacional Análisis de las Prácticas Sociales Genocidas*.
- Pérez, S. A. (2017). Derechos y desigualdades: Aproximación a las condiciones para el ejercicio del derecho a la salud en Río Negro. *XIII Congreso Nacional de Ciencia Política*.
- Pérez, S. A. & Perner, S. (2018). El acceso a la salud desde un enfoque de derechos. Percepciones de los equipos de salud de la Zona Andina de Río Negro. *Revista Pilquen*, 21, 32-44. Viedma.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Bs. As. Argentina: Eudeba.
- Ramos, A. M. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Revista Avá*, (29), 151-154. Argentina: Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Secretaría de Investigación. Programa de Posgrado.
- Ramos, A. M. (2018). La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. En P. Canales Tapia & S. Vargas (Eds.), *Pensamiento indígena en Nuestra América. Debates y Propuestas en la Mesa de Hoy* (Vol. 3, pp. 159-190). Ariadna Ediciones.
- Ramos, A. M. (2019). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum & A. M. Ramos (Eds.), *MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA. Contribuições teóricas, metodológicas e éticas ao fazer etnográfico* (en prensa). Brasil: Universidad de Brasilia.
- Ramos, A. M., Crespo, C. & Tozzini, M. A. (2016). *Memorias en lucha : recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. -1a ed- Viedma: Universidad Nacional de Río Negro: Aperturas, Sociales.
- Rancière, J. (1996). La distorsión: política y policía. En *El desacuerdo. Política y Filosofía* (pp. 35-82). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 197-229.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras* (J. Salazar, Ed.). Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Rockwell, E. (2009). *La experiencia etnográfica*. Buenos Aires: Paidós.

- Rodriguez, M. E. (2019). Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización? En L. Katzer & H. Chia-vazza (Eds.), *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina* (pp. 1-48). Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Rodríguez, M. E., San Martín, C. & Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches. En A. M. Ramos, C. Crespo & M. A. Tozzini (Eds.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111-140). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.
- Rose, N. (2006). Gubernamentalidad. En *Annual Review of Law and Social Science* (Vol. 6, pp. 83-104).
- Roseberry, W. (2002[1994]). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En J. Gilbert & D. Nugent (Eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Vol. 6, pp. 355-366). Duke University Press.
- Sabatella, M. (2010). La medicina es territorio: Reflexiones en torno a los procesos de subjetivación política y memoria a partir de un proyecto de medicina mapuche en los Toldos Provincia de Buenos Aires. *KULA*, 3(ISSN 1852 - 3218), 15-28. Argentina: Antropólogos del Atlántico Sur.
- Santisteban, K. & Tomás, M. (2017). Imposición de fronteras estatales, procesos de alterización y defensa del Lawen: El problema del SENASA.
- Sarlo, B. (2011). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Schavelzon, S. (2010). La antropología del estado, su lugar y algunas problemáticas. *Revista Publicar*, 8(9), 75-99. Buenos Aires: Colegio de graduados en antropología de la República Argentina.
- Shiaffini, H. (2013). Producción y personificación en el ciclo del ganado. Economía y política en comunidades mapuches del Noroeste de Chubut. *Trabajo y Sociedad*, (21), 21-32. Universidad de Santiago del Estero. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Programa de Investigaciones sobre Trabajo y Sociedad.
- Speed, S. (2006). Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente. *alteridades*, 16(31), 73-85.
- Stolcke, V. (2003). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19, 69-95.
- Tozzini, A. (2004). *Del límite natural a la Frontera. Tierras, linajes y memoria en Lago Puelo (tesis de licenciatura)*. Argentina: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Trentini, F. (2015). Problemas globales, respuestas locales: el programa de doble conservación en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi. En *V Jornadas de Antropología Social del Centro*. Olavarria.
- Trincherero, H. H., Muñoz, L. C. & Valverde, S. (2014). *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras : tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Argentina: 1a ed. - Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the Past. Power and the production of History* (M. R. Trouillot, Ed.). Boston: Beacon Press.
- Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales. *Revista Avá*, (17). Misiones, Argentina: Universidad Nacional de Misiones.
- Voloshinov, V. (1992[1929]). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Williams, R. (1997). La hegemonía. En *Marxismo y Literatura* (pp. 129-136). Barcelona: Ediciones Península.