



CyP

Revista Cambios y Permanencias
Publicación multi e interdisciplinar
orientada a los estudios sociales

Revista Cambios y Permanencias

Grupo de Investigación Historia, Archivística y Redes de Investigación

Vol.11, Núm. 1, pp. 428-463 - ISSN 2027-5528

**Los bordes de la memoria y del *lawen* (medicina ancestral mapuche).
Una profundización de los disensos ontológicos, epistémicos e ideológicos
en experiencias de lucha y procesos de subjetivación política**

**The borders of memory and *lawen* (ancient Mapuche medicine).
A deepening of the ontological, epistemic and ideological disagreements in experiences
of struggle and political subjectivation processes**

Mariel Kaia Santisteban

Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA)
orcid.org/0000-0002-4202-0654

Recibido: 12 de marzo de 2020

Aceptado: 06 de mayo de 2020

HARE
Grupo de
Investigación
Historia
Archivística y
Redes de
Investigación



Universidad
Industrial de
Santander

Universidad Industrial de Santander / cambiosypermanencias@uis.edu.co

Los bordes de la memoria y del *lawen* (medicina ancestral mapuche). Una profundización de los disensos ontológicos, epistémicos e ideológicos en experiencias de lucha y procesos de subjetivación política

Mariel Kaia Santisteban
Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Becaria doctoral por el *Consejo* Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA).

Correo electrónico: skaiamariel@gmail.com

ORCID-ID: <https://orcid.org/0000-0002-4202-0654>

Resumen

Este trabajo es un análisis antropológico sobre las maneras en que, al recordar en grupo, ciertas personas de comunidades indígenas mapuche de la Patagonia (Argentina) resignifican los sentidos compartidos de la territorialidad y de la idea de Pueblo mapuche. Las prácticas de la memoria, inseparables de las prácticas de conversación, de la producción de conocimientos y de la activación de relacionalidades, que describo en las páginas de este trabajo empiezan a transformarse en relatos comunes a partir de un movimiento mapuche, el cual hizo pública la defensa del ejercicio de una medicina ancestral intercordillerana (entre Argentina y Chile) llamada *lawen*. El Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria aparece en la escena de conflicto ante la práctica habitual de decomisar el *lawen* en los pasos fronterizos, siendo este escenario un “pico de visibilidad” de trayectorias de lucha previas y del inicio de procesos de subjetivación política. Desde este ángulo, el conflicto se escala a través de desacuerdos que son simultáneamente ideológicos, epistémicos

y ontológicos, lo cual nos invita a entender los disensos no como visiones yuxtapuestas o contrapuestas, sino como una recreación que surge desde los bordes entre prácticas, expresiones y formas de estructurar el mundo diferenciadas entre sí.

Palabras clave: memoria, medicina mapuche, territorio, Pueblo, Estado, subjetivación política

The borders of memory and *lawen* (ancient Mapuche medicine). A deepening of the ontological, epistemic and ideological disagreements in experiences of struggle and political subjectivation processes

Abstract

This work is an anthropological analysis of the ways in which, when remembering in a group, certain people from Mapuche indigenous communities in Patagonia (Argentina) resignify the shared meanings of territoriality and the idea of the Mapuche people. Practices of memory, inseparable from practices of conversation, production of knowledge and activation of relationalities, which I describe on the pages of this work, begin to transform into common stories from a Mapuche movement, which made public the defense of the exercise of an ancient inter cordilleran medicine (between Argentina and Chile) called *lawen*. Argentinean National Service for Agri-Food Health and Quality appears on the scene of conflict due to the habitual practice of seizing the *lawen* at border crossings, being this scenario a "visibility peak" of previous trajectories of struggle, and the beginning of political subjectivation processes. From this angle, the conflict escalated through disagreements that are simultaneously ideological, epistemic and ontological, which invites us to understand dissent not as juxtaposed or opposed visions, but as a recreation that arises from the edges between practices, expressions and differentiated ways of structuring the world.

Keywords: memory, mapuche medicine, territory, town, state, political subjectivation

Introducción

Este trabajo se inicia con el objetivo de establecer una trama relacional en torno a *lawen* (medicina ancestral mapuche) en la que se articulan trayectorias disímiles de activación política, con centro en las perspectivas de los sujetos involucrados. Al historizar distintos antecedentes de lucha, demandas y reclamos, iré comprendiendo cómo en ciertos espacios de articulación y anudamientos, así como otros de desencuentros, se generan procesos de co-producción de conocimientos colectivos y prácticas compartidas en torno a la medicina ancestral mapuche, entre quienes, desde mundos parcialmente conectados, producen, consensuan y negocian terapias comunes. En línea con este objetivo, este trabajo busca comprender 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 la vida en el territorio. Para esto parto de reconocer los disensos ideológicos, epistemológicos y ontológicos que surgen cuando las prácticas de la medicina mapuche no sólo atraviesan diferencias culturales sino también conflictos entre múltiples modos de concebir las existencias.

Mis primeros acercamientos al tema del *lawen* me llevaron a conectarme con diferentes comunidades y grupos mapuche en diversas zonas de la Patagonia (Argentina) donde ya existían diferentes colectivos con actividades políticas y demandas iniciadas en torno a la medicina mapuche y las plantas medicinales. Algunos de estos encuentros –que resultaron ser especialmente significativos– son los que describo a continuación como “escenarios etnográficos”. Desde el inicio de esta investigación, estos escenarios fueron construyendo una etnografía itinerante (Muzzopappa y Ramos, 2017) para seguir los movimientos a lo largo de múltiples recorridos y paradas –lugares o tópicos– de las tramas de la memoria, las narrativas sobre el *lawen* y de los sujetos participantes (personas, entidades no-humanas, fuerzas de la naturaleza) hacia los lugares donde sus trayectorias conectan y entextualizan temas en torno a las nociones de Salud-Enfermedad. Entiendo estos procedimientos (tanto en situaciones de entrevista, o de interacciones institucionalizadas) como eventos comunicativos en los que se negocian marcos de interpretación y performance (Bauman y Briggs, 1990). Con el fin de situar estos recorridos nombraré los grupos de trabajo con los que me fui conectando y articulando en proyectos concretos. Estos son el Colectivo Comunitario en

Defensa de los Lawen (Río Negro), un Grupo de Mujeres mapuche por el *lawen* (Chubut) y el Equipo de Salud de la Confederación Mapuche (Neuquén).

No obstante, en junio del año 2017, comencé a enmarcar estos acercamientos y encuentros con las diferentes organizaciones y Lof en un nuevo escenario etnográfico que surge ante la práctica habitual de los funcionarios del SENASA¹ (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria), de decomisar la medicina mapuche en los pasos de control fronterizos entre Chile y Argentina, por considerar que es una “sustancia potencialmente peligrosa” y que podría poner en riesgo fitosanitario a la región patagónica. Entre los mapuche del lado argentino, la producción de relatos que explican el ejercicio de una medicina ancestral intracordillerana, está atravesada por los eventos críticos (Das, 1995) de un proceso de subordinación y alterización violento y prolongado en el tiempo. Por ejemplo, el exterminio durante las campañas militares de los líderes políticos y espirituales que organizaban a las comunidades o realizaban prácticas médicas de sanación (*pu machi*, *pu longko*²) y la proscripción de estas prácticas en los agrupamientos indígenas, lo cual tuvo un gran efecto en la desestructuración organizativa de las comunidades mapuche-tehuelche (Lenton, 2005; Delrio, 2005). Por estos procesos históricos es que, en la actualidad, es casi inexistente la presencia de *machi* en *Puelmapu*³ (Argentina), motivo por el cual deben cruzar la cordillera hacia ambos lados de las fronteras estatales para iniciar o continuar un tratamiento de curación.

A partir del contexto con el SENASA, las diferentes organizaciones previas asociadas al uso medicinal del *lawen* se conformaron en un nuevo movimiento mapuche – espontáneo y transitorio– que eventualmente se autodenominó bajo la expresión colectiva “integrantes del Pueblo mapuche-tehuelche⁴ auto convocados por la defensa del *lawen*”. No obstante, retomo del trabajo de Briones y Ramos (2010) la perspectiva de poner en contexto histórico los “picos de visibilidad” de protestas y reclamos, ya que muchas veces quedamos presos de

¹ Institución que dependen del Estado Nacional Argentino y que se encarga del control fitosanitario del país.

² El rol de *machi* es el de una persona con cualidades para ejercer la sanación de enfermedades. El rol de *longko* es el de una persona reconocida como autoridad política y espiritual dentro de una comunidad. En ambos casos se utiliza la palabra *pu* del *mapuzungum* (lengua mapuche) para referir a las/los.

³ Nombre mapuche que otorgado al territorio que desde la conformación del Estado-Nación es llamado Argentina.

⁴ En este contexto 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.

una idea de emergencia o re-emergencia que enfatiza lo novedoso y las discontinuidades, en vez de habilitar un campo de visión que nos permita ponderar acciones mucho más lentas y menos visibles de revitalización de las bases y las relaciones.

Es decir, el campo de discusiones con el SENASA fue uno de los tópicos fusionantes de múltiples estrategias y propuestas políticas que ya circulaban sin una aparente conexión entre sí, para disputar las concepciones hegemónicas establecidas sobre las nociones de territorio, Salud y medicina.

La producción de sus mundos cotidianos con el *lawen* y con *pu machi* comienza a ser parte de un proceso de subjetivación política en la que diferentes interlocutores mapuche recrearon diversas concepciones y percepciones del mundo con el fin de acentuar su autonomía y revertir aquellos contextos prolongados de violencia en el devenir de sus estrategias cotidianas. Centrándome en estas definiciones es que fui reconstruyendo la relacionalidad con el *wallmpau* (territorio) y la actualización de la ida de Pueblo como una presuposición de mundo desde la cual se pueden analizar los bordes y disensos en los sentidos, prácticas y conceptos que ensamblan las arenas de disputas políticas. A su vez, entrelazando situaciones concretas de campo con mis reflexiones analíticas me detuve a observar las performances significativas (Briggs, 1986) en las que estas percepciones de mundo son llevadas a cabo, para comprender cómo estos marcos locales de interpretación atraviesan los lenguajes políticos.

Finalmente, el objetivo de este artículo es, entonces, rever este evento político y sus antecedentes para establecer una trama relacional acerca de los encuentros y desencuentros, que se fueron forjando a través de y con el *lawen* (medicina ancestral mapuche) y para dar 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”.

Pensando los diversos mundos desde sus bordes e intersecciones

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). Retomo de la autora Claudia Briones (2014) 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 políticos. 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 (Ranciére, 1996). 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 (Blaser, 2009; De la Cadena, 2010). No obstante, autores como Tim 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 este artículo, 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 ontológicos o, como diría Briones (2014), un ámbito de expresión de todos estos disensos. Uno que emerge 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 (Strathern, 2004). En este sentido, me interesó centrar el análisis de este artículo 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 (Benjamin, 1991) – heterogéneas al interior de las comunidades– de experiencias heredadas y vividas que también son ontológicas y epistémicas. Entender las interconexiones, también como una articulación –política y formadora de grupo (Rappaport, 2000).

Desde esta lectura, la especificidad del trabajo militante de la memoria como proyecto de restauración (Ramos, 2016) no es entendido 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). Con esto podríamos adelantar que las praxis afectiva y política en torno al *lawen*, en sus distintos colectivos y organizaciones propiciaron un proceso de “subjetivación política mapuche” (Sabatella, 2011), que es un proceso de memoria en movimiento ya que suele acelerarse en contextos de demanda y conflicto, empujando los sentidos de pertenencia hacia ciertas redefiniciones y formas de contarse, agregando otros acentos y reacentuando viejos (Voloshinov, 1992). Es decir, perspectivas y filosofías mapuche que siempre existieron (*wallmapu*, *lawen*, *pu machi*, *pu longko*, *pu ngen*, *pu newen*⁵) 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 “el arte de la desujeción”: ¿Quién califica como ciudadano? ¿el mundo de quién

⁵ *Pu ngen* y *pu newen* son términos del *mapuzungum* que refieren a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales, y que protegen a las comunidades.

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 autodeterminación 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.

En esta dirección, la vida cotidiana de quienes atienden su salud con *lawen*, 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.

Finalmente, cierro este marco teórico con la incorporación de dos formas de analizar la noción de “trayectoria”. Por un lado, Lawrence Grossberg (1992) utiliza el término de

“movilidad estructurada” para dar cuenta del modo en que las personas circulan y habitan lugares disponibles de modos particulares, en un espacio hegemoníamente configurado por condiciones materiales desiguales (Lefebvre, 1980) y por matrices de alteridad (Briones, 1998). En otras palabras, las orientaciones, detenciones y velocidades que definen una trayectoria se resuelven en contextos de lucha entre fuerzas en competencia en una formación social (Grossberg, 1992). Por otra parte, estas moviidades son también trayectorias afectivas que, al implicarse en proyectos políticos, habilitan y resignifican lugares de la vida cotidiana donde el afecto organiza, condiciona y potencia las formas habituales de circulación de las personas. Por otro lado, las nociones de evento-lugar (Massey, 2005) y de tópicos (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 este mundo en movimiento, cuando las personas se encuentran y sus vidas (camino) se entrelazan, sus historias suelen entramarse en relatos de memoria compartidos, transformando encuentros estratégicos o efímeros en eventos-lugares (Massey, 2005).

En las distintas trayectorias que analizaremos a continuación, 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. Por ello, en el análisis se ponderarán las trayectorias en las que la medicina mapuche deviene en proyecto político y en el significante de las alianzas y solidaridades, para dar cuenta de cómo los textos políticos producidos colectivamente no solo amplían el campo de lo político en las esferas más públicas, sino que repercuten también de diferentes maneras en cada una de las organizaciones y comunidades. En definitiva, me interesa seguir estos procesos para ver cómo se disponen y significan los “espacios para hacer juntos” y los “espacios para hacer separados” entre las distintas iniciativas que han ido emergiendo –aun cuando parecen no estar sincronizadas o –incluso cuando manifiestan ciertos desacuerdos ideológicos.

Experiencias de lucha: trayectorias de movilización colectiva

Trayectoria I *El camino de las notas*

En el año 2013, las familias de las comunidades Colhuan Nahuel, Millalongo Ranquehue y Paineñill se reúnen con los funcionarios de la institución del SENASA y con el

delegado del INADI⁶ en la provincia de Río Negro, para presentar una 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 Cardenal Samoré de Argentina, específicamente ante la decomisión 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 primera instancia en la lucha colectiva que luego llevaría a conformar el grupo de “integrantes mapuche-tehuelche auto convocados en defensa del *lawen*”. Es decir, estas primeras denuncias eran un antecedente de reclamos establecidos desde las 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 sin ser hostigados.

Sin embargo, las denuncias presentadas en aquel contexto 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. 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

⁶ Delegación en Río Negro del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

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, el presidente regional del SENASA 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).

El discurso en defensa del *lawen* o en denuncia de la discriminación es banalizado por este otro tipo de discurso que se escala isotópicamente en el campo del “riesgo” centrado en la productividad y el mercado. 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. Cuando en junio del 2017 se desata nuevamente un suceso de atropello en la frontera estatal muchas de las personas que antaño habían optado por el camino de las “notas” se acercaron para acompañar la ocupación pacífica que otros nuevos damnificados 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 entamar 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 Acciones políticas contra el extractivismo

En el año 2016 algunas de las preguntas que guiaban mi investigación acerca de los proyectos políticos en relación al *lawen* 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. Me interesaba reflexionar sobre un caso de extractivismo, que, en desmedro de la “paramela” (planta nativa) cuenta con la complicidad de una universidad pública, en convivencia con una empresa de cotizada marca. Para esto me contacté con el Colectivo Comunitario llamado provisoriamente en Defensa de los *lawen* conformado por diferentes mujeres militantes mapuche acompañadas por una médica naturista reconocida localmente en la provincia de Río Negro. Este grupo se conformó 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. 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 las 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*⁷, Chile, pudo frenarse el patentamiento de derivados del *maqui*. [...] Esto es muy

⁷ Parte del territorio mapuche que se ubica al oeste de la cordillera de los Andes, actualmente nombrado como Chile.

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”. 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” (planta nativa):

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, 09 de octubre del 2016, 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 ley⁸, donde no podemos patentar, 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 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 (S.I., diciembre del 2017, comunicación personal, 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* (árbol autóctono). En *Gulumapu* (Chile), 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

⁸ Consultar Loncon, L, (S.F.). *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 Antriao (Villa la Angostura).

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 2641-CM-15 del Concejo Deliberante, que establece al Municipio de San Carlos de Bariloche como intercultural. En breve, uno de los propósitos centrales de este Colectivo consistía 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 Experiencias de revitalización

Desde hace algunos años en las provincias de Neuquén y en la provincia de Chubut sucedieron respectivamente dos iniciativas puntuales 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, un grupo de mujeres mapuche 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 contaban 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) quien atendía a gran parte de los pacientes mapuche en esa región. En relación a esto, 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 *machi*. 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 (nota de Radio Kalewche, 24 de octubre de 2016, Chubut).

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 Chubut decidieron formalizar una denuncia colectiva en el Consulado de Chile (ubicado en Esquel). 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 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 Neuquén⁹: Quintupuray, Quintriqueo (Kinxikew) y Paicil Antriao (Valverde, 2011; Trentini, 2015; Balazote y Radovich, 2001). 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*” (A. M. Q., comunicación personal, 05 de diciembre del 2017, S.C de Bariloche.). Más adelante estos encuentros devinieron en la elaboración conjunta de otros proyectos y actividades.

⁹ Parques Nacionales Nahuel Huapi y Lanin en conjunto crean la mesa política de COMANEJO que contiene un espacio intercultural en el que participan miembros de las comunidades de la Confederación Mapuche neuquina con otras organizaciones mapuche.

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 (Argentina)– 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 filmico; 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 (L.L., 27 de marzo del 2018, comunicación personal, Villa La Angostura).

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 quisiera subrayar el hecho de que, en cada una de las trayectorias de lucha mencionadas hasta aquí, en las que el *lawen* ha sido el eje central de sus apuestas políticas, se han tenido que enfrentar al control y la imposición estatal en las fronteras. En todos los casos, integrantes del Pueblo mapuche, y especialmente *pu machi* con los que articulan sus trabajos colectivos han sido intervenidos en los pasos aduaneros por las diferentes instituciones que allí se encuentran. A su vez, las múltiples militancias que reconstruimos en estas páginas iluminan las formas heterogéneas que adquieren los procesos de memoria sobre la salud y la curación cuando se encastran en luchas más amplias y se transforman en proyectos políticos.

En el siguiente apartado me detengo especialmente en este proceso, para analizar cómo nuevas acciones colectivas en relación a la prohibición de pasar *lawen* por las fronteras, 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. Como estos procesos son mucho más amplios y complejos –y privados– de lo que se puede plasmar en las páginas de este trabajo, 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*.

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 hizo evidente. 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 estéticas¹⁰, las 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 *ngnen*? ¿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 (M.M., 15 de abril de 2018, comunicación personal, 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

¹⁰ Poético y estético refieren aquí, a Butler (2001), al carácter metapragmático de monitorear colectivamente las formas y los mensajes de esa aparición.

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:

Nosotros como organismo sanitario controlamos la frontera del lado argentino al chileno, a quien sea, no nos interesa la nacionalidad, la religión, la cultura, porque lo nuestro es control zoofitosanitario, digamos cuidar el patrimonio sanitario de la producción animal y de la producción vegetal, no hacemos ninguna excepción porque no pasa por ahí. 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... (R. S., 13 de junio del 2017, comunicación personal, 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.

La idea de Pueblo mapuche 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 *trawün* (encuentro político mapuche), la puesta en común de memorias e interpretaciones del pasado (entre otros). En relación con ello, en los sucesivos *trawün* –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 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*¹¹ 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 las palabras de la *werken* (vocera) 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 (M. R., 05 de julio de 2017, comunicación personal, S.C de Bariloche).

En varios de los *trawün* 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,

¹¹ *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.

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– activó 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 (*wallmapu*). 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. Para los mapuche esto tuvo el desafío de generar acuerdos provisorios sobre ciertos sentidos significativos, afectivos y políticos en torno a qué es el *lawen* y el territorio en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados. 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 *trawün* o de las ceremonias especiales relacionadas con el *lawen*.

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 primera 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. 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*¹²– 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*.

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, 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. Uno

¹² *Meli witrán mapu* y *el wenumapu* podría traducirse según las personas mapuche con las que conversé como “los cuatro extremos de la tierra y la parte de arriba”.

de los militantes –quien participó de los encuentros 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:

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* (autoridad espiritual) 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 (M. M., 15 de abril de 2018, comunicación personal, 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, 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. Este militante mapuche 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 este interlocutor mapuche, 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 el militante mapuche:

Con el Estado sería una discusión no tan profunda cuando se discute territorialidad. Hay un acuerdo entre los mapuche, 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 (M. M., 15 de abril de 2018, comunicación personal, 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 *nepen* 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 (*nnglam*) 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 (Ramos 2016). Las personas con las que conversé específicamente sobre esto 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 uno de estos militantes:

¿Por qué los *machi* se están animando a cruzar para acá? Porque acá había *machi* también. De hecho lo hay, hay *machi* ¿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* (M. M., 15 de abril de 2018, comunicación personal, 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. Es decir que pelear por el *lawen* en términos territoriales refiere a un modo particular de comprender las relacionales 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 (M. M., 15 de abril de 2018, comunicación personal, 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 unos son más constitutivos del ser mapuche pero otros se sellan con la fuerza de la imposición– los y las militantes han optado por expresar sus disensos de modos que puedan ser escuchados (Ranciére, 1996), 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.

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.

La frontera como lugar problemático de inter-existencias:

A pesar de haber logrado una declaración jurada¹³ que permitía el traspaso de cierto tipo de *lawen* –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 *Gulumapu* hacia *Puelmapu*. Este ocurrió el 10 de febrero del 2019, a un año y medio del funcionamiento de la declaración jurada.

Después de una larga jornada de viaje, llegamos al paso internacional Cardenal Samoré. Iniciamos los distintos procedimientos para presentar la documentación correspondiente con las autoridades de aduana, de migraciones y del SENASA. El *machi* y su ayudante estaban usando ciertos elementos de identidad mapuche, como sus *trarilonco* (tejidos en lana) y los cabellos recogidos en una larga trenza. Además, el *machi* llevaba puesto su *trapelakuche* (pechera realizada en plata). No estaban dispuestos a esconder su identidad. En algunas conversaciones previas durante el viaje habíamos conversado sobre el uso de esta pechera en plata y del *trarilonco* 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

¹³ A partir de la última asamblea de negociaciones realizada entre las comunidades indígenas y el SENASA el 28 de agosto del 2018, comenzó a funcionar en las fronteras de Argentina una declaración 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”.

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.

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 mapuches; cuando nos ve llegar dice “a estos dejámelos a mí”. Él 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 reconocían 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 *tuwün* (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, trasciende las ideas impuestas de frontera. Asimismo, 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 el *ad mapu* y *wallmapu* se llevan a cabo en la intimidad de las ceremonias realizadas para pedir *newen* a

los lugares por los que se transita. 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. 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.

Reflexiones finales

Al entramar los espacios por los que circuló el *lawen* –que son aquellos por los que circularon las personas comprometidas con su defensa– en un transitar marcado por sus ritmos y sus tiempos pude comprender la pregunta que comencé haciéndome en el inicio de este trabajo: cómo en estos anudamientos y articulaciones, así como en los disensos y desencuentros con lógicas estatales, se co-producen ciertos conocimientos compartidos en

relación a los elementos de las memorias afectivas y de las prácticas cotidianas que comienzan a enmarcarse en un contexto político de “estar en lucha”. En otras palabras, pude analizar cómo las comunidades y organizaciones –que ya se encontraban en militancias mapuche con perfiles divergentes– empiezan también articular en demandas más amplias, en modificaciones de sus prácticas con el territorio, en las formas de circulación y retroalimentación de conocimientos. En este sentido, 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.

Cuando las trayectorias de lucha del Colectivo Comunitario Pu Lawen (Río Negro), del Grupo de Mujeres mapuche por el *lawen* (Chubut) y el Equipo de Salud de la Confederación Mapuche (Neuquén) han vinculado sus biografías personales, sus demandas y sus actividades políticas con los relatos del pasado, fueron reconstruyendo una memoria compartida, que posteriormente se convirtió en el material afectivo con el que se entretejió el proyecto político del movimiento mapuche en defensa del *lawen*. Lo que me interesaba resaltar con esto es que los caminos para formular acciones conjuntas suelen ser muy variados y complejos (Briones y Ramos, 2010), debido a que se ponen en práctica otras formas de organización colectiva y de relacionidades con el entorno, que no pertenecen al orden de la política estatal. En línea con esto, en el análisis se ponderan los momentos de rearticulación de trayectoria previas y colectivas que acontecen no sólo durante, sino también antes y después de la escenificación de demandas en los espacios públicos.

Dicho esto, el hecho de que se reúnan espontáneamente personas con militancias dispersas sobre el *lawen* en un proceso de lucha específico no fue un proceso azaroso. Esto tuvo que ver con que todos compartían fragmentos de la memoria que están enraizados en sentimientos muy profundos, en pequeñas y habituales prácticas cotidianas y en relatos y consejos recibidos por seres queridos. Y, por otra parte, esto es posible porque los fragmentos con los que se constituyen los textos comunes para la lucha actualizan experiencias ya narradas de violencia y de despojo. Estos motivos permiten demostrar que, en determinadas experiencias de conflicto, las personas se encuentran y habilitan un lugar político para estar juntos como Pueblo.

Ahora bien, el resultado de este proceso es que las entextualizaciones consensuadas y colectivas como discursos políticos trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado

y actualizaron un conocimiento compartido en el que la relacionalidad –entre humanos, con no humanos y con ancestros– es constitutiva del ser mapuche. Por ello, las definiciones en torno a las ideas del *lawen*, de *wallmapu* y de Pueblo con todas sus complejidades e implicancias, retornaron a la vida cotidiana de las personas, comunidades y organizaciones, de alguna manera transformando sus subjetividades, sus orientaciones, redefiniendo sus modos de estar y pensarse en el mundo. En este sentido es que comenzaron a resonar frases como “el *lawen* me marcó el rumbo”, haciendo evidente el cómo este proceso de lucha tuvo que ver con los cambios en sus vidas, con iniciar nuevos caminos y trayectorias, generar nuevas alianzas y rearticulaciones, reorganizando cantidad de sentidos y prácticas en las vidas de las y los militantes mapuche, como por ejemplo, las llevadas a cabo por el *machi* en sus viajes por el *wallmapu* o en los momentos de negociación y discusión con diferentes funcionarios del Estado.

Siguiendo esta idea –que me acompañó durante todo el análisis–, también 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. 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. Por tanto, al subrayar la relación dialéctica entre pasado y presente, los proyectos de memoria en torno al *lawen* 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.

Referencias Bibliográficas

- Balazote, A. O., y Radovich, J. C. (2001). Proyecto MEGA: Disputa territorial y reconocimiento étnico de los mapuche de Kaxipayiñ. *Revista Relaciones*, 26, 107-117.
- Bauman, R., y Briggs, C. (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology*, 19, 59-88.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid, España: Taurus.
- Blaser, M. (2009). Political Ontology. *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896.
- Briggs, C. L. (1986). *Learning How to Ask: A Socio-Linguistic Appraisal of the Role of the Interview in Social Science Research*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 47-70.
- Briones, C. (2018). Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos. *ABYA-YALA: Revista sobre Acesso À Justiça e Direitos nas Américas*, 2(2), 9-52.
- Briones, C., y 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., y S. Hirsch (Eds.), *Movilizaciones*

indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia (pp. 1-27). Buenos Aires, Argentina: FLACSO, La Crujia.

Butler, J. (2001). What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue. En D. Ingram (Ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*. London, Inglaterra: Basil Blackwell.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

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

De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370.

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

Deleuze, G. (1987). Los pliegues o el adentro del pensamiento (subjetivación). En G. Deleuze. (Ed.) *Foucault* (pp. 125-158). Barcelona, España: Paidós.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Colombia: Universidad Autónoma Latinoamericana.

García Babini, S. (2012) *Sangnilaya: prácticas de autonomía en una comunidad miskitu de Nicaragua*. Managua, Nicaragua: UCA Publicaciones. Recuperado de <http://repositorio.uca.edu.ni/id/eprint/43>.

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

- Hall, S. (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En E. Restrepo., C. Walsh., y V. Vich (Eds.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán, Colombia: Envió Editores.
- Ingold, T. (2011). A storied world. En T. Ingold. (Ed.) *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description* (pp. 141-176). New York, EE. UU: Routledge.
- Ingold, T. (2018). One world anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), 158-171.
- Lefebvre, H. (1971). Introducción a la psicología de la vida cotidiana. En M. Gaviria (Ed.), *De lo rural a lo urbano* (pp. 5-18, 85-102). Barcelona, España: Ediciones Península.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina a través de los debates parlamentarios* (tesis doctoral en Antropología), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Massey, D. (2005). *For Space*. London, England: SAGE Publications
- Muzzopappa, E., y Ramos, A. M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 29, 123-142.
- Povinelli, E. (2002). Introducción/Critical Common Sense. En E. Povinelli (Ed.), *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. London, England: Duke University Press.

- Ramos, A. (2011) Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148.
- Ramos, A. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, 29, 131-154.
- Ramos, A. (2019). La memoria enactiva, las alianzas y la intolerancia política. En R. Verdum., y A. M. Ramos. (Eds.), *Memórias, violências e investigacao colaborativa. Contribuições teóricas, metodológicas y éticas ao fazer etnográfico* (en prensa). Brasil: Universidad de Brasilia.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: Interpretación indígena de la historia en los andes colombianos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.
- Sabatella, M.E. (2011) *Procesos de Subjetivación Política: Reflexiones a partir de un proyecto de medicina mapuche en Los Toldos*. Viedma, Argentina: Universidad Nacional de Río Negro.
- Trentini, F. (2015) *Pueblos indígenas y áreas protegidas: Procesos de construcción de identidades y territorialidades en el co-manejo del Parque Nacional Nahuel Huapi* (tesis doctoral en Antropología). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Valverde, S. (2011). Demandas territoriales del pueblo mapuche en área Parques Nacionales. *Avá*, 17, 69-83.
- Voloshinov, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. 1929. Madrid, España: Alianza Editorial.