

**Cita recomendada:**

Santisteban, M. K., Cómo la resignificación del *lawen* se abre camino en contextos de disenso en torno a las diferentes concepciones sobre territorialidad, *Revista TEFROS*, Vol. 17, N° 2, artículos originales, julio-diciembre 2019: 97-123.

---

**Revista TEFROS** es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. **Contacto:** [tefros\\_ar@yahoo.com.ar](mailto:tefros_ar@yahoo.com.ar) **Página:** <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

---

## **Cómo la resignificación del *lawen* se abre camino en contextos de disenso en torno a las diferentes concepciones sobre territorialidad**

### **How the resignification of *lawen* opens its way in contexts of dissent about different conceptions of territoriality**

### **Como a ressignificação da *lawen* abre o caminho em contextos de dissenso sobre as diferentes concepções de territorialidade**

Mariel Kaia Santisteban  
Instituto de Investigación en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio  
Universidad Nacional de Río Negro  
Argentina

Fecha de recepción: 17 de febrero de 2019  
Fecha de aceptación: 18 de junio de 2019

#### **RESUMEN**

En el marco de una investigación más amplia sobre los procesos políticos de recuerdo en torno al *lawen* (medicina ancestral mapuche), este artículo aborda las tensiones que surgen en las disputas de sentidos sobre territorio, salud y medicina mapuche en el marco de la visibilización que en el año 2017 adquiere la lucha frente a la prohibición del SENASA de traspasar *lawen* por pasos fronterizos. En las acciones de lucha y proyectos políticos que llevaron a cabo diferentes integrantes del pueblo mapuche-tehuelche cuando, en la frontera entre Chile y Argentina, el organismo oficial de control fitosanitario (SENASA) impidió a una autoridad mapuche pasar el *lawen* con el que viene tratando su enfermedad. Debido a esto se requiere explicar el contexto histórico y político para profundizar históricamente en estos procesos, lo cual permite sumar elementos para una

comprensión integral de las nociones de salud y enfermedad a nivel local de este grupo y de las variaciones de sentido en los tránsitos por el territorio transcordillerano actualmente regulado por las fronteras estatales.

**Palabras claves:** memoria; medicina mapuche; fronteras; territorio.

### **ABSTRACT**

As part of a broader research on political processes of remembrance of *lawen* (ancestral mapuche medicine), this article addresses the tensions arising in disputes over senses in territory, health and mapuche medicine, within the struggle against SENASA's ban on *lawen* transport through national borders. The study involves political projects and struggles carried out by different members of mapuche-tehuelche people when, on the Chile – Argentina border, the national sanity and health organism (SENASA) forbade a mapuche authority to cross the border with the *lawen* he had already been using to treat a disease. The historical and political contexts are here explained so as to deepen the awareness of these processes, and add elements in order to fully comprehend the notions of health and sickness within this local group, and the variation of sense in the border transit currently regulated by states.

**Keywords:** memory; mapuche medicine; borders; territory.

### **RESUMO**

No âmbito de uma investigação mais ampla sobre os processos políticos da memória em torno da *lawen* (medicina ancestral mapuche), este artigo aborda as tensões surgidas nas disputas de sentidos sobre território, saúde e medicina mapuche. O foco está nos embates sobre visibilidade surgidos, em 2017, na luta contra a proibição imposta pelo SENASA ao transporte de *lawen* pelas fronteiras. Naquele momento, lutas e projetos políticos foram colocados em prática por vários membros do povo mapuche-tehuelche, na fronteira entre Chile e Argentina, quando o organismo oficial de controle fitossanitário (SENASA) impediu uma autoridade Mapuche de atravessar com o *lawen* usado para tratar sua doença. A partir destes embates, urge explicar o contexto histórico e político, com o objetivo de historicizar estes processos, somando elementos para uma compreensão mais ampla dos conceitos de saúde e doença deste grupo e as variações de sentido nos trânsitos através do território cordilheirano atualmente regulado por fronteiras estatais.

**Palavras-chave:** memória; medicina mapuche; fronteiras; território.

## INTRODUCCIÓN

Este artículo tiene como principal objetivo comprender un proceso de resignificaciones de la memoria a través del *lawen*, a partir de analizar ciertas problemáticas fronterizas, las cuales son de índole territorial, así como también culturales, ontológicas y epistémicas. Específicamente, me interesa presentar una descripción etnográfica en la que acompañé a una mujer mapuche de la comunidad Millalongko Ranquehue (ubicada en Puelmapu, actualmente Patagonia Argentina) a una visita con el *machi*<sup>1</sup> (autoridades ancestrales especializados en el tratamiento de la salud-enfermedad) que viene atendiendo desde hace tiempo a los miembros de su comunidad.

A su vez, intentaré enmarcar este objetivo en la descripción de un incidente ocurrido en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, cuando funcionarios del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (de ahora en más SENASA), le decomisaron a un *longko* mapuche (autoridad) el *lawen* (medicina mapuche) que traía para un tratamiento de salud prolongado. Fue este evento ocurrido en junio del año 2017, un caso entre muchos otros, pero que por determinadas circunstancias del contexto tuvo la particularidad de emerger como un proyecto político nombrado por los discursos mapuche como *la defensa del lawen*. Este eje fue uno de los tópicos fusionantes de estrategias y propuestas políticas, para disputar las concepciones hegemónicas establecidas sobre las nociones de territorio, salud y medicina.

Ante la situación ocurrida en las fronteras estatales, diferentes Lof (comunidades) de las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut (Norpatagonia, Argentina) iniciaron este proyecto político en pos de defender las concepciones de atendimento de la salud y enfermedad frente a las normativas sanitarias de agentes institucionales ubicados en las fronteras. Las personas que participaron de esas alianzas transitorias se autodenominaron en aquel contexto como *militantes mapuche - tehuelche*. La propia organización indígena comenzó a auto adscribirse como mapuche-tehuelche para fijar sentidos en direcciones disímiles. Estos usos y sentidos fueron generando lenguajes de contienda en los modos de posicionarse frente al Estado. La contienda política sobre las identidades y formas de autodefinition enmarcan procesos de subjetivación complejos y dinámicos; no obstante, en este trabajo haré referencia a este grupo tomando solamente su adscripción como mapuche.

Desde una perspectiva etnográfica, este proceso conflictivo será el campo empírico desde el cual parto dentro de una investigación más amplia sobre los procesos de memoria (Guber, 2001). En

tanto este artículo es parte de una etnografía en movimiento (Marcus, 2001), mi trabajo fue transitando experiencias personales y de la vida cotidiana de algunos miembros mapuche que participaron de esta lucha. Por ello, participé tanto en los escenarios políticos de diálogo y negociación con el SENASA, así como también en otros recorridos donde el valor del *lawen* y los cruces por las fronteras estatales adquieren un valor social particular para estas comunidades. En relación a esto, como mencioné anteriormente, tuve la experiencia de viajar a Osorno en Ngulmapu (actual República de Chile) a inicios del año 2017 atravesando las fronteras estatales junto a una mujer mapuche de la región de Bariloche. Este y otros viajes también comenzaron a volverse parte de los escenarios etnográficos.

Fue entonces, desde estas experiencias que pude identificar las disputas territoriales puestas en juego y los disensos políticos, ontológicos y epistémicos sobre el valor simbólico del *lawen* frente a las normativas institucionales del SENASA. En definitiva, este artículo busca ser un aporte a la comprensión de procesos en los que grupos subalternos viven situaciones de desigualdad social. Puesto que estas experiencias siempre se dan de una forma singular y con nuevas particularidades, el artículo 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* es posible.

Para comprender este proceso de re-actualizaciones de la 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 desde orientaciones y subjetividades que otorguen sentido a las experiencias del dolor (Das, 1995). En esta dirección, Veena Das (1995) y Janet Carsten (2007) caracterizaron los eventos críticos como aquellos acontecimientos que interrumpen el flujo cotidiano de la vida, desmembrando los mundos locales, y por los cuales las personas conectan diferentes experiencias pasadas con las presentes, con el fin de reclamar derechos ganados o denunciar injusticias repetidas. Es en estas circunstancias, las autoras agregan, 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.

Para esto, recupero una perspectiva etnohistórica sobre los hechos de represión, colonización y evangelización, con el fin de reconstruir los eventos críticos que, aún silenciados por las historias

hegemónicas, operaron como contextos de producción de recuerdos entre los mapuche (Das, *op cit.*). Me detendré entonces en los efectos de estos procesos de subordinación -violentos y prolongados en el tiempo- específicamente en cómo fueron encarnados en las experiencias que devienen memorias de un proceso de restauración. Volviendo a Benjamin (*op cit.*), estos eventos críticos pueden ser entendidos como índices históricos o, en otras palabras, imágenes del pasado que adquieren nuevas articulaciones con el presente. Al ser reconocidos por los miembros de la organización de militantes mapuche, estos índices propiciaron la discusión política en torno a la imposición de fronteras estatales en la cordillera desde el siglo XIX, así como también sobre la supuesta inexistencia de *pu machi*<sup>2</sup> en Puelmapu (Argentina). En este planteo, la experiencia de estar atravesando un conflicto por la defensa de la medicina es la que define el ahora de una conciencia histórica o de una legibilidad particular sobre el pasado; por ello, el conflicto será entendido en su potencial altamente productivo de memorias (Benjamin, *op cit.*; Ramos, 2016).

Para dar cuenta de la complejidad cultural sobre el valor simbólico que se le fue asignado al *lawen*, y comprender cómo operaba este valor en los disensos y disputas enmarcadas en la visibilización que en el año 2017 adquiere la lucha frente a la prohibición del SENASA en los pasos fronterizos, es que continúo en el siguiente apartado explicando brevemente el contexto histórico y político en el que se inscriben estos hechos y por el cual hoy en día las personas mapuche del Puelmapu deben viajar a Ngulmapu (Chile) para atender su salud con un/una *machi*.

### ***DE LOS PROCESOS DE COLONIZACIÓN HACIA LA IMPOSICIÓN DE LAS FRONTERAS ESTATALES EXTERNAS E INTERNAS***

Como sostiene Claudia Briones (2005), las fronteras que se han impuesto sobre los pueblos originarios son para su devenir una ocurrencia tan tardía como arbitraria, que ha dejado incluso a varios de ellos inexplicablemente separados en distintos países y provincias. Retomo de la autora la siguiente idea sobre pensar esas fronteras como membranas porosas y selectivamente cambiantes, abiertas a reconexiones, aunque como constructos sociales emerjan como divisorias nítidas. 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 y 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 cortaran 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, *op cit.*; 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 (Ramos, *op cit.*). 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, *op cit.*). La consolidación del Estado-Nación a partir del siglo XIX impulsó y delimitó las fronteras entre lo externo y lo interno, definiendo la idea de suelo patrio en carácter nacional, construyendo discursivamente la noción de sociedad argentina como un único pueblo homogéneo (Alonso, 1994; Delrio, *op cit.*).

### ***DE LOS PROCESOS DE EVANGELIZACIÓN HACIA LA DEVASTACIÓN 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) estuvieron fuertemente vinculadas a la inculcación de hábitos religiosos. Si bien 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, *op cit.*).

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 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, *op cit.*) tuvo un gran efecto en la proscripción de estas prácticas en los agrupamientos indígenas, por lo cual se fueron desarticulando las prácticas de carácter espiritual, proscribiendo y asesinando 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. Las autoras Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016) explican al respecto que las diseminaciones de las misiones salesianas 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.

Es en este marco histórico, presupuesto o explícito en las memorias mapuche, que adquieren sentido las preguntas de este artículo: ¿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, *op cit.*; Grossberg, 1992). Por ello, en los próximos apartados veremos las prácticas y discursos que, relacionados con aquellos eventos críticos, han impregnado el trabajo de memoria con la idea común que denunciaron los interlocutores mapuche sobre *un mundo que está desordenado*. En relación a esta frase, fue que las personas afectadas por estos eventos de la historia consideraron necesario iniciar largos procesos de restauración del pasado, para invertir las consecuencias devastantes que estos períodos tuvieron para el pueblo mapuche.

### **LOS ESCENARIOS POLÍTICOS**

Procesos heterogéneos de reclamo en relación con la medicina mapuche, así como comunidades y organizaciones con diferentes antecedentes en otros proyectos políticos se encontraron ante un

incidente particular. Este ocurrió en el paso fronterizo Cardenal Samoré entre Chile y Argentina, cuando agentes técnicos y supervisores del SENASA le decomisaron a un *longko* mapuche el *lawen* que trasladaba hacia Puelmapu para un tratamiento de salud prolongado. Este evento -ocurrido el 12 de junio del año 2017- fue un caso entre muchos otros, pero, por determinadas circunstancias del contexto, tuvo la particularidad de habilitar—como no había sucedido otras veces- una movilización colectiva entre personas provenientes de muy diversos Lof (comunidades). Este proyecto político se inicia en pos de defender las concepciones mapuche en torno al atendimento de la salud y enfermedad frente a las normativas sanitarias de agentes estatales ubicados en las fronteras. Sin embargo, con el propósito de comprender los argumentos políticos - afectivos de estas disputas, interpreto el conflicto más allá de una mera reacción ante una restricción de orden sanitario; sino como dice Briones (2014), como un ámbito de expresión de los disensos ontológicos que emergen cuando los diversos mundos intentan mantener su existencia como tales al interactuar y mezclarse con otros. En relación a este punto, parto de entender que las memorias afectivas de las personas, familias y comunidades mapuche adquieren su potencial político cuando entran en argumentos y categorías para discutir ciertas espacializaciones hegemónicas de diferenciación social (Sabatella, 2010).

Ahora bien, el incidente ocurrido en el paso fronterizo Cardenal Samoré se inscribe en una historia de disputas territoriales de larga duración. Esta historia de interacciones sociales entre indígenas e instituciones estatales ha ido configurando las matrices de inclusión y exclusión con las que tramita la otredad un organismo estatal como el SENASA (Briones, 2005; Delrio *op cit.*; Escolar, 2005; Valverde, 2010). En esta matriz hegemónica, la nación argentina equivale a un “nosotros inmigrantes europeos”, mientras que los pueblos indígenas —percibidos como pueblos extintos, extranjeros o minoritarios- forman parte de la prehistoria de la Nación, cuya historia inicia a fines del siglo XIX con las campañas militares contra los “salvajes” y el reemplazo de sus mundos incivilizados por los de la ciencia, las fronteras y el progreso. Por esta razón, las normativas estatales de control, basándose en criterios técnicos y científicos sobre el riesgo que acarrear ciertas especies orgánicas para el progreso productivo de haciendas y plantaciones, niegan otros conocimientos, saberes y prácticas. Como contrapunto a esta historia oficial, las memorias mapuche actualizan las experiencias dolorosas de sus abuelos y abuelas -relatos de campos de concentración, genocidio y despojo por parte del Estado- y, junto con ellas, otras prácticas de tránsito, de curación y de conocimiento. La decomisación de *lawen* en la frontera actualiza esas memorias afectivas y sus



énfasis en la resistencia de los antepasados ante los sucesivos contextos de violencia estatal. En estas memorias, el pueblo mapuche ha resistido a los Estados chileno y argentino en todo el *wallmapu* (territorio mapuche que se extiende a ambos lados de la cordillera de los Andes). En estas memorias, la frontera entre ambos Estados es una imposición arbitraria, lograda con violencia y con la desestructuración de un pueblo preexistente.

Por otra parte, la discusión sobre si es legal o ilegal transportar *lawen* por la frontera estatal amplió las disputas ideológicas y epistémicas hacia disensos de orden más ontológico. Aquí también las memorias afectivas que los conectan con los seres queridos que ya no están con vida o con las fuerzas de los entornos que habitan son constitutivas de las concepciones mapuche sobre el *lawen* y el rol de *pu machi*. A través de estas concepciones se fueron entramando fragmentos sobre las dimensiones cotidianas de los procesos de salud y enfermedad –vivas como actualización de conocimientos mapuche muy antiguos- con acciones de protesta, discursos políticos y reclamos al Estado.

Ese día en el que a un *inan lonko* del Lof mapuche Cañio se le quitó y destruyó el *lawen* que una *machi* le había elaborado al otro lado de la cordillera de los Andes, los mapuche ocuparon espontánea y pacíficamente las oficinas del SENASA en Bariloche (Río Negro, Argentina) con el unísono reclamo de ser escuchados –en diferentes encuentros o *trawn*- por funcionarios competentes. El propósito era explicarle al Estado su error con respecto a la idea de frontera y sobre la incompetencia de la ciencia moderna para evaluar un conocimiento ancestral transmitido de generación en generación sobre riesgos, salud y enfermedad.

El SENASA es un organismo estatal especializado en el control sanitario, cuyos dispositivos normativos tienen el fin de asegurar el cumplimiento de resguardo fitosanitario del patrimonio Nacional. Esta institución se encuentra ubicada en distintos puntos del país, así como en los pasos fronterizos entre Chile y Argentina a lo largo de la cordillera de los Andes. Dicho organismo tiene como objetivo primordial la protección de la salud de la población basándose en el Código Alimentario Argentino<sup>3</sup>, el cual antepone a los derechos internacionales indígenas (como el Convenio 169 de la OIT<sup>4</sup> ratificados tanto por la constitución Nacional de Chile como por la de Argentina). Según las normativas de esta institución estatal, el *lawen* -por ser elementos de la naturaleza o preparados a base de plantas y raíces- no puede pasar las fronteras transnacionales, porque podría traer “plagas” que contaminen o pongan en riesgo la salud fitosanitaria de la región nor-patagónica de la Argentina. Estos impedimentos para el transporte, reflejados tanto en los

discursos como en las prácticas de los funcionarios de dicha institución, reproduce la lógica de la modernidad que, como sostiene Latour (2007), basa sus principios en una separación y oposición entre naturaleza/cultura, estableciendo una asimetría entre el conocimiento verdadero y los conocimientos otros. La peligrosidad del *lawen* es parte de las lógicas que las prácticas institucionalizadas utilizan en el control de las fronteras nacionales.

Este proceso de lucha específico en torno al *lawen*, fue un evento que tuvo lugar en junio del año 2017, y que, reuniendo espontáneamente a distintos sectores del pueblo mapuche, dio existencia a un movimiento político transitorio. En el conflicto particular con la institución estatal del SENASA se puso en marcha un proceso de junturas por la *defensa del lawen* que resultó en un *nosotros somos*, con fuerza política para capitalizar experiencias y entextualizar acuerdos como pueblo. Este proceso resultó en dos focos de restauración. Por un lado, la necesidad de reconstruir su relación con los pasos fronterizos en las cordilleras de los Andes para impugnar concepciones hegemónicas sobre el territorio. Por otro lado, centrándome en sus aspectos relacionales, resultó también en la producción de marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente, por ejemplo, en la lucha frente a las normativas del SENASA.

### ***EL PASO DEL LAWEN: PRESENCIAS ESTATALES ESTRATIFICADORAS***

En relación al apartado anterior menciono ahora la experiencia vivida en la que junto a una mujer mapuche y otra colega <sup>5</sup> cruzamos las fronteras estatales con el objetivo de procurar *lawen* del otro lado de la cordillera. Como parte de mi trabajo de campo, en mayo del 2017 decidimos acompañar a Amancay desde Bariloche a Osorno (Chile) para consultar a un *machi* a quien su familia conoce desde hace algunos años (Santisteban y Tomás, 2017). Mi objetivo en este viaje era conocer y dialogar con ese *machi* e iniciar un tratamiento medicinal con él.

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.

Me remito a la experiencia con Amancay. Emprendimos el viaje. Durante las ocho horas que dura el traslado en auto, las tres mujeres de edades diversas compartimos mates entre anécdotas, recuerdos y risas. Amancay 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. Asimismo, en las contadas de Amancay, 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, juicios por parte del Ejército, presencia de militares en el territorio donde está su comunidad actualmente. Ella recuerda de 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*. Estos relatos de Amancay 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 mapuche de Amancay, por ejemplo, esas relaciones se fueron sucediendo en desalojos materializados por el ejército, la policía y/o gendarmería, en relocalizaciones forzadas, en la imposición 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, *op cit.*).

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, el día que cruzamos las fronteras, Amancay 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 Amancay o ciertos criterios raciales lo que llevó al agente

a detenerse un mayor tiempo en su indagación. Los mapuches se ven obligados a adoptar vestimentas urbanas convencionales, para no ser reconocidos como miembros de una minoría étnica y evitar, de este modo, controles discriminatorios que hieren su dignidad personal (*ibid.*).

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 Débora 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 detiene 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. 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 (*op cit.*), resultan de estas prácticas de estratificación por las cuales Amancay decide viajar con o sin pañuelo. 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 de reconocer los efectos del Estado en la vida cotidiana de quienes pertenecen a poblaciones marginales -como los pueblos indígenas-, la afectividad con la que se atraviesa esa relación es un tema de indagación en sí mismo.

De regreso de nuestro viaje, otra cuestión central consistió en decidir de qué manera trasladar el *lawen* para que no sea interceptado por los funcionarios. Decidimos llevar el *lawen* que nos había preparado el *machi* en varios termos, ya que las botellas de gaseosa son identificadas inmediatamente y, entonces, secuestradas por los funcionarios del SENASA para destruir su contenido. Mientras nos acercábamos a la aduana Argentina, Amancay 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 y el *lawen* atravesó el paso fronterizo. 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 (*op cit.*), de las normativas silenciosas de la ley y la disciplina. En definitiva, los viajes por las fronteras cordilleranas 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 los *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 también 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. En el cuerpo (vestimenta, actitudes corporales, movimientos) también se inscriben los sentimientos y las ideas de justicia, pertenencia, valores y emociones. Por ello, en palabras de Marifil (*ibid.*), el afecto corporizado no sólo 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 las páginas siguientes de este artículo 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. 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, *op cit.*) como los procesos de dominación y sujeción estatal.

## **RECONOCERSE COMO UN PUEBLO**

La experiencia de conflicto por el *lawen* deviene altamente productiva como contexto presente de legibilidad sobre el pasado y como marco específico para orientar e interpretar las relaciones que la memoria instaura. En los posicionamientos políticos que sostuvieron las personas mapuche, así como en las prácticas con las buscaron resistir a las imposiciones estatales, no solo buscaron producir un conocimiento del pasado oposicional a los encuadres de la historia oficial sobre los pueblos originarios sino también reestructurar las relaciones interrumpidas (Ramos, *op cit.*). Muchas experiencias mapuche del pasado fueron negadas y constituidas en no eventos o incorporadas al relato dominante desde una estética folclórica como el origen lejano de la formación nacional. Al afirmar que las memorias de los oprimidos constituyen un tipo diferente de entramado histórico, algunos autores subrayan el hecho de que su proyecto no es tanto el de producir una historia alternativa para enmendar o corregir esos vacíos y distorsiones, sino romper la continuidad que construyeron esos encuadres hegemónicos (Mc Cole, 1993). En esta misma dirección, entiendo que las personas mapuche intentaron, con sus argumentos políticos y ontológicos, hacer frente a una historia y sentido común que no sólo borra los eventos pasados, sino que, también, confirma las epistemologías dominantes (occidentales) que la autorizan como conocimiento. Ahora bien, poner en cuestión los principios más estructurantes de la historia hegemónica suele tener como consecuencia que sus interpretaciones del pasado queden expuestas en los escenarios políticos como textos sin sentido o como no saberes. En otras palabras, el mayor desafío para los y las mapuche consiste en legitimar sus posicionamientos políticos, sus trayectorias personales y sus reclamos en otras gramáticas de continuidad histórica. En el conflicto por el *lawen*, esta dificultad –ideológica, epistémica y ontológica- se manifestó a la hora de autorizar históricamente las evidencias que legitiman su carácter de pueblo preexistente al estado y de sujeto de derecho amparado por las leyes internacionales.

El paso inicial de este grupo consistió en haber tomado conciencia de la doble exclusión de la historia, por la cual ellos no son reconocidos como un colectivo preexistente al Estado, y menos aún, como productores de conocimientos autorizados sobre su pasado. Veamos esto en los intercambios con los funcionarios del SENASA. 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 zoofitosanitario de nuestro país. (Transcripción personal del encuentro con el SENASA, S. C. de Bariloche, 05 de julio del 2017)

Este argumento, compartido por la mayoría de los agentes estatales, no reconoce los derechos específicos de los pueblos originarios porque presupone las narrativas hegemónicas, localmente muy arraigadas, que niegan la existencia de indígenas en el país. Los discursos del SENASA demuestran cómo la ideología del nacionalismo argentino, sostenido en el tiempo, incrementó la idea del mapuche extranjero (Lazzari y Lenton, 2002). Es decir, las presencias de los otros indígenas fueron expulsadas a ámbitos inocuos para los intereses dominantes como el pasado o la extranjería (Briones, 1998, 2005). El nosotros de la igualdad proclamada ante la ley y en el territorio (país) exige como condición una ciudadanía indivisa.

Fue así que las comunidades mapuche acudieron al Convenio 169 de la OIT como parte de sus argumentos para defender otras formas de cultura. Pero la utilización de los marcos jurídicos no es solo una herramienta para encauzar los conflictos, abusos y demandas, sino también un medio para la apertura de ciertos temas en la arena propiamente política (Briones y Ramos, 2010). En relación a lo estrictamente legal, un abogado, miembro del GAJAT (Grupo de Apoyo Jurídico por el Acceso a la Tierra) que acompañaba y participaba en este conflicto, les explicó a los funcionarios del SENASA lo siguiente:

...eso es un error que suele cometerse por falta de conocimiento. Los pueblos originarios tienen unas normativas aparte, está en el artículo 65, inciso 117 de la Constitución Nacional, la misma constitución que dice que los tratados que firman el Estado argentino tienen jerarquía constitucional, o sea que están por encima de las leyes nacionales. O sea, hay una ley nacional, la del SENASA que dice que no se pueden pasar cosas, pero hay una ley superior que es el Convenio 169 que habla de la transnacionalización cultural... (Transcripción personal del encuentro con el SENASA, S. C. de Bariloche, 05 de julio del 2017).

Con este argumento, el abogado contraponía los argumentos jurídicos del SENASA y ponía en primer plano la imposición de las normativas del organismo mediante relaciones de poder. 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 para hacer escuchar en ámbitos públicos sus denuncias concretas. Para profundizar en este segundo aspecto pondré énfasis en

algunos fragmentos de relatos y discursos con los que los militantes defendían, ante los funcionarios del SENASA, su preexistencia al Estado Argentino y su derecho a mantener prácticas de autonomía. Así se expresaba la *werken* (vocera) del Lof Millalonko 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. 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... (Transcripción personal del encuentro con el SENASA, S. C. de Bariloche, 05 de julio del 2017)

El pueblo en proceso de restauración busca encarnar aquellos vínculos de pertenencia que están más allá de los compromisos organizacionales, comunitarios y personales. Desde este lugar de enunciación, la unidad 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 han producido (un sentido de injusticia compartido, un reclamo común, la realización de *trawn*, la puesta en común de memorias e interpretaciones del pasado, entre otros). La identificación como pueblo no siempre es resultado directo de acciones explícitas o el mero producto de una agencia intencional. Sino que, la subjetivación como integrantes de un pueblo puede proceder de eventos y agencias que no estaban inicialmente orientados a su actualización. Del mismo modo, eventos y agencias cuya intencionalidad explícita era la evocación de una subjetividad pueblo en una cierta dirección, pueden recibir algún nivel de adhesión en principio inesperado (Briones y Ramos, 2010). La acción estatal de impedir el paso de *lawen* por la frontera devino uno de esos significantes inesperados con capacidad política para articular expresiones ideológicas 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. Cuando la experiencia de desigualdad se concentró en este punto de acuerdo, la idea de pueblo no solo se actualizó discursivamente sino también en el encuentro más o menos transitorio de un ser juntos practicado y vivido afectivamente. En los sucesivos *trawn* –con o sin la presencia de funcionarios del Estado–, quienes participaron del proceso fueron nombrando un *nosotros como pueblo* y, al hacerlo, iban



hilando sus junturas con relatos de memoria. Esto mismo se materializa en sentidos de pertenencia compartidos y en distintos tiempos y lugares -que operan luego como memorias para otros futuros encuentros-. En esta ocasión, el pueblo se fue entramando en experiencias y memorias personales y familiares para devenir en el lugar de enunciación ante el Estado.

### **MEMORIAS SOBRE LAS “NO-FRONTERAS”**

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. Al leer a trasluz, los participantes mapuches coincidieron en que detrás de ese concepto está la historia de imposición de un Estado sobre el pueblo mapuche y la certeza de que el territorio es, para ellos y ellas, otra cosa. El proyecto de restaurar prácticas y conocimientos de pueblo o Nación mapuche implica también leer bajo tachadura las luchas de sus antepasados en defensa del territorio. 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 integrante del grupo en defensa del *lawen* dijo que son las personas del pueblo mapuche quienes vienen sobrellevando “la huella de los hechos del pasado” (T.p. encuentro con el SENASA, S. C. de Bariloche, 05 de julio del 2017). 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 entre lo que había sido fragmentado. 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.

Desde este ángulo, en sus redefiniciones políticas, las fronteras estatales fueron ligadas a una reconstrucción histórica que impugnaba concepciones establecidas sobre el territorio. En ellas,

comenzó a disputarse la arbitrariedad con la que se ha controlado el territorio -principalmente en la cordillera- desde la época de la conquista y del genocidio indígena. Para los miembros de este grupo ciertos eventos críticos de la historia fueron los que explicaban el motivo de por qué 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 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 (art 75, inc. 17), esto significa que habitaban estas regiones antes de la colonización o el trazado de las fronteras estatales. Es por eso que, muchos pueblos indígenas quedaron divididos o separados por fronteras que cruzan sus territorios y obstaculizan el contacto entre sus integrantes. 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, Lof Millalonko Ranquehue, 05 de julio del 2017)

En sus demandas ellos entendieron 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, como índices históricos de diferentes formas de existencias fronterizas y de identidades subalternas tal como existieron en el pasado y se reproducen en el presente. Estos mundos están superpuestos y se pasa de uno al otro como cuando se pasa de una frontera a la otra sin por ello perder la identidad mapuche. Una cultura relacionada al *lawen* se construye también a partir de esas fronteras que se traspasan porque, como dice Stuart Hall "...el subalterno vive, por decirlo así, en la frontera" (2010, p. 155). Se define por su ubicación en una única condición espacial que lo constituye como diferente de cualquiera de las otras alternativas.

Me zambullo en comprender de estos eventos cómo se fueron seleccionando los índices históricos por los cuales se señalan los olvidos, silencios, borrones y tachaduras desde el cual el grupo mapuche inició el proceso de recordar juntos. Estos encuentros fueron en sí mismos contextos de transmisión de la memoria oral en los que se fueron restituyendo fragmentos de experiencias que por muchos años habían sido clandestinas, silenciadas e inefables.

Retomo entonces la lectura bajo tachadura (Derrida, 1997) de los relatos que en este contexto nos permite, ver el valor de los cruces por las actuales fronteras estatales como un lugar de profundo apego histórico. Por ejemplo, decía el *lonko* Cañio en el encuentro político con el SENASA, “...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. del encuentro con el SENASA, 05 de julio del 2017). Otro joven militante mapuche agregaba al respecto:

...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. del encuentro con el SENASA, S. C. de Bariloche, 05 de julio del 2017)

Como dice Michel 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 (*ibid.*), tienen un valor simbólico y social en el proceso de restauración de memorias, porque actualizan la idea de un sólo territorio ancestral, el de *wallmapu*. 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 las historias y quiénes son los agentes de esa historia definen el cruce de la cordillera de modos heterogéneos y opuestos. Me detendré en este punto.

La diferencia entre lugar y espacio 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 confirma la ideología del mapa que fija los deslindes estatales, las operaciones del espacio, en el sentido que señala De Certeau (*op cit.*), 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 un o una *machi* despliega una

historia de relaciones y opone ese territorio histórico de relacionalidades a los mapas oficiales de los Estados- 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 los y las mapuche. En los relatos que fueron siendo narrados en los *trawn* 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 ellos y ellas, esas fuerzas siguen aconteciendo en la actualidad, por lo que también la *no frontera* es un espacio de cohabitación 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 (*op cit.*), estos 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.

En otras palabras, cuando los y las mapuche, en tanto sujetos históricos, vienen peleando por una causa -la recuperación de territorio-, las fronteras devienen el principal espacio de disputas. Por un lado, es el lugar de la ley que fijan las instituciones, con sus oficinas, barreras, normas y marcadores limítrofes. Y, de este modo, las fronteras se apropian de aquello que era espacio practicado al transformar en estabilidad los movimientos que estaban en curso. Pero, así como los sujetos siguen desobedeciendo al transitar como mapuche, también lo aparentemente inerte de pronto despierta. Como dice De Certeau (*op cit.*), una piedra de pronto habla y ejerce sus fuerzas, o una montaña de pronto se enoja. Unos y otros transforman el lugar en un espacio, generan nuevos movimientos, como el iniciado en la lucha por el paso del *lawen* y la restauración de las *no fronteras*. La cordillera, es un espacio entre dos, es separación al mismo tiempo que es un intervalo de comunicación; son las dos cosas. Para impugnar concepciones hegemónicas sobre el territorio, una mujer mapuche dijo ante los funcionarios oficiales del SENASA, “...nuestro territorio ha sido dividido por dos Estados, el Estado Chileno y el Estado Argentino, por esa frontera impuesta que

nos hace estar presos, y no poder vincularnos, y acudir algo tan vital como es la salud” (T.p. del encuentro con el SENASA, 05 de julio del 2017).

Recapitulando, la imposición de fronteras estatales entre Argentina y Chile -que simultáneamente producen alterizaciones y condicionan el derecho a la identidad del pueblo mapuche- emergió como uno de los principales obstáculos a enfrentar para llevar a cabo el proceso de reorganización como pueblo. En los discursos mapuche, las fronteras estatales - fueron y son- impuestas sobre un territorio y una cultura que se produce y actualiza laboriosamente a través de las prácticas diarias relacionadas al *lawen*, a los vínculos con *pu machi* y a las familias que viven del otro lado de la cordillera.

La restauración de las memorias sobre la *no frontera* se centró en la lucha por el paso del *lawen*. Ahora bien, ¿Qué significa, desde el posicionamiento mapuche, *dejar pasar a un peñi, a una lamgen con su lawen?* Uno de los *werken* (vocero) de la organización en defensa del *lawen* respondía esta pregunta subrayando los principales puntos del debate:

...la práctica libre que debemos que tener es como pueblo preexistente al Estado...hay un margen jurídico por eso nosotros no queremos dinamizar, ni convencerlos de que lo que nosotros podamos decir sea algo lindo, no! hay derechos asumidos, compromisos asumidos por el Estado argentino. Entonces cuando usted deja pasar a un peñi, a una lagmen con su lawen no es que está haciéndolo de buena fe, lo que están haciendo es asumir el compromiso que el estado argentino en este caso y el organismo al que usted representa tiene que reconocer eso, sino pareciera que nos están haciendo un favor...entonces cuando se refieren a nosotros tienen que saber que somos un pueblo preexistente milenario y cuando usted hablaba en un momento de conocimiento empírico, la verdad, es que nuestros lagmen hace milenios que practican esto, no es que son practicantes novatos, simplemente se han transmitido conocimientos por años que los hemos ido ejerciendo, esta es la realidad...no está hablando acá con un grupo de productores, acá está hablando con un pueblo, con una cultura, con la historia, a partir de ese momento es que van a poder empezar a entender cuando decimos la práctica cotidiana que tiene nuestra gente, milenaria que tiene nuestra gente con el uso del lawen, eso es lo que estamos planteando ... (T.p. del encuentro con el SENASA, 05 de julio del 2017).

El vocero explica cómo a partir de los procesos de formación del Estado - Nacional se comienza a politizar el territorio en función de un poder estatal que se encamina a definir una racionalidad del espacio a escala nacional, desterritorializando los espacios sociales y comunales. Las fronteras estatales que se imponen en los cordones montañosos son resignificados por los y las mapuche como *pasajes* -desde los marcos de interpretación que las memorias actualizan- porque por ellos

transitaban los grupos antiguamente cuando el pueblo mapuche era libre; en ellos –atravesándolos o habitándolos transitoriamente- sobrevivieron al ejército durante las campañas militares estableciendo alianzas con sus antepasados y con las fuerzas de ese entorno a través de ceremonias, trueques y encuentros con *pu machi*.

El reclamo de poder pasar libremente el *lawen* exige al Estado reconocer esas memorias. Primero, no se trata de un favor porque ya existen leyes que reconocen la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado y que, en consecuencia, establecen el derecho a transitar libremente como pueblo. En segundo lugar, el reconocimiento de esa libertad exige al Estado un mayor entendimiento de la realidad: el pueblo mapuche ha transmitido y ejercido sus conocimientos por años. Esto implica la formación de un nuevo escenario político en el que los y las mapuche no sean considerados como novatos en las formas de practicar la medicina, así como tampoco como pequeños productores que transportan plantas y animales. En definitiva, ni la ciencia que descalifica el conocimiento mapuche, ni el Estado que borra la historia apelando a categorías como la de pequeños productores, están entendiendo correctamente que *están hablando con un pueblo*. Este espacio que antes era un *pasaje* o un territorio de residencia dónde las personas mapuche vivían y transitaban, nunca antes de la formación del Estado había sido percibida como un límite fronterizo. Reitero esta idea para hacer una última reflexión.

Carsten (*op cit.*) sostiene que los vínculos de pertenencia necesitan ser ubicados en sus propias geografías porque, de lo contrario, se vuelven frágiles y precarios hacia el futuro. Por eso, cuando un grupo debe producir conocimientos sobre el pasado después de haber sido desposeído tanto del territorio como de sus vínculos comunitarios y familiares, esta empresa de restauración necesita actualizar creativamente sus memorias para regenerar lazos sociales y espacios.

El modo en que se construye y practica una memoria de la *no frontera* por parte de los mapuche que pelean por el paso del *lawen* no solo implica la resignificación del lugar específico de cruce o de la cordillera, sino que, como dijimos antes, espacializa la memoria en un territorio indiviso desde el océano Pacífico hasta el Atlántico. Este territorio también debe ser (re)construido y, para hacerlo, suele redefinirse en términos de relacionalidad. Cuando alguien expresa que: “...esa frontera impuesta nos hace estar presos, y no poder vincularnos, y acudir algo tan vital como es la salud...”, el énfasis de la producción espacial está puesto en los vínculos y lazos con otras personas mapuche y entre las fuerzas de sus entornos (requisito para tener salud como pueblo y como persona). Los cruces por la cordillera promueven procesos de familiarización entre familias fragmentadas después

de las campañas militares, o luego por las migraciones laborales, así como entre personas que antes de esos encuentros no estaban relacionadas entre sí. Como señala Carsten (*op cit.*), lo que establece continuidades y rupturas en estas historias son las formas en que se insertan en cadenas de conexiones preexistentes que aún en la actualidad cobran agencia. En este sentido, los recuerdos y olvidos son ambos partes del intento de reconstruir una historia e identidad grupal coherentes dentro de la formación que se siente y considera perteneciente al pueblo mapuche.

### **REFLEXIONES FINALES**

Tal como anticipé anteriormente, en las demandas y narrativas de las personas mapuche que participaron de la lucha por el *lawen*, 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. Los militantes de esta movilización señalaron que *históricamente tiene muchos más sentidos esta lucha* porque extienden el conflicto específico protagonizado por Cañio a una historia de más larga duración y a una acumulación más amplia de experiencias similares en el pasado y en el presente.

Por ende, este trabajo intenta ser un aporte para el campo de salud indígena a través de involucrar lógicas en pugna que habiliten miradas más complejas y hasta superadoras de una simple política de negación de saberes de las fronteras administrativas ante los vínculos de orden político curativos con *pu machi* y con el *lawen*. En un mundo distinguido por la pluralidad de discursos, fue necesario indagar en este contexto específico, la centralidad y valor que adquiere el *lawen* como otra forma de comprender la salud y la enfermedad, para disputar sentidos y concepciones ontológicas - hegemónicas frente al SENASA.

A modo de cierre sostengo que, con diversas expresiones, el conocimiento que se fue actualizando orientó los reclamos al Estado sobre el derecho a ejercer su medicina ancestral mapuche. Para mostrar esto, en este artículo me centré en la experiencia que tuve con Amancay de traspasar con *lawen* por las fronteras nacionales pudiendo acompañarla no sólo en la visita al *machi*,

sino también en el sentir aquella incertidumbre por no tener la garantía a acceder a formas mapuche de curarse. Asimismo, enmarqué esta vivencia en el proceso de lucha específico que tuvo lugar en el año 2017, en el que experiencias dispersas de valorización del *lawen* fueron espontáneamente reunidas. 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.

La aparición en las esferas públicas de este sujeto colectivo inició un proceso particular de reclamo, en el cual no solo se pusieron en común los sentidos que el *lawen* tiene en las vidas de las personas mapuche sino también las formas en que el Estado históricamente impidió y violentó las formas de curarse, de vincularse y de transitar. Al compartir memorias, y los conocimientos que estas transmiten, las personas mapuche construyeron un reclamo común en torno a los siguientes ejes: 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.

### **REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Alonso, A. M. (1994). The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, (23), 379-405.
- 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.
- Becerra, R. y Llanquinao, G. (2017). *Mapun Kimün: Relaciones Mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho libros.
- Benjamin, W. (1991). *El Narrador*. Madrid: Taurus.
- 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 Briones, C. (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, (pp. 9-31). Buenos Aires: Antropofagia.
- Briones, C. (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, (40), 49-70.



- Briones, C. y Ramos, A. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: Aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y S. Hirsch (eds.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina: historias de invisibilización y re-emergencia* (pp. 1-27). Buenos Aires: FLACSO, La Crujia.
- Carsten, J. (2007). Introduction: Ghosts of Memory. En Carsten, J. (Ed.), *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness* (pp. 1-35). Sidney: Blackwell.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.
- Das, V. y Poole, D. (2008). El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52.
- De Certeau, M. (2000). Relatos de espacio. En De Certeau, M. (ed.), *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer* (pp. 127-142). México: Universidad Iberoamericana.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Derrida, J. (1997) *Cómo no hablar y otros textos* (pp. 13-58). Barcelona: Proyecto A.
- Escolar, D. (2005). El Estado del malestar. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En Briones, C. (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 45-78). Buenos Aires: Antropofagia.
- Guber, R. (2001). El trabajo de campo como instancia reflexiva del conocimiento. En Guber, R. (ed.), *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo* (pp. 37-54). Buenos Aires: Paidós.
- Grossberg, L. (1992). Power and Daily Life. En Grossberg, L. (ed.), *We Gotta Get Out of This Place. Popular Conservatism and Postmodern Culture* (pp. 89-112). New York: Routledge.
- Hall, S. (2010). Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas. En Restrepo, E., C. Walsh y V. Vich (eds.) *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 193-220). Popayán: Envión Editores.
- Hirsch, S. y Lorenzetti, M. (2016). *Salud pública y pueblos indígenas en la Argentina: encuentros, tensiones e interculturalidad*. San Martín: UNSAM EDITA. Universidad Nacional de General San Martín, Buenos Aires.
- Latour, B. (2007) [1991]. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos

Aires: Siglo XXI.

Lazzari A. y Lenton, D. (2002). Araucanization and Nation: A Century Inscribing Foreign Indians over the Pampas. En Briones, C. y J. L. Lanata (eds.). *Living on the Edge. Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego* (pp. 33-46). Westport: Greenwood Publishing Group.

Marcus, G. (2001). Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(22), 111-127.

Marifil, S. E. (2016). *El movimiento de desocupados y la ocupación del Estado bajo gobiernos Kirchneristas: Emociones, trayectorias y re-orientaciones colectivas* (tesis de doctorado). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Mc Cole, J. (1993). *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. London: Cornell University Press.

Nicoletti, M. A. (2002). 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.

Ramos, A. (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá*, 29, 131-154.

Rodríguez, M. E., San Martín, C. y Nahuelquir, F. (2016). Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de las memorias mapuches y tehuelches En Ramos, A., C. Crespo y M. A. Tozzini (eds.), *Memorias en lucha: recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (pp. 111- 140). Viedma: Aperturas, Sociales, Universidad Nacional de Río Negro.

Sabatella, M. E. (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. Antropólogos del Atlántico Sur*, 3, 15-28.

Santisteban, K. y Tomás, M. (2017). Imposición de fronteras estatales, procesos de alterización y defensa del Lawen: El problema del SENASA. En *Gemas, Grupo de Estudio sobre memorias alterizadas y subordinadas*. Recuperado de:

<https://gemasmemoria.com/author/marcelatomas/>.

Tozzini, A. (2004). *Del límite natural a la Frontera. Tierras, linajes y memoria en Lago Puelo* (tesis de licenciatura). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo mapuche en área Parques Nacionales. *Avá. Revista de Antropología Social*, (17), 69-83.

## NOTAS

---

- 1- En este caso, utilizaré la siguiente cita para referir al rol de *machi*: “...son los principales agentes del sistema y práctica de la salud mapuche. *Machi* puede ser un hombre o una mujer” (Becerra y Llanquino, 2017, p. 48).
- 2- En el *mapudungun* existe una partícula específica para pluralizar la palabra *machi*: se debe escribir *pu machi*. No corresponde castellanizar la palabra hablando de “machis” puesto que la consonante “s” distorsiona su significado. En tal caso, es necesario referirse a este rol como las/los o un/una *machi*.
- 3- El Código Alimentario Argentino es el código alimentario que regula en todo el territorio de Argentina a los alimentos, condimentos, bebidas o sus materias primas y los aditivos alimentarios que se elaboren, fraccionen, conserven, transporten, expendan o espongan, así como a toda persona, firma comercial o establecimiento que lo haga, (página oficial del SENASA <http://www.senasa.gob.ar/normativa-senasa>)
- 4- Un ejemplo de los acuerdos internacionales que Argentina y Chile han aceptado oficialmente es el Convenio 169 de la OIT, en el cual se lee: “Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras; incluidas las actividades en las esferas económica, social, cultural, espiritual y del medio ambiente.” (Artículo 32, del Convenio 169 OIT, parte VII Contactos y Cooperación a través de las Fronteras)
- 5- La estudiante en antropología Kaia Santisteban y la antropóloga Marcela Tomás de la Universidad Nacional de Río Negro, que acompañaron el reclamo de los indígenas, 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” (2017).