

## ¿Por qué el *lawen* une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política

*Why lawen bonds? Personal and collective processes of memory and political subjectivation*

Mariel Kaia SANTISTEBAN\*

### RESUMEN

El siguiente trabajo es una reflexión antropológica sobre cómo se recrean distintas acciones y proyectos políticos, considerando sus demandas como un tema central para analizar la puesta en valor de memorias colectivas. Estas memorias reemergen en el proceso de producir un sujeto político desde experiencias comunes de “estar en lucha”. Abordaré los procesos políticos que militantes de las zonas urbanas e integrantes de diferentes comunidades del pueblo mapuche-tehuelche de las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut, Argentina, inician en relación con la defensa del *lawen* (medicina ancestral) y del territorio. Reconstruyo experiencias de la vida cotidiana, reflexiones discursivas y prácticas sociales relacionadas con el *lawen*, que reconectan memorias con discursos de demanda indígena.

**Palabras clave:** *lawen*, territorio, memorias colectivas.

---

\* Estudiante de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Río Negro, Argentina. Becaria EVC/CIN 2017.  
skaiamariel@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-4202-0654>

**ABSTRACT**

*This article presents an anthropological approach on how several political projects and actions are developed, considering their demands as a central role for the analysis of the process of valuing collective memories. These memories are present in the development of a political subject from common experiences of “being in a struggle”. I will address the political process that Mapuche-Tehuelche people militants from urban zones and members of the different communities of the provinces of Río Negro, Neuquén and Chubut, Argentina, start regarding the defense of lawen (ancestral medicine) and their territories between 2017 and 2018. I reconstruct experiences from daily life, discursive reflections and social practices related to the lawen, which reconnect memories with indigenous demand discourses.*

**Keywords:** *lawen, territory, collective memories.*

**INTRODUCCIÓN**

En el marco de una investigación más amplia sobre los procesos políticos de recuerdo en torno al *lawen* (medicina ancestral mapuche), este artículo aborda los procesos de memoria centrando el análisis 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 (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria, Senasa) impidió a una autoridad mapuche pasar el *lawen* con el que viene tratando su enfermedad.

Específicamente, me interesa mostrar cómo en las sucesivas negociaciones con los funcionarios de esta institución, los militantes mapuche y tehuelche de Puelmapu (actualmente Patagonia argentina) emprendieron colectivamente el desafío de acordar sentidos comunes en torno a qué es el *lawen* en sus vidas cotidianas. Me pregunto, entonces, cómo esos significados se fueron acentuando como saberes heredados de los antepasados en una memoria que deviene compartida.

En particular, trabajando comparativamente desde una perspectiva etnográfica en diferentes acciones políticas, me llamaron la atención los modos intrincables en que los recuerdos familiares y las vivencias cotidianas se iban entremezclando con la planificación de una movilización política indígena por la defensa del *lawen*. En ella, se discutían tanto cuestiones afectivas y cotidianas (recuerdos de las abuelas, vínculos con *pu machi*<sup>1</sup> o experiencias de salud y enfermedad) como cuestiones de estrategia política.

Por esto, orientaré este artículo a la comprensión de esta doble dinámica: por un lado, cómo las decisiones políticas afectan los sentimientos que fluyen en las vidas cotidianas de las personas mapuche-tehuelche y, por el otro, cómo la afectividad de sus vidas cotidianas condiciona los posicionamientos políticos.

En relación con esto, quisiera destacar la relevancia que ha empezado a tener el *lawen* como tópico condensador de una gran heterogeneidad de conocimientos mapuche-tehuelche. Como tal, el *lawen* actualiza un campo isotópico donde se incluyen saberes disímiles acerca de los usos que sus antepasados hacían de las plantas medicinales u otros elementos de la naturaleza.

Con este objetivo en mente, introduzco en primer lugar el contexto de disputas en el que se conectan los diferentes materiales etnográficos que componen este artículo. Luego, en los siguientes apartados iré entramando fragmentos obtenidos en entrevistas personales con distintos interlocutores mapuche sobre la dimensión afectiva de los procesos de salud y enfermedad, cuando estos son atravesados y vividos como una actualización de conocimientos mapuche muy antiguos.

Posteriormente, haré hincapié en los encuentros políticos en los que las personas se reunieron y compartieron experiencias similares frente a la defensa del *lawen*. A su vez, desarrollaré otros reclamos de lucha para contextualizar la práctica de *pedir permiso* en donde el *lawen*, al igual que los recuerdos sobre las *machi*, son un canal para visibilizar los procesos de despojo territorial.

---

<sup>1</sup> El *pu* refiere en *mapudungun* (lengua mapuche) a las o los. En este caso, utilizaré la siguiente cita para referir al rol de *pu machi*: “Son los principales agentes del sistema y práctica de la salud mapuche. *Machi* puede ser un hombre o una mujer” (Mapu Kimün, 2017, p. 48).

Para cerrar, analizaré por qué y cómo el *lawen* unió en un contexto particular distintos fragmentos de memorias, modos de producción de conocimientos —desde, acerca o en torno al *lawen*— y textos emotivos y cotidianos con los que hoy se emprenden procesos profundos de subjetivación política.

Para dar cuenta de la “complejidad cultural” sobre el valor simbólico que se le fue asignando al *lawen*, y comprender cómo operaba este valor en los disensos y disputas enmarcadas en la visibilización que en el año 2017 adquirió la lucha frente a la prohibición del Senasa en los pasos fronterizos, continuó el siguiente apartado explicando brevemente el contexto social y político en el que se inscriben estos hechos.

## EL ESCENARIO DE LA DISPUTA

Procesos heterogéneos de reclamo en relación con la medicina mapuche, así como comunidades y organizaciones con diferentes 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 (autoridad) el *lawen* que trasladaba hacia Puelmapu para un tratamiento de salud prolongado.

Este evento, ocurrido el 12 de junio de 2017, fue un caso entre muchos otros, pero, por determinadas circunstancias, tuvo la particularidad de habilitar, como no había sucedido otras veces, una movilización colectiva. El grupo de personas provenientes de muy diversos *Lof* (comunidades) de las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut que participaron de esas alianzas transitorias se denominó como “militantes mapuche-tehuelche en defensa del *lawen*”.

Este proyecto político se inició en pos de defender las concepciones mapuches en torno al “atendimiento” de la salud y enfermedad frente a las normativas sanitarias de agentes estatales ubicados en las fronteras. Con el propósito de comprender los argumentos político-afectivos de estas disputas, interpreto el conflicto más allá de una mera reacción ante una restricción de orden sanitario; en palabras de Claudia 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 con 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 más 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 (Briónes, 2005; Delrio, 2005; 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 acarrearán 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 mapuches actualizan las experiencias dolorosas de sus abuelos y de sus 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.

El decomiso 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 nación es una impo-

sición 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 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, vividas 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 longko* de *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 mapuches 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 del 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 (Ley de 1969), el cual antepone a los derechos internacionales indígenas (como el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169 [1989], ratificado 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 norpatagónica de la Argentina.

Estos impedimentos para el transporte, reflejados tanto en los discursos como en las prácticas de los funcionarios, 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.

Me propongo analizar un proceso de lucha específico en torno al *lawen*, 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, el “siendo juntos” que se puso en marcha en “defensa del *lawen*” resultó en un “nosotros” con fuerza política para capitalizar experiencias y entextualizar acuerdos como pueblo.

En las siguientes páginas veremos cómo ciertas moradas de apego devienen instalaciones estratégicas que responden a un proyecto político de revitalización de la medicina mapuche y de puesta en valor de su eficacia; un proyecto en el que afecto y política conjugan experiencias emotivas y altamente apreciadas con acciones para sostener, seguir produciendo y profundizar la cotidianidad de ese mundo.

## PENSANDO LA CONJUNCIÓN AFECTO-POLÍTICA

Cuando los mapuches de la región del Puelmapu empezaron a reunirse para acordar un modo de acción conjunta para impedir las prácticas de decomiso del *lawen* en la frontera, emprendieron también el desafío de acordar sentidos en torno a qué es el *lawen* en sus vidas y cómo esos significados se acentúan colectivamente como saberes heredados de los antepasados.

En el comienzo de la década de los ochenta, la antropología social recuperó el abordaje de *las emociones*, que había quedado desplazado

por considerarlo un insumo íntimo y privado, y lo resituó como una forma particular de experiencia social. Esta perspectiva cuestionó la enraizada mirada eurocéntrica y occidental sobre la persona, la vida social y la moralidad, que asociaba y relegaba a las emociones al lugar de la irracionalidad, la subjetividad, lo caótico y al espacio privado del interés individual (Marifil, 2016). Algunos autores destacaron, entonces, el carácter cultural de las emociones y promovieron un abordaje que las considerara como un lenguaje social expresado en el cuerpo (Abu-Lughud, 1985; Lutz, 1986; Lutz y White, 1986).

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

Con el fin de profundizar esta idea, tomo las definiciones, contrapuestas en sus énfasis, de autores como Walter Benjamin (1991) y Raymond Williams (1997); para el primero, el afecto deviene político cuando organiza la “estructura de la experiencia” cotidiana. Esta resulta tanto de los sentidos y usos de la tradición, que se heredan del pasado, como del potencial de un presente determinado para articular, en conjuntos coherentes, ciertos momentos inconexos, inarticulados y meramente vividos (McCole, 1993); por ejemplo, las formas en las cuales la experiencia cotidiana en torno al *lawen* ha ido adquiriendo coherencia, comunicabilidad y transmisibilidad.

Para Williams (1997), la politicidad del afecto refiere a cambios en las “estructuras de sentir”, esto es, emergencias que no necesitan esperar una definición, una clasificación o un discurso interpretativo “antes de ejercer presiones palpables y de establecer límites efectivos sobre la experiencia y sobre la acción” (p. 154). En este sentido, el autor dice:

Elementos específicamente afectivos de la conciencia y las relaciones y no sentimiento contra pensamiento, sino



pensamiento tal como es sentido, y sentimiento tal como es pensado; una conciencia práctica de tipo presente, dentro de una continuidad viviente e interrelacionada [...]. Se trata de que estamos interesados en los significados y valores tal como son vividos y sentidos activamente; y las relaciones existentes entre ellos y las creencias sistemáticas o formales en la práctica son variables (Williams, 1997, p. 155).

Esta afirmación nos invita a pensar, por ejemplo, las formas heterogéneas en que se experimentan las prácticas relacionadas con el *lawen* y los vínculos afectivos que estas actualizan y que no pueden ser todavía extenzualizados en formas colectivas y coherentes de expresión.

Aun cuando parecieran puntos de vista divergentes, entiendo que el afecto interviene tanto en el trabajo de estructurar experiencias fragmentadas en proyectos políticos comunes como en los significados y valores que, aun sin ser abarcados por esas estructuras, orientan los discursos y las acciones políticas.

La tensión productiva consiste en no entrar en lo nuevo sin una experiencia profunda en las memorias heredadas y no penetrar en la memoria sin una clara percepción de las nuevas experiencias. En definitiva, entendemos aquí que las emociones y el afecto son constituidos por, y constituyentes de, las experiencias informales de la cotidianidad, pero de aquellas más formales de la vida política.

Benjamin (1991) y Williams (1997) nos permiten, desde ángulos diferentes, poner en cuestión la racionalidad expresada en las formas de hacer política como un tipo de acción escindida de la vida cotidiana de los sujetos. Este entramado cotidiano que oscila entre la coherencia y la rearticulación de experiencias ya vividas y los cambios aún imperceptibles y en constante devenir de esas “estructura de sentir” es lo que entiendo como el devenir afectivo de la política.

En este sentido, las prácticas cotidianas en torno al *lawen* producen efectos tales como significados y representaciones expresados en los

cuerpos, identidades de sujeto, placeres, deseos y emociones. Estos efectos pueden ser vistos como valores o recursos que habilitan/posibilitan otras prácticas que se extienden hacia y a través de la vida cotidiana, así como a la formación social de un grupo político y sus articulaciones específicas con agencias históricas, fuerzas e intereses (Grossberg, 1992).

En este punto, entiendo que las emociones significadas socialmente pueden impugnar modos arcaicos y acotados de regulación y sujeción, interrogando y cuestionando la práctica y los lugares establecidos de la acción colectiva. En particular, las instalaciones estratégicas y afectivas que surgen en relación con la vida cotidiana (por ejemplo, ceremonias de curación, juntar el *lawen* de un determinado lugar o la preocupación por defender ciertos elementos de la naturaleza) parecen curiosamente estar fuera de la complejidad de las relaciones del mundo moderno (Grossberg, 1992) y, por ende, fuera del alcance de las movilizaciones reconocidas como acciones políticas. Sin embargo, es como práctica afectiva que la movilización en defensa del *lawen* produce permanentemente cambios estratégicos, compromisos tácticos y otras alternativas políticas entre quienes se embanderan en ella.

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

Asimismo, según Foucault (1991), la política es un proceso complejo que despliega otros como los de individuación, subjetivación y sujeción.

En esta dirección, y retomando a Grossberg (2003), entiendo que la vida cotidiana está parcialmente estructurada por las relaciones de poder, no solo por los dispositivos que crean tipos diferentes de sujetos o por los que producen los lugares donde esos sujetos son diferencialmente distribuidos en el espacio social, sino también por los dispositivos de estratificación. Estos últimos son los que intervienen en la configuración afectiva de la vida cotidiana, particularmente en la manera en que la gente vive la libertad, siempre limitada, para detenerse en y desplazarse a través de distintas configuraciones espaciales (Grossberg, 1992).

En este contexto, a la vez, las memorias familiares se tornan políticas en tanto desafían las políticas estatales de territorialización y fronterización. Por esto, retomo la propuesta de Das y Poole (2008) para reflexionar sobre cómo las prácticas y políticas de la vida cotidiana moldean las prácticas políticas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos “el Estado”.

Estas autoras proponen un punto de partida ideal para repensar críticamente al Estado desde sus márgenes cuando dicen: “Tales márgenes donde una imagen diferente del bien común se pone en juego no son espacios donde todavía no ha entrado el Estado: de hecho deben ser vistos como sitios en los cuales el Estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria” (Das y Poole, 2008, p. 38).

Aunque ciertas poblaciones son patologizadas a través de varios tipos de prácticas de poder/saber, ellas no se someten pasivamente a estas condiciones. Por ello, cuando la vida diaria se convierte en el foco de análisis, debemos ser claros en que la experiencia de los mundos locales y del Estado no implica oposiciones binarias, porque, aunque estén encerrados en relaciones asimétricas, están enredados el uno con el otro (Das y Poole, 2008). El texto de estas autoras es clave para reflexionar sobre el carácter indeterminado de los márgenes y quebrantar la solidez generalmente atribuida al Estado.

Siguiendo con los aportes de Grossberg (1996), esa dimensión de la experiencia afectiva, como libre y sujeta al mismo tiempo, se puede desarrollar a partir de los conceptos de trayectorias o movilidades estructuradas. En este sentido, Grossberg (1996) plantea que tanto la sub-

jetividad como la agencia son, en parte, productos de los dispositivos de poder.

Los dispositivos no solo construyen las estructuras de posiciones que las personas habitamos, sino también el despliegue material de políticas espaciales que regulan las prácticas culturales y afectivas por las que pensamos, sentimos y deseamos como sujetos determinados. Si los dispositivos hegemónicos inciden en los modos particulares de hacer/habitar/partir/llegar de lugares disponibles, las movilidades estructuradas son trayectorias afectivas que, en ocasiones, también habilitan y resignifican esos lugares como campos de fuerzas en competencia.

En cualquier caso, la vida cotidiana es la escena de una lucha constante contra los modos dominantes en que los lugares —sus accesos, sus salidas y sus normativas para permanecer en ellos— son jerárquicamente organizados; al movernos, no solo nos encontramos, sino que también nos transformamos. Por eso, al implicarnos en proyectos políticos, los sujetos nos preguntamos cómo el *afecto* organiza, condiciona y potencia nuestras formas habituales de circulación.

Para Briones (2008), siguiendo a Grossberg, las maquinarias estratificadoras producen subjetividades y afectos que hacen ver, sentir, comprender el mundo y a uno mismo desde una posición, una *morada* atravesada por relaciones de poder y condicionada por la distribución desigual de las posibilidades de acceder a diversas experiencias.

De acuerdo con lo dicho hasta aquí, utilizo la idea de trayectorias de vida como el relato de un acontecer biográfico en el que se articulan afectos, pertenencias, posibilidades impuestas y posibilidades/imposibilidades asumidas. Siguiendo a Briones (2005), entiendo que distintas formas de acción y de agencia resultan no solo de la desigual distribución de capital cultural y económico, sino también de la disponibilidad diferencial de las experiencias de vida por medio de las cuales se pueden adquirir esos recursos.

Agregaría que estas formas de acción también resultan de otras disponibilidades culturales, heredadas por circuitos no dominantes de transmisión, que propician trayectos de vida en los que se pueden adquirir recursos simbólicos no previstos por las distribuciones hegemónicas.

En breve, para pensar y conectar los diferentes materiales etnográficos que componen este texto, tuve en cuenta estas distintas aproximaciones a la relación entre afecto y política, o entre emociones y relaciones de poder. Por lo tanto, he prestado una especial atención a los procesos de conformación de trayectorias de vida, subjetividades y sujetos colectivos.

Una aproximación a la política, desde las experiencias afectivas de la vida cotidiana de algunas personas que se reconocen como mapuche, me ha permitido identificar esos puntos en el espacio social donde las prácticas son articuladas con densidades específicas en formaciones afectivas y alianzas políticas. Es en este sentido que, en el siguiente apartado, parto tratando de entender procesos de reconstrucción muy profundos, debido a que los conocimientos espirituales o la autoridad de ser *machi* son parte de una memoria fragmentada.

Para las personas con las que conversé, recuperar este conocimiento es un proceso muy complejo debido a la clandestinización de sus prácticas durante largas décadas. Sin embargo, a partir de las experiencias cotidianas con el *lawen*, tal como mis interlocutores más cercanos me las fueron describiendo, hemos ido reconstruyendo esas memorias comunes y el modo en que este, como conocimiento compartido, ha permanecido de forma cotidiana en el tiempo y distribuido espacialmente según las plantas de cada territorio.

## MEMORIAS FRAGMENTADAS: LOS *MACHI* ANTIGUOS DE PUELMAPU

Al intercambiar relatos de sus vidas, organizándolos desde el punto de vista específico de la salud-enfermedad, muchas de las personas mapuche con las que conversé referían al *lawen* en asociación con temas más amplios como ancestralidad, territorio, vínculos afectivos o naturaleza.

En este apartado me centraré en el modo en que estos tópicos son transmitidos como relatos de memoria y cómo, por ello, devienen experiencias entrañables a la hora de contar las historias familiares y personales. Las formas en que estos se fueron organizando en relatos se llaman *nütram* en *mapuzungun*, un género del arte verbal mapuche que indica principalmente que lo dicho debe ser entendido como historia antigua y verdadera.

Para comprender esos entramados afectivos entre *nütram*, territorio, ancestralidad y *lawen*, me centraré en las historias y experiencias de vida de la *Lof* Millalonko Ranquehue y en los relatos de otros miembros del pueblo mapuche que fui conociendo en los encuentros de lucha por el *lawen*.

Los relatos acerca de cómo fueron los tiempos antiguos en el territorio son los que hoy en día ayudan a organizar los sentidos de las experiencias presentes. Al entramarse en textos comunes, los conocimientos en torno a “cómo curarse” adquieren su propia historicidad: los saberes de los antepasados antes del despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* —por parte de las agencias colonizadoras estatales y religiosas—, las prácticas clandestinas de curación y la reemergencia de *pu machi* en el territorio de Puelmapu. Estos son los tópicos centrales que, entrelazados a través del *lawen*, organizan los siguientes relatos, extraídos de mis notas de campo.

Esos tiempos en los que el territorio estaba bajo el control de las familias mapuche son recordados como años en los que había mucha sabiduría. Los relatos de la memoria suelen poner en primer plano el conocimiento de sus antepasados sobre las texturas, detalles y caminos que conformaban los paisajes de entonces, así como acerca de las normativas ancestrales para acordar y sostener alianzas colectivas con y en esos entornos. No obstante, esos conocimientos podían devenir en prácticas sabias porque aquellos eran años en los que se hacían ceremonias (*nguillatun*) y en los que aún se contaba colectivamente con el conocimiento espiritual, político y relacional de las *machi*.<sup>2</sup>

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

---

<sup>2</sup> El uso en femenino refiere aquí al hecho histórico de las memorias locales de que eran mujeres quienes ejercieron como *machi* en la zona.

Mira, yo conozco muchas familias que prefieren ir a un curandero y le hablas del *machi* y nooo. Igual tiene que ver con esto de la historia misma, de que los *machis* eran vistos como brujos, catalogados así, y se metió mucho la visión de la Iglesia y de la Conquista en esto, porque le convenía a la Iglesia, porque se dieron cuenta que el *machi* era algo especial para el pueblo, entonces lo tenía que borrar (Amancay, 2017).

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

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

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

Sin embargo, en los tiempos de los abuelos y las abuelas, los *nütram* suelen introducir el tema de las *machi* en un doble juego entre recordar su existencia y su prohibición o clandestinidad cuando intervino la Iglesia. Por eso, las afirmaciones acerca de presencia de *machi* en tiempos pasados son también y simultáneamente denuncias del despojo de este conocimiento. La inexistencia de *machi* en el territorio de Wallmapu, relacionada con la reemergencia de estos roles en la actualidad, fue explicada por Quintral (abril de 2017), otra de las integrantes de la *Lof* Ranquehue:

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

Pero ahora esto empezó a cambiar porque están renaciendo los *machis*, todo está renaciendo, el mundo espiritual mapuche. En esos años, atacaron primero al lado espiritual, por eso se mataron los *machis*, pero ellos vuelven, esos espíritus vuelven, los *ngen*.<sup>3</sup> Los espíritus no se matan... renacen... y hoy están renaciendo... Pero como les contaba, no es una elección: yo quiero ser mapuche y se hace, no; uno nace mapuche. Ahora, si no te haces cargo es otra cosa, ¿no? Yo me críe no sabiendo que era mapuche, ¿viste?, por eso de la discriminación; aparte, ni siquiera nos decían *mapuche*, *indios* nos decían. Entonces nos hacían pensar que era algo malo, igual que los *machi* eran brujos.

---

<sup>3</sup> *Ngen* se refiere a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales y que protegen a las comunidades.



En estos relatos, la pérdida de conocimientos responde a la persecución violenta de los Estados y la Iglesia, así como a las prácticas sistemáticas de despojo territorial. Pero los narradores entrelazan sus búsquedas personales y sus decisiones de reivindicarse como mapuche con una historia colectiva de regreso o, en otras palabras, con los consejos antiguos de “volver a levantarse como pueblo”.

Quintral (abril de 2017) subraya: “*Ngenmapu* creó todo lo necesario para que las personas, animales y fuerzas espirituales viviéramos en equilibrio..., dejó también otros espacios naturales en los que habitan los *ngen* y *newen*”, que vuelven a renacer o a reemerger donde parecía que ya no lo harían.

En este sentido, hablar del *lawen* implica, en primer lugar, contar quién es uno como parte de un *lofche* (comunidad) y cuál es su historia. Estos recuerdos familiares o locales —sobre los tiempos en que había *machi*, se hacían ceremonias y la gente era sabia— son inseparables de aquellos otros sobre el despojo territorial, la prohibición de ejercer como *machi* y las prácticas clandestinas de curación.

Por eso, la fuerza performativa de los textos afectivos y políticos de la memoria está puesta en la inversión del proceso (Kohn, 2002), en la construcción de un devenir histórico donde lo que yacía oculto y clandestino se vuelve a levantar y lo “terminado”, a reemerger; donde lo estigmatizado debe ser reconocido en su valor y lo prohibido tiene que transformarse en legal.

Así como volverá a haber *machi* en Wallmapu, también volverán a intervenir en sus vidas los *ngen* y *newen* de sus lugares. En estas afirmaciones mapuche es que se denuncian los atropellos vividos cotidianamente cuando deben transportar *lawen* por las fronteras estatales. Veremos en el siguiente apartado cómo las experiencias de ser intervenidos por los agentes y funcionarios de la aduana fronteriza iluminan ciertos aspectos de la memoria de quienes pertenecen a este pueblo.

## EL PASO DEL *LAWEN* POR LAS FRONTERAS ESTATALES

El sentido de calificar ciertas prácticas como reemergencias es el de poner en primer plano el esfuerzo que deben hacer, para reconstruir un mundo vivible, quienes habitan una tierra marcada por la historia de la colonización y el genocidio. La reemergencia, cuya importancia surge como un desafío a la colonización y como un interrogante al futuro, es un proceso que enmienda periodizaciones de la historia de este pueblo.

En la vida cotidiana de las familias mapuche, el conocimiento sobre la salud y la enfermedad se actualiza a través de distintos circuitos de transmisión en los que intervienen también autoridades especializadas como *lawentuchefe*<sup>4</sup> o *machi*. Estas autoridades estuvieron muy presentes hasta hace una o dos generaciones en el territorio de Puelmapu.

Como hemos visto más arriba, muchos de los relatos en torno al *lawen* refieren a la presencia de las personas que tenían estos roles y que vivían y ejercían sus conocimientos entre las familias que habitaban este territorio. Pero, en la actualidad, quienes requieren esos servicios terapéuticos se ven obligados a cruzar la cordillera de los Andes para llegar a los sitios en los que, hoy en día, se encuentran *machi* que todavía ejercen la medicina desde el conocimiento ancestral.

En los últimos años, estos viajes transcorderanos se fueron haciendo más frecuentes, motivando también a ciertos *machi* a cruzar la cordillera en sentido inverso. Esta fluidez en los intercambios y circuitos terapéuticos produjo algunos cambios en las vidas de las personas mapuche; por ejemplo, la dificultad para transportar el *lawen* a través de los pasos fronterizos ilumina una historia de imposiciones sobre un territorio recordado como libre y preexistente al Estado nación.

El hecho que describiré a continuación es uno de los tantos que viven habitualmente las personas mapuches al cruzar por las fronteras estatales. Sin embargo, este episodio fue el detonante que provocó la ocupación pa-

---

<sup>4</sup> Sobre el rol del *lawentuchefe*: “Son aquellas personas que tienen un amplio conocimiento acerca de la herbolaria mapuche y de su utilización terapéutica, del lugar de crecimiento de las plantas y de los ecosistemas” (Mapu Kimün, 2017, p. 47).

cífica del Senasa, ya que permitió visibilizar, entre otras cosas, prácticas estatales de imposición de fronteras entre los Estados argentino y chileno, el violentamiento sobre ciudadanos que se reconocen pertenecientes a pueblos originarios y el incumplimiento de normativas internacionales referidas a derechos que amparan a los pueblos indígenas.

Según lo que fui escuchando de quienes han emprendido un tratamiento de curación con *pu machi* del otro lado de la cordillera, es “cuestión de suerte que no te quiten el *lawen* en las fronteras”. El día 12 de junio de 2017, el *inal longko* de una comunidad mapuche de la provincia de Chubut no tuvo esa “suerte”.

En uno de los pasos fronterizos entre Chile y Argentina, los funcionarios del Senasa decomisaron el *lawen* que le había preparado una *machi* para que pudiera hacer el tratamiento de curación de su salud durante dos meses en el territorio de su comunidad. Así lo expuso el *inal longko* en una entrevista realizada por la Radio FM Libre, cuando narraba lo que le había sucedido al regresar de “atenderse” con una *machi*:

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

Tanto en este caso como en muchos otros, los mapuches se ven obligados a entregar la medicina al personal del Senasa argentino, quienes,

como sucedió en esta ocasión, confiscaron “el producto” que la *machi* había preparado, el *lawen*, procediendo a su destrucción. Este *longko* se encontraba en un estado de salud muy delicado, condición que motivó de urgencia su viaje a Ngulumapu (Chile) para atenderse con una *machi*.

El viaje hacia el otro lado de la frontera fue posible con un gran esfuerzo de su comunidad, que colaboró en reunir el dinero necesario para el transporte y la estadía del *longko* en la localidad donde suelen hacerse los atendimientos con la *machi*. Además de esos recursos económicos, el viaje implicó dejar por varios días su trabajo y sus animales en el campo a cargo de su padre, quién también estaba con la salud delicada.

Las consecuencias de modificar una norma se escalan discursivamente en el campo isotópico del “riesgo” de que la medicina mapuche traiga plagas o epidemias que contaminen la productividad en la agricultura comercial de Argentina. El destinatario de este discurso oficial es una élite preocupada por la productividad de sus actividades en el mercado y con la que se presupone una racionalidad económica compartida. En el año 2016, salió en una nota del diario local una entrevista al presidente en aquel momento del Senasa, Ricardo Sánchez, quien expresaba lo siguiente sobre la idea de lograr una solución al reclamo establecido por las comunidades:

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 [provincia de Argentina] 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 (*De Bariloche*, 2016).

Existían ya desde años antecedentes en los que diversos *Lof* exigían el libre traspaso de *lawen* por las fronteras nacionales y la garantía de

acceder a formas mapuche de curarse. Sin embargo, 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. El discurso en defensa del *lawen* o en denuncia de la discriminación es banalizado por este otro tipo de discurso centrado en la productividad, el mercado y la administración del riesgo.

Tras este acontecimiento con el Senasa, se fueron convocando, en una primera ocupación pacífica de la oficina de dicho organismo, personas provenientes de distintos espacios: organizaciones, *longkos*, *werkenes* (voceros), integrantes de las comunidades de diferentes *Lof* del pueblo mapuche-tehuelche y personas no mapuche que acompañaron este evento.

Este hecho, que provoca la ocupación de la institución gubernamental, deviene en un proyecto político llamado en “defensa del *lawen*” que, si bien se había iniciado muchos años antes con la denuncia de otros hechos, llega a cobrar visibilidad siendo motivo de organización el 13 de junio de 2017 en la localidad de San Carlos de Bariloche (Argentina).

Esto llegó a socializarse por la vía mediática, a diferencia de muchos otros que no llegan a evidenciarse. Una vez iniciada la ocupación de la institución gubernamental, fue parte de la estrategia política de las comunidades mapuche visibilizar y extender estos hechos hacia toda la sociedad.

Por ello, se enviaron comunicados de prensa y entrevistas a varios medios locales de la provincia de Río Negro para difundir lo sucedido a otras comunidades más alejadas. La intención de difundir este acontecimiento era que estas medidas de ocupación se replicarán en otras oficinas del Senasa ubicadas en las provincias de Neuquén y Chubut.

No obstante, los medios locales y hegemónicos<sup>5</sup> que cubrieron estos hechos desde el momento de la ocupación del Senasa simplemente se

---

<sup>5</sup> El análisis refiere a medios hegemónicos en el sentido desarrollado por R. Williams (1977), ya que incorpora la necesidad de relacionar esta capacidad diferencial para fijar sentidos con el “proceso social total” de producción de significados, la desigualdad social y las relaciones de poder.

acotaron a relatar el hecho sucedido al *inan longko* e informar sobre las medidas tomadas por las personas mapuche. La mayoría de estos medios difundieron las noticias con titulares que decían: “Miembros de comunidades mapuches de la región volvieron a ocupar la sede del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (Senasa)” (*Diario Río Negro*, 2017); “La comunidad decidió la ‘acción directa’ contra el organismo federal de sanidad agroalimentaria” (*Diario Andino*, 2017); “Comunidad mapuche continúa exigiendo libertad de tránsito para medicamentos” (*Montiel*, 2017).

Estas noticias, difundidas más a nivel local que nacional, tuvieron una resonancia momentánea, ya que no abarcaron cómo el conflicto se continuó desarrollando en diversos encuentros y negociaciones con el Senasa. Asimismo, no reflejaron la perspectiva mapuche sobre la violencia que acarrea estas prácticas estatales de control, como el secuestro y la destrucción de *lawen*.

Solo en los medios locales, y cuando las mismas personas mapuche eran entrevistadas, se hizo público el tema del tratamiento diferencial—discriminación, uso de la fuerza y arbitrariedad en la aplicación de los controles— hacia las personas pertenecientes al pueblo originario mapuche-tehuelche.

Se puede ver que la difusión de los medios no implica que todas las voces y discursos tengan igual oportunidad de ser representados. Algunos de los medios locales que cubrieron estos episodios enunciaron discursivamente con banalidad y superficialidad lo sucedido, sin profundizar en las denuncias al constante hostigamiento que viven las personas mapuche.<sup>6</sup>

En las distintas aristas de un proceso histórico, dinámico y cotidiano, la movilización política por el *lawen* fue orientándose a producir sentidos significativos, desde las memorias de un conocimiento ancestral, para enmarcar diferentes reclamos hacia el Estado (Schavelzon, 2010). En estos sentidos que devienen de prácticas cotidianas se fueron sedimentando

---

<sup>6</sup> En cambio, otros medios alternativos, así como radios comunitarias que acompañaron el evento fueron siguiendo este proceso de lucha en conjunto con los propios actores, logrando cubrir el trasfondo del asunto y visibilizar la importancia del *lawen* en las vidas de las personas mapuche.

aprendizajes sobre formas de entender y practicar el “hacer política”, al mismo tiempo que se fueron reelaborando identificaciones compartidas desde el afecto.

Retomemos aquí el relato sobre el conflicto. Un día después del hecho transcurrido en las fronteras, el *inan longko* decide hacer un reclamo en la Defensoría Pública Federal, donde se enteró que el *lawen* había sido destruido por los funcionarios del Senasa, a quienes se les había pedido que guardaran las botellas hasta que se resolviera la situación.

Al ver incumplido ese trato de palabra, Caño, junto con el *longko* Mauro Millan de la comunidad Pillán Mahuiza (Corcovado, Chubut), ocupan pacíficamente la oficina central del Senasa de la ciudad de San Carlos de Bariloche y emiten un comunicado público llamando a la “solidaridad” de otras personas mapuche, organizaciones y militantes:

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

La presencia inmediata de los integrantes de otras comunidades mapuche respondió, en principio, a una experiencia de desigualdad compartida. Desde las ocho de la mañana siguieron llegando diversos integrantes de

las *Lof* y las organizaciones mapuches de la zona, medios de comunicación, así como personas que se solidarizaban con el reclamo del *longko* Caño.

Los funcionarios que se encontraban trabajando aquella mañana continuaron su labor cotidiana en una oficina cada vez más ocupada por los allegados del pueblo mapuche. En principio, las autoridades les dijeron a quienes comenzaban a llegar que “no los iban a recibir ni escuchar”. Sin embargo, pasadas las doce del mediodía, la oficina se encontraba repleta por la ocupación pacífica.

Cuando la acción comenzó a ser cada vez más numerosa, el funcionario político de mayor rango en el nivel regional, Ricardo Sánchez, quien justo se encontraba aquel día en Bariloche, no tuvo otra opción que manifestar su disposición para escuchar el reclamo de las comunidades allí presentes.

A partir de esta primera acción de lucha, se iniciaron nuevas instancias de diálogo y negociación. Los integrantes de las comunidades organizaron, en este sentido, varios encuentros políticos denominados *trawun* (parlamentos o reuniones), que fueron también instancias donde la memoria mapuche-tehuelche colectiva reafirmaba sus reclamos frente a la defensa del *lawen*. En estos encuentros políticos, las personas se encontraron y compartieron experiencias similares.

#### HACER MEMORIA DESDE EL *LAWEN*

Al participar de varios de estos encuentros, pude obtener materiales originales sobre los discursos políticos en los que se adscriben funcionarios del Estado, así como militantes mapuches. Por un lado, emerge la discusión sobre la forma en la que operó el Estado nación desde su conformación en la administración de espacios diferenciales de circulación entre quienes son definidos como “ciudadanos argentinos” o “mapuche-tehuelche”. Retomo esta idea en palabras de una mujer militante mapuche (vocera) de la organización en defensa del *lawen*:



La importancia de vernos la cara. Esto no es un tema de papeleo, esto es un tema de marcar un pueblo. Nosotros somos el pueblo mapuche-tehuelche, ustedes están en nuestro territorio que ha sido dividido por dos Estados, el Estado chileno y el Estado argentino. Esa frontera impuesta nos hace estar presos y no poder vincularnos, y acudir a algo tan vital como es la salud (6 de julio de 2017).

Por el otro lado, los funcionarios del Senasa sostuvieron en sus discursos políticos la siguiente afirmación:

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 (6 de julio de 2017).

En los argumentos políticos de este organismo, se homogeniza una idea de “sociedad argentina” que no reconoce la preexistencia de pueblos originarios, ni las leyes del Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, núm. 169 (1989), imponiendo por esto las normativas del Senasa mediante relaciones de poder y generando formas de discriminación a espaldas de los derechos indígenas alcanzados. En contrapartida, las comunidades mapuche-tehuelche acudieron al marco legal del Convenio 169 (1989) (García Carrillo, 2017) para explicar 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 (6 de julio de 2017).

La estrategia de acudir en una primera instancia a los marcos legales fue pensada por los mapuche-tehuelche para construir un escenario político en el que sus reclamos pudiesen ser oídos en iguales condiciones de enunciación, invirtiendo las jerarquías de legalidad que habilitaban una forma de presencia enmarcada en la idea de pueblo y de preexistencia a los Estados nación.

En esta instancia de las negociaciones, quedó también en evidencia la existencia de dos formas de conocimiento y normativas: “Uno exhala vida y sentimientos o afectos (el reclamo); el otro, no, es la diferencia entre un reclamo relacionado a la cultura de un pueblo y las normativas del Estado” (6 de julio de 2017).

Esto requiere comprender el valor diferencial que las personas mapuche y funcionarios del Senasa le suministran al *lawen*. Mientras que para los funcionarios era un problema de legislación, para las personas mapuche el problema eran los marcos ideológicos, epistémicos y ontológicos implícitos en la perspectiva legal de los trabajadores del Senasa.

Se buscaba hacerles comprender que el *lawen* no es lo mismo que un medicamento, sino un eslabón en una larga cadena de conocimientos sobre el mundo basado en reciprocidades, alianzas y vínculos entre humanos vivos y muertos, y con fuerzas no humanas del entorno. El *lawen* y el rol de *pu machi* fueron puestos en valor como restauradores de relaciones apropiadas (salud) con las memorias, conocimientos, territorios, fuerzas y ancestros.

En los relatos de mis interlocutores mapuche, la enfermedad o afección está relacionada con un “desequilibrio” y con un “espíritu enfermo”. El *lawen* es una medicina ancestral que puede estar preparada de forma macerada como un té, pero según las personas el valor terapéutico se lo

asigna el que sea compuesto siempre por un *machi* que tiene la espiritualidad y el conocimiento ancestral para elaborarlo utilizando distintos elementos de la naturaleza.

Estas explicaciones dan cuenta de la complejidad y profundidad del conocimiento mapuche que, producido como malla de relaciones, va dando sentido a las experiencias sensibles del mundo como resultado de los vínculos entre fuerzas del entorno que no se agotan en las plantas y animales, sino que involucran otras entidades más sutiles como las fuerzas espirituales de *pu newen*, *pu ngen*, *pu longko* (ancestros) y diversos elementos de la naturaleza tales como raíces, hojas, piedras de guanaco o agua de arroyos.

Esta es la razón por la cual los mapuches que participaron de las negociaciones con el Senasa repetían una y otra vez que “el *lawen* es algo complejo para definir y para traducir al lenguaje *winka* [no mapuche]”. Para ellos y ellas, era más productivo que los funcionarios del Senasa comprendieran que su pretensión de estandarizar significados en formularios y protocolos, o de detallar la composición del *lawen*, respondía más a los criterios epistémicos y ontológicos de la ciencia occidental moderna que a las formas de saber y producir mundo del pueblo mapuche. En esta línea, se fue gestando un reclamo de interculturalidad que exigía revisar los mismos criterios y pretensiones que se ponen en juego en las negociaciones con el Estado.

De esta manera, y en la medida en que se iba desarrollando el conflicto, los conocimientos heredados sobre medicina ancestral mapuche, el respeto hacia el rol de *pu machi* y las formas cotidianas de “atendimiento” de la salud devinieron en memorias. Y como tales propiciaron subjetivaciones políticas compartidas, esto es, un lugar que, experimentado como propio, les fue permitiendo posicionarse colectivamente frente al Estado:

Nosotros somos gente mapuche militante, y gastamos un montón de nuestro tiempo y esfuerzo porque entendemos que el *machi* nos dijo: 'estoy cansado de que me avergüencen en la frente'. Y nosotros nos hacemos cargo de esas palabras

porque el *machi* viene a atendernos a nosotros de este lado. Entonces nuestra propuesta es mucho más profunda que un papel, acá está el reconocimiento a un pueblo que elige como curarse de este lado o del otro lado (6 de julio de 2017).

En esta dirección, las personas que se adscriben en este *trawun* como militantes mapuche-tehuelche han comenzado a orientar su proyecto político hacia la puesta en valor y el respeto de las expresiones diversas de cómo entienden la salud, el *lawen* y el territorio. En este fragmento, se expresa de manera consciente un reconocimiento: “nosotros somos gente mapuche”, “un pueblo que elige cómo curarse”. Esas experiencias comunes en torno al *lawen* hicieron posible la junctura de trayectorias heterogéneas en un mismo lugar de encuentro: el pueblo mapuche-tehuelche.

La restauración de sus mundos cotidianos —aquellos en los que es posible interactuar con el *lawen* y con *pu machi*— comienza a ser parte de un proyecto político en curso y, por ende, de una escalada del conflicto en términos culturales (Hall, 2010) y ontológicos (Blaser, 2009). Desde este ángulo, estos militantes estarían luchando por el derecho a sus mundos y a desarrollar en ellos sus proyectos de vida, entendidos como antagónicos a los impuestos por el progreso y la modernización de las epistemologías dominantes (Ramos, 2016).

El *lawen* ha ido entramando “complejidades culturales” de las que es necesario dar cuenta para comprender el valor simbólico y social que le otorgan como *medicina* para atender la salud. Tener que explicar qué era el *lawen* y establecer una definición cerrada en sí misma, determinando en una lista de qué estaba compuesto, como pedían los funcionarios del Senasa, generó para las personas mapuche-tehuelche gran incomodidad.

Por ello, en sus argumentos políticos y ontológicos, ellos sostuvieron firmemente que no iban a dar explicaciones a los agentes de este organismo sobre los componentes de un *lawen*. Hacer el esfuerzo de reducir una dimensión tan amplia y significativa como es el *lawen*, que implica recuerdos sobre las violencias y conocimientos ancestrales, en el plano

de la política estatal genera un disenso que se relaciona con visiones del mundo difícilmente explicables para los funcionarios del Senasa.

En conclusión, el episodio con el Senasa expuso las lógicas de inclusión y exclusión en el accionar estatal, y los efectos de estas en las formas de atención de la salud y de administración de las territorialidades diversas, así como los procesos de autoafirmación identitaria y las visiones/ formas de ser en el mundo en las que esos procesos se inscriben.

Por lo tanto, entiendo que es al negociar una memoria compartida, necesaria en todo contexto de lucha, donde se conjugan los sentidos afectivos y políticos de las experiencias sociales. En el próximo apartado contextualizaré brevemente otras instancias de lucha del pueblo mapuche para entender cuál es el peso del *lawen* en los procesos de identidad política como parte del pueblo mapuche.

#### EXPERIENCIAS DE LUCHA: TRAYECTORIAS DE MOVILIZACIÓN COLECTIVA

En diversas luchas del pueblo mapuche, se ha resaltado la transmisión de saberes ancestrales como un punto clave para la restauración de las memorias y para la vitalidad de las comunidades. Destaco aquí la práctica de pedir permiso, una de las principales normativas o consejos de los ancestros, mencionada como un comportamiento cotidiano para retirar un *lawen* del territorio.

Antes de recoger un *lawen*, ya sea en el bosque por el que siempre caminan o en algún otro lugar al que no suelen frecuentar, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas que yacen allí (*newen* y *ngen*), para retirarlo de su lugar natural y territorial. De esta manera, el ejercicio del intercambio también presupone y actualiza sentidos afectivos de vinculación con el mundo natural.

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

En gesto de agradecimiento por el permiso para retirar un *lawen*, se ofrece yerba o *mudai*<sup>7</sup> a la *mapu* (tierra). Compartir, agradecer y pedir permiso son parte de las normativas, heredadas como consejos antiguos e iterativamente citadas en la práctica, que guían a los mapuches en sus interacciones cotidianas y habituales con el entorno.

A su vez, el *lawen*, al igual que los recuerdos sobre las *machi*, es un canal para visibilizar los procesos de despojo territorial que sufrieron las personas mapuches, más aún entre quienes habitan actualmente en las ciudades. Ellas suelen expresar que el espacio urbano condiciona los movimientos de sus trayectorias.

Al conversar con personas mapuche que viven en la ciudad, algunas sostuvieron que ciertas prácticas relacionadas con el *lawen* son muy difíciles de sostener cuando no se dispone cotidianamente de los accesos necesarios a los lugares en los que este crece. En estos relatos, el *lawen* es el tópico de una denuncia implícita o, en otras palabras, de la pérdida que implica el hecho de haber dejado de vivir en el entorno natural de sus antepasados.

Las personas que ya no viven en el territorio de una comunidad, porque sus vidas transcurrieron en zonas urbanas, suelen enmarcar sus contadas acerca del *lawen* en experiencias más amplias de sufrimiento y de angustia. Al no poder hacer ceremonias cotidianas para ofrecer alimentos a la tierra cada mañana, ellos y ellas conectan sus trayectorias personales con recorridos más colectivos: son parte de un pueblo que ha sido desplazado a vivir en la “urbe de cemento” porque sus antepasados fueron despojados de los territorios en los que vivían en convivencia con las fuerzas ordenadoras del entorno.

Al ir comprendiendo la estrecha vinculación entre el *lawen* y el territorio, pude también repensar otros conflictos en los que defender el territorio era equiparado con defender los *lawen* de un lugar. En el año 2018, el *Lof Paicil Antriao* hizo públicamente visible un conflicto territorial iniciado varios años atrás, que llevó a personas de algunas comunidades de la re-

---

<sup>7</sup> En eventos especiales se ofrece *mudai*, bebida a base de trigo, según como lo preparan en la comunidad Ranquehue.

gión a iniciar un “resguardo territorial” en el bosque de Pichi Mawiza o cerro Belvedere (Villa la Angostura, Argentina).

Un grupo de empresarios, junto con el estado provincial, habían iniciado un proyecto particular llamado Fideicomiso Lago Correntoso, que provocó la destrucción del territorio por una gran deforestación. Al participar en algunas de las acciones de reclamo y de lucha que emprendieron las personas mapuches de este *Lof*, con el fin de visibilizar el impacto ambiental que causó el fideicomiso en su territorio, pude entender los sentidos profundos que los movilizaban a citar no solo las leyes ambientales e indígenas que los deberían amparar, sino también los conocimientos ancestrales sobre ese entorno y los consejos de sus antepasados de defender el territorio y resguardar la vida.

La propuesta política de la comunidad se organiza en función de sus proyectos de vida como mapuche, basados en la elaboración de planes de vida o *Küme Felen* (buen vivir). Estos proyectos responden a lo que los mapuches definen como *kimun* (conocimiento), enmarcado y expresado en los términos de la cosmovisión de su pueblo.

En este marco, el buen vivir implica una vida en equilibrio, material y espiritual, donde lo colectivo es el principio de una vida en armonía; un colectivo que no solo incluye a los humanos, sino también a todas las existencias del territorio. Entonces, salvaguardar la naturaleza es uno de los principios de este *Küme Felen*, junto con dar origen y fundar esta diversidad de vidas.

Desde el resguardo, el *Lof* plantea el énfasis de su lucha en hacer partícipe a todos los habitantes de la zona, ya que las implicancias de la alteración que el bosque ha sufrido se reflejarán en toda la sociedad de Villa La Angostura y alrededores. Por esto, se realizó una caminata abierta a la sociedad en general por adentro del bosque para hacer un reconocimiento de los *lawen* que allí se encuentran y para visibilizar el impacto de la deforestación en el medio ambiente de este territorio.

Fue así que, antes de ingresar a los senderos de la montaña, se realizó una pequeña ceremonia para pedir permiso, actualizando, ante todos los presentes, el compromiso vinculante entre los mapuches y el entorno na-

tural. Este compromiso con las otras existencias del entorno también es político, en tanto se trata de negociar la pluralidad de un ser juntos no solo entre humanos, sino también con los no humanos.

Esta forma de practicar y jerarquizar los acuerdos políticos es sustancialmente diferente a los modos en que suelen negociar los funcionarios políticos y los empresarios que impulsan el fideicomiso. Al compartir con los presentes sus conocimientos sobre los *lawen* del cerro, la *Lof* puso en relieve la centralidad que, en sus modos ejercer la política, tiene el compromiso ancestral de resguardar la vida del bosque y la biodiversidad que solo la naturaleza provee.

En estas distintas experiencias, el *lawen* continúa siendo el principal eslabón en la cadena terapéutica y una de las áreas del conocimiento cuya transmisión ha sido menos interrumpida a través de las generaciones. Por ello, el *lawen*, como un modo socioculturalmente específico de concebir la salud y la enfermedad, devino uno de los tópicos más afectivos y valorados en los procesos de subjetivación mapuche, específicamente entre quienes se definen a sí mismos como transitando un proceso de búsqueda de sus orígenes y conocimientos.

Las curaciones con *lawen* están estrechamente vinculadas con la tierra, con la naturaleza, con la lengua mapuche y con la espiritualidad. Como vimos en los diferentes relatos, la importancia del *lawen* ha subsistido hasta la actualidad a través de la transmisión oral en el seno cotidiano e íntimo de las familias mapuche; con ella, también perduró a través del tiempo, y a pesar de vivir en o cerca de los centros urbanos, como una práctica territorial.

Este modo de entender el territorio y de habitarlo es el que se materializa, por ejemplo, en los recorridos emprendidos para buscar *lawen*, en el acto de pedir permiso a los *ngen* y *newen* de un determinado lugar, en el resguardo de los espacios en los que el *lawen* crece naturalmente o en la práctica de sembrar aquellos que son cotidianamente más utilizados. En sus cotidianidades, los mapuches actualizan saberes del pasado y los sentidos compartidos de pertenecer a un pueblo que, desde tiempos antiguos, ha sabido administrar sus desequilibrios en la salud en convivencia con el entorno.



## RECAPITULANDO: EL *LAWEN* UNE PORQUE ES MEMORIA COLECTIVA

A partir del día en que al *longko* le quitan el *lawen*, surgen sucesivas instancias de diálogo y negociación entre los miembros del pueblo mapuche-tehuelche y los funcionarios del Senasa. Desde el inicio, el reclamo dejó de ser un hecho de injusticia coyuntural padecido por un *longko* frente a esta institución para ser el de diferentes sectores y comunidades del pueblo demandando injusticias históricas al Estado argentino, en todos sus niveles de presencia.

En el pasado, el Estado se encargó de silenciar conocimientos y prácticas acerca de la medicina mapuche, persiguió a las autoridades políticas y espirituales dedicadas a estas prácticas, e impuso fronteras territoriales interrumpiendo movibilidades y relaciones propias de los procesos de curación y de la obtención del *lawen*. Por ende, el silenciamiento y la clandestinización de sus conocimientos fue el común denominador de sus vivencias en torno a la medicina mapuche.

En la actualidad, aun cuando continúan siendo intervenidas por ciertas prácticas estatales —el accionar del Senasa es un ejemplo de esto—, las personas mapuches han planteado proyectos comunitarios y políticos buscando revertir estos procesos de control, silenciamiento y clandestinización. En los últimos tiempos, fue volviéndose una prioridad política restaurar las memorias sobre las maneras de curarse, de atender la salud y la enfermedad, de relacionarse con la naturaleza y con los *lawen* que hay en ella.

En este sentido, fui analizando, en los distintos fragmentos de memorias, los modos en que la producción de conocimientos —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 política.

En la restitución de estas praxis a las vidas cotidianas, ellos también fueron restableciendo los vínculos con los ancestros y las relaciones con ciertas autoridades del pueblo mapuche, generando nuevas asociaciones entre las diferentes familias y comunidades ubicadas en ambos lados de la cordillera de los Andes.

En las primeras entextualizaciones, el *lawen* y el hacer de *pu machi* emergen como “un conocimiento olvidado y perdido”. Sin embargo, a pesar de la ausencia de *machi* reconocidos en Puelmapu, y aun cuando las prácticas medicinales mapuche debieron permanecer clandestinas ante la hegemonía legal de la biomedicina, el trabajo de la memoria en torno al *lawen* movilizó las emociones y los afectos con los que se emprendieron diversos proyectos políticos y luchas conjuntas.

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 un 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 mapuches 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.

A modo de cierre sostengo que el *lawen* tiene un plus de sentidos que los mapuches tratan de resguardar de ese lenguaje que todo lo traduce, generaliza y fija. Ese plus de significación es parte de una memoria que ha sido fragmentada y que hoy se experimenta como en restauración y unión.

Las ideas de restauración y de defensa que surgen en torno al *lawen* responden a una historia de más larga duración de violencias estatales, cuyos eventos de injusticia, imposición y negación devienen referentes centrales en las memorias en construcción. Por estas razones, el trabajo colectivo de la memoria inicia en las experiencias cotidianas con el *lawen* y prosigue en los sucesivos *trawn* mapuche en los que se intercambian saberes heredados y vividos, uniendo así a las personas que pertenecen al pueblo.

En definitiva, más allá de las definiciones que se fueron ensayando para negociar un protocolo con el Senasa, las significaciones que fueron emergiendo con respecto al *lawen* trascendieron ese espacio de interlocución con el Estado y actualizaron un conocimiento compartido que había permanecido en prácticas cotidianas en el tiempo y diferencialmente distribuido en cada territorio mapuche.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, L. (1986). *Veile sentiments. Horn and poetry in a Bedouin society*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.
- Benjamín, W. (1991). *El narrador*. Madrid: Taurus.
- Becerra Parra, R. y Llanquinao Llanquinao, G. (2017). *Mapun Kimün: relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros.
- Blaser, M. (2009). Political ontology. *Cultural Studies*, 23(5), 873-896.
- Briones, C. (2005). Pueblos indígenas y antropología en Argentina (1994-2004). *Anuario Antropológico*, 1. En prensa.
- (2014). Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social*, 40, 47-70.
- Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.

- Código Alimentario Argentino. Ley 18.284 de 1969. 8 de julio de 1969 (Argentina).
- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989 (núm. 169). Ginebra, Suiza. Organización Internacional del Trabajo. (27 de junio de 1989). Recuperado de [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed\\_norm/@normes/documents/publication/wcms\\_100910.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf)
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona, España: Paidós.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
- Diario Andino*. (14 de junio de 2017). Mapuches tomaron Senasa de Bariloche por el secuestro de “medicinas ancestrales”. Recuperado de <http://www.diarioandino.com.ar/noticias/2017/06/14/207270-mapuches-tomaron-senasa-de-bariloche-por-el-secuestro-de-medicinas-ancestrales>
- Escolar, D. (2005). El “estado del malestar”. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe. En C. Briones (comp.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Argentina: Antropofagia.
- García Carrillo, J. M. (2017). Medicina tradicional wixárika en el nuevo modelo de hospitales multiculturales y su implementación jurídica: un análisis desde el marco legal. *Punto CUNorte*, 3(5), 169-194. Recuperado de <http://puntocunorte.com/medicina-tradicional-wixarika-en-el-nuevo-modelo-de-hospitales-multiculturales-y-su-implementacion-juridica-un-analisis-desde-el-marco-legal/>
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. Nueva York, Estados Unidos: 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: Envión.
- Ingold, T. (2011). *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

- Kohn, E. (2002). Infidels, virgins and the black-robed priest: a back woods history of Ecuador's Montaña region. *Ethnohistory*, 49(3), 545-82.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lefebvre, H. (1971). Introducción a la psicología de la vida cotidiana. En M. Gaviria (Ed.), *De lo rural a lo urbano* (pp. 5-18). Barcelona, España: Península.
- Lutz, C. (1986). Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category. *Cultural Anthropology*, 11(3).
- Lutz, C. y White, G. (1986). The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15.
- Massey, D. (2005). *For space*. Londres, Inglaterra: SAGE.
- Marifil, S. E. (2016). *El movimiento de desocupados y la ocupación del Estado bajo gobiernos kirchneristas: emociones, trayectorias y re-orientaciones colectivas*. Buenos Aires, Argentina: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- McCole, J. (1993). *Walter Benjamin and the antinomies of tradition*. Ítaca, Estados Unidos: Cornell University Press.
- Montiel, J. C. (30 de junio de 2017). Comunidad mapuche continúa exigiendo libertad de tránsito para medicamentos. *El Cordillerano*. Recuperado de <http://www.elcordillerano.com.ar/noticias/2017/06/30/23141-comunidad-mapuche-continua-exigiendo-libertad-de-transito-para-medicamentos>
- Nicoletti, M. A. (2002). Misiones "ad gentes": manuales misioneros salesianos para la evangelización de la Patagonia (1910-1925). *Ricerche Storiche Salesiane*, 21(1).
- Ramos, A. (2008). El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal*, (4), 57-79.
- (2016). Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche. *Avá. Revista de Antropología*, (29), 131-154.
- Rancièrè, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

- Río Negro*. (5 de julio de 2017). Llegan autoridades del Senasa para reunirse con los mapuches. Recuperado de <https://www.rionegro.com.ar/mapuches-ocuparon-el-senasa-por-tiempo-indefinido-NX3099168/>
- 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.
- Schavelzon, S. (2010). La antropología del Estado, su lugar y algunas problemáticas. *Revista Publicar*, 8(9), 75-99.
- Valverde, S. (2010). Demandas territoriales del pueblo Mapuche en área Parques Nacionales. *Avá. Revista de Antropología*, (17).
- Williams, R. (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona, España: Península.

#### CÓMO CITAR ESTE TEXTO

- Santisteban, M. K. (2018). ¿Por qué el *lawen* une? Procesos personales y colectivos de recuerdo y subjetivación política. *Punto CUNorte*, 4(7), 72-109.