

Disputas y tensiones a partir de la medicina ancestral mapuche en Puelmapu (Patagonia Argentina)

Disputes and tensions from ancestral medicine in Puelmapu (Patagonia Argentina)

Kaia Mariel Santisteban

skaiamariel@gmail.com

Universidad Nacional de Río Negro – IIDYPCA - CONICET

Resumen

En este trabajo me propongo analizar los argumentos y definiciones sobre los diferentes usos de los conceptos “medicina”, “salud”, “territorio” y “conocimiento”, que fueron puestos en tensión a partir de las lecturas y reflexiones en torno al contexto coyuntural de pandemia por el SARS-CoV-2 (coronavirus), realizadas por un grupo de comunidades indígenas mapuche de la región de *Puelmapu* (Argentina), movilizados desde hace algunos años en torno al *lawen* –medicina ancestral mapuche–. Desde el método etnográfico propongo revisar cómo son disputados y reacentuados a través de la “contrapalabra” mapuche, lenguajes de contienda que instauran definiciones, sentidos y normativas en los discursos como prácticas del Estado argentino y la Organización Mundial de la Salud.

Abstract

In this work I propose to analyze the arguments and definitions on the different uses of concepts of "medicine", "health", "territory" and "knowledge", which were put into tension from the readings and reflections on the conjunctural context of a SARS-



CoV-2 pandemic (coronavirus), carried out by a group of indigenous Mapuche communities in Puelmapu region (Argentina), mobilized for some years around the *lawen* –an ancestral Mapuche medicine–. From the ethnographic method, I propose to review how they are contested and re-emphasized through the Mapuche “counte-rword”, contention languages that establish definitions, meanings and regulations in discourses as practices of the Argentine State and the World Health Organization.

Palabras claves

Medicina, Mapuche, *lawen*, OMS, Estado

Key words

Medicine, Mapuche, *lawen*, WHO, State

Introducción

En este trabajo me propongo analizar los argumentos y definiciones sobre los diferentes usos de los conceptos “medicina”, “salud”, “territorio” y “conocimiento”, que fueron puestos en tensión a partir de las lecturas y reflexiones¹ en torno al contexto coyuntural de pandemia por el Covid-19 realizadas por un grupo de comunidades indígenas mapuche de la región de *Puelmapu* (actualmente conocido como República Argentina), movilizadas desde hace algunos años en torno al *lawen* –medicina ancestral mapuche–.

Con el propósito de responder a este objetivo he seleccionado dos arenas diferentes en las que se disputan, recrean y tensionan los lenguajes de contienda que definen algunos de estos conceptos. Por un lado, las interpretaciones de la OMS (Organización Mundial de la Salud) –un referente muy mencionado en el contexto de pandemia por el Covid-19– que inscribe determinadas prácticas medicinales como “tradicionales” o “complementarias”. Por otro lado, las normativas, regulaciones y protocolos sanitarios² del Estado argentino que regulan la circulación de personas en los territorios habitados por comunidades indígenas, las cuales practican el uso de su medicina ancestral mapuche entre Chile y Argentina. Es precisamente a través de estos dos ejes que me gustaría anclar las perspectivas de comunidades mapuche, primero en cuanto a prácticas y sentidos en las que el *lawen* ha ido actualizando un conocimiento en el que los *pewma* (sueños), la relacionalidad entre humanos, con existencias no humanas (*pu ngen*, *pu newen*)³, y con ancestros (*pu longko*)⁴, es constitutiva del ser mapuche y de su estar en el mundo. Segundo, sobre cómo la pandemia afecta en sus vidas cotidianas y particularmente, en el uso de la medicina

mapuche intracordillerana con *machi* y *lawentuchefe* (autoridades reconocidas por sus conocimientos sobre los remedios mapuche) que se encuentran del lado de *Gulumapu* (actualmente República de Chile). Entre los impedimentos que destacaron mis interlocutores mapuche se encuentran la falta de adecuación territorial y sociocultural de las medidas del Covid-19 a la vida de las personas y la ausencia de participación del Pueblo Mapuche en las decisiones gubernamentales. Con esto se refieren específicamente a la situación de las fronteras estatales que separan a las familias y comunidades que quedaron distribuidas de un lado y del otro del *Wallmapu* (territorio mapuche que no reconoce fronteras de un lado y del otro de la Cordillera de los Andes) y a las normativas que con la actual pandemia restringen el acceso a la medicina mapuche. A su vez, estas demandas discuten no solamente con el “profundo desconocimiento del Estado” sino con cómo organizaciones internacionales de la salud anteponen definiciones y categorías hegemónicas que promueven desde sus propios marcos epistémicos, ideas de medicina que no toman en cuenta las perspectivas y conocimientos mapuche.

Este conflicto tiene como antecedente la lucha política y afectiva por la defensa del *lawen*, que desde el año 2017 fue organizándose en un colectivo de personas militantes, comunidades, familias y organizaciones mapuche-tehuelche que pedían al SENASA (Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria) por una resolución al libre traspaso del *lawen* por las fronteras estatales (Santisteban, 2019). La descripción de este breve contexto cobra relevancia en el año 2020 para comprender las preguntas que orientan este trabajo: es en estas idas y vueltas de negociaciones que se han tornado eviden-



tes las disputas por fijar acentos a las nociones de medicina, salud, territorio y conocimiento, "diversidades culturales" y heterogeneidades.

En el año 2020 algunos militantes de este colectivo recordaron y expusieron nuevamente en comunicados públicos y en informes colectivos⁵, sus demandas frente a cómo los sentidos y prácticas en torno al *lawen* –que desde hace años vienen siendo enunciados frente al Estado– no están siendo respetadas y escuchadas por los discursos estatales y por las definiciones de medicina alopática y occidental. Aun cuando las prácticas y accesos a la biomedicina o medicina hegemónica (Fassin, 2004) son importantes en los procesos de atención a la salud de las enfermedades para las personas mapuche con las que conversé, los reclamos de preocupación se enmarcan en la posibilidad o no de acceder a la salud y a los itinerarios de atención desde el conocimiento mapuche. Por ejemplo, en el devenir de la pandemia por el SARS-CoV-2 (coronavirus), las prácticas indígenas, los tratamientos y los procesos de salud-enfermedad-atención y cuidado que se venían desarrollando con las y los *machi* se vieron interrumpidos y limitados debido a la imposibilidad de circular por el territorio. Además del daño que significa este hecho para el Pueblo Mapuche, las personas consultadas enunciaron su indignación por no ser respetados los convenios colectivos que el propio Estado argentino garantiza para el cumplimiento a los derechos de la salud a través de prácticas indígenas. En sus relatos básicamente se referían al incumplimiento del Estado al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y a las recomendaciones y normativas que la OMS exige a los Estados para reformular toda legislación, prácti-

ca o política discriminatoria y garantizar la medicina de los pueblos indígenas.

Con esta descripción quisiera profundizar en un conflicto que no es invención del presente por la coyuntura de la pandemia, sino que tiene sus propias trayectorias y antecedentes (Santisteban, 2019) y que nuevamente demuestra las dificultades que tiene el orden de la política estatal en escuchar distintas diversidades y heterogeneidades locales con perspectivas de mundo diferentes. Para esto el método etnográfico me ha permitido situar mis trayectorias de campo, experiencias cercanas en relación al *lawen* y los discursos institucionales, enunciados públicos y relatos de personas mapuche, en discusiones actualizadas de la antropología, para pensar formas de comunicación, definiciones y recategorizaciones que permitan estrechar las distancias ideológicas, epistémicas y ontológicas en potenciales diálogos y negociaciones entre funcionarios del Estado, médicos de la biomedicina y miembros del Pueblo Mapuche.

La antropología de los "conocimientos otros"⁶

Las nuevas perspectivas teóricas y los debates de la antropología contemporánea que surgen con el llamado "giro ontológico" desde 1980 en adelante, sirven como marco para preguntarse acerca de ciertos problemas de representación en un mundo distinguido por la pluralidad de discursos, perspectivas y agencias. Entre estas teorías, destaco aquí aquellas que permiten abordar el estudio de "ontologías políticas", es decir, de otras formas de "ver el mundo" y de los conocimientos que han sido diferenciados y que son invisibilizados actualmente por las "ciencias modernas" (Latour, 2007). Este es uno

de los debates que concierne para analizar las relaciones que se establecen entre los seres humanos y los seres no humanos desde las perspectivas indígenas y comprender las disputas de los marcos epistémicos planteados en un posicionamiento político a partir de las subjetividades y ontologías políticas pertenecientes al Pueblo Mapuche.

En estos debates Claude Lévis Strauss (1962) había rebasado la idea de “mentalidades lógicas” y “prelógicas” (Harris, 1996) del “pensamiento salvaje” confrontando a autores como Durkheim, Mauss o el funcionalismo francés de época. Desde sus legados teóricos este autor determina que existen otras formas de comprender aquellas “ontologías” que entienden de forma diferenciadas el binomio entre naturaleza(s)-cultura(s), incluso cuando esta separación no es parte de la realidad conceptual y práctica. No obstante, el discurso hegemónico de las ciencias naturales interpela a las perspectivas de los grupos indígenas desde una formación discursiva como “irracional” reduciendo el campo de lo cultural y de lo ideológico al estudio de “meras creencias” o “religiones” (Povinelli, 1995). Otros antropólogos como Viveiros de Castro habla de “violencias epistémicas” o como Boaventura de Sousa Santos (2016) que define como “epistemicidio” a la negación y destrucción de recuerdos, vínculos ancestrales, formas de relacionarse con los demás y con la naturaleza, conocimientos y prácticas políticas indígenas, que han sido subordinados por el colonialismo. En esta dirección, retomo de la autora Claudia Briones (2014) los argumentos con los que ella nos propone una política de conocimiento que nos permita identificar diferentes planos del disenso como un punto de partida para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos.

Con el paso de la “antropología como conocimiento” a la antropología de los “conocimientos otros” es que se fue desplegando una nueva perspectiva frente a la visión positivista de la ciencia que partía de la premisa de que estas tenían que ser objetivas, neutrales y apolíticas –es decir sin ideología intermediaria–. En esta apuesta teórica, fue de gran inspiración, la lectura de Lousie Althusser (2003 [1996]), un filósofo del siglo xx que, de alguna manera, al estudiar los “aparatos ideológicos del estado”, marcó para el comienzo de las teorías contemporáneas un punto de inflexión entre la idea de ciencia e ideología, dos aspectos que no son completamente diferentes ya que sí hay posicionamientos ideológicos en los saberes científicos.

En este camino, la etnografía contemporánea comienza a irrumpir en la cuestión de la diversidad cultural y las heterogeneidades dando cuenta de que existen otras culturas también productoras de sentidos, de conocimientos y de categorías políticas. Desde este giro es que la cultura del “otro” se convierte en un instrumento para repensar las propias categorías analíticas en la producción de conocimientos (Blaser, 2013). Con estas perspectivas es que afrontamos actualmente en antropología el rol de las pluralidades de discursos y ontologías diversas que hacen a la heterogeneidad, y que comienzan a operar con más fuerza en el plano de la “política” (Blaser, 2013, Escobar, 2014, De la Cadena, 2009).

En esto el *lawen* ha sido una categoría que sirve como herramienta teórica para en determinado momento, irrumpir, explicar y analizar los “procesos de alterización” (Briones, 2005) y los lenguajes de contienda que el gobierno, e incluso, los organismos internacionales sostienen para



poder de fijar ciertos acentos de forma desiguales. Para el caso mapuche, este marco teórico permite la comprensión de aquellos diagnósticos de lo que no funciona en las convivencias entre grupos subordinados y discursos o prácticas hegemónicas, diagnósticos estructurales históricos, que en el contexto de pandemia se han profundizado seriamente.

Los sentidos y las prácticas de la medicina ancestral mapuche

Desde hace algunos años que parte de mi trabajo de campo para conformar un corpus original de relatos de memoria tiene foco en las prácticas de los y las integrantes de diferentes Lof en sus roles como *machi* y *lawentuchefe* las cuales son centrales en los procesos de memoria que han sido transmitidas a través de las generaciones mapuche. En esta línea, la comunidad Millalonco Ranquehue (Río Negro) –una de las comunidades de mayor reconocimiento por el Pueblo Mapuche en torno a sus saberes del *lawen*– expresa que, además de la necesidad de acceder a su medicina mapuche y a los tratamientos de los y las *machi*, para atender la salud es central la realización de ceremonias, porque “hay un montón de cosas que refieren a la espiritualidad, dentro de eso está la salud, está el bienestar de todos, de las personas, de las familias, de las fuerzas, de todo” (e.p. mujer mapuche de la comunidad). En este sentido, ha sido central comprender los usos y relacionalidades del territorio con fines medicinales y las perspectivas o relacionalidades que abarca el *lawen*, proveniente de los elementos de la naturaleza como las plantas de uso medicinal, la tierra, las piedras, y los seres del mundo espiritual; los *ngen*, los *newen*, *pu lon-gko*, por nombrar algunos.

En mi doble carácter como antropóloga, pero también como paciente de un *machi*, pude presenciar la cotidianeidad en las salas de espera de atendimientos en uno de los espacios comunitarios de la comunidad Ranquehue. Me remito aquí a mis notas de campo y conversaciones que me fueron permitidas escribir por las comunidades mapuche. En estas conversaciones una joven mapuche preguntó a otras mujeres que se encontraban en esta sala de espera si habían tenido algún *pewma* (sueño) para revelar al *machi*. Introduzco la importancia que tiene un *pewma* en la vida cotidiana de las personas para explicar a continuación una experiencia narrada por otra de las interlocutoras mapuche.

El *pewma* es una manera de producir conocimiento mapuche, que es distinta a la de la vigilia, porque implica que en ese momento el *pülli*⁷ recorre ámbitos distintos, poblados por seres no humanos que comunican de otro modo (Briones, 2014). Estos *pewma* son expresados al *machi* para que sean interpretados desde una perspectiva mapuche. Por ende, además de la orina como registro de diagnóstico –(Santisteban y Tomás, 2019) –, el *pewma* es una parte requerida para que el *machi* pueda preparar el *lawen* para cada paciente. Asimismo, desde la perspectiva mapuche un *pewma* también puede enseñarnos acerca de cuando “una persona está *kufrankülen* –enfermo– o *kümelkalen* - estar bien”.

Principalmente, una de las razones que explica la enfermedad en términos mapuche según las narrativas de mis interlocutores se debe a que “las personas irrumpen el equilibrio del *ad mapu*⁸”, cuando, por ejemplo, tienen una conducta inapropiada en relación a sí mismos, y o con el entorno, es decir, cuando se transgrede “las normas del territorio” y

los llamados “protocolos mapuche”. Esto puede causar dolencias o enfermedades como consecuencia de un comportamiento inadecuado en las relaciones entre seres humanos y no humanos. Siguiendo las explicaciones de quienes conversaron conmigo, y respetando la profundidad que implica hablar de estos temas, pude escuchar las siguientes definiciones sobre salud y enfermedad:

“Podemos decir que kùmelkalen significa tener buena salud, porque la persona está en equilibrio consigo mismo, con otras personas, con su lof y su entorno” [...] “kutrankülen significa que una persona tiene el espíritu enfermo” [...] “está en desequilibrio porque se rompe la armonía. La persona se debilita y empieza a ser afectada en su pensamiento, rakizuam, en su espíritu, pulli, en su cuerpo, kalul y en sus emociones, piuwke” (e.p. mujer mapuche, 2019).

En este relato, mi interlocutora también subraya que antes de ingresar a un territorio para recoger un *lawen*, se detienen para solicitar permiso a las fuerzas que yacen en los territorios. Ella expresó públicamente estos sentidos en un programa radial de la ciudad de Bariloche, al cual había sido convocada para hablar de la trayectoria de su comunidad y de su acercamiento al tema del *lawen*:

“Dentro de la naturaleza existe unas reglas naturales que nosotros los che deberíamos respetar todos. Entonces, dentro de eso está el tema de los horarios para poder acceder a ciertos lugares con un permiso. No un papel o una autorización de Parques Nacionales, sino que es un permiso que uno hace con ngillipun para contarles a las fuerzas del lugar quién sos y por qué vas, qué andas haciendo. Es un protocolo que

tiene que ver con el lawen, desde ahí, desde el pensamiento mapuche y desde la necesidad. El pensamiento del permiso y la forma que uno llega al espacio a buscar ese lawen, todo eso tiene un efecto en la vida de uno (...)” (L.R. entrevista en Radio Autónoma Piuké⁹)

Estas formas de ejercer el intercambio también presuponen y actualizan sentidos afectivos de vinculación con el entorno (Ramos, 2009). Para mis interlocutores esta práctica –el pedir permiso al *lawen* antes de cortarlo y explicarle para qué va a ser utilizado– da cuenta de que la elaboración de la medicina ancestral se sostiene en relaciones entre humanos y plantas que distan de un vínculo meramente utilitario (Santisteban y Tomás, 2019). Se establece una comunicación por medio del lenguaje con las fuerzas del lugar que, si bien no se expresan en *mapuzungun*, lo entienden y responden de maneras específicas, a través de canales de comunicación como los *pewma* o cierto tipo de eventos como, por ejemplo, la aparición de algún animal en los sueños. Teniendo en cuenta estas explicaciones, ahora sí introduzco el relato por el cual esta mujer mapuche aprendió a través de los *pewma* cuáles son las consecuencias de no cumplir con las normas del *ad mapu*:

“Con eso tengo una experiencia de vida tremenda para contar, va, digo tremenda porque es tremenda, me ha marcado mi rumbo. Cuando se dice no estás sólo, nos están viendo las fuerzas, los newen del espacio. Nos fuimos ahí en frente, al río y fuimos con el machi, la mamá, la hermana (...) y bueno ahí con la hermana del machi encontramos un lawen a la orilla del río y yo me metí, me acuerdo, olvidándome del protocolo y en el momento lo pensé, me dije ‘bueno está el machi no me dice nada, la hermana



también', así que sacamos el lawen y yo me metí. Y me acuerdo que se me secó el pie, uno que tenía barro, y charlando así a la orilla se me seco con barro. Yo me lo miré en un momento al pie y lo vi raro, rojo, pero como tenía barro no me llamó tanto la atención. Entonces esa noche soñé, pewmayn [...] Soñé que estábamos en el mismo lugar y que mi pie se había convertido, ¿no sé si alguna vez vieron esas arañas? Tenía burbujitas y tenía bichitos, ya no era carne, era eso (...) y estaba en la misma situación que ese día en el río, entonces en el sueño le decía al machi 'miré lo que me está pasando', decía él 'y bueno, pero usted no pidió permiso para sacar el remedio, no dijo nada, no hizo nada'. Entonces, él ahí me hizo lawen en el pewma (...) Entonces esa noche, los newen de ese espacio me enseñaron, me dijeron no te olvides nunca de que acá hay un protocolo, que más allá de que sea un lugar transitado, destruido, no importa, hay que hacerlo igual. Uno ve que no hay nada, pero en realidad está todo" (L.R. entrevista en Radio Autónoma Piuké)

En el relato de esta mujer mapuche el *pewmayn* (el soñar), le recordó que cuando se transgreden las normas que regulan la relación de las personas con la naturaleza, puede aparecer “la enfermedad mapuche”, trayendo diferentes problemas de salud, por ejemplo, en la piel, en las articulaciones y en los huesos. Cada elemento de la *mapu* (tierra) tiene un *ngen*, fuerza o espíritu, dueño de la naturaleza silvestre, que le da vida y asegura que no deje nunca de existir. Los *ngen* también se aseguran de mantener una relación de respeto y de cuidado entre las personas y la naturaleza. Es por esta concepción que el conocimiento mapuche se basa en la existencia de ciertas pautas de convivencia con el entorno, que pueden ir desde “pedir permiso” o

hacer *ngillatun* (ceremonia mapuche). Desde este ángulo, adquiere relevancia el tema de la realización de ceremonias para el *küme felen* “estar en equilibrio”.

Hablando de la situación de pandemia, algunos militantes mapuche en relación al *lawen* sostuvieron que “el virus es un *ser* que afecta a las fuerzas de estos territorios, y que el Pueblo Mapuche también tiene algo que hacer al respecto” (Gemas, 2020, p.12). En contexto de una pandemia que amenaza el “estar bien” de las personas, la necesidad de levantar las ceremonias se profundiza. La alteración de los ciclos de ceremonias y de los compromisos espirituales con los seres y fuerzas del territorio, explican, “afectará directamente al equilibrio de quienes habitan el *Wallmapu*” (Gemas, 2020, p.11). No obstante, si bien algunas ceremonias pueden realizarse de forma familiar en cada uno de los hogares, existen ciertas ceremonias colectivas con otras comunidades y con *machi* que deben viajar desde Gulumapu (Chile) y que son fundamentales para la salud de las personas. En las demandas del Pueblo Mapuche se manifiesta que esto ha sido impedido por las medidas implementadas en la cuarentena que dificultaron el cruce por las fronteras estatales y la circulación por los territorios.

A su vez, las comunidades reflexionaron en torno a que sus conocimientos y sus prácticas en relación a la medicina, a la salud y al territorio no son escuchadas (Ranciere, 1996) porque no pueden ser enunciadas en términos estatales. El desafío es, entonces, cómo deconstruir las categorías epistémicas predominantes en lenguajes inteligibles para quienes habitan el mundo ensamblado por las lógicas del naturalismo y del Estado. Puesto que las nociones de territorialidad y de medicina mapuche estallan los marcos jurídi-

cos estatales, los reclamos necesariamente están orientados a reponer una ausencia constitutiva. Esta es, una experiencia de realidad que no tiene lugar en el seno de las ontologías hegemónicas, como el hecho de que los *newen* o *pu longko* sean agentes de la historia y de los procesos políticos del presente.

Lenguajes de contienda y disputas de sentidos

Retomo de Rosberry (2002) los lenguajes de contienda que permiten una relectura de los efectos que la hegemonía produce en sus definiciones. Primero, las prácticas discursivas y no discursivas llevadas a cabo por los funcionarios del gobierno nacional, provincial y municipal, así como los organismos oficiales e internacionales como la OMS, construye una determinada imagen del "otro" (Briones, 2005). Esta última se basa en criterios y lenguajes, que no son tanto consensos o consentimientos que generan ciertas coacciones de poder sobre el resto de la población, sino lo que cierta hegemonía logra fijar como posibilidades de expresiones, de desacuerdos y de vocabularios que podemos usar o no en determinados contextos (Rosberry, 2002). Segundo, estos lenguajes y definiciones que se construyen desde las políticas del Estado y desde organizaciones internacionales tienden a simplificar o desoír demandas, necesidades y prácticas diversas, generando presupuestos de homogeneidad de la población. Por ejemplo, las "Pautas Generales para las Metodologías de Investigación y Evaluación de la Medicina Tradicional" de la OMS determina a toda aquella medicina que no está basada en la biomedicina o principios de la medicina alopática como "medicina tradicional" o "medicina complementaria". Las normativas que en

materia regulatoria utiliza la OMS sostienen que:

Los términos "medicina complementaria" y "medicina alternativa", utilizados indistintamente junto con "medicina tradicional" en algunos países, hacen referencia a un conjunto amplio de prácticas de atención de salud que no forman parte de la propia tradición del país y no están integradas en el sistema sanitario principal (OMS)¹⁰

Estas conceptualizaciones de la OMS argumentan que efectivamente el término de "medicina tradicional" es utilizado para distinguir prácticas de atención en salud como "antiguas", a aquellas que existieron antes de la aplicación de la medicina científica en los asuntos de salud-enfermedad-atención y cuidado. Este tipo de definiciones en las que se encorseta la medicina indígena, implica ciertos usos fetichizados de aquello que conforma "la cultura" y la "medicina tradicional". Muchas veces, estos discursos asocian a que si una práctica es denominada "ancestral" está relacionada a cuestiones "mágicas", "supersticiosas", "no-rationales", "premodernas" y otros calificativos que son opuestos a lo que se reconoce como medicina occidental y a la validación científica (Povinelli, 1995). Cabe en este punto, poner en duda aquellos principios propios de la modernidad acerca de los conocimientos que valen y los que no para la ciencia y la gestión de políticas públicas (Latour, 2007). En relación a esto, la OMS expresó públicamente su punto de vista con respecto a no hacer efectivo el uso de "medicinas tradicionales" para afrontar la enfermedad del Covid-19:

El uso de medicinas tradicionales para COVID-19 debe seguir protocolos estrictos [...] el uso de medicinas tradi-



cionales o ancestrales de los pueblos indígenas, impulsado en varios países de Latinoamérica para la prevención o incluso el tratamiento de la COVID-19, no tiene evidencias y su utilidad debería evaluarse con métodos científicos¹¹

Lo que me interesa a los fines de este trabajo son los lenguajes que producen esta fetichización de la "cultura" (Ramos, 1998) en los espacios públicos y las disputas de sentidos cuando las reflexiones y lecturas mapuche, cuestionan estas definiciones y normativas estatales que no sólo inciden en sus vidas cotidianas, sino que también, "tradicionalizan" sus prácticas. Es decir, se relegan al ámbito de lo folklórico (Ramos, 1998).

Ante esto las comunidades mapuche, producen sus propias lecturas sobre el contexto de pandemia, demandando acciones concretas al Estado. Estas disputas surgen de que diferentes grupos sociales no reproducen pasivamente los significados hegemónicos, sino que los apropian a través de la "contrapalabra" (Voloshinov, 1993) re-acentuando y resignificando ciertas definiciones y sentidos (Ramos, 1998). Los militantes en defensa del *lawen* destacaron que tanto en Puelmapu como en otras regiones de Argentina el Estado pretende que todas las personas de la población "sean exactamente iguales, sin ver la pluralidad cultural", añadiendo que "convivimos en un mismo Estado, pero pertenecemos a pueblos o naciones diferentes". En este contexto pusieron en evidencia que la medicina ancestral mapuche carece de reconocimiento por parte de los gobiernos y que, por lo tanto, no ha sido considerada hasta la fecha como una "actividad esencial" en las normativas y protocolos que el Estado dispuso para afrontar el Covid-19 (Gemas, 2020).

Una de las principales consecuencias de ello es la interrupción de los tratamientos que se estaban llevando a cabo. Con respecto a esto uno de los *machi* con el que conversé planteó que si bien no había dejado de atender a sus pacientes, estas atenciones no han podido realizarse ni en los espacios apropiados ni de las formas en que debe hacerse. En casos de extrema gravedad las personas que ejercen estos roles han indicado vía *WhatsApp* o llamados telefónicos el uso de determinados *lawen* cuya eficacia se limita a aliviar las dolencias. Sin embargo, estas alternativas ante la situación de emergencia no son suficientes para detener el deterioro de la salud de los pacientes, sino que constituyen un medio pasajero para atenuar la sintomatología (Gemas, 2020). Esto se debe a que en la medicina ancestral mapuche el origen de las enfermedades no es exclusivamente orgánico, sino que se vincula con cuestiones espirituales (como vimos en el apartado anterior). De allí que la atención con la autoridad espiritual sea clave en el proceso de curación. Un *lawen* elaborado por un paciente no suple al remedio elaborado por un/una *machi*, quien realiza modificaciones en el mismo en base a un seguimiento del proceso de recuperación del paciente (Gemas, 2020).

La no atención con las autoridades espirituales se debe a la imposibilidad de circular por las fronteras intercordilleras por el cierre de la frontera interestatal entre Chile y Argentina. Los "protocolos" con los que el Estado y la OMS han intentado disminuir los contagios de Covid-19 se antepone a resoluciones previas que garantizan el libre traslado del *lawen* y de las personas mapuche por las fronteras. Las prácticas sostenidas por *machi* y por miembros del Pueblo Mapuche vuelven a ser dificultadas por las normativas estatales, que im-

piden el desarrollo de la vida cotidiana y la posibilidad de lograr el bienestar (*kime felen*) de estas personas. En este sentido, las comunidades mapuche expresaron en el programa radial autónomo *Aukin Niyeu*, gestionado por militantes mapuche de larga trayectoria en relación al *lawen*:

La problemática vinculada con la medicina mapuche y el uso del *lawen* lleva ya muchos años [...] en muchas ocasiones en los pasos aduaneros era requisada y destruida [...] Sabíamos por esos años que aumentaron situaciones de discriminación y racismo hacia nuestro pueblo, lamentablemente muchas de las personas que se encontraban en tratamiento con *machi* y *lawuentuchefe* y que debían pasar por puestos aduaneros además de sufrir la humillación y el destrato habían visto como los funcionarios de estos puestos les tiraban su *lawen* literalmente a la basura. Además del daño que significa este hecho para nuestro pueblo se estaban violando claramente muchos derechos colectivos que el propio Estado argentino garantiza para los pueblos indígenas [...] como es el Convenio Colectivo de la 169 de la OIT y en recomendaciones de la OMS [...] Lo traemos a la memoria estos días donde lamentablemente muchos medios de comunicación masivos siguen replicando discursos discriminatorios y racistas hacia nuestro pueblo que hablan desde un profundo desconocimiento, también de nuestros derechos y de la legislación que el propio Estado reconoce [...] Porque creemos que nuestro conocimiento es también parte de la herramienta que tenemos para desandar décadas de prejuicios y racismos hacia los pueblos indígenas y hacia el pueblo mapuche en particular.¹²

Este posicionamiento político sostiene que aquellas resoluciones previas con las

que el Estado intentó resolver “problemas sociales” suelen ser soluciones meramente burocráticas y “transitorias”, y que muchas veces –como dijeron las personas mapuche– “deben ser profundizadas y ampliadas”. El Estado, en sus diversos entes, instituciones y organizaciones, continúa dejando por fuera de la toma de decisiones gubernamentales, otras formas de vida, de entender el mundo, de conocimientos, de existencias y de prácticas culturales. Estas disputas de sentidos a los “lenguajes de contienda” dan lugar a pensar el conflicto ontológico como un desacuerdo con bordes que son también epistémicos.

Hasta aquí, fui planteando los discursos institucionales de la OMS y de las normativas estatales discutidas por las reflexiones mapuche sobre el contexto de pandemia. En este sentido es que el Pueblo Mapuche y los pueblos indígenas en general reclaman por “una deuda histórica del Estado–Nación” (Gemas, 2020). Una deuda que en el contexto de pandemia se profundizó aún más, dejando entrever otras situaciones que no estaban siendo escuchadas por quienes gobiernan, administran y regulan las condiciones de vida de la “nación argentina”.

Palabras finales

En este artículo fui hilando distintas argumentaciones teóricas con discursos y prácticas mapuche para comprender cómo ciertas formas de conocimiento indígena, argumentos políticos y demandas aún no encuentran los carriles de discusión y diálogo necesarios con el Estado. Desde el punto de vista indígena, se continúa intentando revocar los términos de una perspectiva occidental y moderna que reduce la salud, la medicina y las formas de atención mapuche a una mera creencia cultural. Ya desde la lucha por



el *lawen* en el año 2017 al discutir los detalles acerca de cómo convertir en texto un acuerdo transitorio por el libre tránsito del *lawen* en las fronteras, las personas mapuche que intervinieron en el proceso buscaron reciclar los elementos a disposición para ir más allá de ellos y poner en cuestión estructuras y universos simbólicos que vienen produciendo desigualdades de formas más arraigadas. Las y los mapuche que participaron de esta negociación sabían –por sus experiencias con normativas escritas– que era importante registrar que se trataba de un proceso de más larga duración, para evitar en un contexto futuro, como actualmente es el de la pandemia, que sus percepciones de mundo continúen siendo ignoradas.

Con esto me refiero a que por momentos parece que las únicas diferencias que son discutibles por el Estado –y más o menos audibles– son las ideológicas, siendo que otro tipo de diferencias (epistemológicas u ontológicas) se anulan completamente por los sectores hegemónicos, académicos o científicos. Es muy difícil, habiendo tal grado de discriminación y desigualdad, animarse a plantear ciertas diferencias públicamente, y esto se debe a que estamos inmersos en un paradigma epistémico que aún le cuesta afrontar las heterogeneidades de ciertos tipos (Briones, 2014).

Para cerrar, sostengo que la declaración de la pandemia por la enfermedad Covid-19 nos enseñó a vivir con un poco más de incertidumbre. A veces, esta incertidumbre pasa simplemente por comprender que para ciertos grupos existen diferentes figuraciones de agencia que hacen sentido a sus vidas. La biomedicina no es incompatible con otras formas de atención a la salud. Por ello, considero que funcionarios del Estado y organiza-

ciones estatales e internacionales como la OMS, podrían comprender que, así como los protocolos normativos funcionan para afrontar el Covid-19, a las comunidades mapuche, el *lawen* también les funciona para afrontar este contexto y para atender sus procesos de salud-enfermedad. Esto es así porque el *lawen* es una herramienta política y afectiva que propició la creación de textos emotivos y cotidianos –constitutivos de las memorias y subjetividades mapuche (Ramos, 2016).

Entonces, como anticipé en este artículo, las heterogeneidades hacen a nuestras convivencias todo el tiempo, la pregunta es de qué maneras abordarlas en convivencias más justas y menos desiguales. Aquí en Puelmapu, en lo que actualmente se reconoce como la República Argentina, el contexto de pandemia afectó las vidas cotidianas de quienes atienden su salud con *lawen* y con *pu machi*, evidenciando cómo ciertas discusiones continúan buscando otras formas de enunciación. Por ello, creo en la idea de pluriversos (Escobar, 2014) como un desafío para correr ciertos límites e imaginar mejores convivencias. En cierta medida somos presos de ciertos tipos de discursos (Althusser, 2003 [1996]) pero esos lenguajes de contienda no son estructuras que simplemente se imponen, también son, como dicen mis interlocutores, prácticas sociales que se resignifican, se reacentúan y que precisan de “escuchas atentas” a las demandas y reclamos indígenas.

Notas

- 1 Parte de las reflexiones mapuche que trabajo en este artículo fueron entrevistas realizadas previamente para un informe autónomo y voluntario elaborado por la Red GEMAS (Grupo de Estudios de Memorias Alterizadas y Subordinadas) en conjunto con referentes

de comunidades indígenas de distintas provincias llamado "Impacto social y propuestas de los pueblos originarios frente al aislamiento social obligatorio por COVID-19 (Segundo Informe)". Disponible en <https://bit.ly/2ZqcG8D>.

- 2 El Gobierno Nacional argentino dispuso y decretó el día 19 de marzo del 2020 las medidas excepcionales la prohibición de circular, de Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio, así como el Distanciamiento Social, Preventivo y Obligatorio en el contexto de la pandemia de coronavirus (COVID-19). [<https://bit.ly/3axdNto>]
- 3 *Pu ngen* y *pu newen* son términos del *mapuzungun* (lengua mapuche) que refieren a fuerzas espirituales que habitan en espacios naturales, y que protegen a las comunidades.
- 4 *Pu longko* son ancestros muy antiguos que habitan en el territorio, en otras entidades y formas, que pueden ser no humanas.
- 5 Esto se refiere al informe elaborado en conjunto entre GEMAS y referentes indígenas que han plasmado, en algunos casos como autores y en otros como interlocutores, sus reclamos, denuncias, reflexiones y lecturas en torno a la pandemia.
- 6 Este título surge del programa de una materia optativa que asistí en la Universidad Nacional de Río Negro llamada Antropologías de las Naturaleza(s)-Cultura(s) dictado por la antropóloga Claudia Briones en el año 2017.
- 7 Es uno de los componentes espirituales que es compartido por las personas mapuche.
- 8 Normas de la naturaleza que rigen el territorio mapuche.
- 9 Fecha de consulta: 02 de Diciembre de 2019 [<https://bit.ly/3kotv3f>].

10 Fecha de consulta: 27 de julio del 2020, [<https://bit.ly/2MoJlyj>].

11 *Medscape*, Fecha de consulta: 21 de Julio de 2020 [<https://bit.ly/37loL3h>].

12 Comunicado de referentes mapuche del lawen, Programa de Radio Aukin Niyeu, Fecha de consulta: 02 de julio del 2020, AUKIN NIYEU.

Bibliografía

Althusser, Louise (2003 [1969]) "Ideología y aparatos ideológicos de estado". En Zizek Slavoj, *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Boaventura de Sousa Santos (2016) "Epistemologies of the South and the future". En *From the European South*, número 1, University of Padua, Italy. Disponible en http://europeansouth.postcolonialitalia.it/journal/2016-1/2016-1_From-the-European-South.pdf

Briones, Claudia (2005). "Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales". En C. Briones, *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, Claudia (2014). "Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos". En *Cuadernos de antropología social*, volumen 40, Universidad de Buenos Aires.

Blaser, Mario (2013). "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples In Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology." *Current Anthropology*, volumen 54, número 5, Universidad de Chicago.

De la Cadena, Marisol (2009). "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". En *World Anthropologies Network- Red de Antropologías del Mundo*, número 4.



- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Fassin, Didier (2004). "Entre las Políticas de lo Viviente y las Políticas de la Vida. Hacia una antropología de la salud". En *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 40. Colombia: Bogotá.
- Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (2020). Impacto social y propuestas de los pueblos originarios frente al aislamiento social obligatorio por COVID-19 (Segundo Informe). Disponible en <https://bit.ly/2ZqcG8D>
- Harris, Marvin (1996). "Producción" y "Antropología aplicada". En Marvin Harris, *Antropología Cultural*. Barcelona: Alianza.
- Latour, Bruno (2007 [1991]). "Relativismo". En Latour Bruno, *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. México: Siglo XXI editores.
- Lévi-Strauss, Claude (1997 [1962]). "Las clasificaciones totémicas." En Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento Salvaje*. México: FCE.
- Povinelli, Elizabeth A. (1995). "Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor". *American Anthropologist New Series*, volumen 97, número 3, University of Chicago.
- Ramos, Ana Margarita (1998). "Disputas y Negociaciones en la Colonia Mapuche Cushamen. La Dimensión Metacultural". En *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.
- Ramos, Ana Margarita (2009). "El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". En *Red de Antropologías del Mundo World Anthropologies Network*, número 4.
- Ramos, Ana Margarita (2016) "Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche". En *Revista Avá*, volumen 29, Argentina: Universidad Nacional de Misiones. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales.
- Rancière, Jacques (1996). "La distorsión: política y policía". En Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Roseberry, William (2002 [1994]). Hegemonía y el lenguaje de la contienda. En J. Gilbert & D. Nugent *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, volume 6. Duke University Press.
- Santisteban, Mariel Kaia y Tomás, Marcela (2019). "*Relatos de lawen: entrelazando territorio, pu che y otros seres*". En Ana Ramos, Maria Emilia Sabatella y Valentina Stella, *Memorias de lo Tangible. Lugares y Naturalezas en contextos de Subordinación y Alteridad*. Editorial: Universidad Nacional de Río Negro: Viedma. (En prensa).
- Santisteban, Mariel Kaia (2019). "Entrelazando mundos a través del Lawen. Procesos políticos y afectivos de la memoria". Directora Ana Margarita Ramos. Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de Río Negro, San Carlos de Bariloche (Argentina).
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004). Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés y P. García Hierro, *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Copenhague: IWGIA.
- Voloshinov, Valentín (1993). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid, Alianza.

Fecha de recepción: Agosto 5 de 2020
Fecha de aprobación: Noviembre 27 de 2020