



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche

Autor:

Laura Kropff Causa

Tutor:

Claudia N. Briones

2007

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor en Ciencias Antropológicas

Posgrado

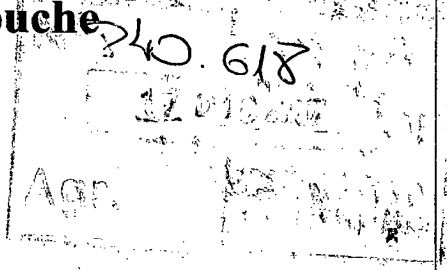


FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

Tesis
5.4-14

**Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad
entre jóvenes mapuche**



Tesis Doctoral
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Tesista: Laura Kropff Causa
Directora: Claudia N. Briones

Agradecimientos

Es mucha la gente que me acompañó en estos casi siete años de trabajo. Voy a tratar de nombrarlos a todos y, si me olvido de alguien, pido disculpas. Voy a empezar por orden de aparición.

Tengo que agradecer, en primer lugar, a mi amiga de toda la vida, Miriam Álvarez, que me pidió que la acompañara en su búsqueda y que nos metió a las dos en este lío (no será la primera ni la última vez). También a la compañera que gané en este camino, Lorena Cañuqueo, por todo lo que compartimos y por el desafío intelectual y emocional que su amistad representa. Nada hubiera sido posible sin su compañía.

A los jóvenes mapuche de Furilofche y Fiske Menuko, a los que conozco más y a los que conozco menos, gracias por haber compartido estos años de trabajo y de "lucha" conmigo.

A mi directora Claudia Briones, que me guió, me acompañó en este proyecto y varias otras componendas que le propuse, le agradezco su generosidad, su integridad y su compromiso profesional y afectivo. Estoy muy orgullosa de que me haya aceptado como alumna, como colega y como amiga.

A mis dos maestros y guías en el universo del activismo mapuche, Miguel Leuman y Fresia Mellico, les agradezco por su tiempo, su paciencia y su cariño.

Mis compañerxs, ñañas y ñoños, de la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ: Andrea Cañuqueo, Denis Sánchez, Sofía Curapil, Romina Jones, Rodolfo Cancino, Pilar Pérez (et.al.). Chaltumay pu chichx.

Agradezco el tiempo y la generosidad de la familia Cañuqueo Linares, que me recibió en su casa y proveyó kilos de tortafritas, litros de mate y un montón de cariño a lo largo de estos años.

Mi propia familia. Mis padres, Fernando Kropff Moreno y María Teresa Causa, y mi hermano Emilio Kropff Causa me ofrecieron todo para que pudiera hacer este proyecto, desde el auto y la casa, hasta el tiempo de lectura, la discusión, la preocupación. No es un tema menor cuando a uno le da por meter el "campo" en la casa, literalmente. Tengo que agregar en esta lista familiar a mi amiga/hermana Areti Kalisperi y a mi prima María Sol Barbagelata que también acompañaron (y a veces padecieron) el proceso de escritura. También agradezco mucho el cariño y el apoyo de mi tía María Gloria Causa.

Las familias Lanata Briones y Delrio Ramos me han recibido y atendido en sus casas y han visitado la(s) mía(s) entre medio de disquisiciones antropológicas y de las otras, gracias por eso.

Gracias a mi equipo de investigación de la UBA, el GEAPRONA, y a mis amigos y colegas antropólogos que han hecho miles de cosas, desde involucrarse en el trabajo de campo, discutir ideas, sugerir bibliografía y leer capítulos, hasta agilizar trámites en ausencia. Entre ellos, agradezco especialmente a Ana Spivak L'Hoste, Ana Vivaldi, Laura Mombello, Mariana Sirimarco, Alejandro Otamendi, Rafael Wainer, Mariana Chaves, María Pita, Marcelo Pizarro, Diego Zenobi y Paula Dayan.

Agradezco a todas aquellas personas de Bariloche que colaboraron con este proyecto respondiendo a mis preguntas, compartiendo sus historias y participando conmigo en distintas actividades.

También a quienes me hicieron el aguante en Newken: Pedro Cariman, Ayliñ Wagvlen Cariman Mellico, Ayliñ Piren Weneywen, Pety Pichiñan y familia,.

A quienes me hicieron el aguante en Sanfiasko (et. al.): Mario Aballay, Ivan Ponce y Andrés Carvajal.

A quienes me hicieron el aguante en Fiske Menuko: Julián Barrientos, Elena y Azunta Pérez, Norma Jaramillo y familia, la Raska, la Bichy y la Cochy Linares.

Y, finalmente, a quienes me hicieron el aguante en Nueva York: Rachel Mattson, Alessandra Nichols, Amiel Melnick, Marialuisa Ramírez, Elaine Liebembaun, Jennifer Miller, Jenny Romaine, Daniel Lang/Levitsky, Angela Marino, Circus Amok, The aftselakhis ladies auxiliary home for the aged. Chaltu to all of you.

Esta tesis fue posible gracias a una beca de doctorado de la Universidad de Buenos Aires, una beca de post grado tipo II del CONICET y una beca de investigación de la Comisión Fulbright. Además de formarme en el plan de doctorado de la UBA, realicé una pasantía como investigadora visitante en el Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York. Gracias.

Dedicatoria

Esta tesis está dedicada a la memoria de Gabriel Domínguez, nacido en Plagkura, que conocí cuando participaba de la Campaña de Autoafirmación Mapuche ante el Censo Nacional 2001, en Fiske Menuko.

También está dedicada a la memoria de mi amigo Oscar Sepúlveda, militante histórico del CAI y actor. Fue mi profe en la escuela y mi compañero en la política poética.

Finalmente, dedico esta tesis a la memoria de Felicinda Cañuqueo, la tía de todos, defensora ineludible de la fiesta, que me recibió en su casa y me dio su cariño.

Chaltumay tañi wenuy.

Mi corazón está con ustedes y ustedes están conmigo.

INDICE

Parte I - La tesis y sus contextos teóricos y metodológicos	7
Capítulo 1	
Introducción	8
Aboriginalidad y alteridades etarias	11
Grupos de edad y grados de edad	15
Alteridades etarias, grupos de edad y generaciones	20
Estrategia de análisis	25
Capítulo 2	
La inserción en el campo: investigación y activismo	29
La academia del tupper y la del queso gruyere	32
Investigación activista, crítica cultural o activismo crítico	39
Acerca de las trayectorias	45
El censo: la cuestión de la autoafirmación	50
El encuentro: política y sensibilidad	62
Parte II – Los jóvenes mapuche y sus contextos	73
Capítulo 3	
La cuestión mapuche entre los jóvenes de la periferia urbana	74
El movimiento juvenil-estudiantil en Bariloche	77
Los espacios “contraculturales” juveniles	87
La aparición de los planteos étnicos	93
Ser mapuche entre los jóvenes en el ámbito del activismo local	99
Las políticas estatales y las ONGs	109
El proceso de autoafirmación: escenas de feria	115
Capítulo 4	
Weche, Kona y Mapunky:	
El planteo generacional en el activismo mapuche	120
Una escena	124
Conquista, redistribución e invisibilización	131
Activismo mapuche en las décadas de 1980 y 1990	133
Neuquén, Río Negro y Chubut en el presente	138
Un nuevo grupo de edad en el activismo mapuche	142
Alteridades etarias, continuidades y rupturas	148

La discusión programática	158
Grado de edad, cohorte de edad o grupo de edad: algunos matices	162
Capítulo 5	
Relatos biográficos, trayectorias y subjetividades afectivas	164
Elvira: adentro del <i>waj</i>	168
Juan: corazón e bombo	172
Víctor: un decidor	176
Identidad, familia y conversión	178
Biografía y edad, acerca de la conciencia generacional	187
La escena política, la escena mapuche	191
Parte III - Activismo, militancia y lucha: acerca de las concepciones de lo político	196
Capítulo 6	
Los niveles y lugares de lo político	197
La “teoría de los niveles”	200
Los autónomos, los rukache y la mapurbe	205
La relación con organizaciones y comunidades del campo	212
Capítulo 7	
Los proyectos de comunicación	220
Los proyectos de radio	221
La interacción con políticas estatales tercerizadas: un ejemplo	228
Las publicaciones y los medios gráficos alternativos	233
Los fanzines	237
El MapUrbe’zine	240
Los problemas del financiamiento	244
Un fanzine raro	247
Capítulo 8	
El Proyecto de Teatro Mapuche	251
Las dos serpientes	256
Los gestos mapuche	259
La presencia de los muertos	265
Estar y hallarse: hacia una situación mapuche	268
Los sueños	272

Capítulo 9	
Los debates	275
La política en y con el cuerpo	281
Cuerpos encerrados	283
Cuerpos muertos	293
Otros cuerpos posibles	297
Conclusiones - Ese pensamiento que teníamos	307
Bibliografía	315

Parte I

La tesis y sus contextos teóricos y metodológicos



1

¹ Dibujo de Ozkar Guenchupan para el afiche del Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche

Capítulo 1

Introducción

El activismo mapuche supra-comunitario, conformado por organizaciones autónomas no insertas en otras estructuras como sindicatos o partidos políticos, comenzó a emerger en Argentina a fines de la década de 1980 en el marco del movimiento de defensa de los Derechos Humanos y se consolidó públicamente a principios de la década de 1990 alrededor de los contra-festejos por los 500 años de la llegada de Colón a América (Briones 1999, 2005, 2006, Cañuqueo et.al. 2005, Radovich 1992, Radovich y Balazote 2000, Ramos 2004, Ramos y Delrio 2005, UNC-APDH. 1996, Valverde 2003). A partir del año 2001, comenzó a aparecer en el movimiento mapuche un planteo marcado por diacríticos de edad. El planteo de los autodenominados “jóvenes” introduce un horizonte heterogéneo de discursos y prácticas en la arena política, estableciendo continuidades, redefiniciones y rupturas con respecto a la generación anterior de activistas. Esta tesis se centra en el análisis de las prácticas y concepciones de diferentes grupos y proyectos de trabajo generados de forma autónoma por jóvenes mapuche de la provincia de Río Negro entre el año 2001 y 2007. Me interesa analizar el proceso de articulación de agencia a partir de los clivajes étnico y etario para ingresar en el debate acerca de las concepciones sobre la politicidad que se generan a partir de proyectos específicos de activismo que implican la construcción de espacios colectivos de trabajo.

Una de las particularidades del activismo de los jóvenes mapuche que más impacto público ha tenido es la vinculación que esta nueva generación establece entre su propia experiencia como jóvenes de la periferia urbana y su pertenencia al Pueblo Mapuche, tal como se expresa a través de neologismos como “mapurbe” y “mapunky”. Esta vinculación ha llamado la atención de medios de comunicación nacionales (Página 12 24/4/05) e internacionales (Courrier International 4/5/05, NACLA 2006), además de múltiples medios locales y de periodismo alternativo. La discusión que los jóvenes instalan en función de incluir sus propias trayectorias—en las que la experiencia urbana es sólo una parte—dentro de una realidad mapuche mayor, compleja y heterogénea, los lleva a cuestionar abiertamente concepciones hegemónicas vinculadas al proceso de construcción de argentinidad, pero también a posiciones y discursos de las organizaciones mapuche que surgieron en las décadas de

1980 y 1990. Al mismo tiempo, esta discusión se basa en un posicionamiento de edad específico—se trata de “jóvenes”—que también implica operaciones a través de las que se otorga significación a ese posicionamiento. En esas operaciones, la cuestión mapuche comienza a expandirse y a circular a través de circuitos juveniles en los que hasta el momento no había ingresado.

Las experiencias previas en torno a la intervención política de estos activistas parten de la lectura crítica de su condición de jóvenes de las periferias urbanas (del “suburbio”, como algunos dicen), de su paso por escuelas públicas que viven el recorte presupuestario y la retracción de las responsabilidades del estado, de situaciones familiares en las que la desocupación y la dependencia de planes sociales es una norma. Muchos de estos jóvenes participaron, durante la década de 1990, de organizaciones estudiantiles articuladas—no sin conflicto—con demandas sindicales de empleados del estado. Participaron también de grupos independientes de jóvenes, de radios comunitarias y de circuitos que ellos denominan “contraculturales”, como el de la “Resistencia heavy-punk”. Estas formas de participación política juvenil, que parten de una perspectiva crítica hacia los espacios de participación institucional tradicional, así como las discusiones generadas en esas instancias, son incorporadas en las prácticas de los jóvenes mapuche a partir de producciones discursivas y también de intervenciones en el espacio público.

Como sostienen Claudia Briones y Lucía Golluscio (1994), tanto la lengua como la cultura son a la vez medio y objeto de la praxis social. Esto significa que las prácticas culturales—que incluyen y exceden las prácticas lingüísticas y discursivas—tienen a la vez una dimensión realizativa y una reflexiva que implica un monitoreo sobre sus formas, sus contenidos y sus usos. A través de su doble posicionamiento en tanto mapuche y en tanto jóvenes, los activistas van configurando lugares sociales y articulaciones de una agencia que siempre queda enmarcada en procesos hegemónicos (Laclau y Mouffe 1982, Grossberg 1992, Sommer 2006). Las prácticas a través de las cuales construyen sus lugares sociales son discursivas pero también corporales, e incluyen escenificaciones que se pueden definir a partir del concepto de *performance*. Según Richard Schechner (1980), *performance* refiere a una conducta que puede ser repetida y ensayada [*“a twice behaved behavior”*].² Las performances

² Este concepto permite el análisis de prácticas muy distintas y el debate teórico sobre el mismo incluye disciplinas tales como teatro, antropología (Schechner y Apple 1980, Turner 1985, 1986), folclore, lingüística (Bauman y Briggs 1990, Hymes 1972) y filosofía (Austin [1962] 2003, Butler

están socialmente producidas, al tiempo que son socialmente productivas. Entonces, el análisis de estas prácticas incluye tanto la dimensión performática que toma en cuenta la capacidad de representación y escenificación, como la dimensión performativa que considera la capacidad realizativa (Briones 2007a, Butler 1998, Femenías 2003, Zenobi 2004). Por ello, para abordar los procesos de autoorganización y de activismo que se dan entre los jóvenes mapuche, uno de mis puntos de partida es la concepción de lo discursivo y lo performativo como prácticas que configuran subjetividades (Mouffe 1981, Hall 1985).³

Ahora bien, estos activistas construyen su posicionamiento a través de lo que metodológicamente se puede definir como performance en sentido amplio, pero además sostienen proyectos de activismo que involucran el uso de lenguajes y géneros de performance que son específicos y están explícitamente definidos, como el teatro, la radio y la música. Las trayectorias previas de activismo de estos jóvenes están estrechamente vinculadas con estos lenguajes y géneros que devienen, entonces, uno de los principales capitales a utilizar en sus intervenciones. La práctica política que ejercen retoma entonces lenguajes, géneros y discusiones que se vinculan con el movimiento mapuche que los precede, pero también con el movimiento de radios comunitarias, los circuitos de música punk y heavy-metal, las manifestaciones públicas del activismo estudiantil y las diferentes demandas generadas ante la aplicación de políticas neoliberales durante la década de 1990 en la región y en el país, entre otras. A través de la elaboración de acciones y proyectos de trabajo, los jóvenes discuten y generan definiciones sobre “la política” y “lo político” que actualizan y renuevan concepciones vinculadas a sus diversas trayectorias.

Esta discusión atraviesa el análisis de prácticas que articulan dos campos: las construcciones de aboriginalidad y las construcciones etarias, y conlleva la disputa de

1993, 1998).

³ Durante la última década, algunos investigadores argentinos comenzaron a analizar prácticas corporales y performances en grupos de jóvenes (Chaves 2004, Citro 2000a) y migrantes (Bensa 2000, Gavazzo 2004); también en la construcción de memorias sociales (Da Silva Catela 2001, 2003, Jelin 2002) y en movimientos sociales (Briones, Fava y Rosan 2002, Pita Arenal 2001, Zenobi *op.cit.*). De todos modos, la aproximación al análisis de prácticas culturales a partir del concepto de performance es todavía nueva en la antropología argentina y su aplicación a los estudios étnicos está muy poco desarrollada. Algunos investigadores desarrollan perspectivas de análisis centradas en el cuerpo para abordar prácticas religiosas y simbólicas entre los pueblos indígenas del Chaco (Citro 2000b, Wright 1999) y el concepto de performance fue utilizado para analizar procesos de comunalización (Brow 1990) entre los mapuche de zonas rurales (Briones 1988, Ramos 2003a, 2003b, Ramos y Delrio 2001) así como para explicar prácticas religiosas y géneros discursivos (Briones y Golluscio 1997, Briones et.al. 1998, Golluscio 1989, 1992, 1994, Golluscio et.al. 2000). El concepto también fue utilizado para abordar el activismo cultural mapuche de la década de 1990, específicamente cuando se involucraban prácticas tradicionales (Briones 1999, 2002, 2003, Golluscio 2002).

sentidos y la construcción de posicionamientos y movibilidades a partir del diálogo con múltiples interpelaciones. Los jóvenes mapuche son interpelados, tanto por prácticas internacionales, nacionales y provinciales de alterización, como por la praxis política mapuche y los diferentes perfiles organizacionales que se dieron forma en las décadas de 1980 y 1990. Sus prácticas y concepciones están, a la vez, profundamente atravesadas por su experiencia como jóvenes pobres de las periferias urbanas, experiencia que también es interpelada por una serie de agencias estatales y no gubernamentales. Los procesos de identificación y articulación de los jóvenes mapuche emergen de la elaboración (más o menos reflexiva) de estas interpelaciones; por lo que a la vez que cuestionan algunas concepciones volviéndolas objeto de denuncia, reproducen otras. En este sentido, sus subjetividades se constituyen en su performatividad (Butler 1998) definida como una praxis que opera en la tensión entre sujeción y subjetivación.⁴

Los sujetos se articulan como tales a partir de un trabajo de identificación que opera suturando identidades personales y colectivas (para sí y para otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues su trabajo de articulación opera bajo circunstancias que ellos no han elegido. (Briones 2007a: 59)

En este proceso, las categorías de edad y aboriginalidad son alternativamente resignificadas en un interjuego entre objetivación reflexiva y naturalización.

Aboriginalidad y alteridades etarias

Muchos antropólogos coinciden en señalar a Frederik Barth como el fundador de los estudios étnicos por el planteo que desplaza la atención de los contenidos culturales a las prácticas de interacción. En la revisión teórica que Claudia Briones desarrolla en su libro “La alteridad del cuarto mundo” (1998), incluye a Barth dentro de lo que denomina enfoques formalistas. Según Barth (1976 [1969]) los grupos étnicos son categorías de adscripción que organizan la interacción entre los individuos. Por lo tanto, el problema fundamental es analizar los límites étnicos y su persistencia (Cardoso de Oliveira 1971, Tamagno 1988). En este marco, los elementos que

⁴ El campo de los estudios de performance propone un rango amplio de abordajes considerando la performance en tres niveles: como un objeto de análisis definido y recortado, como un lente metodológico para analizar eventos y como una epistemología (Taylor 2003). Retomando los aportes de Austin y Butler, Claudia Briones define como “performatividad cliché”, a la perspectiva que entiende la praxis como mero hacer en términos generales y opaca la distintividad de las acciones que buscan refrendar o disputar significados en el espacio público enfatizando la dimensión estética. De este modo, la “performatividad cliché” diluye el concepto de performatividad en la definición englobadora de performance (2007a).

podrían ser pensados como contenido cultural desde una perspectiva substancialista, se vuelven relevantes sólo en tanto constituyen diacríticos identitarios en la estructura relacional barthiana de adscripciones y autoadscripciones que preserva y recrea la diferencia a partir de un lenguaje con códigos compartidos.

Briones también reseña críticamente otras perspectivas de los estudios étnicos que desarrollan énfasis diferentes a partir de los postulados del formalismo. Así, el instrumentalismo sostiene que los grupos étnicos constituyen grupos de interés para los que la etnicidad es un recurso en una disputa política. A partir de esta concepción, el aporte del instrumentalismo es instalar la pregunta por las identidades puestas en juego en función de proyectos políticos de diversa índole. Por su parte, el materialismo indaga en la relación entre etnia y clase ofreciendo un abanico de propuestas desde las más ortodoxas que entienden la etnicidad como “falsa conciencia” hasta las que aplican los planteos gramscianos al debate.

En su base, la discusión de los estudios étnicos parte de cuestionar las definiciones substancialistas para prestar atención al modo en que los grupos étnicos crean y recrean sus límites. Desde esa perspectiva, no resulta relevante formular la pregunta sobre el contenido cultural, sino analizar las prácticas de marcación y automarcación que transforman ciertos elementos en diacríticos identitarios en función de la interacción. Si bien este primer desplazamiento de los contenidos a los bordes inaugura los estudios étnicos, acarrea algunas limitaciones.

Briones reseña algunas de las críticas al planteo. Una de ellas tiene que ver con la inespecificidad, ya que se trata de una teoría aplicable a cualquier proceso en el que se negocian y recrean identidades sociales por contraste y no únicamente a la etnicidad. Otra de las críticas tiene que ver con la asimetría en las relaciones de interacción: no todos están en igualdad de condiciones para establecer y negociar sus límites, sino que hay relaciones asimétricas de poder que condicionan las prácticas de adscripción y autoadscripción. Es a través de esas relaciones de poder que se construye la alteridad, que refiere a una relación de subalternidad que está justificada en la diferencia y que implica asimetría. A su vez, la alteridad supone también la construcción de un universal desmarcado, el “nosotros” de la enunciación que recorta y marca las particularidades, la “minorías”, las “parcialidades” y no es otra cosa que una posición particular universalizada (Zizek 1998).

En relación con la anterior, otra de las críticas importantes es la falta de profundidad histórica del formalismo. Las alteridades se construyen a lo largo de un proceso

histórico que va sedimentando sentidos y prácticas (Comaroff y Comaroff 1992) que condicionan la negociación de identidades estableciendo, desde el “sentido común”, lo que resulta legítimo argumentar. Sobre la base de esta revisión, Briones retoma el concepto de aboriginalidad de Jeremy Beckett (1988), que refiere al proceso por el cual, en la creación de la matriz estado-nación-territorio, se construye al indígena como un “otro interno” con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional. A diferencia de otras construcciones de alteridad—que se caracterizan también por interpelaciones etnicizadas y racializadas—la aboriginalidad se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos. Briones incorpora en el análisis los intereses específicos que condicionan y estimulan la construcción de aboriginalidad(es) en cada contexto: los recursos que se encuentran en disputa, los medios políticos disponibles y las concepciones sociales sedimentadas.⁵

Por último, Briones cuestiona la concepción barthiana que define a los diacríticos identitarios como símbolos para proponer una definición que retome la idea de índice (*shifter*) en el sentido en que lo define Silverstein (1976). La función indexical no es una representación de diferencias sino una operación que presupone y recrea contextos específicos. Partiendo de este lugar, el activismo mapuche implica no solamente una serie de reivindicaciones de derechos en relación al acceso a bienes materiales, sino una disputa metacultural por definir su propio status de aboriginalidad. En ese proceso la cultura misma se vuelve tópico de los planteamientos políticos y es por ello que Briones define su práctica política como “activismo cultural” (Briones, 1999).

Si la discusión de los estudios étnicos permitió que la antropología dejara de tener por objeto a los indígenas y “su” diferencia para colocar en el foco del análisis la co-producción de etnicidades y nación, deberíamos poder plantear una perspectiva antropológica que no tenga a los jóvenes como objeto sino al proceso mismo de construcción y disputa de alteridades etarias. La “inespecificidad seductora” que,

⁵ El concepto de aboriginalidad permite, por un lado, superar los enfoques substancialistas, que toman la existencia de grupos indígenas como dato sin prestar atención al proceso de recreación constante de límites y, por otro, superar los enfoques puramente instrumentalistas. Según Briones “(...) necesidades e intereses indígenas—y los márgenes de negociación disponibles para impulsarlos—no han emergido de posibilidades virtuales, sino en el seno de procesos de subordinación coloniales y republicanos.” (Briones 1998: 145). La autora propone pensar la aboriginalidad no solamente en el sentido horizontal que implica el reconocimiento del dilema compartido por diferentes pueblos, sino también en un sentido longitudinal (considerando rasgos distintivos en diversos contextos) que permita explicar procesos etnogenéticos. Finalmente, no podemos pensar la aboriginalidad separada de su interacción con la formación de los estados nacionales, ya que es la relación a lo largo de los procesos históricos particulares, la que construye aboriginalidad.

según Briones, caracteriza el planteo teórico de Barth nos habilita a utilizar el marco instalado por el debate de los estudios étnicos para pensar las identidades etarias, lo que nos lleva a enfocar el análisis en varios niveles. Por un lado, el punto de partida formalista obliga a cuestionar las perspectivas culturalistas que buscan la especificidad de lo joven en contenidos de supuestas unidades sociales discretas, como ya fuera señalado por los investigadores de la juventud (ver, entre otros, Padawer 2004). También fue abordada por los investigadores de la juventud, la pregunta que el instrumentalismo sugiere. En este sentido, se ha indagado en la construcción y disputa en torno a la categoría “juventud” como condensadora de capital simbólico en contextos específicos (Bourdieu 1990 [1984], Margulis 1996). Por otra parte, la relación entre juventud y clase es un tema clásico en la sociología de la juventud que tanto la Escuela de Chicago como la de Birmingham abordaron desde sus primeros estudios (Hall y Jefferson 1983, Whyte 1972 [1943]). Sin embargo, el materialismo en el marco de los estudios étnicos pone en el tapete una cuestión más abarcadora que tiene que ver con el modo en que los diferentes clivajes (étnico, de clase, de raza, de género, de edad, etc.) se articulan en la construcción de lugares sociales que interpelan a los sujetos.

Finalmente, en un nivel mayor de abstracción, hay un aspecto que lleva a desplazar la mirada de lo que ocurre específicamente con la juventud para enfocarla en lo que podríamos denominar provisoriamente como estructura de interacción etaria. Se trata de entender la “juventud” como una categoría auto y alter adscriptiva en el marco de una estructura de interacción que se inscribe en la trama social en clave etaria. La existencia de una estructura de interacción implica que las identidades colectivas construidas a partir de la edad como diacrítico/índice (y no como dato de la naturaleza) construyen, al mismo tiempo, alteridades de las cuales se diferencian, así como posiciones particulares universalizadas (Bucholz 2002). En esa línea Deborah Durham (2000) propone también aplicar la categoría lingüística de índice de Silverstein (*op.cit.*) para dar cuenta de la dinámica de representación y disputa en términos etarios. En este sentido, la etnografía situada permite reconstruir el contexto interpretativo y el contexto construido por el uso de la categoría “juventud”, así como rastrear intertextualidades ya que, en tanto categoría discursiva, la misma está constituida y es constituyente de lo social (Reguillo Cruz 2000). La estructura de interacción etaria está por ende siendo permanentemente disputada en un marco de relaciones de poder que determina las posibilidades de negociación de unos y otros.

Asimismo, se trata de categorías etarias que resultan de y atraviesan un proceso histórico a lo largo del que se sedimentan sus sentidos.

Grupos de edad y grados de edad

Ahora bien, la “inespecificidad seductora” del planteo de Barth también nos obliga a preguntarnos cuál es la especificidad de las identidades etarias entre todas las identidades sociales que funcionan con el mismo principio de adscripción por contraste. Como ya se dijo, las construcciones etarias, al igual que las étnicas, son objeto de disputas que generan una arena en la que emergen subjetividades que cargan con interpelaciones diversas. La categoría “joven” ha sido objeto de proyección de utopías tanto de la incorporación y la asimilación total, como de la disidencia y la rebeldía (Reguillo Cruz *op.cit.*). De hecho, el activismo mapuche de los ochenta y noventa del que hoy los jóvenes mapuche se diferencian, fue definido por algunos investigadores como una propuesta “joven”, asociando esta categoría con la práctica política de cuestionar significados hegemónicos (Radovich *op.cit.*).

La pregunta entonces tiene que ver con el uso de esa categoría para articular planteos políticos que ingresan en el espacio público con prácticas y discursos particulares. El sistema de alteridades etarias, a diferencia de otras construcciones de alteridad, garantiza y naturaliza el pasaje de los sujetos de una categoría a otra a través de la conformación de entidades colectivas que comúnmente denominamos “generaciones”. Entonces, más que las disputas en torno a la construcción de lo joven, me interesa el proceso de construcción de cohortes de edad—de generaciones—en tanto instancias de articulación que implican a la vez interpelación y agencia. Esto me lleva a retomar un tema que era central en las etnografías de la antropología clásica y que ha sido borrado de la agenda de la antropología social en el presente: la estructura de grupos de edad en las sociedades humanas.

En los últimos años, los antropólogos de la juventud y de la niñez han retomado críticamente los aportes de algunos antropólogos clásicos. Si bien se rescata la preponderancia que antropólogos como Mead, Benedict y Malinowsky le dieron a la niñez y a la adolescencia así como la perspectiva relativista y desnaturalizadora que introdujeron, se cuestiona la definición adulto-céntrica de adolescencia como un estado biológico y psicosocial transicional que es recurrente en sus etnografías. En relación con esto, se cuestiona también la poca atención prestada a la capacidad de agencia de jóvenes y niños (ver, entre otros, Buchholtz, *op.cit.*; Chaves, 2005;

Padawer, *op.cit.*; Szulc, 2004). A partir de esta crítica, se propone prestar atención a las prácticas de niños y jóvenes en tanto sujetos plenos igualmente dotados de capacidad reflexiva y competencia cultural.

Estas críticas han sin embargo prestado poca atención al análisis que los antropólogos clásicos han hecho del funcionamiento de la estructura de grupos de edad (entre otros, Evans-Pritchard 1940, Geertz y Geertz 1964, Maybury-Lewis 1974 [1967]). Una de las ventajas teóricas de este abordaje es que permite despegar nuestra mirada de la “juventud”, la “niñez” o la “vejez” para ponerla en la estructura que genera esas categorías sociales y las coloca en íntima relación.

Como punto de partida, todas las etnografías clásicas que abordaban la estructura de grupos de edad consideran que se trata de una institución estrechamente vinculada con la organización de la política y la economía y no de una mera trayectoria de socialización. En su etnografía sobre los Nuer de Sudán publicada por primera vez en 1940, Edward Evans-Pritchard dedica un capítulo al sistema de grupos de edad. Preocupado por la estructura política Nuer, el autor define a los grupos de edad como una institución atravesada por el mismo principio segmentario que rige la política y con la misma dinámica de fisión y fusión.⁶ Así, los miembros de un grupo determinado considerarán a los más jóvenes como iguales en relación a los mayores y a estos últimos como iguales en relación a los menores.

Aunque existen seis grupos con miembros vivos, existen muy pocos supervivientes de los dos grupos más viejos, y, desde el punto de vista de un hombre joven, están fusionados con el que los sigue. Sólo cuatro grupos cuentan y, tal como los ven los individuos, se fusionan en grupos de dos generaciones, de iguales y hermanos, viejos y padres o jóvenes e hijos. (Evans-Pritchard 1987 [1940]: 273, subrayado mío)

A pesar de que se reproduce el principio segmentario, Evans-Pritchard coloca claramente al sistema de grupos de edad fuera de lo que considera relaciones políticas y lo ubica en el campo de las relaciones sociales más generales definidas por el parentesco. De hecho, es el lenguaje de las relaciones familiares el que establece las

⁶“(…) la institución basada en la edad es muy segmentaria, pues está estratificada en grupos opuestos y dichos grupos están estratificados, a su vez, en secciones sucesivas. (...) Así como la distancia entre los segmentos políticos varía según sus posiciones en la estructura de linajes, así también la distancia entre los segmentos de grupos de edad varía según sus posiciones en la estructura del grupo de edad” (Evans-Pritchard 1987 [1940]:273)

relaciones entre los grupos de edad.⁷ Complementariamente, el sistema de grupos de edad actúa estableciendo vínculos entre miembros de comunidades locales a los que les confiere el valor del parentesco. En este sentido, para Evans-Pritchard el sistema tiene una función política aunque no implique actividades administrativas, judiciales o ejecutivas. Otra de las diferencias entre el sistema de grupos de edad y los sistemas de territorialidad y de linajes es que, mientras los últimos se basan en relaciones estructurales inmutables, el primero se basa en posiciones cambiantes. Los miembros de los grupos de edad pasan por diferentes etapas de juventud y vejez relativa. Se trata de un sistema basado en la sucesión de las cohortes que atraviesa territorios y linajes.⁸

En su análisis, Evans-Pritchard también introduce una diferenciación entre categorías y grupos de edad. Mientras las categorías de edad permanecen fijas, los grupos conformados por muchachos que pasan por la ceremonia de iniciación al mismo tiempo, se desplazan a través de ellas. Según el autor, los Nuer no tienen muchas categorías de edad, sino básicamente dos: niños/jóvenes y adultos. Aunque la vida adulta otorga un mismo status a todos los grupos de edad que se encuentran dentro de esa categoría, existe una clara estratificación basada en la veteranía y, consecuentemente, una serie de relaciones claramente establecidas entre los grupos.

Ya en 1929, Radcliffe-Brown propone una precisión terminológica que consiste en abandonar el término clase de edad por su ambigüedad y diferenciar grupo [*set*] de grado [*grade*] de edad. Los define de la siguiente manera:

Grupo de edad—Un grupo reconocido y a veces organizado de personas (con frecuencia hombres solamente) que son de la misma edad. (...) En el este y el sur de África, un grupo de edad está normalmente formado por todos aquellos hombres que son iniciados al mismo tiempo. (...) Una vez que una persona entra en un grupo de edad dado, ya sea por nacimiento o por iniciación, permanece como miembro del mismo grupo por el resto de su vida.

⁷ “Los miembros del grupo de edad del padre de un hombre son sus ‘padres’ y los miembros de los grupos de edad de los hermanos de su padre son, en un sentido menos preciso, sus ‘padres’. Los hijos de los miembros del grupo de edad de un hombre son sus ‘hijos’, y puede corresponder a varios grupos de edad. Las esposas de los miembros del grupo del padre de un hombre son sus ‘madres’ y las esposas de los miembros de los grupos de sus hijos son sus ‘hijas’. De igual forma, todos los hombres del grupo de un hombre son sus ‘hermanos’. (...) De modo, que el sistema de grupos de edad influye a las personas mediante un lenguaje de parentesco y siguiendo el modelo del parentesco” (Evans-Pritchard *op.cit.*: 276-277)

⁸ “(...) mientras el sistema político y el sistema de linajes de los clanes dominantes son interdependientes en la sociedad nuer, el sistema político y el sistema de los grupos de edad son sólo una combinación” (Evans-Pritchard *op.cit.*: 278)

Grado de edad—Este término debe ser guardado para divisiones reconocidas de la vida de un individuo mientras pasa de la infancia a la vejez. Por lo tanto cada persona pasa sucesivamente de un grado a otro, y, si vive lo suficiente, pasará a través de toda la serie: infante, niño, joven, hombre joven casado, anciano, o lo que sea. (Radcliffe-Brown 1929: 21)

En suma, lo que Evans Pritchard llama categoría de edad es lo que Radcliffe-Brown denomina grado de edad, y ambos coinciden en la forma de definir grupo de edad.

En su etnografía de los Akwē-Shavante de Brasil, David Maybury-Lewis (1974 [1967]) analiza la diferencia conceptual y la relación entre grupos de edad y grados de edad. El grupo de edad es, en el caso Shavante, el que une a los hombres que pasaron por la choza de los solteros juntos, que además se iniciaron juntos y que se casaron en la misma ceremonia.⁹ En definitiva, une a aquellos que compartieron una experiencia socialmente significativa, en este caso, determinada por instancias rituales. Para Maybury-Lewis, la choza de solteros es la piedra angular del sistema de grupos de edad. Se trata de un espacio-lugar significativo en el que se vive la experiencia de camaradería que permite solidaridades que atraviesan las distinciones de clan y linaje. A cada grupo de edad le es asignado un nombre específico y su pasaje a través de los grados de edad—que tienen otros nombres—está pautado por ciclos rituales de cinco años.

Para ilustrar la diferencia entre grupos de edad y grados de edad, Maybury-Lewis cuenta una anécdota en la que un jefe shavante fue asesinado y, en el consejo de los hombres maduros, se dijo que el grupo de edad de los *Atěpá* (que en ese momento eran los *ritai'wa*, osea, los jóvenes) tomaría represalias.¹⁰ Sin embargo los *Atěpá* no

⁹ Se considera que las mujeres pertenecen al mismo grupo de edad que los hombres de su edad, aunque no pasan por la choza de solteros y participan sólo en una parte de la ceremonia de iniciación. Tampoco participan de las decisiones del consejo ni realizan actividades con los miembros de su grupo de edad, únicamente con la gente de su unidad doméstica. Según Maybury-Lewis, en el caso de las mujeres, la pertenencia a un grupo de edad es sólo una cuestión clasificatoria. Si bien los grados de edad de los hombres y mujeres son los mismos, se denominan distinto y cargan con interpelaciones diferentes. Las etnografías clásicas que toman en cuenta el sistema de grupos de edad prestan poca atención al modo en que las mujeres participan de él. Con algunas excepciones (Spagnolo 1932), la trayectoria etaria de las mujeres se describe como subsidiaria del sistema masculinizado y masculinizador.

¹⁰

Grados de edad	Hombres	Mujeres
Maduros	<i>Predū</i>	<i>Pi'ō</i>
Jóvenes	<i>Ritai'wa</i>	<i>Adaba</i> (que ya tienen nombre)
Solteros	<i>Wapte</i>	<i>Soimba</i> (cuyos maridos traen carne)
Chicos	<i>Watebremiti</i>	<i>Baono</i>
No bebés	<i>Ai'repudu</i>	<i>Adzerudu</i>

hicieron nada al respecto. Se esperaba que el grupo de edad de los *Atěpá* fuera belicoso porque es la actitud que corresponde al grado de edad de los *ritai'wa*. En la práctica, los hombres maduros resultaron más belicosos que el grupo de edad de los *Atěpá*.

Este mandato desobedecido puede explicarse conceptualmente si entendemos al grado de edad como el lugar de la interpelación en tanto inscripción material de subjetividades hegemónicamente definidas (Mouffe 1981), mientras tomamos el grupo de edad como una instancia de articulación de agencia que se desarrolla a partir de los procesos de identificación que producen los sujetos en el marco de las interpelaciones. Estas articulaciones de agencia se fundan, a su vez, en diversas "sensibilidades" (Grossberg 1992) que están en íntima relación con las experiencias sociales significativas compartidas: la choza de solteros.

En este sentido, David Kertzer cita la definición de grado de edad de Frank Henderson Steward, quien sostiene que se trata de una colección finita de reglas que los individuos deben cumplir. Dice textualmente que es una "identidad social particular o un haz de roles" (Kertzer 1978: 371). El grado de edad, este haz de roles, puede estar ocupado por más de un grupo de edad, o sea, funcionar como interpelación para grupos que se constituyen como tales en instancias rituales diferentes. A su vez, Harald Müller-Dempf (1991) universaliza la categoría de grado de edad para decir que en todas las culturas la vida humana se divide en estadios consecutivos y que en la cultura occidental distinguimos infancia, adolescencia, adultez y vejez. Estas categorías pueden subdividirse y estar más o menos formalizadas. Asimismo, las transiciones pueden estar más o menos marcadas por ritos de pasaje, entre los que incluye el ingreso al sistema escolar, la graduación, el casamiento, etc.

Saber qué grado de edad ocupa un individuo (junto con los otros miembros de su grupo) es tener una idea bastante clara de sus roles y tareas socialmente definidos, sus derechos y responsabilidades, sus relaciones con pares de edad y con otras edades. (...) El término "estratificación" de edad refiere al hecho de que la edad es una base de desigualdad social estructurada. Los estratos de edad se recompensan de manera diferente. En nuestra sociedad, por ejemplo, la mayoría de los viejos y los jóvenes no tienen acceso a los roles económicos más altamente

recompensados, y los de edad media tienen más poder político que los jóvenes (Foner y Kertzer 1978: 1085).

En todo caso, antes de entrar a la choza de solteros, el niño shavante no pertenece a ningún grupo de edad y, en cierto sentido, no es un miembro pleno de la sociedad. Pertenece a la categoría “niño”. Entonces, podríamos decir que no hay en este caso grupo de edad pero sí interpelaciones en términos de grado de edad. El nuevo grupo de edad es reconocido ceremonialmente por los “hombres maduros” de la comunidad cuando sus miembros tienen el tamaño corporal adecuado (ya que la edad no se mide). A partir de ese momento ceremonial entran en la choza de solteros por un período de cinco años y se le da un nombre específico al grupo. La actividad más importante en ese período es la instrucción ceremonial que, en general, está a cargo del grupo de edad más joven del grado de edad de los hombres maduros. Este grupo se encarga también de la iniciación y el casamiento. A través de esta relación se construye un vínculo importante entre los dos grupos de edad que son consecutivos.

Cuando sale de la choza de solteros, el grupo de edad entra en el grado de edad de los hombres jóvenes: *ritai'wa*, que es el grado de edad de los guerreros. Los guerreros no toman decisiones para la comunidad pero se caracterizan por demostrar su fortaleza, resistencia y virilidad a través de una intensa actividad. Todas las noches se reúnen en consejo y siguen pautas muy formales cuidando mucho de su aspecto. Sin embargo, son los *predu* (los que pertenecen al grado de edad de los hombres maduros) los que participan en las discusiones de la comunidad. También se reúnen casi todas las tardes en consejo pero son más informales. Cuanto más anciano es el grupo de edad, más participación tiene en el consejo. El grupo de edad se va perdiendo entidad dentro del grado de edad de los hombres maduros porque ya no tiene funciones ceremoniales y económicas específicas. La camaradería se deja de lado y la disputa por el prestigio y el poder toma su lugar. Entonces la referencia pasan a ser los linajes y las facciones, más que los grupos de edad.¹¹

Alteridades etarias, grupos de edad y generaciones

¹¹ “Los grupos de edad son estratos sociales en los que todos los miembros de la comunidad (y, conceptualmente, todos los miembros de la sociedad Shavante) están unidos en diferentes niveles en una serie consecutiva de grupos solidarios. Pero cuando un grupo de edad alcanza cierto nivel en el ciclo sus miembros actúan cada vez menos como miembros del grupo corporativo al que pertenecen a través de la iniciación, y cada vez más como representantes de una facción cuyos intereses perseguirán en adelante (Maybury-Lewis, *op.cit.*: 164).” Ésta sería una característica de su sistema social. Según algunos shavante que Maybury-Lewis considera “sofisticados”, el sistema de grupos de edad representa un ideal utópico de armonía y el de linajes la discordia.

Las preguntas de los estudios étnicos aplicadas a los etarios nos llevan, en primer lugar, a observar cómo opera la categoría “juventud” como articulador identitario, con un capital simbólico propio resignificado en escenarios sociales específicos. En tanto categoría identitaria, construye un contexto conformado por alteridades etarias. En su función indexical, la categoría “juventud” es jugada tanto para establecer continuidades como para generar contrastes. Por otra parte, en segundo lugar, las preguntas de las etnografías clásicas sobre los sistemas de grupos de edad, nos remiten a la función referencial de la categoría “juventud” en tanto definitoria de un grado de edad. En esa función, “juventud” opera como articuladora de un haz específico de roles que interpela a cohortes de edad que se constituyen como diferentes y distintivas a partir del anclaje en experiencias sociales específicas correspondientes a períodos históricos particulares. Los que son interpelados como jóvenes y los que deben responder a esa interpelación son miembros de grupos de edad. La interpelación puede operar sobre uno o sobre varios grupos de edad. Cada grupo de edad construye sentido en torno a las interpelaciones del grado de edad de la juventud a partir de las sensibilidades particulares generadas en la experiencia colectiva (siempre específica, siempre históricamente determinada) en base a la cual se constituye.¹²

La incorporación de las perspectivas que provienen de las etnografías de los grupos de edad me lleva a preguntar, entonces, qué nos está diciendo la emergencia de los jóvenes mapuche acerca de las experiencias sociales significativas que son tomadas como base para construir la idea de generación, más como grupo de edad que como pertenencia juvenil. Pero para abordar esa pregunta es necesario definir lo que entiendo por “generación” y para ello voy a partir de un último debate conceptual que se presenta en las etnografías que abordan los sistemas de grupos de edad.

Cuando Radcliffe-Brown (*op.cit.*) se refiere al término generación, lo define como un conjunto de grupos de edad sucesivos. En el ejemplo de la etnografía de Baker que él critica, tres grupos hacen una generación y cuatro generaciones constituyen todo el sistema. También para Charles y Elizabeth Laughlin (1974), la generación es un conjunto de grupos de edad consecutivos. Otros etnógrafos sostienen, sin embargo, que los que denominan grupos generacionales no forman parte del sistema de grupos

¹² Hay también grupos de edad que dan la disputa por la apropiación del grado de edad de la juventud cuando son interpelados como pertenecientes a otros grados de edad. Es el caso de los viejos que “se hacen” los pibes y los niños que “se creen” grandes.

de edad sino que están más directamente vinculados con el sistema de parentesco a partir de la genealogía y las pautas matrimoniales (Grazier 1976, Townsend 1977). Un tercer grupo de etnógrafos sostiene que los grupos generacionales están en la interfase entre el sistema de grupos de edad y el de parentesco y, por lo tanto, es difícil decir si son variedades del parentesco o variedades del sistema de grupos de edad.

Para David Kertzer (*op.cit.*), el grupo generacional es un grupo de individuos basado en la edad genealógica, es decir que la membresía está determinada por la de los ancestros, en general por la del padre. También en esta línea, Müller-Dempff explica que los grupos generacionales se conforman cuando un padre tiene un hijo y, por lo tanto, incluyen necesariamente el lenguaje del parentesco. Como resultado, las edades se superponen frecuentemente porque dependen de cuándo los “padres” (se considera la paternidad social y no necesariamente la continuidad biológica, aunque la mayor parte de las veces coinciden) tienen a sus “hijos”. Entonces, puede haber personas pertenecientes al grupo generacional de los “hijos” que sean mayores en edad que personas del grupo generacional de los “padres”. La característica básica que define al grupo generacional, según el autor, es la igualdad genealógica: “Cada persona es, por nacimiento, un miembro del grupo que sucede al de su padre.” (Müller-Dempff *op.cit.*: 566).

Esta distinción analítica sirve para despejar los usos sociales del término “generación”. En nuestros usos cotidianos a veces usamos la idea de generación en un sentido genealógico cuando nos referimos a la generación de nuestros abuelos, nuestros padres, nosotros, nuestros hijos, nuestros nietos, etc. Sin embargo, otras veces nos referimos a la generación en un sentido que se acerca más a la definición de los grupos de edad. En un artículo sobre la cuestión generacional entre trabajadores metalúrgicos de la provincia de Buenos Aires, Maristella Svampa (2001) define las generaciones a partir de experiencias históricas compartidas que diferencian a unos de otros. Esta definición resulta sugerente porque abandona la categorización basada únicamente en la edad para incorporar la experiencia social compartida (la choza) como eje de las construcciones etarias. Sin embargo, tanto la generación de trabajadores metalúrgicos vinculada a la experiencia integracionista del primer peronismo, como la que está atravesada por los efectos desarticuladores del final de ese modelo y los jóvenes trabajadores flexibilizados (cuyas identidades se construyen, según Svampa, a partir del consumo cultural) se encuentran, de hecho, compartiendo

el presente. Si todas las generaciones conviven y, por lo tanto, comparten experiencias sociales, mi pregunta es: ¿qué es lo que hace que determinada experiencia se constituya como la base de un planteo generacional específico? Una explicación en el marco formalista de Barth no puede dar cuenta de esta situación porque, por un lado, la dimensión de la experiencia no se agota en la configuración de un diacrítico y, por otro, la experiencia no es, necesariamente, un atributo exclusivo y excluyente.

Cuando Ignacio Lewkowicz discute con el Grupo Viernes la constitución de diferentes generaciones de peronistas en la Argentina, sostiene que la generación se define cuando “nace a la política” y ese nacimiento se produce a través de una “experiencia originaria”. La diferencia, entonces, entre el peronismo de la resistencia posterior al 55 y el peronismo anterior estaría dada por dos experiencias originarias diferentes:

La experiencia del primer peronismo es con el peronismo en el estado; los peronistas de la primera hora se constituyen festejando la comunidad organizada. En cambio, para los otros la experiencia originaria es la proscripción de la masa del pueblo (...) en este sentido no sería una segunda generación de peronistas sino que es otra primera generación, porque no es heredera de la anterior sino que se constituye por otro lado (...) La idea es que hay dos peronismos, dos sensibilidades, dos percepciones políticas que son distintas según cuándo cada generación nace para la política: una generación nace políticamente con Perón en el poder; otra generación nace políticamente con el peronismo proscripto (Lewkowicz 2003: 2).

Entonces, no se trata solamente de compartir experiencias sociales significativas, sino de que esas experiencias sociales sean las “originarias”, las primeras que una cohorte de edad experimenta colectivamente, las experiencias con las que “nace” como actor en determinado ámbito o arena social. Esto incluye también que, a partir de esa experiencia originaria, la cohorte de edad sea reconocida como “generación” por otros, que le sea otorgada una entidad como actor social. En el caso de los metalúrgicos que analiza Svampa, la experiencia originaria sería la experiencia colectiva con la que cada grupo de edad “nació” al ámbito del trabajo (existencia de leyes laborales o flexibilización). En el caso que presenta Lewkowicz, el recorte está dado por el ámbito de “la política”. Sería interesante, en todo caso, preguntarse por los modos en que estos dos ámbitos son atravesados por experiencias sociales

transversales que ponen en juego el clivaje etario para constituir generaciones en un sentido amplio.¹³

Desde esta perspectiva, las generaciones pueden ser definidas como grupos de edad (cohortes de edad con conciencia de edad) en tanto articulaciones de agencia que se desplazan a través de grados de edad que son, a su vez, posiciones de sujeto hegemónicamente determinadas que constituyen arenas de disputa y resignificación con profundidad histórica. En tanto grupos de edad que atraviesan grados de edad, la dinámica de las generaciones produce sentido en torno al flujo de la experiencia social, otorgando interpretaciones que fijan coordenadas temporales para marcar continuidades y rupturas en el(los) sentido(s) de devenir a partir de la inscripción de las experiencias originarias como mojones en el flujo del tiempo.¹⁴ En esta línea de pensamiento, Durham se pregunta de qué modo la memoria forma parte de la constitución de conciencias generacionales, ideas de juventud y déficits sociales:

Como Wohl (1979) lo ha demostrado para el caso de los movimientos políticos y filosóficos posteriores a la Primera Guerra Mundial en Europa, la conceptualización de la experiencia generacional y de las cohortes está profundamente inserta en una política de la historia (ver Werbner 1998). Esa es una política del presente en la que el pasado se vuelve una representación moral ante la que el presente se contrasta. Los reclamos sobre la posición de la juventud, los reclamos sobre la naturaleza de la juventud, los reclamos morales sobre la juventud están centralmente envueltos en la reinención del espacio político y social. Se usan para movilizar el mismo tipo de marcos temporales, en las negociaciones sobre qué tipos de poder están disponibles y dónde se pueden ejercitar, y por quién. (Durham *op.cit.*: 118)

Siguiendo este razonamiento, Durham sostiene que en función de esto se construye tanto un discurso sobre la juventud como un discurso sobre “la generación perdida”. Según la autora, esta argumentación formó parte de las bases del fascismo, el comunismo y las luchas que llevaron a la Segunda Guerra Mundial. El discurso sobre

¹³ Mario Margulis y Marcelo Urresti abordan el concepto de generación desde la perspectiva de la socialización. Para ellos, el proceso de socialización es determinante porque genera la incorporación de “nuevos códigos y destrezas, lenguajes y formas de percibir, de apreciar, clasificar y distinguir.” (Margulis y Urresti 1996: 18).

¹⁴ Según Evans-Pritchard, entre los Nuer el tiempo largo no se mide en años, sino que los eventos se relacionan con los grupos de edad. El evento pudo haber ocurrido cuando nació el grupo “Thut” o cuando el grupo “Boiloc” estaba en su período de iniciación (Evans-Pritchard 1939). El sistema de grupos de edad en los Nuer, funciona como referencia para eventos y, este sentido, sus experiencias constituyen mojones en el flujo del tiempo.

y de la juventud y la generación perdida se actualiza en el presente africano y la juventud se constituye en un actor político que sabotea el orden establecido en función de abrir discursos sobre la naturaleza de la sociedad en los sentidos más amplios y más específicos.

Este planteo de Durham agrega a la definición de generación como concepto (en sus dos posibilidades: en relación con las narrativas y prácticas genealógicas o como grupo de edad), la de “generación” como categoría social con capital simbólico propio que, en ese sentido, opera del mismo modo que las categorías de los grados de edad, como “juventud”. No todos los grupos de edad se apropian de la categoría de “generación” para definirse y tampoco se les atribuye a todos esa categoría. Es también relevante observar, entonces, en qué momentos, arenas y situaciones, se pone en juego la categoría “generación” y en función de qué reconfiguraciones hegemónicas.

Estrategia de análisis

A partir de la discusión teórica expuesta aquí, la tesis se organizará del siguiente modo. Luego de un discutir la modalidad epistémico, teórica y metodológica de mi inserción en el “campo” (capítulo 2), presentaré una segunda parte en la que abordaré la emergencia de los jóvenes mapuche y sus contextos. En primer lugar, analizaré las disputas de sentido establecidas en el grado de edad de los jóvenes, a partir de la emergencia de un planteo étnico en circuitos y movimientos articulados en torno al clivaje etario. En segundo lugar, abordaré las redefiniciones en la disputa por la construcción de aboriginalidad provocadas a partir de la emergencia de una propuesta articulada en términos etarios en el ámbito del activismo mapuche. Entonces, el argumento se desarrollará primero en torno a lo que significa ser mapuche entre los jóvenes (capítulo 3), para luego enfocar la mirada en lo que significa ser joven entre los mapuche (capítulo 4). En tercer lugar y sobre la base de esa doble lectura, pondré el foco en las trayectorias de los activistas reconstruyendo sus relatos biográficos (capítulo 5). Finalmente, en una tercera parte, analizaré las reelaboraciones colectivas que los jóvenes mapuche realizan a través de su práctica política incorporando la función reflexiva de la praxis (capítulos 6, 7, 8 y 9).

En cuanto a problemas, recorridos y argumentos específicos a desarrollar, el segundo capítulo de esta tesis presenta el campo de trabajo y las discusiones que tienen que ver con mi actuación como investigadora en él. En el tercer capítulo pongo el foco en el

grado de edad de la “juventud”, para abordar la aparición de planteos étnicos desde ese lente. Para dar cuenta de la densidad de este proceso reconstruyo la trayectoria del movimiento juvenil desde la pos dictadura en la ciudad de Bariloche, donde la presencia de grupos de jóvenes mapuche en la actualidad es particularmente visible y activa. En base a esa trayectoria pongo en contexto las producciones y escenarios juveniles en los que empezaron a aparecer marcaciones étnicas y analizo esa emergencia. En el cuarto capítulo abordo la construcción de un planteo juvenil en el activismo mapuche, partiendo de una reconstrucción del proceso organizacional de las décadas del ochenta y noventa en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut, para luego presentar los debates y las principales características de la posición de los jóvenes. En el quinto capítulo abordo el plano de lo biográfico para pensar las trayectorias de los jóvenes mapuche y sus experiencias significativas. Indago en los fundamentos afectivos, vivenciales y políticos a partir de los cuales otorgan sentido a sus construcciones identitarias y producciones culturales desde una perspectiva que permite ingresar en la complejidad del entramado a partir del cual se configuran estas subjetividades y las dimensiones afectivas de su constitución. En el capítulo sexto presento el debate sobre las concepciones de lo político a partir de la caracterización de los diferentes agrupamientos de jóvenes mapuche que se encuentran hoy en día en Bariloche y problematizo sus vinculaciones con organizaciones y comunidades rurales. En el séptimo capítulo enfoco el análisis de lo político en los proyectos de comunicación que los jóvenes mapuche desarrollan en medios radiales y gráficos, teniendo en cuenta los lenguajes específicos y los procesos de producción y distribución. El capítulo octavo se centra en el Proyecto de Teatro Mapuche y presenta la discusión que fundamenta la utilización de un género performático específico en el marco del movimiento político más amplio. Finalmente, en el capítulo noveno abordo el debate que los agrupamientos se dan en torno a las corporalidades puestas en juego en el movimiento político mapuche contemporáneo. Pero antes de comenzar el desarrollo del análisis me gustaría cerrar esta introducción con una pequeña anécdota. Cuando presentamos la propuesta para un simposio sobre construcciones culturales de “juventud” ante las autoridades del VIII Congreso Argentino de Antropología Social (Universidad de Salta, septiembre de 2006), recibimos como respuesta que, dada la coincidencia temática, debíamos unificar la propuesta con la de las colegas que plantearon trabajar sobre la niñez como espacio de disputa y como desafío metodológico. Realizamos el esfuerzo de articulación y

finalmente propusimos un simposio integrado por tres bloques que se correspondían con las propuestas iniciales. La sorpresa vino cuando nos encontramos con que había otro simposio en el que estaban nucleados los investigadores que trabajaban sobre vejez.

Nosotros entendimos el argumento de la coincidencia temática en el sentido de que nuestro objeto en sí mismo no son “los jóvenes”, del mismo modo que para los estudios étnicos no son “los indígenas”. De lo que se trata es de avanzar hacia una discusión teórico-metodológica que nos permita pensar en una antropología de las edades que no se quede conceptualmente circunscripta a aquellas nociones instaladas por el sentido común que son las que pretendemos cuestionar. Dentro de ese campo antropológico, se pueden incluir perspectivas que analicen la dinámica de los grupos de edad y los grados de edad. Así como se puede estudiar la emergencia de generaciones, es perfectamente coherente analizar juventud, niñez, vejez—y también adultez—en tanto categorías que remiten a los grados de edad como arenas constituidas sobre la base de interpelaciones específicas y de reelaboraciones que implican agencia. Simposios que trabajen la particularidad de cada una de estas arenas son plenamente justificables.¹⁵

Sin embargo, parece que aquello que teníamos en común para la coordinación del congreso no era la discusión disciplinar que podría llevar a la constitución de un campo específico de antropología de las edades, porque esto hubiera implicado que el

¹⁵ En esta línea, Asmaron Legesse recupera el concepto de grupos de edad de las etnografías en sociedades que denomina “tradicionales” para plantear la pregunta por la edad en sociedades que denomina “complejas”. Aplica el concepto en la etnografía de una comunidad de retiro para ancianos. La comunidad constituye, para Legesse, una institución basada en la localización espacial de un grado de edad específico. Retomando las etnografías de África, se pregunta por la conformación de un ranking basado en la edad dentro de estas comunidades. También aborda el ingreso a la institución desde la perspectiva de los ritos de pasaje y se pregunta por las conductas que los ancianos consideran apropiadas en una comunidad que incluye a un único grado de edad de manera homogénea. También indaga la incidencia de las relaciones de parentesco con personas fuera de la comunidad en las relaciones de amistad dentro de la comunidad, teniendo en cuenta la tensión que se identifica en las etnografías entre la estructura de grupos de edad y las relaciones de parentesco. Asimismo, se pregunta por la extensión de la construcción de pertenencia al grado de edad (de la ancianidad) más allá de la comunidad específica (de retiro). La especificidad del grado de edad de la vejez en la Norteamérica contemporánea es identificada por el autor a partir de la comparación de la práctica de tutorías entre grupos de edad. Los miembros constituyen un grupo de edad para toda la vida, pero se quedan en un grado de edad por un período limitado de tiempo y no pasan por el mismo grado de edad más de una vez, lo que hace que siempre sean novicios al ingresar al nuevo status. Por el hecho de ser siempre novicios, tienen tutores que, en algunas sociedades, son miembros del grupo de edad que está en el grado de edad inmediato superior pero, en el caso de las comunidades de ancianos, son miembros de un grupo de edad que está en grados de edad inferiores pero que tiene una posición de autoridad por su *expertise*. El autor relaciona el hecho de que los jóvenes supervisen a los viejos con valores culturales más amplios que serían muy extraños en las sociedades “tradicionales”. Y se pregunta “¿por qué deben ser los ancianos segregados cuando el resto de la población adulta ni siquiera está clasificada por grados de edad?” (Legesse 1979: 67).

simposio sobre vejez conformara también un bloque más dentro del nuestro. Aparentemente lo que nos unificaba era que trabajábamos con un objeto que “más o menos” era el mismo. ¿Qué es lo que hace que niños y jóvenes sean más o menos lo mismo mientras que los viejos claramente no lo sean? Aquí pesa nuevamente la idea de que la diferencia importante está entre pre-adultos (adultos en potencia) y post-adultos (adultos en decadencia), casi aplicando el principio segmentario de los Nuer. Si estuviéramos parados en la perspectiva de los “jóvenes” —los *wapte* shavante que viven en la choza de solteros— sería muy claro para nosotros que los “niños” —los *watebremiti* y los *ai' repudu*— son algo muy distinto.

El adulto-centrismo como lugar desmarcado de poder construye sus alteridades claramente diferenciadas y las naturaliza con una efectividad notable. Son los mecanismos que generan esta hegemonía, las agencias y los capitales que la sustentan, lo que una antropología de las edades debería dedicarse a desentrañar.

Capítulo 2

La inserción en el campo: investigación y activismo

Desde el año 1997, realizo trabajo de campo etnográfico en la Patagonia. En mi tesis de Licenciatura (2001) analicé los procesos de rearticulación identitaria producidos por migrantes chilenos y de las zonas rurales que se asentaron en la década de 1980 en los barrios periféricos de la ciudad de Bariloche, provincia de Río Negro. En el contexto de esa investigación, abordé marginalmente la experiencia de grupos de jóvenes que comenzaban a reivindicarse como mapuche. Muchos de los padres de estos jóvenes son migrantes que provienen de zonas rurales y que atravesaron situaciones de fuerte discriminación asociada a su pertenencia étnica. El resultado de estas situaciones fue la elaboración de diferentes prácticas que perseguían la inserción en ambientes urbanos altamente discriminatorios. Entre esas prácticas se encuentran intentos de desmarcación étnica no siempre exitosa. A diferencia de sus padres, los jóvenes comenzaron a tener cada vez más visibilidad pública y a introducir su discurso y su planteo identitario en diferentes circuitos juveniles de la ciudad.

En el año 2001 realicé una pasantía docente en la Facultad de Ciencias de la Educación de Universidad del Comahue y viví durante ocho meses en la ciudad de Cipolletti, provincia de Río Negro, lo cual me permitió un acercamiento a las organizaciones mapuche del Alto Valle, algunas de ellas integradas por estudiantes universitarios. A fines de ese año, se realizó el Censo Nacional de Población y Vivienda que incorporó por primera vez una variable indígena en la cédula censal (ver Fernández Bravo et.al. 2000, González et.al. 2000). Esta situación convocó a algunas organizaciones a realizar una Campaña de Autoafirmación. En la ciudad de Gral. Roca, se conformó un Equipo de Producción Radial integrado por estudiantes universitarios mapuche. Este equipo se dedicó a producir micro-programas de radio que circularon por diferentes emisoras de las provincias de Río Negro y Neuquén. Participé activamente asesorando esa Campaña y, a partir de ese trabajo, comencé a participar de otras actividades que involucran a jóvenes mapuche de diferentes ciudades de la provincia.

Los grupos y las propuestas de activismo se comenzaron a multiplicar en estos años, dando lugar a la emergencia de un planteo definido como “joven” en el ámbito del activismo mapuche. Este planteo—que incluye nuevos discursos (contenidos y, sobre todo, formas), nuevas modalidades de intervención en el espacio público y también una discusión programática—tiene incidencia en los procesos de demanda y de

organización. Por las particularidades de este movimiento, orienté mi proyecto de doctorado a analizar los procesos identitarios de los jóvenes mapuche, teniendo en cuenta la doble articulación étnica y etaria y sus efectos en términos de prácticas políticas.

En principio me propuse contrastar el caso de Río Negro con el de Neuquén y realicé algunas exploraciones de campo en ese sentido. Finalmente, decidí privilegiar el análisis en profundidad del caso rionegrino porque, a diferencia de los de Neuquén, los proyectos y agrupamientos parten de esfuerzos de autoorganización. Mientras los neuquinos se insertan dentro de una organización que se creó en la década de 1990 —la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) (ver, entre otros, Briones 1999, Briones y Díaz *op.cit.*, Radovich *op.cit.*, Radovich y Balazote *op.cit.*)—y sus planteos proponen explícitamente una continuidad con la propuesta de la generación anterior de activistas, los rionegrinos parten de una posición crítica respecto de las organizaciones mapuche de su provincia y también de otras provincias. Si bien tanto la continuidad como la ruptura constituyen prácticas de articulación de cohortes de edad, me interesó más indagar en la heterogeneidad conflictiva de los procesos organizativos de los rionegrinos que reducir la lectura a la comparación. Por lo tanto, el foco está puesto en analizar los múltiples procesos de interlocución que se tornaron significativos a partir del desarrollo del trabajo de campo con estos grupos autónomos, siendo el diálogo con los jóvenes mapuche de Neuquén sólo uno de estos procesos.

Los jóvenes mapuche de Río Negro construyen su posicionamiento en diálogo con diferentes agencias que los interpelan desde el campo indígena, desde el estado y desde la sociedad civil. A partir de ese posicionamiento, generan espacios con características *sui generis* en cuanto a sus dinámicas organizacionales, sus estrategias de intervención en la arena pública y sus argumentaciones en la discusión al interior del movimiento mapuche. Asimismo, definen su posición generacional a partir de la reinterpretación crítica de sus propias historias familiares (insertándose en una trayectoria genealógica a la vez que inscribiendo esa genealogía) y de su condición como jóvenes de la periferia urbana (auto-adscribiéndose en términos de grado de edad y de clase social). Desde esa posición interpelan también a otros jóvenes, introduciendo la discusión acerca de la cuestión mapuche en espacios de participación política juvenil y también en circuitos vinculados a la música heavy-metal y punk, que incluyen bares, recitales y programas de radio.

Entre los años 2001 y 2003, participé de discusiones y de actividades coordinadas por

grupos diferentes de jóvenes mapuche con sede en las ciudades de Bariloche y Gral. Roca. Los diferentes grupos no constituyen organizaciones sino núcleos que tienen dinámicas de agregación y desagregación muy fluidas, además de prácticas de desplazamiento constante, sobre todo en las provincias del norte de la Patagonia. La ciudad de Gral. Roca es una sede universitaria y, por lo tanto, un lugar de confluencia de jóvenes que provienen de diferentes emplazamientos urbanos y rurales. Algunos de los jóvenes de Bariloche estudian allí y eso permite la articulación de propuestas entre la Zona Andina y el Alto Valle. Asimismo, los jóvenes han establecido relaciones con organizaciones mapuche que trabajan en comunidades y parajes rurales de la Línea Sur y del noroeste de la provincia de Chubut donde, a su vez, algunos tienen familia. De este modo, fueron construyendo un circuito de traslados que atraviesa la Patagonia norte y, en algunos casos, los lleva también a Chile. Además de ese circuito mapuche, estos jóvenes atraviesan circuitos juveniles que incluyen recitales, bares, encuentros universitarios, etc. Durante los primeros años, desarrollé mi trabajo de campo acompañando a los jóvenes en sus desplazamientos a través de estos circuitos y participando de algunos proyectos específicos.

Paralelamente a la realización del recorte analítico del problema sobre el que estaba investigando, desde los primeros momentos fui construyendo un campo para la investigación que implicó mi vinculación a la vez como investigadora y como activista. A través de mi participación en diferentes proyectos e instancias de discusión, fui integrando una red de activistas mapuche y no mapuche, que incluye investigadores, artistas y comunicadores. Esta red, que en un principio estaba conformada casi exclusivamente por mujeres mapuche jóvenes, se autodenominó en el año 2003 “Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyiñ*—estamos resurgiendo—”.¹⁶ La Campaña se conformó como un espacio de reflexión y producción en el que mi rol, además de aportar elementos provenientes del ámbito académico, tiene que ver con la organización de la logística de las actividades. La Campaña (que nuclea al grupo de teatro mapuche El Katango y al Equipo de Comunicación MapUrbe) tiene un proyecto de teatro, una publicación gráfica orientada a la juventud urbana (el “MapUrbe’zine”), un proyecto de radio que produce micro-programas, un área de producción audiovisual y un área de investigación

¹⁶ En el marco de un subsidio colectivo de investigación otorgado por el Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York, elaboramos un sitio web que contiene textos, fotografía, materiales de audio y audiovisuales producidos por *Wefkvletuyiñ*. El sitio pertenece a la colección de web-cuadernos del Instituto: hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index.htm

periodística y académica. En el marco del área de investigación que yo coordino, realizamos seminarios de discusión bibliográfica y experiencias de investigación de campo, de investigación en archivos y de escritura en colaboración.

La construcción del doble rol de investigadora y activista a lo largo de los años constituyó (y constituye) un desafío teórico, metodológico, ético y político. Como ese rol específico configura la lectura que hago del proceso organizativo, es necesario aquí intentar despejar algunas de las preguntas que el desafío propone.

En primer lugar, esta tesis se produce en el contexto particular de la academia antropológica argentina y, más específicamente, porteña. Se trata de una escuela antropológica enmarcada en una política educativa que sigue defendiendo la universidad pública y gratuita, aunque haya navegado ya más de una década de recortes presupuestarios y aplicación resistida de políticas educativas neoliberales. No se puede comprender el contexto de emergencia del conocimiento que producimos si no hacemos explícita esta realidad conflictiva. Bajo este lente deben ser entendidos tanto el marco estructural del trabajo del investigador como la práctica de investigación en colaboración con personas que no pertenecen al ámbito académico y la definición conceptual de la práctica de la investigación entramada con la intervención política. Para introducir esas discusiones, vamos a comenzar con dos situaciones etnográficas.

La academia del tupper y la del queso gruyere

En el año 2006 tuve la oportunidad de hacer una pasantía de investigación en la Universidad de Nueva York (NYU) y, en ese contexto, pude asistir a conferencias de reconocidos investigadores de la academia norteamericana. Sin embargo, hubo una de las conferencias a la no pude asistir aunque lo intenté: la conferencia que dio Judith Butler en NYU. Estaba yo en la cola para entrar frente a Washington Square en Manhattan (bajo la lluvia), cuando los empleados de seguridad de la universidad cerraron las puertas. Aparentemente todas las sillas estaban ocupadas. Por los vidrios transparentes podíamos ver todo el espacio que había, tanto para sentarse en el suelo como para escuchar parados. La cola daba vuelta a la esquina y no se movía. De repente vimos llegar un patrullero. Los empleados de seguridad habían llamado a la policía para dispersar a la gente de la cola. Adentro, Butler hablaba de las fotos de Abu Grahib.

La gente desplegó sus celulares y comenzó a abandonar la cola lentamente. Yo no. No

había pasado la media hora correspondiente y en mi memoria hay una sucesión de recitales cuyas puertas se abren a las masas luego de media hora de espera. También está en mi memoria el discurso que Fidel Castro acabó dando en las escaleras de la Facultad de Derecho de la UBA en mayo de 2003. Por supuesto que este no era ni un recital ni un discurso político, pero en mi registro personal de asistencia a eventos—en el “repertorio”, como diría Diana Taylor (2003) que tengo asociado a este tipo de performances—se encuentra la certeza de que cuando la audiencia es numerosa, las puertas se abren. Estaba segura de que en algún momento Butler iba a decir algo así como “dejen entrar a los pibes”. Entonces me di cuenta de que esa práctica está en realidad asociada al concepto de que escuchar las ideas de los intelectuales es un derecho de la población. No podía creer que la gente se fuera de la fila, amedrentada por la presencia policial. Como resultado de ese raleo, fui avanzando en la cola hasta llegar a la puerta. Al lado mío había otros dos chicos indignados. Resultó que eran argentinos también. No lo podíamos creer. Estábamos parados ante una puerta de vidrio que funcionaba como una ficción material que nos separaba de las ideas constructivistas de Butler. Y, para volverla aún más material, estaba “la yuta”, *of course*.

Me acordé entonces de otra situación que se produjo cuando Slavoj Žižek, amigo de Butler, vino a dar una charla a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA en 2005. El aula que le habían asignado era demasiado chica y la audiencia era masiva. Nos mudamos todos al aula magna de la Facultad y eso era un amasijo de gente en los pasillos. Tampoco entrábamos en el aula magna y Žižek terminó hablando en el patio. La gente colgaba de las ventanas. Tampoco pude escuchar nada y me senté en el fondo a mirar ese espectáculo bizarro, indignada también por la falta de previsión y la improvisación. Una falta de respeto, pensé, para la población que tiene derecho a escuchar a los intelectuales.

Las situaciones tienen varios aspectos en común: se trata de dos intelectuales promovidos por la academia y la industria editorial norteamericana, que a veces escriben juntos, y tienen una convocatoria grande, etc. Pero el aspecto común relevante para mi argumentación es que, en ninguno de los casos, pude escuchar la charla. Los principios que operaron para impedir que escuche la charla en cada situación fueron distintos. En NYU prevaleció el temor a que alguien demandara a la universidad (a la empresa) por saturar de gente una de sus aulas, generando un eventual accidente. Eso fue aceptado porque—además de la naturalización de la

creciente vigilancia e intrusión en la vida privada y los cuerpos de las personas implementada por el gobierno norteamericano—la gente está acostumbrada a que la educación es un privilegio otorgado a quienes pueden pagar las altas cuotas y, por lo tanto, acceder al conocimiento-mercancía, concepto que se protege con guardias de seguridad, tarjetas magnéticas y eventuales presencias policiales. En la UBA prevaleció en cambio el principio de que la educación es un derecho y la universidad debe tener sus puertas siempre abiertas. Sin embargo, ese principio está socavado por políticas de recorte presupuestario que no permiten contar con los espacios apropiados y los requerimientos técnicos que la producción y difusión del conocimiento académico requieren.

Mis fracasos al intentar escuchar las charlas de Butler y Žižek me inspiraron dos imágenes contrastantes. Por un lado, el estilo académico norteamericano hegemónico basado en la idea de que el conocimiento es un privilegio pago, una mercancía de la elite, ilustrado como un tupper hermético (en mi pasantía en NYU escuché muchas veces una metáfora más elegante: la torre de marfil). Por otro lado, nuestra academia argentina como un queso gruyere con agujeros cada vez más grandes que, aunque todavía sostiene el concepto de que la educación es un derecho, se lo va comiendo por dentro a través de políticas de recorte presupuestario y prácticas concretas de descuido y de corrupción. Por supuesto que estos principios no se reproducen como normativas puras en ninguna de las dos academias que constituyen arenas complejas de negociación. Para dar solamente dos ejemplos: las universidades públicas disputan los principios impuestos de la educación como mercancía en Estados Unidos y, en Argentina, las universidades privadas con altos presupuestos y acceso a la discusión de los circuitos internacionales, disputan también la idea de que la educación de excelencia es un derecho de todos.

En las clases a las que pude asistir como oyente en NYU, los estudiantes de doctorado se preguntaban ¿cómo “llegar” a la sociedad, cómo tener algún efecto sobre ese mundo “exterior” (que tiene “la ñata contra el vidrio” ése, protegido por canas)?, mientras desplegaban sus laptops en la mesa para tomar notas en la clase y bajar cosas de la red de Internet *wireless* para aportar a la discusión. En la UBA, sofocados por la mugre y estresados por el escaso acceso a recursos técnicos y la desactualización de nuestra biblioteca, en condiciones laborales pésimas—muchos de nosotros trabajando gratis (perdón, *ad honorem*)—nos preguntamos ¿cómo “vamos” a salir adelante? Nuestra universidad pública y gratuita—obviamente inmersa en la realidad del país—

y “nosotros” (trabajadores, activistas, ciudadanos) que podemos hacer efectivo el derecho a la educación (cada vez más homogéneamente de clase media-alta), ¿cómo podemos aportar mejor a cambiar la situación injusta y desigual en la que todos vivimos? Al mismo tiempo nos preguntamos cómo producir conocimiento académico en el marco de crisis sociales y políticas y, a partir de esa pregunta, experimentamos y creamos diferentes estrategias todos los días.¹⁷

Es a partir de condiciones materiales específicas que hacemos antropología y son esas condiciones materiales las que determinan las técnicas que podemos aplicar (ej: trabajo de campo con grabadores de cinta, sin laptops ni cámaras digitales). Más allá de lo que nuestros intereses académicos propongan, los subsidios restringidos para transporte y viáticos desde ya nos impiden siquiera concebir la posibilidad de hacer trabajo de campo “fuera de casa” (Peirano 1998), lo que contribuye a que nuestra agenda de discusión esté mayoritariamente aplicada a casos del país. También en parte por condiciones materiales, nuestra aproximación a la discusión teórica (con bibliotecas desactualizadas, sin acceso a revistas internacionales y sin conexión a buscadores de Internet) le aporta a nuestra producción características particulares. Por un lado, la relación entre director y estudiante reproduce el artesanado medieval. Hay que tener suerte y encontrar un “maestro” que pueda proveer las “herramientas” teóricas específicas que necesitamos. Los artículos circulan en copias que se consiguen en ciertas fotocopadoras que guardan las “cajas” de los seminarios. Hay que manejar con mucho cuidado la relación con el que atiende la fotocopadora para que nos permita acceder a las “cajas viejas”. Por otra parte, este sistema también nos vuelve “kamikazes” de la teoría. Cuando encontramos un artículo inspirador lo utilizamos sin saber bien cuál es la discusión general en la que está inserto (ya que nunca conseguimos las publicaciones completas). La dificultad para acceder a las publicaciones internacionales nos hace también utilizar mucho la producción local y recrear una arena propia de discusión (aunque mi pasantía en NYU me garantizó seis meses de acceso legal a JSTOR que también tienen sus consecuencias en esta tesis...). Así hacemos antropología en la Universidad de Buenos Aires a principios del siglo XXI.

¹⁷ El salto de registro discursivo que está presente en este acápite es intencional. Se relaciona con el posicionamiento que estoy adoptando como sujeto que vive la academia como uno de los espacios de desarrollo de su práctica social. Esta tesis es resultado de un proceso de producción de conocimiento que incluye mi trayectoria académica pero que la excede. El salto de registro tiene que ver con un intento estético de traer al texto esos “otros” ámbitos en los cuales me posiciono como sujeto pensante/actuante, ámbitos que configuran la experiencia que genera este texto.

Cuando Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (2006) introducen lo que ellos denominan “la perspectiva de las antropologías del mundo,” sostienen que es necesario asumir la diversidad de la antropología en un momento que caracterizan a partir del incremento del intercambio internacional del conocimiento y la emergencia de nuevas tecnologías de la información. Los autores enmarcan el proyecto de “antropologías del mundo” en la tradición autocrítica iniciada a partir de los procesos de descolonización en la década de 1960 y lo promueven a partir de cuatro principios: (1) que la globalización abre oportunidades heterodoxas para el mundo académico; (2) que es posible crear una comunidad transnacional democrática y heterogénea; (3) que “escribimos desde un punto de vista que no pertenece al de alguna nación particular” (Lins Ribeiro y Escobar *op.cit.*: 17); y (4) que lo único que hace que unas antropologías sean dominantes son las relaciones desiguales de poder que establecen intercambios desiguales entre los centros hegemónicos y los lugares no hegemónicos. A partir de estos principios, los autores proponen “aceptar la diversidad epistémica como un proyecto universal” y para eso sugieren adoptar el neologismo *diversalidad* “que refleja una tensión constructiva entre la antropología como un universal y como una multiplicidad (Lins Ribeiro y Escobar *op.cit.*: 19).” Además los autores hacen diferentes propuestas para generar una red de intercambio y estrategias de publicación que incluyan un trabajo especial de traducción para luchar contra el intercambio desigual de la información y la teoría que genera asimetrías entre lo que llaman “provincialismo metropolitano” y “cosmopolitismo provincial.”

El provincialismo metropolitano es la ignorancia que los antropólogos de los centros hegemónicos tienen acerca de la producción de conocimiento antropológico en sitios no hegemónicos. El cosmopolitismo provincial refiere al muy a menudo exhaustivo conocimiento que la gente de los sitios no hegemónicos tiene de la producción de los centros hegemónicos (Lins Ribeiro y Escobar *op.cit.*: 30).

Sin embargo, el hecho de que las producciones “periféricas” no sean leídas en los “centros” es solamente una de las características del acceso diferencial a los circuitos de circulación de información. Lo que me parece más preocupante aún, en términos más generales, es que los (tan emergentes) adelantos técnicos no son igualmente accesibles para todo el mundo. Y no son igualmente accesibles porque lo que genera heterogeneidades al interior de la antropología no tiene que ver solamente con una **diversidad** de epistemologías y de agendas sino con una **desigualdad** de recursos.

En ese sentido, hay que complementar la afirmación de Lins Ribeiro y Escobar de que es necesario que las diferentes antropologías “sean más concientes de las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de su propia producción (Lins Ribeiro y Escobar *op.cit.*: 22)”, con un énfasis específico en las condiciones económicas de dicha producción.

En ese sentido, quizás mi propio caso ilustre esa reflexión. Soy becaria del CONICET y cobro alrededor de 600 dólares por mes.¹⁸ Para poder participar de un congreso internacional, digamos en Méjico DF, tendría que pagar un pasaje de 1000 dólares más la cuota de inscripción y los viáticos. El proyecto de investigación en el que actualmente se enmarca mi trabajo puede destinar a viajes y viáticos (que incluyen congresos y trabajo de campo) un máximo de 1300 pesos por investigador por año, o sea alrededor de 430 dólares. La consecuencia es que priorizamos utilizar ese dinero para cubrir al menos una parte de los gastos de trabajo de campo anual (porque para poder cubrir los gastos totales reales tenemos que recurrir a nuestros sueldos). ¿Qué posibilidad real tengo, como estudiante de doctorado, de asistir a un congreso internacional de antropología para debatir agendas que aporten a la *diversalidad* de la disciplina? Quisiera poder comparar esta realidad con la de un estudiante de doctorado en Estados Unidos, pero estando allá fue muy difícil lograr saber cuánto dinero destinan las universidades a la participación de sus alumnos en congresos internacionales. Además descubrí que preguntarle a alguien cuánto gana es de muy mala educación en Estados Unidos (y me pregunto si existe alguna relación entre esa pauta moral y “el espíritu del capitalismo”). Un investigador de carrera que recién ingresa al sistema CONICET en mi país está cobrando alrededor de 800 dólares, de modo que tampoco para los investigadores formados participar del debate internacional es una opción. A menos que quienes se encuentran en las academias centrales—que, por lo tanto, cuentan con mayores recursos—nos inviten; o sea, que nuestros postulados sean “decibles” en esas arenas de discusión según su perspectiva. Entonces, no diría que considero que hago antropología “de la nación” en el sentido en que Lins Ribeiro y Escobar lo definen, como una investigación puesta al servicio de las ideologías de unidad o diversidad nacional imperantes. Sin embargo, tampoco diría que escribo “desde un punto de vista que no pertenece al de alguna nación particular” en un sentido transnacional, porque escribir es una performance compleja

¹⁸ La administración actual duplicó las becas de postgrado porque, hasta el año 2006, mi sueldo como becaria de la UBA era de 300 dólares.

a la vez constituida y constituyente de lo social. El “punto de vista” emerge de las negociaciones complejas que como agentes y como sujetos afectivos establecemos con las maquinarias hegemónicas de diferenciación, estratificación y territorialización (Grossberg 1992, 1993) propias del contexto en que nos desempeñamos, negociaciones que configuran nuestras trayectorias (Ramos 2005b).

Al retomar entonces la discusión propuesta por Lins-Ribeiro y Escobar, me interesa ver las diferencias en términos de la materialidad del proceso de trabajo. El acceso a recursos produce efectos en las formas de producción de conocimiento: no es lo mismo la agenda de investigación y discusión teórica que emerge del sistema de artesanado medieval que describí antes (con su uso kamikaze de la teoría incluido), que la que emerge de la utilización sistemática de buscadores como JSTOR (con sus consecuentes resultados textuales en términos, por ejemplo, de la política de citado y apelación a la autoridad). Es necesario complementar la discusión sobre la necesidad de pluralidad epistemológica con un análisis de los recursos que sostienen el esquema centro/periferia en el campo de la antropología (y de la academia en general). También es necesario generar un debate en torno a los capitales que financian el trabajo de los antropólogos en relación con los procesos políticos en los que participan. No es lo mismo una política científica como la Argentina, que sigue sosteniéndose fundamentalmente con los (insuficientes pero continuos) aportes del estado (muchas veces resultado de préstamos otorgados por agencias multilaterales como el BID), que el conocimiento que se produce a partir de proyectos a término presentados ante fundaciones, organizaciones no gubernamentales, corporaciones, etc. Hay profundos dilemas políticos que provienen de trabajar con fuentes de financiamiento diferentes y es necesario abordarlos en una discusión abierta. Si esas condiciones de producción del conocimiento antropológico no se explicitan, no se revisan críticamente y no se someten a discusión, las “antropologías del mundo” seguirán bajo el dominio de agendas hegemónicas revestidas de *diversidad*.¹⁹

¹⁹ En un artículo escrito en conjunto con Claudia Briones, Lorena Cañuqueo y Miguel Leuman, nos preguntábamos sobre el modo en que la neoliberalización de culturas supuestamente no neoliberales como la académica y las indígenas, nos impone nuevas lógicas, conceptos, roles, subjetividades y agendas. Uno de los emergentes del proceso de neoliberalización que más nos llamaba la atención al momento de escribir el artículo, era la figura del consultor en las políticas aplicadas para “poblaciones vulnerables”. Tanto dirigentes indígenas como antropólogos son contratados por las agencias multilaterales para aplicar estas políticas. Al respecto de esto decíamos:

Claudia: Justamente, entonces, yo estaba pensando si a partir de ahí podemos reconstruir todos los niveles en que se modifican los roles de los dirigentes y cuál es la señal de estos tiempos para el liderazgo. Porque estamos diciendo que con el consultor está pasando otra cosa que es muy distinta

Investigación activista, crítica cultural o activismo crítico

En el marco de esta “academia del queso gruyere” en la que estoy inserta, el compromiso político y el trabajo conjunto con activistas mapuche que no pertenecen necesariamente al ámbito académico adquiere características particulares. En referencia al compromiso político, Lins Ribeiro y Escobar sostienen que “cuando se reduce la presión de conceptos tales como ‘informantes’ y ‘observación participante’, podría decirse que la práctica hegemónica comienza a debilitarse” (Lins Ribeiro y Escobar *op.cit.*: 39) porque las barreras entre “otros” y “nosotros” se debilitan y el control sobre los “para qué” del conocimiento comienzan a explicitarse. El universal desmarcado se convierte en un particular explícito y el juego del poder se hace visible. En este sentido, los autores acaban haciendo una propuesta que comparto:

Lo que requiere ser ampliamente indagado son las condiciones bajo las cuales los antropólogos podrían tener éxito en el desarrollo de una práctica más lúcida

a la que le pasaba al líder que iba a una dependencia estatal o no para conseguir cosas para su gente. En realidad lo que le cambia al consultor es el empleador. Ese es el punto.

Laura: Bueno, hay un empleador ahora. Hay un tipo que te paga para que lo hagas. Entonces ¿para quién estás trabajando? Esa es la pregunta. Y no quiero demonizar, ¿no? ¿Quién te marca los tiempos y las prioridades y los saberes que necesitás?

Lorena: Pero también las necesidades, digo, porque por ahí este *logko* [cacique, dirigente] gestor, suponete, dirigente y gestor de comunidad antes necesitaba... Suponete: fulano es *logko*, entonces fulano tiene que ir a Buenos Aires a asegurar que nuestras tierras queden a nombre nuestro.

Claudia: Juntamos plata entre todos y lo mandamos.

Lorena: Y fulano venía, arreglaba y volvía, o no arreglaba y allá se armaba el conflicto. Pero ahora el gestor por ahí muchas veces también trae necesidades que no se contaban antes o que no salieron desde su lugar. El contratista establece las necesidades ahora y contrata a fulano en términos individuales.

Laura: Pero además es fulano por sus capacidades, por sus conocimientos y no por su representatividad de otros, necesariamente.

Claudia: Por su experticia, por lo menos en lo que se declara.

Laura: Bueno, obvio, después cada uno hará su *lobby* para entrar.

Claudia: Su *lobby* para entrar y los contratantes también tienen intereses. Entonces vos decís ¿a ver, quién nos conviene poner acá como consultor para desactivar este sector que está radicalizado? Porque si nosotros no pensamos esa intencionalidad política en los contratistas, estamos tragándonos el discurso del Banco Mundial de que en el fondo todo opera como si fuera dios hablando.

(Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman 2007: 288)

La pregunta sobre quién es nuestro empleador y para quién trabajamos se vuelve entonces fundamental, tanto para los dirigentes indígenas como para los antropólogos. La cuestión de la circulación de recursos no puede estar opacada en la discusión sobre los compromisos políticos en nuestro trabajo. Tampoco podemos pensar que las condiciones que afectan a la gente con la que trabajamos son necesariamente diferentes a las que afectan nuestro propio trabajo, porque todos estamos formando parte del reordenamiento mundial y las lógicas generales nos atraviesan a todos.

vinculando el ejercicio del poder con la producción de verdad en las situaciones de la vida real de dominio y explotación (Lins Ribeiro y Escobar *op.cit.*: 41)

En una línea similar, Charles Hale propone una discusión en el campo de lo que se considera antropología comprometida en la academia norteamericana. Si bien su discusión se enmarca en un contexto de producción de conocimiento profundamente diferente al de la academia argentina—en términos de recursos, de geopolítica y de agenda—algunas de las aristas de este debate resultan sugerentes. El argumento de Hale parte de definir la “investigación activista” en contraste con la “crítica cultural”.

Entiendo como investigación activista al método a través del cual afirmamos un alineamiento político con un grupo organizado de personas en lucha y permitimos un diálogo con ellos para dar forma a cada fase del proceso, desde la concepción del tema y la recolección de datos hasta la verificación y disseminación de los resultados (...) En este contexto, me refiero a la crítica cultural como una aproximación a la investigación y a la escritura en la cual el alineamiento político se manifiesta a través del contenido del conocimiento producido, no a través de la relación establecida con un grupo organizado de personas en lucha (Hale 2006: 97-98).

Para Hale, las contradicciones entre las demandas del ámbito académico y los condicionamientos del proceso político en el cual se enmarca la investigación activista dificultan el desarrollo de la investigación. Sin embargo, también señala que esas mismas contradicciones generan un tipo de aproximación particular que desafía los términos del análisis y que es productiva para la innovación teórica y la discusión metodológica. Por su parte, la crítica cultural busca la sofisticación analítica para deconstruir el poder, pero su propósito no es lograr transformaciones concretas en contextos específicos—lo que Hale denomina “política práctica”—por lo que no tiene ninguna preocupación metodológica en ese sentido. La crítica que desde este lugar se le hace a la investigación activista tiene que ver menos con cuestiones relacionadas con la objetividad como con la simplicidad teórica y la poca capacidad problematizadora (Hale *op.cit.*).

Esta esquematización de la discusión que Hale realiza sirve como punto de partida para pensar varias cosas. En primer lugar, la crítica cultural parece estar leyendo la investigación activista sólo a partir de uno de sus aspectos, el que refiere a su participación en ámbitos académicos formales. Sin embargo, la investigación activista está lejos de constituir una práctica poco sofisticada. Se trata de una combinación *sui*

generis de performances académicas (conferencias, congresos, clases, etc.) —que incluyen la producción y manipulación de objetos relacionados con ese ámbito (libros, ponencias, etc.)—y de performances que se producen en ámbitos extra-académicos más o menos formales o formalizados (charlas, talleres, seminarios de formación) o informales (reuniones de discusión, diagnóstico de coyuntura, planificación y participación en actividades e intervenciones de diferente índole y evaluaciones). Por lo tanto, la evaluación de los efectos o de la performatividad de la producción de conocimiento en esa multiplicidad de ámbitos requiere una mirada que no privilegie una sola de estas prácticas—entendiendo el resto como actividades secundarias de “extensión” o “transferencia”—sino que tenga la capacidad de descentrarse para ingresar en su complejidad como práctica social.

En segundo lugar, en relación con esta tesis, lo que Hale define como investigación activista no da cuenta del modo en que concibo la producción de conocimiento académico en el marco del proceso político particular en el que trabajo. En mi caso, no se trata de comprometerme como investigadora con los intereses de grupos organizados, sino de organizar proyectos de intervención política en conjunto con otros activistas que no necesariamente pertenecen al ámbito académico. Complementariamente, se trata de producir conocimiento académico en función de fortalecer esos proyectos. En el caso particular de nuestro trabajo activista en Wefkvletuyiñ, mi tarea es fundamentalmente el aporte de actualización teórica y sofisticación analítica en función de realizar una intervención más efectiva en contextos particulares. En este sentido, la demanda de la “política práctica” persigue la complejidad y no la simplicidad y el reduccionismo. Asimismo, esta práctica requiere ductilidad expresiva para poder producir documentos no académicos (escritos, de audio, audiovisuales) sin perder complejidad analítica. Por estas razones, me parece más adecuado definir lo que hago como activismo crítico que definirlo como investigación activista.

En tercer lugar, tanto el activismo crítico como la investigación activista demandan la participación del investigador en proyectos colectivos de trabajo. Esto genera una dinámica de producción de conocimiento muy diferente a la del investigador solitario cuyo trabajo consiste eminentemente en la producción de documentos escritos individuales. Si bien este trabajo incluye el diálogo con “otros” concretos durante el trabajo de campo y con la producción escrita de “otros” autores, además del intercambio con “otros” investigadores en conferencias y congresos, la

responsabilidad es, en última instancia, individual y no existe realmente la idea de que “nosotros” estamos produciendo conocimiento colectivamente más allá de las nociones de interdiscursividad e intertextualidad. Los proyectos colectivos de investigación activista y, sobre todo, de activismo crítico, no son espacios homogéneos ni modelizables, sino instancias particulares, con dinámicas de funcionamiento que son heterogéneas y conflictivas, en las que los términos de relación se negocian y disputan de modos específicos. Quizás lo que tienen en común es únicamente el posicionamiento (o *footing* según Goffman 1981) en la primera persona del plural.

En una versión argentina (y porteña) de la discusión sobre la relación entre investigación y política, el Colectivo Situaciones (2003) propone el proyecto de “investigación militante” que se plantea en contraste con la “investigación académica”. Según este proyecto, la investigación militante “se aleja” de los ámbitos de investigación académica porque la investigación académica “está sometida a dispositivos alienantes que separan al investigador del sentido mismo de su actividad: se debe acomodar el trabajo a determinadas reglas, temas y conclusiones (Colectivo Situaciones *op.cit.*: 2).” Desde mi punto de vista el movimiento es inverso: como activistas nos acercamos al conocimiento académico que nos provee de un corpus sistematizado de discusiones. Esas discusiones están codificadas en sus propios términos, es cierto, pero todos los saberes están codificados en sus propios términos, incluso “los saberes subalternos, dispersos y ocultos” con los que el proyecto de investigación militante del Colectivo Situaciones pretende “establecer un vínculo positivo”. En ese sentido, la necesidad de alejarse de algo—en este caso, de la academia—resulta de que se proviene de allí, así como la necesidad de establecer un vínculo—en este caso con los saberes subalternos—se deriva de que no nos consideramos ya vinculados a ellos.

El Colectivo Situaciones diferencia también su propuesta de la figura del “militante político”. Según su definición, el militante político está “saturado de sentidos ideológicos y modelos sobre el mundo”, a lo que la investigación militante opondría un cúmulo de preguntas. Es quizás el hecho de que la figura del militante esté cargada de sentidos sedimentados en la trayectoria específica que tuvo y tiene en la Argentina, lo que nos hace sentir—a los miembros de Wefkvletuyiñ—que no podemos definir nuestro trabajo a partir de ella. Se convierte para nosotros en una categoría alienante de la que no podemos ni queremos hacernos cargo. Hay tantas voces autorizadas y

kilómetros de tinta escritos sobre ella que hasta hay que hacer cursos para aprender a ser militante. Tiene además, para nosotros, una marca generacional (generación entendida aquí como grupo de edad y como categoría distintiva que funciona como mojón en el flujo del tiempo) que nos conmueve y nos moviliza, pero que no sentimos que nos pertenezca (voy a retomar esto más adelante). Es cierto que la palabra “activismo” llegó a nuestras discusiones a través de la literatura sobre los movimientos sociales norteamericano (y se utiliza también en Europa para diferentes épocas y contextos) pero su poca utilización en nuestro contexto local nos da más libertad para resignificarla.

Por último, el Colectivo Situaciones distingue otras dos figuras de las que se separa: el “intelectual comprometido” y el “humanitario de las ONGs”. El intelectual comprometido se equipara al “asesor”, un profesional que pretende que las experiencias sociales “den un salto” para convertirse en “política seria”. En ese sentido, el intelectual promovería que las prácticas se acercaran a los textos como modelos del mundo, mientras que el militante investigador buscaría “en las prácticas las pistas emergentes de la nueva sociabilidad (Colectivo Situaciones *op.cit.*: 3).” Sin embargo, lo más problemático en mi opinión, no es que el intelectual se considere, como parte de la *intelligentzia*, por encima de la práctica, sino que se considere por fuera de ella.²⁰ En este sentido, para el Colectivo Situaciones, el militante humanitario también se configura a partir de mecanismos manipuladores:

Los mecanismos desatados por el humanitarismo solidario no sólo dan por cerrada toda creación posible sino que, además, naturalizan—con sus misericordiosos recursos de la beneficencia y su lenguaje sobre la exclusión—la objetualidad victimizante que separa a cada cual de sus posibilidades subjetivas y productivas (Colectivo Situaciones *op.cit.*: 5).

La propuesta de investigación militante tiene algunos aspectos que quizás la vuelven poco aprehensible para mí, pero tiene otros que me sirven para definir la práctica de la que emerge esta tesis. Al incluir mi trabajo dentro de un proyecto de activismo crítico, estoy hablando de un proceso que tiene también lo que el Colectivo Situaciones describe como un carácter práctico, o sea que se basa en la elaboración de hipótesis prácticas situadas. Se trata también de lo que ellos definen como “un procedimiento efectivo” porque “su desarrollo es ya resultado”. Pero quizás la coincidencia más

²⁰ Esta idea de exterioridad persiste en el esfuerzo que el Colectivo Situaciones hace por encontrar el anclaje situacional que acerque su proyecto de investigación militante a la práctica social.

profunda está en que se trata de una experiencia colectiva, donde el modo en que esa colectividad se “compone” (para usar términos del Colectivo Situaciones) está permanentemente revisado.²¹ En un ambiente que promueve permanentemente la fragmentación, desarrollar una práctica colectiva autónoma es ya una acción de resistencia.

En el ámbito académico, sobre todo en el área de las humanidades (ya que las ciencias naturales tienen otras dinámicas), la tendencia a la producción de conocimiento en términos individuales se manifiesta, entre otras formas, a través de las prácticas institucionales. En el contexto de la Universidad de Buenos Aires, hay políticas institucionales que promueven la conformación de equipos de investigadores a través del programa de Ciencia y Técnica UBACYT. Sin embargo, este programa cuenta con fondos limitados que únicamente alcanzan para financiar parcialmente las investigaciones. Las condiciones infraestructurales de la Universidad—y de la Facultad de Filosofía y Letras en particular—no permiten establecer espacios cotidianos de intercambio colectivo. Como resultado, los investigadores trabajan generalmente en sus casas y las reuniones con los colegas son esporádicas.

A pesar de producirse en el contexto de esta dinámica individualizante, esta tesis se desarrolló también en el marco de un esfuerzo para crear un espacio de trabajo que realmente funcione con una dinámica colectiva. Se trata del Grupo de Estudios en Aboriginalidad Provincias y Nación (GEAPRONA) dirigido por la Dra. Claudia Briones, que incluye investigadores que trabajan en diferentes provincias y en relación con diferentes organizaciones indígenas. El GEAPRONA articula varios proyectos colectivos de trabajo, algunos de los cuales se pueden enmarcar en lo que Hale denomina como investigación activista, porque se alinean con los intereses de grupos organizados en lucha. En este sentido, algunos de sus miembros realizan peritajes en función de los argumentos legales que defienden los derechos de diferentes comunidades indígenas en casos de demanda judicial contra terratenientes particulares o empresas multinacionales. Asimismo, se responde a las demandas de organizaciones que requieren cursos, seminarios o talleres en los que se divulgan conocimientos producidos en el ámbito académico. A esto se suma la participación en medios de comunicación locales, regionales o nacionales cuando se necesita hacer

²¹ “A diferencia de los ‘acuerdos’ y de las ‘alianzas’ (estratégicos o tácticos, parciales o totales) fundados en coincidencias textuales, la composición es más o menos inexplicable, y va más allá de todo lo que se pueda decir de ella. De hecho —al menos mientras dura—, es mucho más intensa que todo compromiso meramente político o ideológico” (Colectivo Situaciones *op.cit.*: 6).

público el análisis de alguna situación puntual o cuando se presenta un debate ante el cual se puede hacer un aporte desde la academia. Estas múltiples situaciones en las que la relación con comunidades y organizaciones nos coloca, genera la profundización de nuestro propio debate sobre los modos de construir el lugar del profesional ante los medios de comunicación, los funcionarios estatales que desarrollan y aplican políticas públicas y el poder judicial. Estos debates tienen aspectos políticos y éticos fundamentales, pero también se relacionan con el ejercicio de ductilidad en la escritura y con las diferentes retóricas que es necesario desarrollar ante estas audiencias particulares, sin que esto implique renunciar a la consistencia teórica.

En definitiva, esta tesis incluye ideas que fueron pensadas y discutidas fundamentalmente en dos proyectos colectivos de trabajo. El proyecto de activismo crítico de Wefkvetuyiñ y el proyecto de investigación (académica y activista) del GEAPRONA. Como consecuencia, el posicionamiento utilizado en la escritura varía entre la primera persona del singular y del plural, haciendo referencia a colectivos diferentes que se han entrecruzado (y aún se entrecruzan) en distintas instancias de este proceso de producción de conocimiento. Estos espacios colectivos de trabajo se “compusieron” a partir de trayectorias específicas. Mientras el GEAPRONA se fue configurando en el marco de la política científica de la UBA, Wefkvetuyiñ tiene una trayectoria que emerge de afinidades personales que se fueron entrelazando a partir del movimiento estudiantil/juvenil de la década de 1990 y que se fueron consolidando en el ámbito organizacional mapuche.

Acerca de las trayectorias

En el marco de los procesos de descolonización de la segunda mitad del siglo XX, la antropología ha desarrollado una fuerte autocrítica disciplinar. Sin embargo, la relación colonial estereotípica entre el antropólogo y su objeto “nativo” sigue formando parte del sentido común extra académico. En el campo de mi investigación, la figura del antropólogo está altamente estigmatizada del mismo modo que la relación que constituye la base de la investigación. Pero también la práctica de diferentes ONGs y la trayectoria organizacional mapuche en relación con otras organizaciones—especialmente con los organismos de Derechos Humanos—ha construido relaciones estereotípicas entre mapuche y activistas no mapuche interesados en aportar a sus demandas.

La relación sobre la que se basa esta investigación está entonces atravesada por la sospecha de prácticas coloniales de “extracción” o “robo” de información por parte de los investigadores, pero también por la herencia de prácticas asimétricas “bienintencionadas”, ya sea paternalistas o de condescendencia, por parte de aquellos militantes y activistas que buscan “darle voz a los que no tienen voz”. Estas interpelaciones estuvieron presentes desde el comienzo de nuestro trabajo en Wefkvletuyiñ. Las imágenes se vieron fortalecidas especialmente por mis características fenotípicas que no propician de ninguna manera estrategias de invisibilización que otros activistas no mapuche despliegan en el marco de las situaciones religiosas y políticas mapuche en las que muchas veces nos encontramos. Como solemos decir, yo soy “esa mancha blanca fluo” que se ve en las fotos (ver fig. 1).

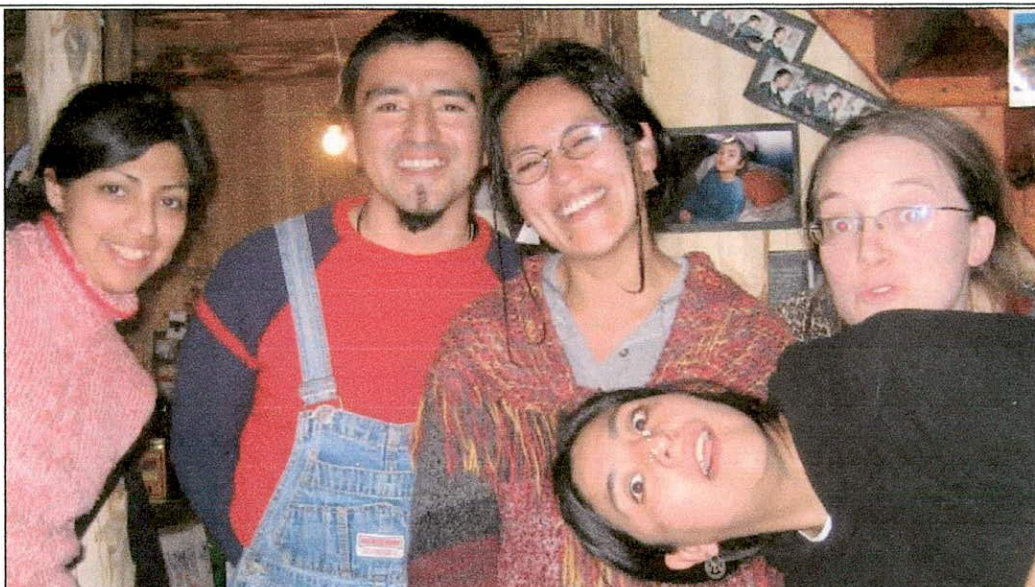


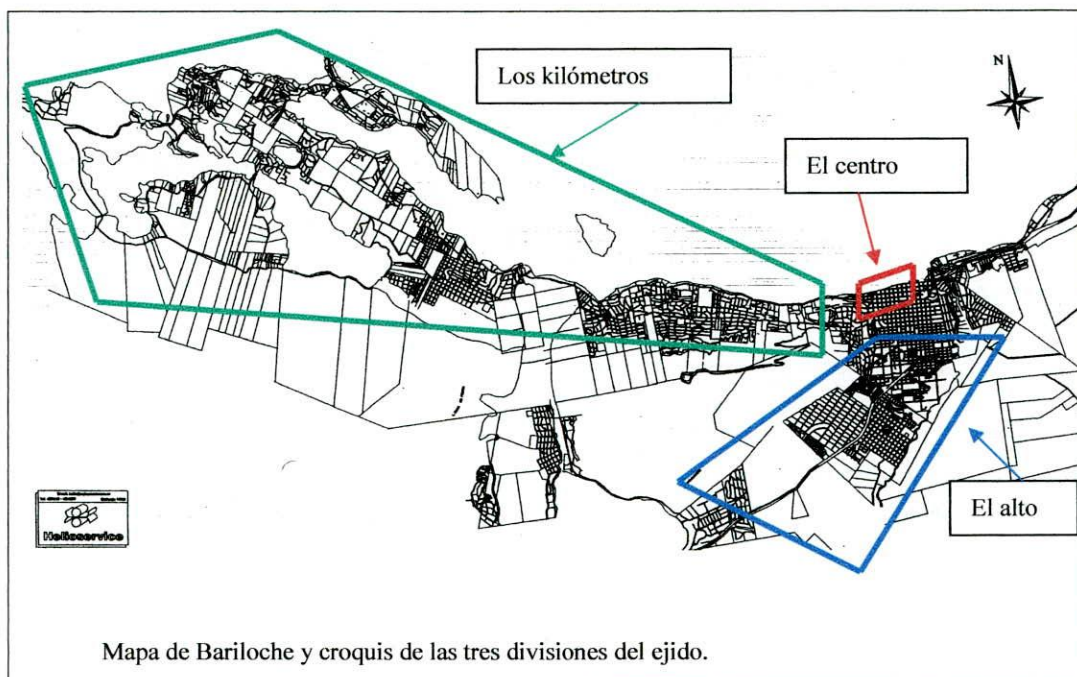
Fig. 1 - Reunión de coordinación de Wefkvletuyiñ en junio de 2007. De izquierda a derecha: Andrea Cañuqueo, Denis Sánchez, Miriam Álvarez, Lorena Cañuqueo y Laura Kropff. Foto: Rachel Mattson.

Nuestra disputa en el marco de estas interpelaciones parte de considerar que las posiciones fijas son construcciones altamente naturalizadas que demarcan nuestra experiencia, pero que también se negocian, disputan y redefinen en el devenir de un proyecto colectivo que persigue la producción de conocimiento en el proceso de transformación de condiciones injustas de existencia. Estos términos se ponen en evidencia en nuestro caso, porque nuestra relación comenzó antes de que los jóvenes mapuche con los que trabajó se pensarán a sí mismos como mapuche y antes de que

yo incorporara la profesión de antropóloga. En determinado momento, nuestra relación comenzó a impactar contra estas categorías y su vínculo estigmatizado. Ese impacto conllevó y aún conlleva, una permanente calibración crítica de nuestras prácticas y nuestras producciones. Entonces, para entender la conformación del campo de esta investigación es necesario recuperar la dimensión diacrónica, es decir, la trayectoria de las relaciones que lo conforman. Concibo, entonces, al campo de esta investigación como la trayectoria de una trama particular de relaciones en la que confluyen diferentes trayectorias individuales.

El campo de mi trabajo como investigadora se fue construyendo en el mismo proceso en el que los jóvenes mapuche fueron configurando su posicionamiento, un lugar social desde el cual poder hablar públicamente a partir de la legitimación de los sentidos que fueron produciendo en torno a sus trayectorias dentro de la concepción hegemónica de lo mapuche. En esa disputa, algunos grupos pasaron de considerarse “grupos de apoyo al Pueblo Mapuche”, a hablar ellos mismos en tanto mapuche (más o menos “completos”, más o menos “contaminados”, según sus propios términos). Paralelamente, yo fui construyendo un lugar legítimo para hablar en esa trama de relaciones en movimiento donde nuestras múltiples subjetividades se fueron (y se van) negociando. La trayectoria de esta relación se puede reconstruir a partir de las diferentes situaciones y proyectos en los cuales nos involucramos, desarrollando las discusiones que nos permitieron construir nuestros respectivos lugares de enunciación.

El hecho de que mi primera presentación con los jóvenes mapuche no fuera como antropóloga de la Universidad de Buenos Aires permitió, desde un principio, relativizar las estigmatizaciones que la relación antropólogo-indígena conlleva. Nos relacionamos con esas identificaciones desde otro lugar primario que nos hacía “nosotros”: todos éramos de Bariloche y habíamos pasado por la militancia estudiantil secundaria. Sin embargo, esta comunalización previa no estaba exenta de asimetrías, ya que, mientras ellos eran los “negros” de las escuelas del “alto”, yo —muy a mi pesar— encuadraba dentro de los “hippies” de las escuelas de “los kilómetros”. “El alto” y “los kilómetros” son territorializaciones urbanas que remiten fundamentalmente a adscripciones de clase racializadas, pero también a poblamientos originados por trayectorias migratorias diferentes (ver Kropff 2001, 2004, Kropff y Spivak L’Hoste 1998).



A partir de mi propia experiencia en la Coordinadora de Centros de Estudiantes de Bariloche (COCEBA) entre 1990 y 1993, siempre estuve atenta a los procesos organizativos de los estudiantes secundarios y conocí a la gente que participó en las sucesivas “movidas” que se dieron en la década del noventa: el Frente Estudiantil en 1995 y los Estudiantes en Lucha en 1998. Así conocí a varios de los que ahora son activistas mapuche. Nuestros primeros intercambios tuvieron que ver con la discusión política en torno a la defensa de la educación pública y al impacto del neoliberalismo sobre las instituciones estatales y sobre nuestra vida cotidiana. Nos encontrábamos en las marchas, las escuelas tomadas, los bares y en “los palos”, una esquina céntrica donde tomábamos cerveza siempre que la policía lo permitiera. Ahí, entre otras cosas, se discutía política y se planificaban acciones. Después la legislación y la policía se pusieron más “duras”, y el espacio de la calle se perdió, quedando la circulación de las discusiones restringida a bares y recitales.

La primera vez que yo misma fui invitada a participar de una ceremonia mapuche fue en el año 2000. Una de mis amigas y compañeras de la COCEBA, Miriam Álvarez, había comenzado a indagar en su historia familiar y a plantearse la posibilidad de que ella misma fuera mapuche. Comenzamos a trabajar juntas en la reconstrucción de la historia de vida de su madre que había pertenecido a una comunidad de la provincia de Chubut (ver Ramos y Kropff 2004). Conocimos en Buenos Aires a gente vinculada a la organización mapuche *Newentuyiñ* que estaba colaborando con la recuperación

de un *wiñoy xipantu*²² en una comunidad de la provincia de Neuquén y nos invitaron a participar. El militante que nos invitó era Miguel Leuman, a quien le debo también el hecho de haberme involucrado como activista en la discusión mapuche. Miguel me convenció de que no se podía pensar en ningún proceso de cambio profundo en la región si no se abordaba la cuestión mapuche. Su explicación, por suerte, estaba organizada con una lógica bastante marxista, que logró desarmar mis prejuicios negativos hacia las manifestaciones del movimiento organizacional mapuche de la década del noventa que yo consideraba “exotización para porteños”. Miguel recurrió a la diferencia básica entre “clase en sí” y “clase para sí” para convencerme de algo en verdad bastante obvio: que la expansión del capitalismo tiene formas particulares en cada región y que las conciencias colectivas se deben constituir a partir de la puesta en evidencia de esos procesos que se inscriben a través de categorías y prácticas específicas. Estas formas de inscripción (textual y corporal), no necesariamente están únicamente ancladas en condicionamientos de clase y la “clase” es sólo una de las articulaciones posibles de conciencia colectiva. Me convenció de que la palabra “mapuche” operaba liberando registros potentes de la memoria, proceso del que yo había participado en el caso de mi amiga Miriam. Ese impulso inicial, bastante básico y simple, me hizo ingresar como activista en esa arena de discusión que luego fue complejizando y deconstruyendo mis supuestos iniciales.

Cuando llegamos al lugar donde se hacía el *wiñoy xipantu*, nos encontramos con la sorpresa de que una de las “Estudiantes en Lucha”, Lorena Cañuqueo, había llegado para participar de la ceremonia también como mapuche. La última vez que nos habíamos visto, había sido en una escuela tomada por los estudiantes en enero de 1999. Esa última vez ella tenía el pelo corto y desprolijo, resabio de lo que había sido una cresta punk. En el 2000 estudiaba en la Universidad del Comahue en Gral. Roca y participaba de un grupo de jóvenes mapuche. En seguida nos pusimos al día con nuestras vidas y con la discusión sobre la identidad y empezamos a conformar una relación política y académica que todavía sostenemos. Tanto Miriam como Lorena forman parte de la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyiñ*. Miriam coordina el proyecto de teatro que, a partir del año 2007, conformó el grupo de teatro mapuche *El Katango* y Lorena coordina el *MapUrbe’zine*, una publicación en formato fanzine que circula en el circuito heavy-punk.

²² Ceremonia comúnmente definida como el año nuevo mapuche.

Al año siguiente, 2001, se realizó el Censo Nacional de Población y Vivienda que incluyó por primera vez una pregunta sobre la identidad indígena. El grupo del que participaba Lorena se sumó a la Campaña de Autoafirmación Mapuche, produciendo una serie de micros radiales para promover la auto identificación. Quedé vinculada al proyecto como interlocutora y como articuladora entre ese grupo y otras organizaciones mapuche que se sumaron a la Campaña con otras actividades. Paralelamente, en Bariloche se habían comenzado a conformar “grupos de apoyo al Pueblo Mapuche” que colaboraban con comunidades en conflicto, organizando recitales para juntar alimentos y recursos de distinto tipo (prácticas recurrentes en agrupaciones juveniles de los noventa).

La discusión pública que generó la campaña del censo pretendía quitarle a la identidad mapuche los elementos folclorizantes y esencializadores que no permitían la auto identificación de los que vivían en la ciudad. Ese fue el comienzo de una discusión en torno a la identidad que se extendió a través de diferentes actividades en la región. Poco a poco, los grupos de jóvenes dejaron de ser “de apoyo” y pasaron a apropiarse de “la lucha” (Briones 2007b). Se intensificó la participación de los *wariache* (gente de la ciudad) en los parlamentos convocados por diferentes organizaciones con base comunitaria rural, y proliferaron las producciones mediáticas y artísticas así como las intervenciones públicas.

El censo: la cuestión de la autoafirmación

Entre los diversos efectos que tuvieron los reconocimientos constitucionales de los derechos indígenas de las décadas de 1980 y 1990, se encuentra la realización de censos para contar y ubicar a los ciudadanos indígenas. Así, en la década de 1990, el criterio de autoreconocimiento indígena se incorporó en los censos nacionales de varios países latinoamericanos. Entre otros en Chile en 1992 (ver Gunderman, Vergara y Foerster 2005) y en Ecuador en 2001. La Argentina lo hizo en el Censo Nacional de Población y Vivienda del 2001, incluyendo en el cuestionario una pregunta referente la identidad indígena de la población. A partir de la pregunta, se pretendía identificar hogares donde alguno de sus miembros se reconociera perteneciente a algún Pueblo Indígena, dando 18 opciones básicas.²³ Para la

²³ Entre los años 2004 y 2005 se realizó la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, cuyos resultados incluyen 31 Pueblos Indígenas. Esa encuesta se basó en los resultados del censo nacional 2001 e identificó 600.329 personas que se reconocen pertenecientes o descendientes de pueblos

formulación de la pregunta se generó un espacio de consulta con especialistas y representantes de algunas organizaciones indígenas.²⁴

El criterio que debía utilizarse para “medir” la denominada “variable indígena” era el de autoreconocimiento y no criterios biologicistas o culturalistas. Por lo tanto, teniendo en cuenta que la construcción de identidades es consecuencia de un proceso relacional y que particularmente la aboriginalidad se construye en estrecha relación con las políticas de los estados nacionales, se puede decir que el censo propuso una situación compleja. El estado argentino reconoció por primera vez tener población indígena, aún después de más de cien años de una política negadora y derogatoria. Ante esto, algunos militantes entrevistaron una coyuntura favorable para instalar la discusión sobre la identidad en términos amplios.

La mayoría de los miembros del equipo que se conformó en Gral. Roca para trabajar en la Campaña de Autoafirmación ante el censo eran estudiantes universitarios mapuche (de las carreras de comunicación social, trabajo social y derecho), que tenían becas de ayuda económica de la secretaría de extensión de la Universidad del Comahue y vivían en las residencias universitarias. Las familias de estos chicos vivían en barrios periféricos de Bariloche, Viedma, Zapala y otras ciudades de las provincias nor-patagónicas. La situación económica de las familias era y sigue siendo bastante precaria. De hecho, en algunos casos, el único ingreso fijo de la casa era la beca de ayuda económica de la universidad y un “plan” (al momento de la campaña todavía eran planes “Trabajar”) del Ministerio de Desarrollo Social de la nación. La estrategia económica de los chicos pasaba entonces por “estirar” los cien pesos de la beca lo más posible a través de diferentes medios, por lo tanto una buena parte del tiempo de su vida universitaria era (y es) dedicado a garantizar la subsistencia. Otra parte importante se dedicaba al rendimiento académico, ya que los becarios de la

indígenas. Entre ellos 113.680 fueron identificadas como personas que se reconocen descendientes o pertenecientes al Pueblo Mapuche. Es la cifra más grande entre todas las opciones que presenta la encuesta (le sigue “pueblo no especificado” con 92.876, Pueblo Kolla con 70.505 y Pueblo Toba con 69.452). La distribución por región da que 78.534 de estas personas se encuentran en las provincias de Chubut, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y Tierra del Fuego. De ellos, el 71,6% es considerado población urbana. La población total de la provincia de Río Negro, según el censo nacional de 2001, es de 552.822 habitantes y del 5,1% al 8% de los hogares censados en ese año fue considerado como un hogar en el que al menos un integrante se reconoce descendiente o perteneciente a algún Pueblo Indígena.

²⁴ El primer Censo Indígena Nacional se realizó en 1965 pero se enfocó en aquellas zonas donde se presuponía la existencia de población indígena. De modo que se censaron solamente determinadas comunidades rurales en ciertas provincias. Además, en ese censo la definición de la identidad indígena estaba en manos de los diseñadores y censistas (Lenton 2004).

universidad están obligados a aprobar cierta cantidad de materias por año para mantener la beca y la residencia.

A través del proceso de organización y de identificación como mapuche que comenzaron a desarrollar en el contexto universitario, fueron construyendo relaciones con familias mapuche que vivían en Roca, provenientes de parajes rurales de la provincia o que activaban en organizaciones mapuche tradicionales.²⁵ Esta red brindaba un sostén afectivo (y también en cierta medida económico) que se sumaba a la solidaridad mutua creada entre los becarios que vivían en las residencias. Al momento de organizar la campaña del censo ya habían coordinado un encuentro de jóvenes mapuche en Gral. Roca, al que asistieron otros chicos vinculados a diferentes organizaciones de Río Negro y Neuquén.

La Campaña de Autoafirmación Mapuche que “los chicos”—sugestivamente, así los/nos llamamos y llaman, y así será usado como término de referencia en esta tesis—desarrollaron se denominó “*Iñche Mapuche Ngen - Yo soy Mapuche*” y se centró en la producción de una serie de micro programas radiales editados por el Equipo Mapuche de Producción Radial de *Fiske Menuko* (nombre dado por las organizaciones a Gral. Roca recuperando la denominación mapuche del lugar). La elección de la radio se debió, en parte, a la experiencia previa de los chicos en ese medio y a que varios estudiaban comunicación. Además, el radio de cobertura de AM hace que sea el único medio que llega a vastas zonas rurales de las provincias nor patagónicas en las que no hay electricidad ni red telefónica y, por lo tanto, no llega ninguna señal televisiva ni de FM. Independientemente de la diversidad geográfica, la audiencia de radio tiene momentos en que se vuelve una práctica comunalizadora (Brow 1990), en especial cuando dan “los sociales” en AM que informan acerca de nacimientos, defunciones, enfermedades, viajes y otros eventos importantes en la vida social. En las casas de las familias mapuche en la ciudad, aún teniendo televisión y radios FM, el dial se corre a la AM en el horario de los “avisos sociales”. La práctica de escuchar “los sociales” y otros programas de AM pone en evidencia los lazos que vinculan a la gente: lazos de parentesco, de antigua vecindad y de amistad que

²⁵ Los jóvenes mapuche establecieron relaciones con personas vinculadas al Consejo Asesor Indígena, por un lado, y al Centro Mapuche de *Fiske Menuko*, por otro. Es necesario destacar que estas relaciones fueron más personales que organizacionales porque, de hecho, la relación con algunas organizaciones -especialmente con las vinculadas a la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro- fueron conflictivas. Mientras ciertos activistas establecieron relaciones de intercambio y solidaridad, otros -en especial los dirigentes- confrontaron con ellos, llegando a cuestionar la identidad mapuche de los jóvenes a partir de argumentos biologicistas y esencialistas.

relativizan la frontera o la barrera simbólica campo / ciudad cuya naturalización refuerza la argumentación a favor de la “pérdida” cultural e identitaria.

Después del encuentro de jóvenes que organizaron en Roca, la Campaña de Autoafirmación fue el primer proyecto que los chicos encararon de manera autónoma. Antes habían participado en actividades mapuche (talleres, encuentros, etc.), pero desde tareas de colaboración y apoyo que se basaban fundamentalmente en garantizar la estructura de los eventos y que no incluían la participación en la discusión de las ideas que los fundamentaban. La Campaña se presentó entonces como una oportunidad para hacer pública una perspectiva propia como jóvenes mapuche. La aproximación al trabajo comenzó por dar la discusión sobre la identidad entre ellos mismos y por hacer un diagnóstico del momento que estaba atravesando el Pueblo Mapuche en conjunto con las otras organizaciones que se articularon en la Campaña. Una de las cosas que más claramente se puso en el tapete fue la cuestión de la identidad mapuche urbana, cuestión que hasta el momento se había enunciado pero no se había profundizado. A través de la Campaña, la idea era llegar a otros mapuche que no eran muy diferentes a ellos mismos.



En principio, el objetivo era cuestionar ciertos aspectos de “sentido común” en torno a la cuestión indígena. Para ello se pusieron en evidencia los argumentos biologicistas y culturalistas de la definición hegemónica de “lo mapuche” y se argumentó a favor del autorreconocimiento. La radio fue utilizada entonces como espacio de disputa de sentidos en torno a la idea hegemónica de comunidad nacional argentina pero, sobre todo, a la idea acerca de la realidad de grupos que son subalternos respecto de esa comunidad, como los mapuche. En la serie de micros se encuentran voces que impugnan la idea hegemónica de argentinidad para lograr la inclusión de lo mapuche:

Siempre se plantea el tema de la identidad de los argentinos y la raíz son los pueblos originarios. Después se incorporan, sin quitarles mérito, el resto de los aborígenes que han venido de otros lados y hay cosas que se pueden rescatar como las cosas nuestras. Volver a la cultura, a recuperar lo nuestro, nos sirve a los mapuche, pero también sirve para que los mapuche podamos aportar a la sociedad argentina en general (Entrevistado del micro n° 1 “Censo Nacional – Variable Indígena”).

Por otro lado, los micros intentaron impugnar el relato negador, extinsionista / asimilacionista que circunscribe la presencia mapuche al pasado. Se intentó poner en evidencia el modo en que este discurso fue utilizado para legitimar la apropiación del territorio y los términos violentos de la incorporación mapuche a la Argentina:

Al momento de constituirse el estado nacional ya había en el territorio denominado actualmente Argentina distintas sociedades constituidas como verdaderos pueblos (...) Para consolidar el estado nación se utilizó la violencia ideológica y física con el fin de extender las fronteras internas del territorio (...) En el sur, la pampa y la patagonia, lo que se buscaba era tomar el preciado recurso económico que constituía la tierra (...) en este caso el fundamento fue terminar con el salvajismo y la piratería (...) una campaña de civilización contra la barbarie imponiendo un nuevo marco de organización y una sociedad culta. En función de esta búsqueda de vida civilizadora las políticas negaron el derecho a ser diferente (Locución del micro n° 1 “Censo Nacional – Variable Indígena”)

Esos primeros micros se produjeron en medio de mucha tensión, de muchas dudas. Influenciados por su experiencia como estudiantes universitarios, se pusieron a revisar material teórico, a leer publicaciones de las organizaciones. “En lugar de definirmos nosotros, buscábamos en los textos cómo otros nos definían”, dijo una de las chicas. Como resultado, los primeros micros tenían un lenguaje formal, atravesado por la utilización de la tercera persona y expresado por locuciones trabadas por la presión de la lectura. Evaluaron después que los materiales que usaron al principio no daban cuenta de lo que ellos querían decir, o sea, de una visión “joven” y una visión “mapuche urbana” de la identidad, una “voz nueva”. Tanto los textos teóricos como los documentos organizacionales instalaban arquetipos de mapuche adultos y del campo, para quienes la identidad aparentemente no se presentaba como un problema, como un conflicto.

La estrategia, entonces, tuvo que cambiar y pasaron a buscar los fundamentos de la Campaña en sus propios procesos personales, sus experiencias y visiones, buscando aquellos elementos que habían aportado para que ellos mismos se pensarán como mapuche. Por un lado, el movimiento organizacional ya había aportado la distinción entre tierras y Territorio entendido en un sentido amplio y justificado en concepciones religiosas y lingüísticas pero también históricas y geopolíticas. Según ese concepto, las ciudades están dentro del Territorio Ancestral Mapuche y, por lo tanto, los jóvenes tenían argumentos para legitimar la vigencia de la identidad en esos espacios. Pero más allá de estos argumentos, los jóvenes comenzaron a indagar en sus historias personales, buscando aquellos elementos que los habían hecho percibir su distintividad con respecto al resto. El intercambio, entonces, empezó a llenarse de experiencias escolares, barriales, de los grupos de amigos. Las anécdotas incluían tanto situaciones concretas de discriminación como momentos de duda, de cuestionamiento. Una de las chicas contó que cuando le hicieron hacer su árbol genealógico en la escuela, la rama de su mamá que no era mapuche se remontaba atrás en el tiempo plagada de nombres, mientras que la de su papá mapuche estaba vacía. El ocultamiento en el seno de la familia, el cúmulo de silencios y omisiones, era uno de los aspectos que los chicos señalaban como marca de la diferencia. Sin embargo, también en el seno de las familias, identificaron una serie de prácticas distintivas que eran recurrentes. Entre ellas estaba la atención a los sueños y sus mensajes. Cuando descubrieron que, en términos mapuche, esa práctica tenía un nombre, que los sueños se llaman *pewma* y traen mensajes, encontraron otro elemento particular que les permitía construir pertenencia.

Una de las grandes disputas para instalar la cuestión urbana era lograr desarticular las formas de legitimación de lo mapuche que remitían a un origen rural. Cuanto más cerca en la genealogía se tenía un pariente que vivía en el campo, más cerca de la esencia de la identidad se estaba. Esto generaba tensiones y debates muy fuertes al interior del grupo. Se intentaba establecer la distinción entre buscar elementos en el seno de la familia y la necesidad de legitimarlos a partir de su ubicación espacial en contextos rurales. Esta operación incluía la práctica de deconstrucción de imágenes idealizadas de los mapuche que viven en el campo. Entre otros ejemplos que aportaron a cuestionar idealizaciones, se incluyó la presencia de la iglesia evangélica en el campo, presencia que desafía los presupuestos puristas sobre la religiosidad mapuche. Por otra parte, se dijo que la identidad no es un tema de discusión en el

campo y no necesariamente se defiende. El hecho de que se hable el idioma no está relacionado con la práctica de enseñarlo o transmitirlo, ni con una posición activa de construcción de conciencia colectiva como Pueblo.

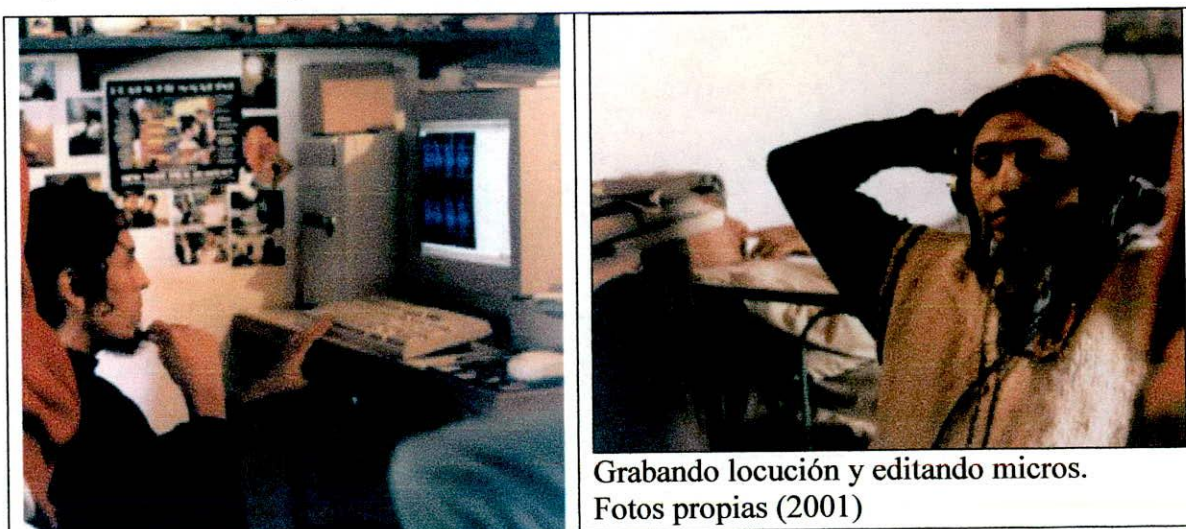
Había casos liminales en el mismo Equipo que obligaban a profundizar en la distinción entre descendencia y pertenencia, dos conceptos que estaban en la pregunta del censo. Algunos de los chicos, además de no tener los rasgos físicos que corresponden al estereotipo ni apellido mapuche, no podían reconstruir una genealogía que los remitiera a un antepasado mapuche concreto. Sin embargo, definían su pertenencia a partir de prácticas cotidianas que se daban en sus familias y las anclaban espacialmente dentro de una concepción territorial. Sus familias habían desarrollado su vida en Territorio Mapuche por generaciones (difíciles de rastrear en algunos casos) y su cotidianeidad estaba atravesada por prácticas que, en el proceso de búsqueda y aprendizaje, los chicos empezaron a identificar como prácticas mapuche. A partir de esos elementos, ellos se consideraban pertenecientes al lugar en tanto Territorio y se definían a sí mismos como mapuche. Estos casos no necesariamente lograban legitimarse ante los otros miembros del Equipo, pero sí incluían elementos en la discusión sobre lo que implica la autoafirmación y el cuestionamiento a las definiciones hegemónicas.

La reflexión se fue dando a lo largo del proceso de producción y distribución de los micros y los chicos se dieron cuenta de que los primeros micros, no solamente estaban elaborados en tercera persona y no involucraban sus propias trayectorias, sino que ellos mismos imaginaban como destinatarios a jóvenes que respondían a un estereotipo específico: morocho, con apellido mapuche, pobre, viviendo en un barrio marginal. Varios de los miembros del Equipo quedaban, por lo tanto, afuera del modelo que estaban construyendo como audiencia para su trabajo.

Al mismo tiempo que se debatía sobre la identidad y sus implicaciones, se pretendía lograr un planteo comunicacional que diferenciara a la Campaña de la línea de algunas revistas de organizaciones mapuche cuya propuesta editorial pasaba, casi exclusivamente, por la denuncia de las situaciones de conflicto y reclamo. En algunas conversaciones, se llegó a denominar el estilo literario y gráfico de esas publicaciones como “sindicalismo mapuche”, porque no se podía diferenciar de cualquier producción sindical o de los partidos de izquierda. El problema principal del “sindicalismo mapuche” era que no era leído por gente mapuche sino por otro tipo de público que comprende y decodifica fácilmente esos guiones. En contraposición a

esto, la propuesta de la Campaña era lograr instancias de incorporación de voces cotidianas mapuche a través de entrevistas biográficas y “vox pop” en la calle, para tratar de ampliar el campo semántico en el que se incluye “lo mapuche” y estimular el autorreconocimiento. Se intentaba dejar de centrarse en los textos y empezar a pensar en lo que entonces se denominó como las “formas”.

La evaluación final de la serie de micros llevó, por un lado, a reconocer que a través de las estrategias argumentativas desplegadas por la combinación de voces de locutores y entrevistados se logró la impugnación de ciertos contenidos del sentido común y la ampliación del campo de “lo mapuche” por fuera del discurso “sindicalista”—por un lado—y folclorizante—por otro. Sin embargo, la estructura utilizada actualizó incuestionadamente el “lenguaje radiofónico” que, como saber técnico, dominó formatos, tiempos y herramientas estéticas. En la evaluación crítica de la Campaña, algunos dijeron “al final, es el mismo envase con distinto contenido”, y se empezó a plantear la necesidad de cambiar el lenguaje radiofónico mismo, experimentando con géneros narrativos que provienen de la oralidad mapuche.



Grabando locución y editando micros.
Fotos propias (2001)

Como no se contó con apoyo económico estatal ni privado, el capital más grande que sustentó la Campaña fue el de las relaciones sociales e institucionales que los miembros de la producción mantenían, ya sea en términos colectivos o individuales. La infraestructura para la edición de los micros fue provista por uno de los miembros del equipo que trabajaba haciendo edición y tenía “las máquinas” en su casa de un barrio periférico. El dinero para los insumos fue un aporte mínimo del entonces naciente Proyecto de Teatro Mapuche, que también estaba vinculado a Newentuayñi (Miriam había ganado una beca del Fondo Nacional de las Artes para desarrollar una

experiencia teatral en una comunidad). En base a esa mínima estructura se lanzó la Campaña articulada con el trabajo de Newentuayíñ en Neuquén y Buenos Aires.

La trayectoria de vida y de militancia de cada uno de los miembros del equipo proveyó “contactos” con radios y con personas que se encargaban de la distribución en los distintos destinos. De acuerdo a este circuito, se realizó la difusión, lo que generó que los micros aparecieran en los contextos más diversos: desde programas de música punk y heavy de radios barriales, hasta espacios de música bailantera en FM, pasando por programas políticos de radios universitarias, noticieros, programas gauchescos de AM y programas conducidos por diferentes organizaciones mapuche en Río Negro y Neuquén.

La respuesta de la gente de los medios fue heterogénea. Algunos ni siquiera sabían que había mapuche en el presente (una mujer de una radio pensó que se trataba de un grupo artístico que se había puesto “Mapuche” de nombre). Otros tenían una buena predisposición con la Campaña porque la consideraban una causa noble, pero no podían apropiarse de la noción de Pueblo Mapuche. Los chicos estaban permanentemente tratando de instalar la idea de Pueblo asociada a la presencia en la realidad cotidiana actual con énfasis en la cuestión urbana, y tenían que hacerlo en medios donde el lenguaje habilitado asociaba “indio” solamente con “comunidad” y comunidad se definía como un reducto rural aislado y distante. A través de esta red desordenada de contactos, el CD con los micros llegó también a FM La Tribu en Buenos Aires, y el programa de anti-conmemoración del 12 de octubre de 2001 fue co-producido por gente de la radio y del Equipo.

Los chicos estaban en Buenos Aires porque habían ido a participar de una reunión convocada por el INDEC, situación que les presentó un nuevo desafío. El primero de los desafíos en el marco de la Campaña del censo fue construir una propuesta que permitiera instalar la discusión sobre la identidad orientada hacia la propia gente mapuche, lo que Miguel Leumán una vez denominó como el “frente interno”. El segundo de los desafíos estuvo relacionado con lo que Miguel denomina el “frente externo”, o sea el diálogo con agencias no mapuche. Para muchos de los chicos la reunión convocada por el INDEC fue la primera oportunidad de interactuar directamente con agentes del estado (más allá de la instancia universitaria) que los interpelaban como “representantes indígenas”.

Algunos meses antes de la fecha establecida para el censo, el INDEC organizó reuniones regionales con organizaciones indígenas de las provincias (las que ellos

consideraban representativas), para planificar la difusión de la incorporación de la pregunta al cuestionario. Este mecanismo se implementó para cumplir con el requerimiento constitucional de garantizar el derecho a la participación de los Pueblos Indígenas en todas las políticas que los afectan. Aunque estaba previsto realizar el censo en el mes de noviembre, recién en octubre de ese mismo año el INDEC, en conjunto con el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), convocó a representantes de diferentes pueblos y organizaciones que habían participado de las regionales a una reunión en Buenos Aires. El objetivo general de la reunión era presentar ante los referentes indígenas la campaña de difusión que el INDEC había elaborado en base a las discusiones regionales. Si bien las organizaciones llegaron con una amplia gama de expectativas—que incluían desde el financiamiento de campañas autogestionadas, hasta la postergación misma del censo—la mayoría de los representantes y miembros de los diferentes pueblos coincidieron en impugnar el censo en esa reunión. La impugnación se efectivizó por medio de documentos presentados a las autoridades gubernamentales, denuncias públicas y la ocupación del edificio del INAI. Se hicieron además presentaciones judiciales por la falta de participación indígena en la elaboración y difusión de la variable y, consiguientemente, por la violación de las normativas sobre derechos indígenas aprobadas por el estado argentino.

El Equipo de Producción Radial de Fiske Menuko no fue invitado a participar de las reuniones regionales por no ser sus miembros considerados representantes indígenas (por el estado y por las mismas organizaciones que sí se consideraban representativas). Sin embargo, el equipo llegó a la reunión de Buenos Aires proponiendo la postergación del censo, debido a que consideraba que, en la etapa de formulación de la pregunta, no se había satisfecho la necesidad de realizar una amplia y extensiva difusión para contrarrestar las políticas de invisibilización indígena (y sus consecuentes prácticas discriminatorias) que el estado argentino aplicó en su territorio durante más de un siglo. La consecuencia directa de estas políticas sería un bajo índice de auto-reconocimiento en el censo (ver Organización Mapuche “Newentuayñ” y Pu weche fiske menuko 2001).

Para los jóvenes de Fiske Menuko esta reunión fue una instancia de aprendizaje sobre las dinámicas de funcionamiento de las representaciones indígenas ante el estado y su repercusión en las arenas locales. Sostuvieron diversas reuniones con miembros del INAI y con el Ministro de Desarrollo y Acción Social de la Nación (que en la gestión

de la Alianza era Juan Pablo Cafiero), de cuyo Ministerio dependía este organismo. En una de esas reuniones el Ministro convocó a una entrevista a los jóvenes mapuche universitarios para ofrecer al grupo gestionar, a través del Ministerio, el co-manejo de las becas que otorga el estado a los estudiantes universitarios indígenas. En un artículo que escribimos junto con Claudia Briones y Miguel Leuman, Lorena Cañuqueo reportaba lo siguiente:

Esa entrevista nos planteó una disyuntiva ya que, por un lado, planteábamos una demanda en términos amplios y, por otro, se nos ofrecía resolver una situación específica que nos afectaba en particular. Aunque nosotros estábamos demandando participación dentro de las políticas que nos afectaban, lo hacíamos sin apelar para ello a representatividad alguna. No estábamos preparados para responder a una propuesta que pretendía “resolver” los problemas de un sector mapuche—los estudiantes universitarios—a través de la administración conjunta con los organismos del estado de una política específica (un cierto número de becas) y que se amparaba en la retórica de la participación directa de los interesados. Fuimos contruidos como interlocutores del estado en esa situación, pero aceptar la propuesta implicaba constituirnos como representantes de un colectivo social, lo cual se contradecía con nuestra posición crítica con respecto a las apelaciones de representatividad de las organizaciones indígenas en general.

Lorena [dice oralmente]: Además, nos preguntábamos ¿cómo nos iba a influir en la relación con los otros mapuche y entre nosotros mismos cuando volviéramos? ¿Quién va a manejar las becas?, por ejemplo. Y vos sabías que venías de compartir ciertas experiencias personales que hacían que en ese momento nosotros hubiéramos logrado traer un trabajo, traer un planteo mínimo, sin entender muchas otras cosas, sino un planteo desde la propia experiencia.

Para los jóvenes, la Campaña implicaba mucho más que la elaboración de un trabajo en un momento coyuntural; apuntaba al cuestionamiento de una idea de identidad construida en la relación entre el discurso hegemónico argentino y el movimiento mapuche. Ese cuestionamiento se basaba en una reflexión acerca de nuestras propias trayectorias biográficas y estaba basado en una sensibilidad afectiva fundamental. Entonces, aceptar el lugar de interlocutores del estado para la aplicación de una política específica implicaba, además, aceptar un lugar social con atributos que nosotros estábamos cuestionando: el lugar de las organizaciones “representativas” que no nos incorporaban. Este razonamiento no era explícito en

ese momento, y llevó a la fragmentación del equipo en dos grupos: los que aceptaban la propuesta y los que la rechazaban, con la consecuente reestructuración de las relaciones político-afectivas.

Lorena: Lo complicado es cómo, frente a una situación macro, también se juega lo mínimo que son las relaciones interpersonales. Pero no se juega por partes sino todo junto, al mismo tiempo. Eso trasciende en las relaciones, tanto en las relaciones políticas que puedas llegar a entablar, como en tus relaciones afectivas, lo que sucede permanentemente. (Briones et.al. 2007: 273)

En Buenos Aires, los chicos (algunos de los cuales nunca habían estado en la capital) tomaron contacto con los funcionarios del estado, pero también vieron funcionar por primera vez a las organizaciones indígenas en un contexto nacional. Había organizaciones de diferentes pueblos con agendas y prioridades distintas, para las que el censo no tenía necesariamente las implicaciones que tenía para ellos. Esa experiencia les permitió satisfacer algunas curiosidades: ¿cómo funcionaban los “representantes”? ¿qué era y cómo funcionaba el INAI? La experiencia puso a prueba al grupo que venía planteando la legitimidad de los jóvenes mapuche urbanos y que tenía una necesidad “espiritual” de asumir públicamente su identidad ante la sociedad que “rechazamos y nos rechaza”, como dijo una de las chicas. Sin embargo, se trataba de necesidades que anclaban en procesos personales y, según algunos de ellos asumen, el grupo hacía agua en la discusión de la política macro. Los conceptos de Pueblo y Territorio eran enunciaciones que aún faltaba definir para construir un argumento en torno a ellos.

En el contexto de la reunión con el INDEC “no había recreo”, dijo Lorena, “todo el tiempo estabas haciendo política”. Nadie tenía experiencia en negociaciones con funcionarios de alto rango, ni en el marco de un debate nacional. Tampoco antes habían estado con tantos referentes del movimiento organizacional mapuche en un debate compartido en el que se jugaban sus rivalidades (había gente de la COM de Neuquén, de la Coordinadora de Río Negro, de Newentuyiñi, de Bahía Blanca). Los quiebres en la dimensión grupal y el desconocimiento del funcionamiento de la macro-política acabaron disolviendo al grupo, pero la reunión en Buenos Aires fue una instancia de aprendizaje importante para los proyectos que se desarrollaron después.

Mi relación personal con el proyecto de la Campaña estuvo atravesada por la trayectoria de organizaciones como Newentuyiñi, que intentaban marcar una ruptura

con los modelos paternalistas en los que los intereses de los indígenas son representados por “militantes humanitarios” (como diría el Colectivo Situaciones). La década de 1990 se caracterizó por la emergencia de organizaciones mapuche autónomas que reclamaban para sí la representatividad de sus comunidades y su Pueblo (Briones 1999). Este reclamo no implicó, sin embargo, la renuncia al intercambio y la colaboración con activistas y académicos no indígenas. Sin embargo, esta participación se mantenía invisibilizada, como si no existiera. Mi relación con la Campaña del censo, a la que llegué de la mano de Newentuayíñ, se enmarcó en esa misma práctica, que me colocaba en el incómodo lugar de alguien que no debería estar ahí pero cuya colaboración era requerida en varios sentidos. Mi manejo de la escritura formal era requerido al momento de realizar trámites o redactar documentos en base a las discusiones. Mi opinión profesional era requerida al momento de evaluar situaciones. Pero, además, mi conocimiento previo de algunos de los jóvenes de Fiske Menuko y de los militantes de Newentuayíñ me colocó en el difícil lugar de articulación entre dos generaciones diferentes de activistas (con lo que la relación entre dos grupos de edad consecutivos representa en términos de tutoría y competencia). Los chicos reconocieron que la influencia de Newentuayíñ le dio otro vuelo a sus discusiones y la responsabilidad para con otra organización los hacía “ponerse las pilas” con el trabajo y “colgarse” menos. Sin embargo, no aceptaban un lugar de subordinación y algunos de ellos sentían que “les daban órdenes” o los manipulaban. Por otra parte, la gente de Newentuayíñ no terminaba de entender y aceptar las dinámicas particulares de trabajo de los jóvenes y sus prioridades. Este lugar incómodo que ocupé en el proceso fue permitiendo emerger las primeras ideas que dieron lugar a esta tesis.

La experiencia del censo como primera gran actividad pública nos fogueó, a los jóvenes mapuche y a mí, en el trabajo activista concreto en el ámbito mapuche e indígena en general. También nos puso a todos en lugares incómodos que nos obligaron a revisar prácticas y explicitar tensiones. Los equipos y las articulaciones que se habían configurado se reformularon y dieron lugar a la segunda acción significativa: El Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyíñ.

El encuentro: política y sensibilidad

La experiencia del censo nos llevó a reflexionar acerca del orden de prioridades de estos dos frentes de los que hablaba Miguel. El diálogo con organizaciones de otros

pueblos indígenas y con funcionarios en la reunión convocada por el INDEC fue desgastante para los chicos pero les (y me) permitió aprender algunas de las dinámicas que se generan en la negociación de la política indígena en el país. Sin embargo, consideramos—con algunos de ellos—que ese nivel de alta negociación era difícil de sostener cuando la discusión sobre la identidad en el “frente interno” estaba tan poco desarrollada. La Campaña del censo había tenido repercusiones en algunos grupos de jóvenes en Bariloche, y decidimos entonces continuar en la línea de la autoafirmación profundizando en la cuestión mapuche urbana.

Teníamos que operar sobre una realidad que nos presentaba ciertas contradicciones. Había chicos a quienes el proceso de debate del censo les permitió empezar a compartir con otros sus dudas, preguntas y dilemas en relación a la identidad mapuche. Algunos asumían la identidad mapuche como propia, pero su activismo consistía en coordinar actividades “de apoyo al Pueblo Mapuche” disociando su propia realidad de esa definición. De algún modo, la producción política de las organizaciones había instalado públicamente la idea de Pueblo pero la había cargado de sentidos que no incluían la experiencia y las necesidades de los jóvenes urbanos. Aunque se definían como mapuche, para ellos el Pueblo eran las comunidades rurales en conflicto. Eso era lo “puro”, según ellos, mientras ellos mismos eran consecuencias contaminadas, incompletas, que ignoraban demasiados aspectos de “la cultura” como para incluirse con legitimidad en el Pueblo Mapuche. El desafío, entonces, era cargar la noción de Pueblo de otros sentidos, habilitar la inclusión legítima de la experiencia urbana. Para eso no alcanzaba con la explicación racional, como nos enseñó la experiencia del censo. Había que trabajar sobre las sensibilidades colectivas, sobre la emoción. Teníamos que producir una situación que conectara la realidad presente con una pertenencia colectiva, generar lo que Victor Turner (1988) denominó “*communitas*”.

Miriam Álvarez había estado desde noviembre de 2001 dando un taller de teatro en el Paraje Trompul de la Comunidad Curruhuinca y en diciembre de ese año se le sumó Fresia Mellico de Mapuncezugulekayayíñ (el Equipo de Educación de Newentuayíñ). Estaban preparando una obra con miembros de la comunidad y tenían la idea de presentarla en Bariloche como cierre de la actividad. Entonces aprovechamos para articular la discusión del censo con la del proyecto de teatro, para generar un Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche que, siguiendo la propuesta de Fresia, denominamos “*Wefskvletuyíñ* –estamos resurgiendo-”. El Encuentro se realizó en

febrero de 2002 y su objetivo general fue romper los estereotipos hegemónicos y manifestar la presencia mapuche en distintos ámbitos de la vida pública, así como dar cuenta de la diversidad de actividades que forman parte de la vida cotidiana mapuche. Es decir, plantear la heterogeneidad y las ambigüedades, ya no como “impurezas” sino como parte de una realidad compleja.

La convocatoria para el Encuentro se basó en lo que una de las chicas llamó “un secreto de producción”: invitábamos a toda la gente que nosotros creíamos que podía ser mapuche—aunque ellos no se reconocieran como tales—a una actividad que iba a ser pública, abierta, no restringida a gente mapuche. En Bariloche se invitó a las comunidades cercanas y a las organizaciones conocidas, pero nuestro interés (el de las personas que estábamos la coordinación general, conformada por algunos de los que participamos de la experiencia del censo) estaba enfocado principalmente en los jóvenes de los barrios. A través de los contactos hechos en la Resistencia Heavy-Punk, invitamos a ciertas bandas e hicimos circular la convocatoria en programas de radio específicos para ese público. En Río Negro y Neuquén, la invitación circuló a través de la red de la campaña del censo y llegó también a Chubut. Fresia y yo viajamos a Temuco e invitamos a la gente de los Hogares Universitarios Mapuche. La posibilidad de contar con presencia *gulu*che era muy importante para los jóvenes *puelche*.²⁶ La idea de Pueblo Nación Mapuche preexistente a los estados nacionales de Chile y Argentina fue uno de los aspectos enfatizados en el encuentro desde el primer día. En la apertura pública, después de un largo saludo en *mapuzugun* (idioma mapuche), Fresia dijo:

Mi nombre es Fresia Mellico, vengo de Neuquén y formo parte de un trabajo que hace mucho tiempo vengo haciendo, preferentemente en el aspecto del idioma. He recorrido distintos lugares y creo que tengo la ventaja de conocer a mi Pueblo de los dos lados de la cordillera porque yo soy *gulu*che, originariamente nací del otro lado. Me crié allá y aprendí a hablar este idioma con el que los saludé allá en mi

²⁶ La propuesta de Pueblo Nación Mapuche, generada por organizaciones como la *Tayifñ Kifñe Getuan* [para volver a ser uno] en los noventa, implica denominar al territorio mapuche como *Wajmapu* y llamar *Gulumapu* al espacio territorial del oeste y *Pwelmapu* al del este. En la práctica, estas denominaciones territoriales definen al espacio ocupado por el estado chileno y por el estado argentino respectivamente. La palabra *gulu*che refiere a la gente que vive en *gulumapu* y la palabra *pwel*che refiere a la gente que vive en *pwelmapu*. En esta tesis elijo utilizar el grafemario *ragileo* para escribir el *mapuzugun* que es el idioma mapuche. Sin embargo, voy a utilizar otros grafemarios cuando cite categorías nativas que están escritas con ellos. La palabra “mapuche” se escribe *mapuce* en *ragileo* pero, entre la gente con la que trabajo, se usa el modo castellanizado así que, en ese caso voy a respetar el uso común. Lo mismo con la palabra *pwel*che y *gulu*che que generalmente se escriben *puelche* y *gulu*che.

casa. Nadie me lo enseñó, no lo estudié. Por razones que ustedes deben imaginar, y que los mapuche sabemos muy bien, salí de ese lugar. (...) Uno es mapuche, que no es cualquier cosa. Forma parte de un Pueblo y ese Pueblo está vivo, no murió. Nuestro Territorio existe. Seguimos existiendo de los dos lados de la cordillera. Así hoy existan estados, existan regiones y provincias, nosotros seguimos estando. Nunca renunciamos a ese espacio territorial.

El encuentro contó con la participación de delegaciones provenientes de Cipolletti, Comodoro Rivadavia, Esquel, Neuquén, Bahía Blanca, El Bolsón, Lago Puelo y diferentes localidades de la Línea Sur rionegrina. Las delegaciones más numerosas fueron las de la comunidad Curruhuinca, que incluía a los alumnos del taller de teatro mapuche, feriantes artesanos y productores, y la de Temuco, que traía al Grupo de Teatro Folilkan y al grupo musical Kimkache, entre unos 25 estudiantes universitarios. De Bariloche, estuvieron comprometidos con el Encuentro la Comunidad Mapuche Tripay Antv, las bandas heavy Mortaja y Aleación Binaria y la banda On Off. En la coordinación articulamos con el Proyecto de Teatro Mapuche y con Werkvlezugun (el Equipo de Comunicación de Newentuayíñ) en Neuquén y contamos con la colaboración de PuraDicha Producciones (una productora cultural de amigos nuestros) y del entonces grupo de apoyo al Pueblo Mapuche Pu weche lafkenche, conformado por jóvenes de Bariloche.



Público del Encuentro. Foto: Werkvletuyiñ.

En el medio de la acefalía municipal y de la sucesión de presidentes nacionales que tuvimos que padecer ese verano, el Encuentro logró generar una convocatoria amplia y un alto impacto público. Muy diversas organizaciones y comunidades pudieron difundir sus inquietudes particulares, conflictos y perspectivas en medios gráficos, radiales y televisivos locales. Incluso, el encuentro tuvo repercusión en medios regionales y nacionales (ver Equipo de Comunicación MapUrbe 2004). Tuvimos

apoyo de las secretarías (acéfalas) de cultura y deportes de la municipalidad. Además, nos apoyó con difusión y con pasajes para participantes la (también acéfala) Radio Nacional Bariloche. Con eso y con diferentes convenios que hicimos con empresas locales, más el apoyo del sindicato docente UNTER, que nos permitió utilizar un jardín de infantes para alojar gente, garantizamos el Encuentro sin tener nada de dinero. Los consejeros del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI), que es el organismo de co-gobierno encargado de la política indígena en la provincia, no nos prestaron atención cuando les pedimos su colaboración. Cuando vieron las dimensiones del Encuentro, aparecieron preguntando quién estaba a cargo y, sobre todo, quién había financiado eso. Nadie sabía muy bien qué responderles.

Wefkvletuyiñ duró tres días y comenzó y terminó con un *gejipun* (rogativa, ceremonia religiosa) en Tripay Antv. Las actividades incluyeron un partido de *palig* (deporte mapuche tradicional que, en castellano, se llama chueca) en la comunidad, llamadas invitando al encuentro en algunos barrios de la ciudad, y las presentaciones de grupos de teatro mapuche, grupos musicales y poetas en la Escuela de Arte La Llave. Además, se proyectó una serie de videos y se armaron paneles de discusión sobre temas específicos. En la entrada de la escuela se montó una exposición de artistas plásticos y una feria permanente de artesanos. En la feria se podía encontrar desde alimentos—como tortas fritas, alfajores, empanadas y gaseosas—hasta tejidos, tallados, platería, CDs, o *lvf kacija* (también llamado café mapuche, hecho con trigo tostado).

La primera actividad pública del encuentro fue la exposición de Miriam sobre la experiencia del Proyecto de Teatro en Curruhuinca. Su posicionamiento al hablar fue “nosotros los mapuche”, y esa tónica de reafirmación fue mantenida durante los tres días y repetida por todos aquellos que tuvieron algún tipo de intervención desde el escenario, sea en calidad de protagonistas o presentadores. Otra afirmación que fue inaugurada por Miriam, mantenida y reiterada luego por otros participantes intervinientes, fue aquella que estableció la legitimidad de la heterogeneidad de actividades y trayectorias al interior del mundo mapuche:

Los mapuche que estamos en distintas cosas, que vivimos en la ciudad o en el campo, en Chile o acá. Los que llevamos el apellido y los que no, los que hablan la lengua y los que no la sabemos, todos venimos de un tronco común, y podemos empezar a reconocernos, por ejemplo a través de nuestra formas de expresarnos, que son propias y que las llevamos a donde estemos y a cada cosa que hacemos.



Puestos de la feria adentro del salón.
Foto: Wefkvletuyiñ.

Puestos de la feria en la entrada de la Escuela. Foto: Wefkvletuyiñ.

La atención a la heterogeneidad selló el encuentro de ahí en más. Gente mapuche y no mapuche que provenía de diferentes circuitos (incluyendo una no despreciable cantidad de amigos antropólogos argentinos y chilenos) participó en esa situación. Esto hizo que se desdibujaran algunas distancias y se profundizaran otras diferencias. Una de las distancias que pareció desdibujarse es la que separa al público de los protagonistas del “espectáculo”, otra de ellas es la que aparta a los organizadores anfitriones de los “invitados”, y otra la que aleja a los colaboradores y adherentes del “público”. Las personas que se acercaban a ofrecer su colaboración acababan coordinando distintas tareas: desde organizar la feria hasta instalar los equipos de proyección y ordenar las sillas. Los grupos de música provocaron recambios de público, donde la variable etaria fue determinante. Los distintos grados de edad encontraron allí un lugar, ocuparon un espacio, tuvieron su momento. Esto también creó un clima de inclusión importante, aunque los momentos de cada grado de edad fueran distintos.

Este último aspecto del encuentro fue uno de los destacados en la instancia de evaluación que tuvimos con la gente que había participado, en mayor o menor medida, en la coordinación de las actividades. Los posicionamientos de la gente en el momento de la evaluación se dividían entre los que se planteaban como “jóvenes” y los que se definían a sí mismos como “no tan jóvenes” y, por lo tanto, con bastante experiencia en “estas cuestiones”, como dijo uno de ellos. Una referente mapuche que podríamos denominar “no joven”, dijo que se había sorprendido al ver a los “mapuche rockeros”. Dijo que sabía que existían pero nunca los había visto y eso le pareció bueno. De todos modos, planteó sus dudas acerca de la efectividad de invitar a las bandas porque el recambio de público, según su perspectiva, hacía que las personas que venían a ver a las bandas no participaran de lo que pasaba antes que, según ella,

era lo importante. Otro de los referentes “no jóvenes” destacó la importancia de lo que él veía como una renovación en el movimiento mapuche (señalando que algunos de los referentes adultos de ciertas organizaciones se acercaron con desconfianza para “ver qué hacen estos pibes”), y la multiplicación de intercambios que el encuentro generó: “desde cosas básicas a cosas profundas”. Los no jóvenes destacaron positivamente el hecho de que no hubiera ninguna organización “bajando línea”, pero expresaron una preocupación por el modo en que este evento se iba a “capitalizar”.

En contraste, los “jóvenes” hablaron a partir de sus experiencias personales en el encuentro, desde un registro emotivo. Una de las chicas dijo que el encuentro había sido “lo primero, lo mejor, lo más grande que he vivido”. Varios destacaron que les dio la posibilidad de participar con sus familias y, por lo tanto, generar conversaciones al interior de su grupo familiar sobre la cuestión mapuche, y algunos dijeron que pudieron aprender cosas nuevas. Desde la perspectiva de los jóvenes, la participación de las bandas se consideró como algo positivo, porque rompió con los circuitos exclusivos de jóvenes y adultos permitiendo el diálogo. En ese sentido, para ellos era importante no sólo que los jóvenes se acercaran a la cuestión mapuche a partir de las bandas, sino que el resto de los mapuche entendiera que esas bandas y esos “rockeros” son también parte de su realidad. Alguien dijo que hay que pensar al punk mapuche como rock mapuchizado, y no pensar a los que participan de esos espacios como mapuche *awigkados*.²⁷ Una de las chicas subrayó que “es importante que las generaciones mayores entiendan que las nuevas generaciones tenemos algo para decir, pero los jóvenes también tenemos que hacernos cargo”. En ese sentido, describieron a las organizaciones adultas de la provincia como “demasiado burocráticas” por la relación histórica que han tenido con el estado de bienestar. Ante esa burocratización, una de las chicas dijo “tenemos que demostrar que aunque estamos desparramados tenemos un mensaje”.

Hubo un diagnóstico compartido entre quienes participamos de esa evaluación en cuanto a la perspectiva escéptica y la subestimación con la que algunos referentes de organizaciones se acercaron al encuentro. También se identificaron demandas de tipo asistencialista por parte de algunas personas mayores que no percibieron la naturaleza

²⁷ *Wigka* es el término que se utiliza en el ámbito del movimiento mapuche para designar al invasor no mapuche. Fuera del ámbito de activismo se utiliza para denominar directamente al no mapuche, pero dentro del ámbito organizacional se fue desplazando su sentido para crear una diferencia entre aquellas personas no mapuche que son amigas de la causa mapuche, y aquellas que son explícitamente invasoras. Incluso en algunas organizaciones se establece que lo que es *wigka* es el sistema opresor, no las personas, y que las personas actúan como *wigka* cuando responden a los intereses del sistema.

del encuentro según nosotros la habíamos concebido, como un evento gestionado entre todos como pares. Esas perspectivas y prácticas, que incluían la demanda de recursos hacia lo que ellos identificaban como autoridad, se interpretaron como “consecuencia de la historia”. Ante esto, los no jóvenes sostuvieron que debería haber habido mayor discusión previa con ellos y una de las chicas dijo: “nadie se hace cargo de su historia y esperan que alguien hable por ellos y además les diga lo que tienen que hacer”.



Grupo Kojog. Foto: Wefkvletuyiñ



Banda heavy Aleación Binaria.
Foto: Wefkvletuyiñ

Sin embargo, además de las evaluaciones compartidas, se observaron tensiones entre jóvenes y no jóvenes en esa instancia de evaluación. Los no jóvenes, basando sus opiniones en su experiencia previa acumulada, decían que ya sabían que estas tendencias iban a estar presentes y reclamaban más discusión previa además del establecimiento de una “nueva orgánica” para el futuro. Ante esto, aquellos más directamente involucrados en la coordinación sosteníamos que la discusión estuvo presente, pero no en los términos en que ellos la entienden. Uno de los chicos estaba particularmente enojado con la “gente grande”. Por un lado, planteó que los jóvenes estaban en una etapa de aprendizaje, de auto-reconocimiento “y nos falta todo”, y que la gente grande de las organizaciones no se presta para ayudarlos en eso. Por otra parte, señaló la necesidad de que los jóvenes tengan espacio para ellos mismos.

Los mayores creen que son la voz de la razón y que las tienen todas claras. Te vienen a decir lo que tenés que hacer, cuándo, dónde y con quién lo tenés que hacer. El *wigka* quiere acelerar todo, la gente mayor también. Nos quieren obligar a hacer cosas que ellos no fueron culo de hacer. Como la naturaleza tiene su proceso, nosotros también. No tiene que venir nadie a obligarnos. (...) Yo no voy a andar apurando procesos y no voy a aceptar que me quieran imponer cosas.

El clivaje etario quedó claramente explicitado como articulador de posiciones en la evaluación. Las expectativas mutuas entre jóvenes y no jóvenes se hicieron visibles,

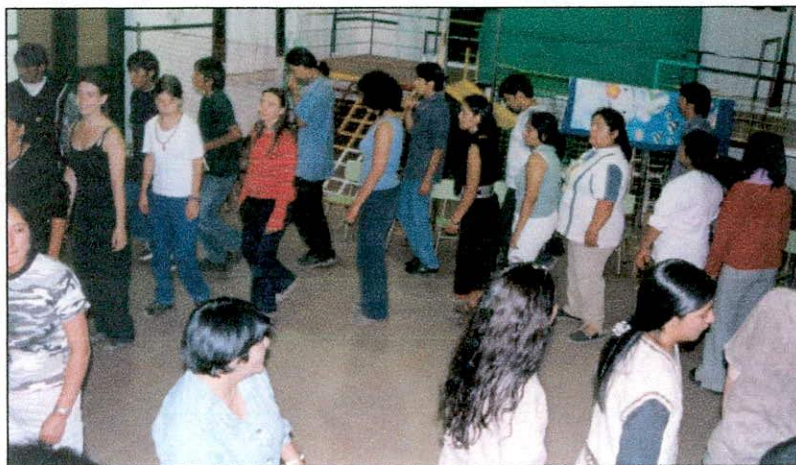
así como los reclamos contruidos en términos de grado de edad, basados en experiencias dispares de grupo de edad. Sin embargo, más allá de las tensiones se especificaron algunos puntos de confluencia. Entre ellos, el más relevante fue la necesidad de profundizar el trabajo en las ciudades. El intercambio con comunidades rurales reales, tanto a través del proyecto de teatro como en la coordinación y desarrollo de las actividades del encuentro, permitió contrastar concepciones idealizadas y enfatizar que tanto en el campo como en la ciudad hay conflictos, prácticas arraigadas de relación con el estado, relaciones complejas con la cuestión de la identidad mapuche, entre otras cosas. Esa realidad se interpretó como una consecuencia histórica y una de las conclusiones fue la de enfatizar la necesidad de trabajar y aprender en los lugares donde uno está, sin ir a buscar respuestas a otros lugares. En ese sentido, una de las chicas dijo: “No tenemos que ir al campo para saber quiénes somos. Nosotros tenemos que estar bien parados donde estemos”.

Una de las noches del Encuentro, después de las actividades en La Llave, los guluche nos invitaron a tomar vino “navegao” al jardín de infantes donde los estábamos alojando. Una amiga, antropóloga argentina nos dejó una crónica de ese momento:

En esta parte del encuentro confluimos nuevamente un conjunto heterogéneo de seres, sin embargo la formas mapuche dominaron los términos de las relaciones que allí se dieron. En esta ocasión, la gran rueda y la presentación individual nos abrieron los unos a los otros. Ayudados por el vino, llegamos a enjuagar allí algunos resabios de emociones malamente contenidas, de historias difíciles de narrar, de esfuerzos invisibles y enormes que parecían cuajar casi casi de milagro. Las palabras en *mapudungun* se mezclaban con cantos setentistas predominantemente chilenos, cantados por jóvenes de los ‘80 o los ‘90, y burlados por las generaciones más jóvenes de este lado del *wal mapu* que están (sabiamente) podridas de la liturgia de barricada. El momento de borramiento de las “identidades foráneas”, de la palabra, del vino, de las lágrimas, fue el del purrún.²⁸ Este nos tuvo a todos dando vueltas durante varios minutos cosa que de alguna manera nos uniformó, nos calmó, nos ubicó. Dirigidos por quienes sabían de eso, nos fuimos dejando llevar por la música, por el ritmo, por el paso que obviamente no nos salía a todos igual y eso en realidad era lo que menos importaba. Estábamos allí envueltos en una experiencia que por vívida, era nuestra, aunque muchos

²⁸ *Purun* en grafemario ragileo, es una danza en círculo.

fuéramos “otra cosa” o de “otros lados”. Tomándonos un poco en joda el grupo de “los colados” inauguramos una frase que nos “salvó” de ser acusados de “¿y vos qué haces acá?”. Algún iluminado dijo “yo... vengo a compartir”.



Purun en el jardín de infantes. Foto: Wefkvletuyiñ

Esa heterogeneidad constitutiva que caracterizó al encuentro, una heterogeneidad que no incluía solamente a los mapuche aunque se procesara en esa clave, acabó siendo, para nosotros, una de las características más valiosas que tuvo la iniciativa como acción política. Habilitar espacios de confluencia sin presuponer la inexistencia de asimetrías, sino reconociéndolas y lidiando con ellas, fue uno de los principios que fundó lo que vino después, el proyecto de activismo crítico en el que trabajamos ahora, que suma en su nombre las dos experiencias que desarrollé aquí (la del censo y la del encuentro): La Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ. Pero, más allá de los términos de la configuración de nuestro propio proyecto, una de las consecuencias directas observables de ese encuentro como forma de intervención, fue la emergencia de proyectos autónomos de jóvenes mapuche en Bariloche. El Encuentro no generó ese movimiento, pero habilitó un espacio para que esa iniciativa se potenciara y dispersó discursos y poéticas para que se legitimara.

Sobre la base de la evaluación de la experiencia del censo y la del Encuentro, Wefkvletuyiñ se conformó como un espacio político que, en clave mapuche, reúne trayectorias de etnicidad y de clase dispares que nos proveen horizontes distintos (aunque en términos de género sea un espacio menos heterogéneo). De todos modos, quizás el clivaje común que resulta determinante tiene que ver más con que los miembros de esta red, de esta campaña permanente cuya práctica política se basa en la

acción reflexiva y no en la aplicación de modelos organizacionales, pertenecemos a una cohorte de edad que “nació” a la política en la misma escena.

Parte II

Los jóvenes mapuche y sus contextos



29

²⁹ Dibujo de Ozkar Guenchupan, usado en la tapa del MapUrbe'zine n° 3.

Capítulo 3

Mapurbe: la cuestión mapuche entre los jóvenes de la periferia urbana

*Neo lautaro / Peñi pasajero de este viaje / Cachaste que hay vida
después de la muerte / Y muerte después de la vida / Como lo
decían aquellas mariposas / Con el zumbido de sus alas aceradas /
Escuchando IRON MAIDEN.*

David Añiñir

Como dejé planteado en la introducción de esta tesis, entiendo al grado de edad como el lugar de la interpelación en tanto inscripción material de subjetividades hegemónicamente definidas a partir de la clave etaria. En ese sentido, la niñez, la juventud, la adultez y la vejez constituyen grados de edad que inscriben subjetividades específicas y crean arenas de disputa que son contextuales e históricas. En un estudio sobre el rock en la década de 1980 en Estados Unidos, Lawrence Grossberg deja bien establecida la distinción entre la juventud como subjetividad hegemónicamente definida y las generaciones como entidades que apelan a—y dan la disputa por—la juventud:

Yo no estoy diciendo que el rock pertenece a los jóvenes (como si hubiera una posición de juventud necesaria y privilegiada) sino que aquellos a los que el rock ‘pertenece’ construyen una diferencia que está frecuentemente marcada por los significados de ‘juventud’. Por lo tanto, una parte de la historia del rock involucra una lucha constante, no solamente entre, sino al interior de las generaciones, por la posición privilegiada del fan de rock como la corporización [*as the embodiment*] de una concepción de juventud históricamente específica. (...) Hay, de hecho, en las superficies de la cultura pop contemporánea, una pelea sobre los significados y la política de “la juventud” y sobre quién tiene el poder, si no el derecho, de apropiarse de su empoderamiento ideológico y emocional (...) Después de todo, la juventud no es otra cosa que un elemento poderosamente cargado en un amplio rango de códigos ideológicos y teleológicos (si no utópicos) (Grossberg 1988: 316).

La juventud, en tanto grado de edad, tiene una trayectoria histórica de emergencia y disputa de significación en Latinoamérica. Según Rossana Reguillo Cruz, la juventud es una invención de la posguerra que construye a niños y jóvenes, por un lado como sujetos de derecho y, por otro, como sujetos de consumo. La autora sostiene que los

jóvenes empezaron a ser visibles en la arena pública latinoamericana a mediados del siglo XX, y resume esquemáticamente las definiciones hegemónicas en las diferentes décadas. El cine norteamericano construye, en los cincuenta, la figura de “rebelde sin causa” con James Dean como ícono. Hacia fines de los sesenta, entran en escena los movimientos estudiantiles con sus demandas de participación política. En los setenta, los jóvenes pasan a ser asociados con la guerrilla y, en ese marco, concebidos como objeto de manipulación por su “inocencia” y su “nobleza”. Ya en los ochenta, la juventud es caracterizada a partir del desencanto político e invisibilizada como actor social. Por otra parte, se empieza a atribuir a los jóvenes la tendencia a las adicciones y la responsabilidad por la violencia urbana. En la década del noventa, la violencia y la propensión a la delincuencia son los principales atributos de la juventud en la arena pública (Reguillo Cruz *op.cit.*, la discusión está también presente en Margulis y Urresti 1996).

En uno de los capítulos de su tesis doctoral —que es un texto fundacional de la antropología de la juventud en Argentina— Mariana Chaves analiza los discursos vigentes acerca de la juventud en nuestro país. A partir de su trabajo etnográfico en la ciudad de La Plata, Chaves reconstruye la perspectiva de padres y madres, trabajadores de la educación y grupos de jóvenes. A esto suma el análisis de políticas públicas y de discurso mediático. El estereotipo adultocéntrico que Chaves encuentra en esas fuentes, se basa en la construcción del joven como ser incompleto: inseguro, no productivo y en transición. Esto deriva en utopías negativas que subrayan el potencial que la condición transicional tiene para generar seres “desviados”. En este sentido, la utopía construye a los jóvenes como seres apáticos, desinteresados y sin deseo que representan un peligro para sí mismos, para los ciudadanos y para la sociedad.³⁰

Una variación condescendiente de esta perspectiva es la que considera a los jóvenes como “víctimas del sistema”. Por otra parte, la condición transicional genera también utopías positivas que conllevan fuertes interpelaciones. La idea central es que “los jóvenes son el futuro” (mientras el presente es patrimonio adulto). La rebeldía y la

³⁰ “No es la acción misma, sino la posibilidad de la acción lo que lo hace peligroso. Todo joven es sospechoso, carga por su estatus cronológico la marca del peligro. Peligro para él mismo: *irse por el mal camino, no cuidarse*; peligro para su familia: *trae problemas*; peligro para los ciudadanos: *molesta, agrede, es violento*; peligro para LA sociedad: *no produce nada, no respeta las normas*. Hoy al Estado parece no interesarle fundamentalmente disciplinar, sin embargo sí le interesa el mecanismo de seguridad: ya no importa que los chicos se porten mal, el problema es que son peligrosos (Chaves 2005: 198).”

trasgresión parecen ser condiciones inherentes a la juventud naturalizadas a partir del tropo del desorden hormonal. Estas condiciones conllevan, por lo tanto, un potencial revolucionario, orientado hacia el futuro que les pertenece. Se trata de un potencial que los jóvenes deben desarrollar bajo el mandato de cumplir con su “papel histórico” (Chaves 2005).³¹ Estas interpelaciones construyen el grado de edad, es decir los macro-sentidos sedimentados con los que aquellas agencias que apelan a la idea de juventud para articular sus prácticas de intervención política deben negociar.

Los jóvenes, en tanto sujeto social, constituyen un universo social cambiante y discontinuo, cuyas características son resultado de una negociación- tensión entre la categoría sociocultural asignada por la sociedad particular y la actualización subjetiva que sujetos concretos llevan a cabo a partir de la interiorización diferenciada de los esquemas de la cultura vigente. (Reguillo Cruz *op.cit.*: 50)

Según Sergio Balardini, desde la irrupción de los “jóvenes” en la política latinoamericana a fines de la década del sesenta, las prácticas de participación política articuladas en términos de juventud fueron modificándose. Hacia el final del siglo, los espacios tradicionales de participación política, como los partidos y sindicatos, fueron perdiendo sus “juventudes” y en Argentina la participación de los jóvenes comenzó a ser canalizada a través de formas de articulación contingentes que respondían a demandas concretas (Balardini 2000).

A principios del siglo XXI, las articulaciones étnicas ingresan en ámbitos de participación y de crítica social generados por “jóvenes” en la provincia de Río Negro. Las formas particulares en que este ingreso se produce están atravesadas por concepciones y prácticas que dialogan con interpelaciones de edad y de clase. Bariloche es la ciudad de la provincia de Río Negro donde se observa más claramente la emergencia de un movimiento de jóvenes mapuche que en el presente se conforma de al menos tres grupos diferentes. Este movimiento comienza a generar actividades que se vinculan fuertemente con los escenarios y los planteamientos políticos y estéticos que provienen de la trayectoria local de activismo juvenil-estudiantil y sus múltiples expresiones. Exploraré en este capítulo, el modo en que los atributos del grado de edad son construidos en torno a los movimientos que inscriben sus demandas

³¹ “Es la cualidad de joven como estado bio-cronológico lo que le otorga la capacidad de rebeldía y revolución, siendo de la *adolescencia* el ser trasgresor, enfrentarse a todos -parece ser que hay un desorden hormonal (pubertad) que posibilita un desorden social. La tarea de la transformación social, la oposición o la protesta son su DEBER SER: ésa es la tarea de la juventud, el rol que cumplen en la sociedad y deben cumplir ese papel mientras sean jóvenes, si no lo hacen serán acusados de *ineptos*, de no cumplir su papel histórico (Chaves *op.cit.* 199).”

a partir de la categoría juventud desde mediados de la década del ochenta y, específicamente, en la década del noventa. A través de esta exploración, contextualizaré la emergencia de la identificación mapuche entre los jóvenes, su estética, su moral y su política, para luego identificar los modos en que la aboriginalidad es negociada en la arena definida a partir del corte etario dentro del ámbito de activismo en la ciudad.

El movimiento juvenil-estudiantil en Bariloche

La primera aparición pública de los jóvenes mapuche que tuvo una repercusión importante en Bariloche fue su irrupción en la celebración de los 101 años de la ciudad, el 3 de mayo de 2003. Así narra la intervención un cronista:

Cuando los jóvenes iban a empezar a desfilan, un milico que coordinaba los paró y les pidió a los encapuchados que se descubrieran la cara. Como no accedieron el uniformado insistió, hasta que una mujer de la organización del evento le hizo seña para que les permitiera avanzar. El público no entendía muy bien, algunos aplaudían por compromiso, otros por sorpresa, otros por convicción. La pequeña columna era encabezada por una pancarta donde reclamaban “Territorio, Justicia, Autonomía y Libertad”. Junto a ellos un grupo de piqueteros apoyaba con sus bombos y banderas donde recordaban un caso de ‘gatillo fácil’. Algo no cerraba, no podían ser fagocitados por el espectáculo. Esos jóvenes que se habían anotado para desfilan, para estar presentes en el cumpleaños de Bariloche, no pertenecían a un grupo folklórico ni hacían un despliegue de su ropa tradicional como si se tratase de una coreografía. Habían llegado de los barrios altos de la ciudad, donde están los sectores más desposeídos. Llevaban su pancarta con un reclamo específico y las banderas mapuche y mapuche tehuelche. (ivpress 2003)

En su aparición pública los jóvenes mapuche producen una serie de desplazamientos. El mismo cronista lo dice: “no podían ser fagocitados por el espectáculo”. Si bien actualizan su etnicidad a partir de diacríticos ya instalados por el movimiento mapuche que los precede (el uso de las banderas, de la gráfica “tradicional” y de ciertos instrumentos musicales, además de la actualización de las consignas), introducen marcas que tienen que ver con su pertenencia de clase y su anclaje urbano: la columna incluye encapuchados, bombos y consignas “piqueteras”. Si la generación anterior de organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche enfatiza los elementos que señalan su particularidad cultural como la vestimenta tradicional, el *mapuzugun* y

la ritualización (Briones 1999), los jóvenes incorporan, además otros elementos que tienen que ver con su pertenencia a la periferia urbana.

Lo que pasa que en una ciudad así a la cuestión mapuche se la toma como una cuestión folklórica: qué lindo los mapuche, por ahí hasta te chupan las medias o te quieren ver atrás de un vidrio. Pero la cuestión es que los mapuche hoy estamos en los barrios, hoy somos los piqueteros, los delincuentes... la alcaldía está llena de mapuche. La cuestión concreta, los mapuche reconocidos o no, representamos la vergüenza del Bariloche postal y turístico. Y allá abajo (en el Centro Cívico), para vender usan nuestras cuestiones. Se acercan y dicen: "Ah, esto es de los mapuche. ¡Ay qué lindo! ¡Mirá!". Y andan todos con una fajita, con un *makun* (poncho mapuche). Y eso te da rabia, porque cuando les conviene se acuerdan que existimos y cuando les conviene sos la peor basura. Como los medios, ayer que en la movida decían: "Adelante viene la columna del Pueblo Mapuche con la consigna 'Identidad, Territorio, Justicia' y más atrás viene la gente encapuchada de los barrios altos de la ciudad con reclamos sociales". Cuando el reclamo es el mismo y ellos nos estaban apoyando y estamos viviendo lo mismo. Quieren hacer esa diferencia, cuando a ellos les conviene nos ponen la cuestión folklórica, pero después, cuando le cantás la posta, la justa, ahí los chabones se persiguen un montón... y les salta la ficha de que son cualquiera. (Fakvndo en Sandizzo 2004b)



Marcha del 3 de mayo de 2003. Foto: Indymedia

El cuestionamiento al "Bariloche postal y turístico" que se condensa en la definición de la ciudad como "La suiza argentina" comenzó a hacerse visible en las demandas vecinales de la década de 1980 y en la producción de artistas, políticos e intelectuales

locales durante las últimas dos décadas del siglo XX. Muchas de estas interpelaciones trabajan a partir de marcas racializadas, como el contraste entre “la cara blanca” y “la cara negra” de la ciudad (Kropff 2001, 2005). El movimiento juvenil-estudiantil comenzó a hacerse eco de esas discusiones hacia finales de la década de 1990, y sus prácticas performativas de intervención pública tienen continuidad en las acciones implementadas por los jóvenes mapuche. De hecho, muchos de los activistas que ahora pertenecen a distintos grupos de jóvenes mapuche comenzaron a intervenir políticamente en el marco del movimiento juvenil-estudiantil. Las prácticas, las perspectivas y los estilos que son retomados tienen una trayectoria enmarcada en disputas articuladas desde la clave etaria.

A tono con lo que estaba ocurriendo en las grandes ciudades del país, hacia mediados de la década del ochenta la participación juvenil en Bariloche estaba centrada en la refundación de los espacios institucionales luego de la dictadura. Los jóvenes respondían a las convocatorias de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, las juventudes partidarias estaban en auge, y tenían alta incidencia en los centros de estudiantes secundarios y universitarios que se conformaban con estatutos similares a los de las asociaciones civiles para resguardar su institucionalidad.³² Estas prácticas de articulación se basaban en la idea del joven como sujeto cuya situación transicional deriva en el ciudadano que participa de la vida cívica.

El contraste con el peso de la imagen fuertemente politizada de los jóvenes de la década anterior impone un manto de apatía sobre los jóvenes de los ochenta y desplaza la interpelación hacia el discurso de la ciudadanía, a través de la retórica de los derechos humanos. La lógica establecida por la teoría de los dos demonios expresada en la introducción al informe “Nunca Más” de la CONADEP, acusaba a los “extremistas” de la década anterior cuyas acciones “terroristas” provocaron la reacción militar que destruyó las instituciones. En ese contexto, el informe subraya la ausencia de los jóvenes en tanto “víctimas” que “arrebataados por la fuerza, dejaron de

³² Para reconstruir las tendencias en el movimiento estudiantil de la década de 1980 trabajé en el archivo del Diario Río Negro en Gral. Roca. Revisé los diarios del mes de septiembre de cada año, desde 1984 hasta 1989. Septiembre es el mes en el que se conmemora la denominada “noche de los lápices” (el secuestro de un grupo de estudiantes secundarios militantes de la UES en La Plata el 16 de septiembre de 1976) que es motivo de actividades públicas convocadas por estudiantes secundarios. También en septiembre se festeja el día de la primavera, que es un evento vinculado a la celebración del grado de edad de la juventud. A partir de esa búsqueda pude constatar la importante presencia de las juventudes partidarias en el debate político (Diario Río Negro 3/9/85, 9/9/85, 23/9/85 y 27/9/85). También consta en los diarios la importancia dada al proceso electoral en la conformación de los centros de estudiantes secundarios y universitarios y el lugar de las juventudes partidarias como actores en disputa en esa conformación (Diario Río Negro 30/9/84 y 1/9/87).

tener presencia civil” (CONADEP 1984: 9). En ese sentido, la figura de los jóvenes “muchos de ellos apenas adolescentes” (CONADEP *op.cit.*: 10) como víctimas ausentes sostiene y legitima que la participación en las instituciones democráticas (especialmente partidos políticos) se constituya en mandato para los jóvenes movilizados de los ochenta.

En esa escena [la alfonsinista], no está puesta en juego la figura del joven hippie o el joven rebelde, sino la figura del europeo civilizado en la contraposición entre dictadura y democracia, entre autoritarismo y democracia. Lo antiautoritario era una figura esencial en ese momento. Pero no era un antiautoritario rebelde, sino un antiautoritario de estado. No era una figura que iba a rebelarse contra las autoridades, sino que necesitaba siempre consensuar algo. Y quizás esa sensibilidad sea lo mejor de la teoría de los dos demonios. Había un autoritarismo de izquierda y un autoritarismo de derecha, y la nueva generación—la Franja Morada, la Junta Coordinadora—se constituye en una escena donde la contradicción es entre mecanismos institucionales y la violencia. Y el afán era consensuarlo todo (...) Desde el nuevo terreno, la resistencia era la resistencia democrática. (...) Lo que vieron en la escena en que se constituyeron es que no era posible la vida en regímenes autoritarios, que la condición de posibilidad de la vida son las instituciones. Eso habla de la sensibilidad de una generación. (...) El día que asumió Alfonsín yo pensaba que todo era una farsa, que los que estaban festejando el triunfo sobre la dictadura no la habían combatido en realidad. Ahora tengo más clara la confusión—no así la situación—. Yo no podía entender de dónde habían salido los que festejaban que no eran héroes. Pero la democracia no tenía héroes, tenía personas comunes. La subjetividad que se configuró como combatiente, el día en que asume Alfonsín, colapsa (Lewkowicz 2003: 5).

Sin embargo, la valoración de los partidos políticos como espacio de participación juvenil duró poco. En 1990 comencé a participar en el centro de estudiantes de mi escuela y a reflotar, junto con mis compañeros, la Coordinadora de Centros de Estudiantes de Bariloche (COCEBA), que había sido creada a mediados de los ochenta. Los militantes que nos “heredaron” la COCEBA pertenecían a juventudes partidarias y nos dieron una carpeta llena de estatutos y proyectos de ordenanza que ellos habían intentado impulsar.³³ El objetivo inmediato, según su lógica, era revisar

³³ Encontré notas periodísticas que hacen referencia a las actividades de la COCEBA en el Diario Río Negro, en septiembre de 1987 y 1988. Las notas refieren a denuncias de persecución a militantes

los estatutos y “regularizar” el funcionamiento de los centros, siendo una tarea fundamental la elección de las comisiones directivas. Los centros eran, en ese tiempo, un ejercicio de lo que se consideraban prácticas democráticas, que incluían elecciones con boleta y cuarto oscuro, asambleas ordinarias y extraordinarias, balances, etc. En teoría debían funcionar de acuerdo al modelo de las asociaciones civiles, el mismo modelo según el cual se reglamentó el funcionamiento de las juntas vecinales en la misma década (Kropff 2001). Por supuesto, al igual que las juntas vecinales, los centros de estudiantes padecían una irregularidad crónica (Kropff 2002). La reglamentación tenía tantos detalles que era imposible que los estudiantes secundarios pudieran manejarse en base a ella de forma autónoma, sin la ayuda de profesionales (y sin el dinero para pagarles). De modo tal que los centros de estudiantes acababan funcionando únicamente como base para sumar militantes a las juventudes partidarias, y como punto de partida político para militantes que aspiraban insertarse en el gobierno municipal a través de los partidos.³⁴

Nosotros, por entonces estudiantes secundarios apartidarios (pero no apolíticos), retomamos esa trayectoria organizacional, pero nos propusimos evitar que los centros de estudiantes y, sobre todo, la COCEBA, fueran espacios manipulados por los partidos políticos. Hacia 1990 no había militantes partidarios tan jóvenes, y los que aún iban a la secundaria estaban en las escuelas nocturnas para adultos. Para impedir, entonces, la manipulación, fuimos modificando los procedimientos.³⁵ Pero lo más importante fue que fuimos construyendo una articulación más fuerte con el sindicato docente y en general con el movimiento sindical estatal de la provincia.³⁶ En este

estudiantiles que se enmarcan en los argumentos del movimiento de derechos humanos y son apoyadas también por la APDH, sindicatos y partidos políticos (16/9/87 y 18/9/87). También anuncian actividades de celebración del día de la primavera (20/9/87) y marchas en demanda del boleto estudiantil (17/9/88)

³⁴ Algunos ejemplos. En abril de 1992 fuimos a un gran encuentro de “estudiantes” en Allen, financiado por el gobierno radical de la provincia. Los colectivos de Bariloche fueron llenados según el criterio del entonces concejal Hugo Castañón. En diciembre del mismo año fuimos a un gran encuentro de “jóvenes” en Las Grutas, invitados por la Fundación Proyecto Sur, cuya referente local era la concejal justicialista Esther Acuña, y cuyo referente provincial era el entonces legislador Miguel Picheto.

³⁵ Hasta el punto de crear un estatuto “anárquico” para la COCEBA, que implicaba la rotación de las autoridades cada dos semanas. Por supuesto que este mecanismo tampoco funcionó, pero puso en evidencia la increíble arbitrariedad del modelo.

³⁶ Los registros de nuestras actividades en los medios gráficos incluyen notas sobre movilizaciones conjuntas con el sindicato docente UNTER en reclamo por los recortes presupuestarios en educación y por la política educativa en general (Diario Río Negro 25/9/91, Prensa Bariloche 25/9/91), y conmemoraciones de la noche de los lápices (Diario Bariloche 17/9/92, 14/9/93, Diario Río Negro 17/9/93) También en el año 1992 participamos de diferentes encuentros de “la comunidad educativa” movilizadas, que nucleaba al sindicato docente y a agrupaciones de padres autoconvocados.

desplazamiento, nuestra etapa (1990-1993) se caracterizó por mantener todavía los estatutos y la institucionalidad de los centros de estudiantes, pero por el alejamiento de la órbita de los partidos políticos.³⁷

Como en el resto del país, en las provincias del norte de la patagonia la década del noventa se caracterizó por el movimiento sindical en defensa de las instituciones del estado ante la aplicación de políticas de recorte presupuestario. En la provincia de Río Negro, este movimiento logró articular la participación política juvenil en torno a consignas de defensa de la salud y la educación pública. En el año 1995, el movimiento estaba liderado por la coalición de sindicatos denominada Frente Estatal Rionegrino, conformada ante el retraso inusual en el pago de los sueldos (se llegó a adeudar dos meses a los docentes y tres a los jubilados), que se consideraba como emergente de una política estructural de retracción de las responsabilidades del estado y de vaciamiento de las arcas públicas a través de prácticas de corrupción. Esta coalición, cuya denominación remite claramente al entonces emergente Frente Grande, incluía en Bariloche a la Unión de Trabajadores de la Educación UNTER, al Sindicato de Trabajadores Judiciales SITRAJUR, a la Asociación de Trabajadores del Estado ATE y al Sindicato de Obreros y Empleados Municipales SOYEM. Todos estos gremios estaban alineados a nivel nacional con la Central de Trabajadores Argentinos CTA. Sin embargo, el Frente logró articular también a sindicatos alineados con la CGT, como la Unión del Personal Civil de la Nación UPCN. Las consignas de este movimiento reunieron tanto a estudiantes secundarios—articulados en el Frente Estudiantil Barilochense—como a jóvenes vinculados a medios de comunicación alternativos y otros agrupamientos independientes.

Se encuentran registros periodísticos de los sucesos de 1995 en el Diario Río Negro en los meses de marzo, abril, mayo, junio y octubre. Las ciudades de la provincia de Río Negro que mayor nivel de movilización juvenil/estudiantil presentaron en la década de 1990 fueron Bariloche y Gral. Roca. Los eventos, generados en diferentes ciudades y encabezados por distintas organizaciones sindicales e independientes,³⁸ fueron percibidos como un mismo movimiento y no como hechos aislados, porque orientaban sus reclamos hacia los mismos objetivos generales y lograban ciertos

³⁷ Mantuvimos, sin embargo, el diálogo formal con el poder legislativo municipal y logramos que se aprobara una ordenanza para establecer el derecho a un 50% de descuento en el boleto estudiantil secundario, una reivindicación histórica de los centros de estudiantes del país. La ordenanza fue presentada por el entonces concejal Cesar Miguel del Partido Justicialista. El proceso de demanda por el boleto estudiantil también fue retomado por la prensa (Diario Bariloche 13/11/92).

³⁸ Es de destacar que en Bariloche, el movimiento de los jubilados tuvo mucha visibilidad.

niveles de articulación aunque no necesariamente organicidad (ver Favaro, Iuorno y Cao 2006). El diario llegó a destinar a esta situación algo similar a una sección, porque encabezaba los conjuntos de notas referentes al tema bajo el título “Crisis Rionegrina”. Uno de los hitos clave de manifestación de este movimiento fue la V Cumbre de Presidentes Iberoamericanos realizada en Bariloche en octubre de 1995, instancia que fue también objeto de importantes demandas de organizaciones mapuche (Diario Río Negro 16 y 17/10/95).

En ese momento, la definición de juventud estaba dada por la concepción instalada en “la comunidad educativa”. El joven era el estudiante cuyo futuro (el que en verdad le pertenecía) estaba siendo “hipotecado” por las políticas neoliberales. El discurso educativo, y específicamente el del sindicato docente, se convierte en una agencia fundamental en la definición de los atributos y las conductas esperadas del grado de edad de la juventud. La estructura de las asambleas busca reproducir la idea sindical de comunidad y surgen, en ese período, diferentes agrupaciones de estudiantes y de padres articuladas directamente con las demandas sindicales. En una entrevista que le hice en junio de 1995, un dirigente del sindicato docente me decía:

Por ahí en Bariloche se han hecho bastantes acciones conjuntas. Se ha acordado bastante bien sobre todo con los estudiantes, con el Frente Estudiantil. El desarrollo de los padres ha sido al principio de mucho apoyo. Cuando el conflicto se veía que se estiraba y no se resolvía tan fácilmente, comenzaron a haber algunos cuestionamientos en función de contener a todo el grupo de Padres Autoconvocados en Bariloche que para nosotros fue importante. (...) Nosotros también nos manejamos. Que no debería ser que los estudiantes y los padres se solidaricen con los maestros, sino que cada uno reclame lo suyo y se coordinen acciones. El padre tiene que reclamar que su hijo tenga clases. El estudiante tiene que reclamar tener clases. El tema es a quién se la reclama, al docente o al gobierno. Entonces en esto hemos coincidido. (...) Los estudiantes tenían muy claro a quién tenían que apuntar para tener clases. Fue una discusión importante. Los chicos sobre todo avanzaron mucho en su conciencia en su organización en su conocimiento (...) Hemos compartido coordinación de luchas muy importantes. Tomas del Consejo Provincial de Educación por parte de los estudiantes, nosotros del Deliberante en el mismo tiempo, al mismo tiempo que los padres ocupaban la Municipalidad y al mismo tiempo que los jubilados ocupaban la Caja. Todo esto se pudo coordinar, se pudo charlar o debatir antes de hacerlo con una estrategia que se

combinó y que se realizó (...) Son experiencias muy importantes para el aprendizaje de unos pibe en esto, ¿no? Participan en discusiones muy profundas que contrasta con esa imagen que tenemos de los adolescentes que no participan para nada y sólo van a un boliche a bailar.

En 1995, ya las formas organizacionales juveniles no tenían ninguna relación con las prácticas de las asociaciones civiles. Los centros de estudiantes construidos en base a estatutos ya no eran considerados espacios de participación legítima, y los jóvenes se coordinaban a partir de prácticas no institucionales.³⁹

Sin embargo, es recién hacia finales de la década que los estudiantes de las escuelas de los barrios periféricos—sector definido localmente como “el alto”—asumen un rol protagónico en el movimiento estudiantil. Empiezan a surgir también agrupaciones juveniles no vinculadas al ámbito educativo, estimuladas por el movimiento generado por las demandas sindicales, pero con posturas críticas con respecto a lo que ellos denominan “la politización” de los sindicatos, o sea la participación en las prácticas políticas tradicionales partidarias. En este nuevo contexto, las cuestiones de la racialización y de la clase comienzan a plantearse visiblemente. Al mismo tiempo, la industria turística que sostiene la economía de la ciudad se ve fuertemente afectada por las políticas neoliberales. La paridad del peso con el dólar genera que el flujo turístico nacional se oriente a destinos internacionales y que el turismo extranjero elija otros países. La creciente desocupación de empleados gastronómicos engrosa las filas de los beneficiarios de los planes sociales del estado y sus hijos comienzan a vincular esos reclamos con la demanda por la educación pública.

En una entrevista con un miembro de una de las agrupaciones juveniles surgidas después del 95, le pregunté qué pensaba sobre el Frente Estudiantil y me dijo que fue un emergente de un momento, pero que en realidad había sido “una hippeada”. “Ese movimiento estaba formado, la mayoría, por hijos de militantes que estaban participando en alguna actividad de tipo social, o eran docentes.” En contraposición

³⁹ Uno de los chicos del Frente Estudiantil Barilochense que participó del movimiento del 95 definía su dinámica así: “El FREB es la unión de alumnos autoconvocados de todos colegios secundarios estatales de Bariloche. Vale aclarar que cada uno es independiente a su colegio y todos tenemos igualdad de condiciones para hablar, votar, opinar o trabajar. En un momento tuvimos más de 80 compañeros trabajando activamente y, en este momento pasivo, si se lo puede llamar así, seremos alrededor de 40 pibes (...) Los partidos políticos quisieron brindar su apoyo pero no fue aceptado por una decisión unánime. Te cuento que, como de costumbre, hubieron infiltrados de los que vos ya conocés. Los gremios que nos brindaron su apoyo fueron ATE, UNTER y SOYEM. Ya sea prestando los teléfonos para comunicarnos con el resto de la provincia hasta esperarnos en la calle el día que levantamos la toma del Consejo de Educación (Entrevista personal hecha en 1995).”

con esta imagen describe a los miembros de su grupo como gente “del alto”, definida por contraste con “los conchetos”, y explica que el corte de clase era bastante definitorio en su articulación con otras organizaciones. Ese corte de clase tenía que ver con “sentirse identificado” y “manejar códigos”, y permitió que se generara una red con grupos de diferentes barrios del alto.

Éramos toda gente iniciada en ciertos temas, pero que no traíamos un bagaje anterior, ni teníamos padres que habían militado en alguna cuestión. Sí mucha ascendencia chilena, porque en algún lado siempre había, o del campo. Eso permitía una conexión entre la gente (...) La participación en un partido político estaba totalmente cuestionada. Ninguno participaba en un partido. Entonces era toda una búsqueda de cómo nosotros podíamos ir participando, irnos involucrando en lo que estaba pasando a nuestro alrededor, sin tener que quedar pegado a una cuestión de tipo partidaria, pero sí pensándonos como seres políticos (...) Nuestra pata solidaria tenía que hacer cosas tipo juntar ropa y repartirla y teníamos buena respuesta (...) Me acuerdo que una vez armamos una campaña en radio que se llamaba “una pilcha para un amigo” y que juntamos una bocha de ropa. Entonces sentíamos como que estábamos llegando. Había una respuesta por parte de gente y nos parecíamos buenos intermediarios. Éramos honestos. No íbamos a trabajar con punteros políticos a la hora de repartirlo (...) La mayoría los conocía de los barrios a los punteros. Entonces conocíamos el manejo de cómo se manejaban en el barrio los punteros. No a la perfección, toda esa maraña que puede haber en los partidos políticos o en los sectores de poder, pero sí teníamos una idea de cómo se manejaban a raíz de verlos. Y cada uno decía, mirá acá arriba está este, acá está aquel (...) Aparte de eso buscábamos conocer otras experiencias políticas (...) Todo a la par. Íbamos a juntar juguetes, pero a la vez seguíamos leyendo cuestiones.

En 1996 y 1997, las llamadas “puebladas” de Cutral Co y Plaza Huincul dan un nuevo impulso a la movilización en la región. Este nuevo impulso se materializa a partir de prácticas concretas de intervención en la arena pública que persiguen, sobre todo, denunciar el alto nivel represivo que estaba teniendo el gobierno nacional en la gestión de Carlos Corach como Ministro del Interior. Aunque ya en la crisis del 95 operó la fuerza especial antimotines de la policía rionegrina (BORA) en la represión de los estatales con un alto grado de visibilidad pública e impunidad, la muerte de

Teresa Rodríguez en un contexto de represión en el que intervino la gendarmería nacional marcó un punto de inflexión.

En el 97 fue cuando murió Teresa Rodríguez. Fue el momento de los fogoneros y nosotros habíamos participado en cierto momento con gente como la APDH, gente que participa en cierta medida de estas cosas. A raíz de la muerte de Teresa Rodríguez convocan en el Centro Cívico (...) La gente estaba discutiendo sobre qué hacer y entre nosotros dijimos ¿qué aportamos en este momento? Y aportemos la ocupación de algo [risas]. Si nos queremos mostrar tenemos que ocupar un lugar que sea significativo. Entonces propusimos el Centro Cívico, vamos a ocupar la Municipalidad. ‘No... no parece el momento.’ ‘No... vamos a ocupar la iglesia porque la iglesia también tiene poder’ (...) Pero la cuestión es que ya en ese momento ya estaban comenzando a trabajar los chicos, los Estudiantes en Lucha, a organizarse y a reunirse (...) Ellos también venían con esta idea de hacer algo y ocupar el municipio también querían. Querían hacer una cuestión que fuera más o menos fuerte, no la ocupación de una iglesia. (...) Sí nos parecía que la gente que estaba participando en la Municipalidad, concejales, intendente, tenían que sí expresarse sobre este tipo de cuestiones. ¿Qué opinan sobre el tema de la represión?, lo mínimo que tendrían que haber dicho (...) A partir de ahí nosotros tuvimos una serie de actitudes que hicieron que muchos de los chicos que estaban participando dentro de la línea de los estudiantes se sumaran (...) Y ocupamos bastante tiempo el lugar. Disciplinados hasta cierto punto, ¿no? No se podía entrar con alcohol, no rompimos nada. Éramos respetuosos de los lugares.

Se instala la figura del “piquetero” y la práctica de interrumpir el tránsito en calles y rutas como un modo privilegiado de realizar demandas por parte de movimientos de trabajadores desocupados y de la comunidad educativa. Asimismo, como forma de impedir la persecución policial y también para denunciar la criminalización de la protesta, se instala entre los jóvenes la práctica de cubrirse el rostro con bufandas y pasamontañas en situaciones visibles de reclamo (práctica que remite también al símbolo instalado internacionalmente por los zapatistas en 1994).⁴⁰ Los grupos autónomos de jóvenes, las radios comunitarias y el movimiento estudiantil profundizan su articulación. En este nuevo momento, las agencias que se articulan a

⁴⁰ De hecho, uno de los casos emblemáticos de criminalización de la protesta en Argentina, es el fallo que condena a la docente bariloquense Marina Schifrim a tres meses de prisión en suspenso, por impedir el normal funcionamiento de los medios de transporte durante un corte de ruta en reclamo por el recorte presupuestario a la educación pública en 1997 (ver Svampa y Pandolfi 2004)

partir del clivaje de edad, se presentan en el espacio público con performances que actualizan también el clivaje de clase y sus marcas racializadas. Esto genera la actualización pública de la caracterización de la juventud a partir de la transicionalidad asociada a las utopías negativas de peligrosidad y victimización.⁴¹

En relación con estas nuevas prácticas, estéticas, discursos y agendas, el último gran movimiento estudiantil de la década del noventa en Bariloche fue el de los Estudiantes en Lucha, que mantuvo varias escuelas ocupadas por casi tres meses, desde noviembre de 1998 hasta enero de 1999 (ver Diario Río Negro 8/12/98). A diferencia de los movimientos anteriores, los referentes de este movimiento que tenían visibilidad pública eran estudiantes de las escuelas del alto, y la agenda de discusión ya no estaba promovida por el sindicato docente o las demandas de la “comunidad educativa”. Esa agenda incluía en el debate temas relacionados con el contexto social más amplio, como la desocupación y la persecución policial. Había una vinculación importante con la APDH en relación a los abusos y las detenciones de los “menores”. En el circuito de los estudiantes, las radios comunitarias y las agrupaciones independientes de jóvenes circulaba el “Manual del detenido”, que incluía los derechos de los “menores” detenidos por la policía.

Los espacios “contraculturales” juveniles

Paralelamente a las demandas que los articulan con otros grados de edad, los jóvenes comienzan a incluir la resistencia a las políticas neoliberales en espacios específicamente juveniles, como los circuitos de música heavy-metal y punk. Así nace la autodenominada “Resistencia Heavy-Punk”, que funciona a la vez como un espacio de comunalización entre los jóvenes de la periferia urbana, como una instancia de impugnación de la concepción de lo local que se condensa en la imagen de “la suiza argentina”, y como instancia de articulación con demandas de otros sectores. Hacia fines de los noventa, la Resistencia organizaba recitales en espacios comunitarios de los barrios, incluyendo música punk, heavy y también folclore. La convocatoria a veces se basaba en alguna consigna, como la defensa de la escuela pública, y otras veces se hacía en función de recaudar fondos o alimentos para comedores comunitarios o centros de salud.

⁴¹ En una nota del Diario Río Negro sobre la toma de la Municipalidad, una estudiante responde a las acusaciones que caracterizan a los jóvenes como desordenados y potencialmente violentos: “La gente parece estar preocupada por la posibilidad de que provoquemos alguna rotura, pero lo único que puede haber durante esta ocupación es una rotura de conciencias (Diario Río Negro 17/4/97: 18).”

En estos recitales a fines de los noventa, ya era posible ver la estética de los barrios expresada en ropas y consignas. Las identidades de las bandas punk y heavy que tocaban en estos circuitos se asociaban muchas veces a su pertenencia barrial. Las autodenominadas “tribus” urbanas se definían (y aún se definen) por una estética musical y por una estética social sintetizada en la idea del barrio —mejor dicho de los barrios— del “alto”. Esto se cruza con una fuerte sensibilidad de clase y una mirada racializada. Así, en el tumulto entre pogos de los recitales se solía escuchar: “Baila la hinchada baila / baila de corazón / somos los negros / somos los grasas / pero conchetos no”. Se trata de una operación a través de la cual los jóvenes se colocan en el exacto lugar del estigma, para revertir el esquema de valores imperante.⁴²

En estos espacios, se construyen posicionamientos ante la política local, nacional e internacional, apelando a estéticas, moralidades e ideologías vinculadas a los géneros musicales del heavy-metal y el punk—como ocurre en otros contextos juveniles (O’Connor 2003, Phillipov 2006, Traber 2001)—y de ciertas lecturas del anarquismo que circulan a través de las ferias de *fanzines* en los recitales. El fanzine es un tipo de publicación gráfica informal hecha en base a recortes y fotocopias. En las ferias de fanzines de la “Resistencia Heavy-Punk” de Bariloche, se podía encontrar material gráfico y también objetos diversos como posters, calcomanías, parches para camperas, CDs, casetes pirateados de bandas, casetes con las canciones de la guerra civil española, etc. La línea de los fanzines estaba fuertemente orientada a la “confrontación con el sistema” desde diferentes lugares. Una de las personas que impulsó la feria de fanzines en Bariloche los categoriza de la siguiente manera:

Es algo callejero, under. Es tipo una revista hecha por la propia gente, que puede ser pendejos, jóvenes, viejos. Algunos ya están bastante pasados, pero hacen ese tipo de cosas. Van a haber fanzines que son netamente musicales y hay otros que son los que me volqué yo, que son musicales y, políticamente hablando, de resistencia. Tenés fanzines pavos y fanzines que te incitan a hacer algo diferente en la vida (...) Hay algunos que son bien definidos en cuanto a la ideología que son anarkos, después tenés los anarko-punk (...) Muchas dudas y muchas propuestas y mucha rabia, son con los cuales me manejé yo. Después los otros musicales y la

⁴² Según Rossana Reguillo Cruz, la construcción de los jóvenes en relación a la pobreza en América Latina implica la predisposición a la violencia y, por lo tanto, justifica la mano dura como único mecanismo que garantiza la gobernabilidad. Ante estos dispositivos, “si algo caracteriza a los colectivos juveniles insertos en procesos de exclusión y de marginación, es su capacidad para transformar el estigma en emblema (Reguillo Cruz *op.cit.*: 80).”

pavada trataba de no darle difusión tanto en los programas [de radio] o en la feria que por ahí quisimos levantar acá (...) Empezamos con un amigo que también le llamaba la atención. Venía enrolado dentro del punk él y yo venía enrolado en lo que era lo social, lo político y entonces nos juntamos y él se empezó a emparar de lo que uno pensaba y yo me empecé a emparar del movimiento under musical.

El circuito de circulación se generó a partir de los contactos que aparecen en los mismos fanzines, y especialmente a partir del contacto con ferias de La Plata y de Buenos Aires.

Al principio la gente como que veía el puesto y no sabía qué era. Hasta que después fuimos incorporando música además de los fanzines. Y sobre todo los punkies se copaban con la feria (...) Después había muchos folletos, entonces vos, llegaba el pibe y le metías un folleto de las madres o de algo copado que te llega de afuera (...) También hacíamos la feria en recitales de folclore.

El heavy y, sobre todo, el punk —a través de la música, los zines y las prácticas que ellos denominan “contraculturales”—definen lo que, retomando a Archetti, Patricia Diez denomina como un campo de conductas morales que son aquellas consideradas meritorias según los valores encarnados en su proyecto, entendido como un proceso diacrónico de disputa y negociación (de lo deseable, lo tolerable y lo intolerable) que encarna de formas particulares en contextos específicos (Diez 2006).⁴³ En el contexto local, uno de los elementos que conforma ese campo de conductas es la canalización de la violencia en prácticas no violentas. “Dicen que esta música es violenta”—me comenta un amigo en medio de uno de esos recitales—“pero se equivocan. Acá la violencia se descarga en la música y en el pogo. En cambio en las cumbias siempre termina alguno acuchillado.”

Otro de los elementos es el respeto a los diferentes géneros musicales que confluían en esos ámbitos. Los recitales de la Resistencia tenían la característica de comenzar con música folclórica, combinación que puede resultar bastante difícil de procesar, si no se tiene en cuenta el contexto particular en el que se producían.

Nosotros a través de nuestros programas y a través de nuestras conversaciones y eso, siempre tratamos de difundir eso, la unión entre la gente (...) Yo me acuerdo que para un primero de mayo hacíamos recitales hace un montón de tiempo en los

⁴³ Durham (*op.cit*) retoma las vinculaciones entre agencia y moralidad en los análisis de las juventudes africanas. En muchos de los casos que revisa, los jóvenes contraponen el egoísmo de los ancianos, los poderosos y los ricos, a los intereses de la juventud por preservar la moralidad de la sociedad y en base a eso construyen su legitimidad.

barrios y tratábamos de mezclar eso, justamente, el folclore con el punk. Y la gente se copaba o sea... La gente que iba al recital porque realmente le gustaba nunca ocasionó quilombo, ni disturbios adentro de ellos. Y la consigna era esa también. Se agitaba en el micrófono. Se agitaba a través de los programas, y se agitaba en el recital mismo. Inclusive en los programas se ponía hasta el folclore.

Sin embargo, aunque las fronteras entre los territorios musicales se podían franquear, las fronteras de los territorios urbanos se marcaban mucho más intensamente:

Los recitales que uno se movió siempre fueron recitales que tenían una consigna. Y uno mismo se movió quizás también y apoyaba. Y bueno, en ese ámbito nos movemos. Porque si hay un recital en el centro y por ahí son bandas que no las conocemos, por ahí no te dan muchas ganas de ir. A otra gente le da lo mismo ir acá o allá, pero uno siempre tiene el corazoncito en los lugares de... los más activos que quieren hacer algo diferente, la resistencia (...) También se fomentaba a través de los fanzines el “hazlo tú mismo”, a través de los programas el “hazlo tú mismo”. Hacelo vos. En tu lugar lo podés hacer. Entonces salieron recitales en muchos lugares. Entonces ahí te das cuenta de que podés insistir sobre ciertas cosas, y hay gente que va entendiendo la historia (...) Hay gente que sigue estando de la vieja data y hay pibes que se van asomando, inclusive pibas. Ese es otro valor que también se agitaba, que era la importancia y el respeto que se le tiene que dar a la piba que vaya a un recital. (Entrevista con el chico de los fanzines. Nótese la profundidad del conflicto de género que se da en estos ámbitos.)

En el caso particular de la Resistencia Heavy-Punk, la moralidad está íntimamente relacionada con un planteo estético y político que combina la clara articulación de clase trabajadora que propone el heavy-metal (Berger 1999, Svampa 2001) con las propuestas del movimiento punk. La Resistencia retoma el movimiento punk proveniente del País Vasco —incluyendo bandas como La Polla Records, Eskorbuto y Negu Gorriak— más que el original inglés y norteamericano. Según sostiene Christian Lahusen (1993), al inconformismo y la crítica al orden social y cultural manifiesta en la autoconstrucción del punk como corriente “contra” cultural se suma, en el caso Vasco, el énfasis en la crítica a las instituciones del estado español. El orden opresor encarna en figuras concretas como los militares, los curas, los políticos, los ricos y, sobre todo, la policía. Su emergencia en la década del ochenta se enmarca en una situación de gran desempleo juvenil, con su consecuente marginalización. Pero, a diferencia de otros proyectos, el proyecto punk no persigue la incorporación a la

sociedad civil como fin de su proceso crítico, sino una oposición radical, que en gran medida idealiza nociones de lo “primitivo” y lo “tribal”.

La oposición se manifiesta a través de la denuncia, pero se encarna también a través de pautas que regulan la propia conducta de los punk.⁴⁴ Ellos mismos deben permanecer “puros”, sin ser “contaminados” por el sistema, lo que implica la existencia de normas rígidas de comportamiento. Estas normas implican una concepción dicotómica maniquea sobre el mundo: o se está contra el sistema, o se lo reproduce. No se admiten términos medios. Asimismo, el pesimismo profundo del punk se expresa en la exaltación estética de la muerte, y en la valoración del presente como única realidad (Lahusen *op.cit.*).⁴⁵ Desde este lugar, el movimiento impugna uno de los principales atributos de la definición de juventud como grado de edad: la transicionalidad que les otorga el futuro como patrimonio, mientras les niega el presente. Desde su origen, el punk sostiene que no hay futuro en esta sociedad (ver Kreimer 1993, Satué 1996).⁴⁶

El chico de los fanzines, que es un referente muy respetado del circuito heavy-punk de los noventa, me hizo una especie de lista de los valores que ellos intentaban darle a la movida de los recitales:

Yo creo que la conciencia crítica, el respeto, saber quién es el enemigo, respetarnos musicalmente hablando, la solidaridad, el ‘todos somos iguales’. Después, bueno, la organización, que cada uno pueda llegar a pensar por sí mismo. Los recitales que se hacían se hacían con consignas, un alimento... y eran diferentes, tenían otro gusto porque hacíamos recitales en el barrio y llegaba bocha de gente, porque todos se conocían en el barrio. Y por ahí llegaba gente de otros barrios también. O sea que hay muchos valores ahí. El tema de la cultura, de la música, o sea, darle importancia a la música. De que la música no es sólo música, sino que hay

⁴⁴ Además de las letras de las canciones, la denuncia se expresa en frases cortas y consignas —a menudo contradictorias— más que en un desarrollo argumentativo. Algunas de esas consignas son “No hay futuro”, “Hacélo vos mismo”, “Para construir hay que destruir”, etc.

⁴⁵ La estética del punk inglés y norteamericano incluye el uso de hojas de afeitar, tornillos y alfileres de gancho colgados de la ropa, además de parches, inscripciones y tachas. El uso de la esvástica generó discusiones al interior del movimiento, sobre todo en Inglaterra. Hay quienes las usan como parte de una estética orientada a asustar al que pasa, sin que eso implique necesariamente la reivindicación del nazismo. “Si los punks resultan feos, no tienen gracia ni muestran demasiado talento, no es porque sí. Detrás de ellos está la violencia social, las intoxicaciones y otros escenarios de lo inaceptable engendrados por los grandes monobloques urbanos en los que les toca en suerte vivir (Kreimer 1993: 17).”

⁴⁶ Juan Carlos Kreimer (*op.cit.*) explica que el movimiento punk hace explícita la demarcación de una “grieta generacional”, término que según Kreimer fue definido por Eddie Cochran. La creación de esa grieta implica que los referentes se buscarán en los “abuelos” de los 50’, especialmente en aquellos que se inmolaron muriendo jóvenes, como el mismo Cochran.

sentimientos que se expresan a través de la letra. Y hacer hincapié en eso, ¿no?, que hay bandas que tienen un compromiso y otras que no. Y ‘hazlo tu mismo’⁴⁷ también es un valor bueno, que cada gente en su barrio puede organizar cosas, sea del palo que sea, pero nosotros del lado del rock. Y que se pueden hacer cosas sin necesidad de que haya policía que te esté vigilando y te esté controlando, sino que nosotros mismos podemos controlar nuestros actos. Si alguien se cae en el pogo, levantarlo, no darnos masa entre nosotros (...) Después otro de los valores en relación al ‘hazlo tu mismo’ es no depender de instituciones del estado como para hacer cosas. La gente, si se organiza y lo hace bien, puede buscarle la vuelta como para hacer cosas y no pasar por la municipalidad pidiendo esto o aquello. El estado está para otras cosas. Desenmascarar al estado [risas].

Estos valores retoman algunas cosas del punk, pero los procesan a partir del contexto local donde, si bien la disputa incluye la transformación de los términos de relación con el estado, no se promueve su destrucción, porque “el estado está para otras cosas”. La herencia de la disputa política de los noventa incluye la demanda de que el estado cumpla con sus responsabilidades en cuanto a educación y salud pública. Es esta confluencia de trayectorias la que permite la coexistencia aparentemente contradictoria entre “destruir al estado” y “defender la educación y la salud pública”. Tampoco la recreación local del punk retoma las consignas que promueven la autodestrucción. En este sentido, el chico de los fanzines me dio también una lista de dificultades para instalar el proyecto moral:

Hay algunos que son muy egoístas, muy cerrados. Entonces van, hacen lo suyo y vos tenés que tener cuidado que no se zarpen. Después algunos están re postrados en el alcohol o en las drogas y eso influye en el comportamiento. Después lo que se dificulta siempre es conseguir un lugar para hacer cosas (...) La violencia también, por ahí, eso es una traba. Te daba miedo de hacer algo en un lugar por ahí, porque es un lugar muy mentado o muy jodido. Porque hay pibes que por ahí no la entienden y van y se meten y no entienden cómo es la movida, entonces caen mal, y no entienden cómo son los valores ahí de la movida y se termina pudriendo todo. Y después la desconfianza de la gente misma. Por ejemplo, cuando hacías una movida puntual en los barrios, los vecinos algunos ni te apoyaban, o sea... Llamaban a la policía para que corten los recitales, o desconfiaban de la gente que

⁴⁷ Nótese que la gramática utilizada en esa frase remite al español hablado en España, más que en Argentina. Es una entextualización del punk vasco.

pedía el lugar. Y después se demostraba que los pibes que pedían el lugar tenían responsabilidad y que hacían cosas copadas porque a veces se acumulaba alimento y se dejaba para el mismo comedor, por ejemplo. Eso generaba confianza en alguna gente. En otra no. Siempre va a haber gente que te va a decir ‘no, había un borracho’. Le molestaba que haya un borracho ponéle, o que se consumió bebida, o que se fumara un porro. O sea, va a haber gente que siempre no le va a gustar por algo mínimo. Pero yo creo que muchos pibes le demostraron a muchos y les taparon la boca de que pueden hacer cosas. Siendo de que por ahí tienen alguna adicción o algo de eso (Entrevista con el chico de los fanzines).

Los jóvenes tenían que construir un lugar de legitimidad y respeto al interior de su propio barrio. Las actividades organizadas para “juntar alimentos no perecederos” o juguetes para los chicos en el día del niño tienen sentidos particulares bajo esta lente. Una práctica que, generada por las oficinas de acción social de los distintos niveles del estado o por las ONGs “humanitarias”, puede entenderse como una práctica paternalista, en este caso se entiende como una demostración de responsabilidad (¿de “adulterez”?). A diferencia de las corrientes juveniles inglesas y norteamericanas de los 70-80 que se proponen explícitamente asustar y escandalizar, estos jóvenes buscan a la vez criticar al sistema y a quienes los defienden, y legitimarse en su contexto local desde un lugar de respeto que no implique someterse a las prácticas de explotación. De este modo, se insertan en una tradición local de lucha política organizada.

La aparición de los planteos étnicos

Algunos de los fanzines que circulaban en los noventa retomaban la experiencia de los piqueteros; otros más históricos abordaban personajes como Rosa Luxemburgo; la línea latinoamericanista recuperaba personajes como Zapata y presentaba experiencias como la del Movimiento Sin Tierra (MST) de Brasil. Había zines feministas, anarquistas, del movimiento de defensa de los derechos de los animales, etc. A veces, en el marco de los zines que abordaban las luchas populares, había alguna noticia sobre las comunidades mapuche. En los primeros años del Siglo XXI, comenzaron a llegar a la feria los primeros fanzines hechos por jóvenes mapuche.

Las cosas cambiaron y yo creo que evolucionó otro tipo de lucha que es la del Pueblo Mapuche. Antes en los noventa yo sabía que existían, pero no los veía en una posición tan firme, no los veía en una posición así, aguerrida. Antes era el Centro Mapuche y listo [se refiere al Centro Mapuche Bariloche, una organización

creada en la década de 1980]. No conocía ningún pibe mapuche. Sabía que estaban y no se reconocían, pero ahora están y se reconocen y va a seguir aumentando eso (dice el chico de los zines).⁴⁸

Hacia el año 2001, las primeras banderas e instrumentos tradicionales mapuche comienzan a verse en el escenario de los recitales. Al principio, los discursos eran manifestaciones de apoyo a las demandas de las comunidades. Poco a poco, a partir de la aparición de los primeros grupos autoorganizados de jóvenes mapuche, el posicionamiento pasa a la primera persona y ciertas categorías liminales (Turner 1980) como *mapurbe* y *mapunky*—neologismos creados por el poeta mapuche David Añiñir Guilitraro (2004)—comienzan a aparecer en volantes y fanzines. La reflexión que se provoca a través del uso de esas categorías no pasa por la afirmación de la ruralidad de la condición indígena y de la característica desmarcada étnicamente de la población urbana (que es el modo en que operan estas categorías “monstruosas” en la teoría de Victor Turner *op.cit.*), sino por la indagación en la posibilidad real de que un sujeto que combina ambas características pueda ser concebido. La aboriginalidad es reelaborada desde un posicionamiento en tanto “jóvenes”, y abreva en las trayectorias de discusión, las concepciones, lógicas y prácticas políticas heredadas de una década de “resistencia”. Estos neologismos imprimen marcas específicas vinculadas a la experiencia joven y a los circuitos contraculturales que se suman a la definición en *mapuzugun* de la gente que vive en la ciudad, los *wariache*.

Esta emergencia de intervenciones públicas con planteos estéticos distintivos llamó la atención de medios de comunicación alternativos vinculados al movimiento mapuche, entre ellos la Sección Pueblos Originarios de Indymedia Argentina y el Periódico Mapuche Azkintuwe (creado en octubre de 2003), que editaron una serie de notas y entrevistas entre los años 2003 y 2004. En abril de 2005 apareció una nota sobre los mapuche punk en el diario de distribución nacional Página 12, y la nota fue tomada por el periódico francés *Courrier International* en mayo de ese mismo año. Por otra parte, la ONG indigenista danesa IWGIA solicitó un artículo sobre el tema al Equipo

⁴⁸ El chico de los fanzines marca una discontinuidad entre el tiempo de la Resistencia Heavy-Punk y el presente. Algunos de esos cambios, que para él tienen aspectos “generacionales”, no son positivos: “Las generaciones de pibes van cambiando. Y ahora en la movida hay muchos pendejitos y quizás hoy nosotros cambiamos y lo que hacemos por ahí no lo difundimos, no machacamos tanto el tema de la... de lo que agitábamos antes. Y capaz que los pibes tienen otras ideas. O sea van al recital y capaz que si tocan folcloristas se van afuera o le chiflan. O sea que sería bueno volver sobre eso, para ver si las nuevas generaciones se acoplan a los que quedamos todavía de la vieja data, no?, para ver si captan la onda (...) El que va y bardea en un lugar que costó construirlo, seguramente los más viejos le van a decir ‘loco, no es así’”.

de Comunicación MapUrbe (de Wefkvletuyiñ) que fue publicado en una edición especial de su revista Asuntos Indígenas en marzo de 2005. A partir de ese artículo, publicado en castellano y en inglés, se comunicó con nosotros la revista NACLA, Report on the Americas de Nueva York, y nuestro artículo salió publicado allí en mayo de 2006.

Todo esto implicó la construcción de un discurso público, de una explicación sobre esta confluencia entre la experiencia juvenil urbana—especialmente la vinculada a los circuitos heavy-metal y punk—y la identificación como mapuche. Una explicación orientada hacia una audiencia desmarcada, el sentido común, las concepciones hegemónicas del momento, según la percepción de los jóvenes mapuche. La lógica de esta explicación incluye, por un lado, la legitimación de la presencia de marcas mapuche en los ámbitos heavy y punk y, por otro, la legitimación de la presencia de marcas heavy y punk en los ámbitos mapuche. En una entrevista de Hernán Scandizzo a Lorena Cañuqueo se produjo el siguiente diálogo:

- Vos formas parte del Equipo de Comunicación Mapuche 'Mapurbe' y editan un fanzine con ese nombre. ¿Por qué lo eligieron?

LC: Lo usamos como una forma de llegar a los jóvenes mapuche que están en los diferentes barrios, tanto en Furilofche (Bariloche), Fiske Menuko (Gral. Roca), como cualquier ciudad. Pretendemos, esperamos que funcione, trasladar la posibilidad de que vos por más que estés viviendo en el barrio Villa Obrera de Fiske Menuko, sos mapuche, tenés una identidad y un origen inmediato en este lugar. Tenés tus raíces acá nomás. Eso trae aparejado un montón de cosas, tus viejos no se vinieron acá porque son gente que bajan los brazos de movida, porque no hizo nunca nada para pelear en ningún lugar. (...) Te empezás a dar cuenta de que tus viejos no son unos cagones: "Si le pasó al otro y al de aquel barrio también... ¿Qué pasa acá?". Empezás a cuestionar un montón de cosas y decís: "No empezó ahora, que nos empezamos a juntar acá, empezó hace muchísimo tiempo atrás". Entonces reivindicás esas historias de resistencia que continuamente nos ocultan y que nos sirvieron muchísimo para poder hablar con firmeza de nuestra identidad (Scandizzo 2004a).

El planteo de la presencia mapuche en la ciudad alrededor de estas nuevas categorías implica un cuestionamiento a la narrativa de la derrota normalmente asociada a la migración desde áreas rurales. Esta interpretación incluye una relectura sobre la experiencia social y la agencia de "los viejos", que ya no los coloca en el lugar de

sumisión sino en el de resistencia. De este modo, se introduce una dimensión histórica particular para explicar una realidad de discriminación y subalternización que, hasta el momento, se explicaba por condiciones sincrónicas de explotación de clase inscriptas a partir de marcas racializadas. La potencia emotiva de la reelaboración de las historias familiares en clave mapuche es uno de los argumentos que promueven la autoidentificación entre los jóvenes.

Este argumento tiene un correlato en prácticas específicas que se ven en los recitales. Un ejemplo es lo que ocurre con la canción *Amutuy* de los hermanos Berbel. La banda barilochense Aleación Binaria hizo una versión heavy de *Amutuy* porque es una canción que tiene mucha “mística”, como algunos dicen. Sin embargo, hay una parte de la canción que siempre trae controversia y es la que dice: “Vámonos que el alambre y el fiscal pueden más, *amutuy* sin mendigar”. En esas ocasiones se escuchan comentarios aislados en el público mapurbe como “¡*amutuy* las pelotas!” (“*amutuy*” es una palabra que proviene de la que en mapuzugun traduce “vámonos”) o “ningún vámonos: ¡recuperación!”. Este es uno de los modos en los que se impugna la narrativa de sometimiento para incorporar una perspectiva que enfatiza la concepción de la migración como resistencia.

- Ustedes en el fanzine hablan de mapunkies, mapuheavies. ¿Qué es un mapunky? ¿Es una moda? ¿Es un producto de la vida en la ciudad?

LC: Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en *kamarikun* ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo (...) Ya te digo, muchos hasta hoy andaríamos sueltos por ahí, sin juntarnos, si no hubiese sido por estos espacios que se crearon, que supuestamente no eran mapuche. “El recital no tiene nada que ver con los mapuche”, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros ‘indios’ éramos, y eso si en la escuela se podía lo negabas y en el recital lo resaltabas: “¡Eh, indio!”. “Indio” significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de

esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes (Cañuqueo en Scandizzo 2004a).

El planteo de la presencia mapuncky incluye un cuestionamiento al supuesto de que únicamente ciertos espacios (ceremonias y organizaciones) son “naturalmente” mapuche. El hecho de que las organizaciones constituyan un ámbito de recreación de lo mapuche que ha sido legitimado en el discurso público es una elaboración de la generación previa de activistas. Queda claro que para los autodenominados “jóvenes” mapuche este es un punto de partida que no se cuestiona. Es a partir de ese piso que ellos plantean la legitimación de nuevos espacios como lugares cotidianos mapuche: la esquina, la garita, los recitales. Estos nuevos espacios tienen una marca etaria, porque son los lugares donde los jóvenes establecen sus vínculos sociales. A la vez, tienen una marca de clase, porque son aquellos que no tienen recursos para ocupar otros ámbitos los que acaban en la calle o la garita (nótese que, a diferencia del norte del país, en la calle hace mucho frío durante casi todo el año) e implica, además, pertenencia barrial. Y son considerados también espacios de emergencia identitaria mapuche los reclamos públicos de los “viejos” que están desocupados. Estos espacios se contrastan con lugares como la escuela, que claramente impiden la identificación étnica según la lógica argumentativa. La relación entre el activismo de jóvenes mapuche y la escuela es compleja porque, si bien se identifica como un espacio en el que se ejercen prácticas discriminatorias y estigmatizantes, es en él donde muchos de los jóvenes realizaron sus primeras experiencias de organización política en la lucha por la defensa de la educación pública en la década del noventa. Se trata, entonces, de un espacio fundamental para aprender nociones de “lo político”, y para construir identificación étnica a partir de la oposición al discurso oficial de la curricula y a las prácticas de los docentes.

Por ahí dicen: “Ah, son pendejos”. Lo que dicen muchos es: “Ah, porque están en la edad de la rebeldía” [sic]. Obviamente somos rebeldes – dice Fakvndo Wala –, somos rebeldes a un sistema, a una forma de vida a la que fueron obligados a estar nuestros padres... a ser laburantes, a salir del campo cuando eran pibitos [sic]. Entonces nosotros no vamos a estar felices y contentos. Y nos sentimos reflejados en cuestiones como la actitud del punk. En la ciudad qué otra te queda, si vos ves que en general te levantas allá arriba, en el (barrio) 34 Hectáreas, que te cagas de hambre, que en el invierno no llega la leña... No creo que vivas re contento... (Fakvndo en Scandizzo 2004c).

El de “la edad de la rebeldía”, en tanto atributo del grado de edad de la juventud, es resignificado en este discurso. La rebeldía se relaciona con la edad, pero se despega del tropo naturalizador del desorden hormonal, al vincularse directamente con la elaboración crítica de la experiencia social de violencia, pobreza y discriminación que tanto los jóvenes como sus padres han sufrido y sufren en el presente. La rebeldía, escenificada por el punk y el heavy, se define como un posicionamiento social que tiene que ver con el hecho de ser mapuche en una sociedad *wigka*. Además, los espacios heavy y punk se construyen como lugares de socialización en los cuales se generan experiencias colectivas que logran conectar niveles políticos, estéticos y afectivos que fortalecen relaciones sociales entre los jóvenes mapuche.⁴⁹ Lejos de desconectarlos de la identidad mapuche, los espacios de los recitales son valorados porque permiten que los jóvenes se encuentren con elementos para reflexionar acerca de eso y, luego, acercarse a otros espacios mapuche como los parlamentos o las ceremonias.

Por último, los espacios urbanos de los recitales llevan también marcas estéticas politizadas: son recitales heavy-punk. Las marcaciones estéticas de estos géneros y de las ideologías políticas con las que están articulados se encuentran en los contenidos de los discursos pero también en su forma. Los fanzines mapuche utilizan recurrentemente elementos estilísticos que provienen de esos géneros como la letra “k”, que a su vez constituye un diacrítico étnico porque el grafemario que se utiliza para escribir el *mapuzugun* reemplaza la letra “c” por la “k”.

La Opresión y las korridas histórikas ke hemos sufrido nos han llevado ha asentarnos en las Periferias de las ciudades ke ha kreado el Wigka, de este Proceso hemos surgido Muchos de Nosotros, kreciendo Nuestras Raices desde el cemento, desde el barrio, Allí nos hemos kriado y hemos vivido La Opresión desde este lugar, Akí hemos enkontrado también en algún momento de Nuestras Jóvenes Vidas, expresiones y Alternativas ke nos han hecho sentir Identifikados, es el kaso

⁴⁹ “Cuando estaba en Buenos Aires veía que la movida heavy punk no existía más, sino que andaban los punk por un lado y los heavies por el otro y se cagaban a trompadas también. En cambio acá no se ve tanto eso, que hayan recitales heavies punk se da acá. La otra es que de última terminan acá siendo parientes [sic] los heavies y los punkies y andan en la misma y tienen las mismas vivencias. Tienen un mismo pasado en común: son mapuche y hoy comparten la misma realidad, por más que no estén metidos a pleno en la lucha mapuche (Fakvndo en Scandizzo 2004b).” Por un lado, resulta significativa la apelación al parentesco para naturalizar relaciones de comunidad. Por otro lado, también se destaca la noción de que en Bariloche tiene la particularidad de juntar gente de “palos” distintos, y eso es una especificidad que tiene que ver con el trabajo político que las agrupaciones juveniles-estudiantiles se dieron en la década de 1990 en la emergencia de la Resistencia Heavy-Punk.

de la KontraKultura PUNK y el Guerrero HEAVY METAL, estas expresiones nacidas en el seno de los Suburbios como manera de Ataque al SiStema impuesto son las que en un primer momento nos han hecho tomar conciencia de la Realidad en la que estamos inmersos, estas formas de Expresión se han caracterizado desde su Nacimiento por su postura crítica al Sistema y su Actitud de Ataque a toda forma de Oposición, Aquí pues es donde existe el Punto de Unión entre Nuestra Lucha Ancestral y estos Movimientos nacidos en la Actualidad. (...) Al mismo tiempo que tratamos de Volver a las Raíces se nos ponen Los Pelos de Punta cuando una viola se distorsiona y pega un Rif, cuando escuchamos el loco Ritmo del PUNK, y más cuando las letras de las canciones nos Reflejan gritando la cruda Realidad, son Armas que tomamos y Utilizamos, como lo hicieron Nuestros Mayores al adoptar el *kawel*,⁵⁰ como lo hacía V-8 al entonar “Brigadas Metalikas”, o La Polla cuando decía “Nada nos Mueve, No hay Esperanza, venganza”. Transgredir, Destruir, Romper, Vengarse, es lo que Nos Mueve, Para Aportar a la ReKonstrucción de Nuestro Pueblo, y a la Konstrucción de una Humanidad más Humana (warriacewala f.w. 2003: s/r).



Recital en Ingeniero Jacobacci en 2007.
Foto: Lorena Cañuqueo, Archivo de Wefkvetuyiñ.

Ser mapuche entre los jóvenes, en el ámbito del activismo local.

⁵⁰*Kawel* es caballo en *mapuzugun*.

Además de construir discurso público para los medios, a partir de su aparición en el desfile del 3 de mayo de 2003, los jóvenes mapuche se convirtieron en referentes públicos del activismo local. Fueron recortados como los “jóvenes” de entre los “mapuche” (como lo hizo el ministro Cafiero al ofrecerles el co-manejo de becas universitarias) y como los “mapuche” de entre los “jóvenes”. Se vieron entonces en la necesidad de responder a esas interpelaciones en el marco del contexto activista, un contexto que demanda respuestas para fijar a sus actores en sus mapas de sentido.

El ámbito del activismo local a principios del siglo XXI ya no está configurado con las características que tenía en la década de 1990. La última expresión juvenil organizada en torno a demandas vinculadas a la educación pública se produjo en 1999. Los sindicatos continuaron sus negociaciones sectoriales y no se volvieron a generar frentes del estilo de los que dominaron la arena pública en la década anterior. A partir del año 2002 comenzó a tener una presencia preponderante en la región el tema de la minería a cielo abierto, proyectado fuertemente por la movilización de la ciudad de Esquel. En ese marco, fue el debate ambientalista el que comenzó a articular la participación política juvenil en Bariloche.

En octubre del año 2003, la ONG ambientalista Piuké organizó la “Semana Verde Juvenil”, bajo el lema “Jóvenes por una sociedad sustentable”. La convocatoria, fundamentada en la “Carta de los Verdes del Mundo” (2001) que nuclea a la red internacional de partidos verdes y movimientos políticos, estuvo orientada especialmente a los jóvenes. Una de sus actividades principales fue “el Día del Contrafestejo” (por el 12 de octubre), que incluyó la pintada del “mural de la diversidad” (El Cordillerano 27/9/03, Piuké 2003.). Los diferentes grupos de jóvenes mapuche fueron invitados especialmente a participar de la discusión, porque la “diversidad cultural” es uno de los principales temas de la agenda de los ambientalistas. Situados en el grado de edad de la juventud (a través del dispositivo del “taller” del que participaron también alumnos de escuelas secundarias que fueron convocados a través de sus docentes), se vieron entonces interpelados como mapuche y puestos en el lugar de dialogar con perspectivas que definen la aboriginalidad de formas específicas.

Las organizaciones ambientalistas en general son una de las agencias de la sociedad civil con mayor visibilidad pública en la ciudad de Bariloche y en la región cordillerana. Debido a que la ciudad se encuentra dentro de un Parque Nacional y a la valoración de sus paisajes naturales, Bariloche es destino de una importante migración

interna proveniente de las grandes ciudades del país en búsqueda de “tranquilidad” y “contacto con la naturaleza” (Kropff y Spivak L’Hoste *op.cit.*). Buena parte de ese contingente migratorio tiene inquietudes alrededor de la preservación del medioambiente. Ana Spivak L’Hoste describe la composición de este “sector ambientalista” como un campo heterogéneo y conflictivo que incluye ONGs, Fundaciones y diferentes agrupaciones. Este sector participa e influye en instancias estatales locales de diseño de políticas ambientales. Spivak L’Hoste caracteriza las diferentes agrupaciones a partir del modo en que narran sus propias trayectorias. En ese campo, Piuké (fundada en 1996) pertenece a las que fueron conformadas en sus comienzos por guías de turismo, naturalistas y profesionales vinculados a la Dirección de Parques Nacionales (Spivak L’Hoste 2003).⁵¹ Las diferentes asociaciones y grupos tienen prioridades distintas, aunque defienden principios generales comunes. Uno de los conflictos públicos entre las organizaciones ambientalistas tiene que ver con las proyecciones internacionales que algunas de ellas tienen (entre las que se incluye Piuké) y con las fuentes de financiamiento que las sostienen.

La adhesión de Piuké a la Carta de los Verdes del Mundo es una expresión local de un fenómeno global de fines del siglo XX, en el cual los ecologistas se construyeron como actores políticos transnacionales (Beck 1998). Entre las transformaciones de la arena política global promovidas por los ecologistas, se encuentra la creación de un campo de negociación eco-indígena que, según Beth Conklin y Laura Graham (1995), actualiza imaginarios decimonónicos sobre la relación de los indígenas con la naturaleza. Estas ideas e imágenes, que operan como un poderoso capital simbólico en la negociación transnacional, no se basan en el conocimiento de la situación y las prioridades de los indígenas, sino en ideas occidentales acerca de los indios como

⁵¹ “Otras, en cambio, definen la organización primaria a partir de la figura de *vecino*. Esta definición deja una impronta de mayor heterogeneidad interna a la agrupación desde sus orígenes que generalmente se traduce en trayectorias más eclécticas en términos de temas y acciones. Se trata en estos casos de agrupaciones u organizaciones cuya aparición se asocia a ciertas coyunturas locales particulares que, según los testimonios de los entrevistados, actúan como disparadoras convocando a un subconjunto de los habitantes en función de acuerdos o adhesión a determinados principios o valores. Este inicio, habitualmente espontáneo, trasciende en muchas oportunidades la coyuntura específica que originó la reunión. Cuando esto sucede las agrupaciones continúan en torno a esos acuerdos básicos y los principios comunes, ampliando sus competencias sobre otras problemáticas (...) Finalmente, existen agrupaciones cuya constitución inicial tiene que ver con otros objetivos, pero que también se comprometen de alguna u otra manera con las consignas ambientalistas e intervienen en algunas de sus causas. Se trata principalmente de fundaciones u organizaciones no gubernamentales que operan a nivel local realizando tareas en torno a determinadas problemáticas sociales o cuestiones vinculadas con la educación y los derechos humanos (Spivak L’Hoste 2003: 74).”

portadores “naturales” de principios conservacionistas: se trata del “buen salvaje ecológico”.

Conklin y Graham historizan las percepciones del ambientalismo sobre la cuestión indígena y señalan un pasaje del concepto de “preservación estricta”, que implicaba la incompatibilidad de las formas de vida humanas con las formas de vida de la naturaleza (ejemplificada, en nuestro caso, en el ideario fundante de los Parques Nacionales descrito en Bustillo 1997 [1968]), al concepto de “desarrollo sustentable”, que implica la valoración del conocimiento indígena de la naturaleza, así como la valoración de la articulación estratégica con diferentes comunidades. Según las autoras, si bien la alianza estratégica entre ecologistas e indígenas opera exitosamente en algunos casos (especialmente en los conflictos amazónicos que ellas analizan), está atravesada por tensiones que la debilitan. Una de estas tensiones tiene que ver con que las representaciones simbólicas que definen la “auténtica” indianidad se contradicen con muchas realidades nativas y actualizan relaciones paternalistas e intolerantes.⁵²

En la Carta de los Verdes, hay un apartado específico sobre “Respeto por la Diversidad” cuyo fundamento es honrar “la diversidad cultural, lingüística, étnica, sexual, religiosa y espiritual dentro del contexto de responsabilidad individual hacia todos los seres.” Estas diversidades que deben ser honradas son enumeradas en el siguiente orden de aparición: pueblos indígenas, minorías étnicas, minorías sexuales, mujeres y jóvenes.⁵³ El “nosotros” de la enunciación es, entonces, no indígena, mayoría étnica, mayoría sexual, hombre y adulto. No es difícil imaginar el prototipo

⁵² Se construye un modelo que Alcida Ramos denomina “indio hiperreal”, que se caracteriza por el virtuosismo, estoicidad, integridad, sacrificio, etc. Es hiperreal porque es más real que el indígena de carne y hueso que tiene todas las características del resto de los humanos. Entonces, para conseguir el apoyo de las ONGs, los indígenas reales deben demostrar que responden al modelo (Ramos 1992).

⁵³ **“Respeto por la Diversidad:** Honramos la diversidad cultural, lingüística, étnica, sexual, religiosa y espiritual dentro de el contexto de responsabilidad individual hacia todos los seres. Defendemos el derecho de todas las personas, sin la discriminación, a un medio ambiente que garantice su dignidad, salud corporal, y bienestar espiritual. Promocionaremos la construcción de relaciones respetuosas, positivas y responsables sobre las líneas de discordia en el espíritu de una sociedad multicultural. Esto requiere el reconocimiento de los derechos de pueblos indígenas a los medios básicos de su supervivencia, a ambos, económicos y culturales, incluyendo los derechos sobre su tierra y a la autodeterminación; y el reconocimiento de su contribución al patrimonio común de cultura nacional y global, el reconocimiento de los derechos de minorías étnicas a desarrollar su cultura, religión e idioma sin discriminación, y a la plena participación legal, social y cultural en el proceso democrático; el reconocimiento y respecto a las minorías sexuales; la igualdad entre mujeres y hombres en todas las esferas de vida social, económica, política y cultural; la involucración significativa de la cultura de la juventud como una contribución valiosa a nuestra visión Verde, y el reconocimiento de que la gente joven tiene modos y necesidades distintas de expresión (Carta de los Verdes del Mundo).”

internacional del militante verde: un hombre adulto europeo o norteamericano, heterosexual y rubio, probablemente cristiano o agnóstico.

Veamos entonces cómo opera el respeto a la diversidad en el discurso ambientalista durante el taller de “diversidad cultural” al que fueron invitados los jóvenes mapuche en la “Semana Verde Juvenil”. El coordinador comienza introduciendo una definición la idea de sociedad sustentable a partir de una serie de conceptos en función de abrir la discusión. Utiliza una analogía natural para pensar lo social: la biodiversidad tiene su correlato social en la diversidad cultural. Una cultura es equivalente a una especie y, por lo tanto, es una entidad delimitable.⁵⁴ Entonces se dirige a los jóvenes mapuche:

Nosotros pensamos que en realidad hoy en la Patagonia hay dos Pueblos: ustedes y están los blancos. Estamos compartiendo acá. Lo que nos proponemos pensar también es qué hacer de ahora en más. O sea, está bien, el pasado: vinieron los blancos, reconocemos que fue en una forma terrible en la que se conquistó. No estamos de acuerdo con cómo se hizo, pero la realidad es que hoy estamos los dos Pueblos conviviendo acá. Entonces lo que nosotros pensamos como debate es qué hacer de ahora en más, reconociéndonos como dos Pueblos que estamos en un mismo lugar, en un mismo territorio, qué hacer de ahora en más, cómo coexistir de ahora en más para que los dos Pueblos puedan desarrollarse equitativamente. Por ahí yo tiraría como pie de debate, es ¿qué sociedad construir? Sociedad hablando de sociedad humana, ¿no? Todos seremos parte de distintos Pueblos pero somos todos humanos, todos pertenecemos a este planeta. Entonces, en esta región, qué hacer de ahora en más para... desde nuestra visión pensamos que eso sería una sociedad sustentable, una sociedad donde los Pueblos puedan convivir pacíficamente y coexistir y poder desarrollar sus propias culturas sin aplastar a la otra (...) Yo hago una pregunta. El tema del reconocimiento de lo que pasó ¿para ustedes es importante? Me refiero a la campaña de Roca, por ejemplo, por parte de la sociedad blanca. ¿Es importante? O sea ¿para ustedes es una demanda que nosotros como sociedad reconozcamos que fue equivocado, que fue terrible lo que se hizo? ¿Es importante o no les importa?

⁵⁴ Dice literalmente: “Ayer en uno de los debates con los chicos que quedaron en uno de los talleres hablábamos de biodiversidad, de la diversidad de la vida, de las especies. Y cuanto más especies hay en un bosque más fuerte es ese bosque. O en una selva. Y lo traspasábamos a lo social entonces pensábamos que cuanto más culturas había más fuerte era una sociedad, más diversa, más rica era la sociedad. Y nos preocupaba mucho esta homogeneización, este igualar todas las culturas en el mundo. Es algo que a nosotros nos preocupa realmente y creemos que para lograr tener una sociedad sustentable es necesario rescatar las culturas, promover las culturas que existen en nuestras regiones. Y por eso me parece sumamente importante y por eso lo destacamos en el programa.”

Todos los asistentes giran sus cabezas hacia el sector del círculo de sillas donde estaban los jóvenes mapuche. Luego de un breve silencio, uno de los chicos responde:

Ustedes verán. La sociedad no mapuche verá si quiere arrepentirse o no. Pero igual yo creo que vos no fuiste el que vino en el siglo XIX a conquistar el... a la conquista del desierto. Yo creo, me parece que vos no estabas.

Esta respuesta (que generó muchas risas en el auditorio) está impugnando la noción de comunidad imaginada que el ecologista establece para el “Pueblo Blanco” en dos sentidos marcados. Por un lado, la selección léxica elimina la racialización desde el momento en que se denomina “sociedad no mapuche” y no sociedad “blanca”. Por otra parte, el relato épico que establece una continuidad entre los hechos del pasado y la situación en el presente también es cuestionado. La respuesta le otorga individualidad a su interlocutor y lo desprende de una herencia de la que pretendía hacerse cargo y, en ese sentido, establece lazos de solidaridad que reconfiguran las entidades que habían sido instaladas. De este modo, desarticula la estrategia de inversión simplista de los términos del debate que el ambientalista estaba desarrollando. No se trata de recuperar “la visión de los vencidos” con la consecuente relativización de la postura occidental, sino de un nivel ontológico: se reconfiguran las entidades mismas. A pesar de esta intervención, otros ambientalistas retoman luego el esquema original.

Ambientalista 2: Está la inercia de un Pueblo por naturaleza dominador, ¿no? y está la rabia de un Pueblo oprimido, ¿no? Y nosotros estamos acá y por ahí...

Ambientalista 3: Yo quería decir que es muy difícil el tema, porque es como... cuando uno está, por ejemplo, qué se yo, en el trabajo y se encuentra con un compañero que está mal. Entonces uno le dice uy, en la casa debe tener unos quilombos terribles. Entre nosotros, tenemos que decir el Pueblo Blanco, o la sociedad blanca, tenemos unos quilombos terribles y somos una máquina de hacer cagadas aparentemente. Entonces, de repente, tratar de coexistir o tratar de que todo esté bien, yo lo veo como una utopía. Yo creo que la forma de que esto, a largo plazo pase, es con pequeños contactos. Siempre el respeto y el sentido común también. Porque yo no sé si hace falta que me digan cómo los tengo que respetar o yo decir cómo me tienen que respetar, porque está el sentido común. Creo que es una herramienta importante. Y creo que la coexistencia va a venir y va a empezar por pequeños contactos, con tiempo para que se muevan las estructuras, y muy a largo plazo.

Las entidades diferentes, los “Pueblos” o las “sociedades” se presentan todavía más naturalizadas y aisladas en estos discursos. Ahora se trata ya de establecer “pequeños contactos”, como si no estuvieran dentro de un marco que produce esas mismas entidades, así como las relaciones de subordinación y asimetría entre ellas. Relaciones que, en algunas situaciones (como las de represión policial denunciadas por los jóvenes mapuche) estallan en fricciones violentas. Este cuadro de situación se utiliza para presentar un *mea culpa* (concepción occidental y cristiana, si las hay) que, en gran medida, acaba eliminando la agencia subalterna y, con esa eliminación, naturaliza la asimetría. Ante esto apareció una respuesta enérgica de parte de otro de los jóvenes mapuche:

Yo quiero construir un mundo diferente desde mi lugar con otra gente que va a aportar desde su lugar a construir algo diferente. Pero lo que no me aguanto es que... que por ahí se acerquen por la lástima o por la culpa. Decir, bueno, yo no soy mapuche, yo vengo de la cultura que los oprimió y ahora ellos están así y me da lástima. Entonces lo sentimos nosotros, porque se acercan así por el lado de la lástima a tratar de ayudarte. O si no vienen otros por el lado de la culpa a tratar de ayudarte. Diciendo oh, bueno, mis antepasados fueron los que por culpa... o sea se sienten culpables y tratan de solucionar o de reparar o de cerrar un poco la herida, y eso es un gran error. Yo, por ejemplo, eso te da bronca igual. Yo no quiero que ellos vengan por la lástima o por la culpa. Yo quiero que vengan porque ellos están dispuestos a construir un mundo diferente, porque están comprometidos y están convencidos de que es posible. Si una persona viene así—y no es mapuche—convencida, yo sé que quiere construir algo, se va a comprometer y va a respetar, yo sí quiero estar con esa persona. Pero la gente que viene por la culpa o por la lástima prefiero que ni se acerque porque es triste también y es contraproducente. Y no aporta nada.

El escenario propuesto por los ambientalistas en su taller fue cuestionado, empezando por el esquema básico de existencia de dos entidades. Queda claro en el planteo de los jóvenes mapuche que hay gente que es mapuche y gente que no lo es, pero eso no significa que los no mapuche constituyan una entidad que se proyecta a partir de la invasión del ejército argentino, y que esto implique una construcción específica de aboriginalidad en relación a una redefinición de la particularidad universalizada (Zizek *op.cit.*) con respecto a la que se recorta. En segundo término, se cuestiona la relación que los ambientalistas establecen entre esas entidades. Sin embargo la

metáfora de la sangre para establecer la membresía a los grupos siguió apareciendo sin ser cuestionada. El intercambio en ese sentido continuó hasta que, en un momento, apareció un “mestizo” y la conversación tomó otro giro.

Una participante del taller venía diciendo: Yo, lo que veo es que, si bien existen las separaciones entre mapuches y no mapuches, como que no hay una separación. Bah, se nota. Depende cómo lo mires, se nota. En la clase media, por ejemplo, hay mucha gente que está al mismo nivel que un chico mapuche. No sé, porque nos fuimos mezclando tanto que... Yo no tengo sangre mapuche, pero tengo un montón de principios igual que los mapuches. Y no sé de dónde, pero tampoco soy blanca. No sé, vos también sos blanco, de tez blanca, pero no te veo muy a favor del capitalismo, de la conquista o de la matanza de indios y del sometimiento de la gente.

Entonces intervino un chico: Yo soy mestizo, ¿no? Tengo sangre mapuche y sangre blanca, ¿no? Y la otra vuelta con unos amigos queríamos armar algo a partir de la identidad y, bueno, fuimos a hablar con la gente mapuche y conversar lo que queríamos hacer nosotros. Y me preguntaron mi apellido. Yo soy Oyarzo.⁵⁵ Ah, entonces no. Así, tajadamente, me dijeron que no. Soy blanco, soy mapuche, entonces... Yo, por respeto a mi cultura, hay cosas que trato de hacer, de respetar, ¿no? Pero, digamos, me acerco para conocer mi cultura, me acerco y me sacan cagando. O sea, cómo se toma eso desde su postura. Ustedes, digamos, que son netamente mapuches.

Varios respondieron “No” al unísono, y una mujer mapuche dijo: No, netamente no. Yo tengo también mezcla de español y mapuche. Pero me enseñaron de chiquita a que soy india y con orgullo. Conozco la gente que te sacó corriendo. Es una etapa de un grupo de gente mapuche que decidió tratar de levantar el Pueblo, pero se quedó en el tiempo (Marca claramente una distancia con la generación anterior de activistas).

Chico: Yo me imaginaba, digamos, sabía que no era de todos. Pero para este punto de vista, es una cagada. No van a poder nunca armar nada.

Un joven mapuche agregó: Se los comió la civilización.

Y otro dijo: Eso es muy hitler, la raza pura, ¿no?

⁵⁵ Los nombres de las personas con las que tuve diálogo o entrevistas antropológicas personales están cambiados. Únicamente se mantienen los nombres originales de aquellos que aparecen en documentos de circulación pública.

Chico: Yo lo tomé como un grupo de personas que digo, bueno, están haciendo sus cosas como se le de la gana, o sino el Pueblo Mapuche está equivocado. Para no hablar de comunidad, porque uno generalmente desde afuera dice comunidad mapuche. Que está mal planteado y me parece bien como lo leen ustedes. Me parece que... digo, para mí que soy medio raro. Digo, o sea, soy mestizo. No soy ni una cosa ni la otra.

Todos se rieron y una de las chicas mapuche dijo para cerrar: De todas formas eso pasa por un autoreconocimiento tuyo. O sea, no hace falta que el resto venga y te diga: vos sos mapuche y venite para acá.

La racialización de la pertenencia étnica, que aparece explicitada y cuestionada en este fragmento de conversación, pone en evidencia un proceso asimilacionista de construcción del cuerpo nacional. Uno de los aspectos de la racialización en el marco de los estados nacionales es lo que Claudia Briones denomina la “hipótesis unidireccional del blanqueamiento”. Según esta hipótesis es posible que un indígena se convierta en blanco pero no que un europeo se convierta en indígena.⁵⁶ Debido a esta hipótesis, los procesos de etnogénesis en el presente son siempre sospechosos. No es posible que surjan pueblos indígenas en momentos históricos en los que ya se suponen extintos o asimilados. Según esta concepción, que se refleja en el fragmento de conversación, el mestizaje opera a favor de la pérdida de la identidad étnica. Se trata de un paso hacia el blanqueamiento y no a la inversa. Es de destacar que, en este caso, quienes impugnaron la identidad étnica del autodenominado “mestizo”, eran otros mapuche, mapuche que, desde la perspectiva de los jóvenes, “se quedaron en el tiempo”.

“Le aplicaron el mapuchómetro”, me dijo uno de los chicos cuando salíamos de la actividad. El mapuchómetro es una definición de lo “auténticamente” mapuche generada a partir de atributos esenciales que incluyen rasgos racializados, lugares de residencia y nacimiento, además del origen de los nombres y apellidos. Lo paradójico es que es el mismo mapuchómetro con el cual se ha intentado descalificar a los activistas desde sus primeros intentos de organización en función de establecer cuáles son “auténticos” y cuáles meros agitadores (Briones y Díaz *op.cit*). Sin embargo, esos mismos activistas lo utilizan para construir espacios de legitimidad al interior del

⁵⁶ “La desmarcación étnica de ciertos sectores no implica, por cierto, la desaparición de ‘miradas’ racializadas. (...) tanto los procesos de marcación como los de desmarcación son caras de una misma moneda cuyo patrón oro es la asimetría.” (Briones 1998: 202).

movimiento y, en este caso, para excluir a las nuevas generaciones que pretenden intervenir en el debate. Dada esta situación, la categoría de “mestizo” está operando como una justificación de la exclusión de una matriz hegemónica purista. Se trata de la descalificación de la mezcla ante la pureza. Dada esta situación, lo que resulta desafiante (y poco “fagocitable”) es que estos jóvenes urbanos con apellidos de variados orígenes, crestas punk y tachas heavy-metal se autoidentifiquen como mapuche. Resultaría mucho más natural, aceptable y “normal” que se asumieran como mestizos o descendientes asimilados de antepasados indígenas.

La elaboración reflexiva de las interpelaciones que reciben en tanto jóvenes mapuche los lleva a explicitar claramente una de las consecuencias del multiculturalismo neoliberal en tanto doctrina que apoya el reconocimiento de ciertos derechos culturales a los indígenas generando un nuevo espacio político, a la vez que disciplina a aquellos que ocupan ese espacio estableciendo lo que resulta pertinente y lo que no resulta pertinente reclamar (Hale 2002). En el marco de esta doctrina, los “reclamos sociales” no son compatibles con la demanda indígena por el reconocimiento de derechos. Según el multiculturalismo neoliberal, “mapuche” y “piqueteros” nunca podrían ser la misma cosa. Mientras los mapuche, en tanto indígenas portadores de cierto patrimonio cultural, son considerados “poblaciones vulnerables”, los piqueteros se incluyen entre los “excluidos”, valga la paradoja (Briones et. al. 2007). Lo que sí resulta compatible, en todo caso, es el reconocimiento de lo que ocurrió (empezó y terminó) en “el pasado”.

Desde la perspectiva de los jóvenes mapuche, está muy claro que no es lo mismo “no mapuche” que *wigka*, y que no existe un “pueblo blanco” en tanto entidad homogénea proyectada desde “el pasado”. Esta definición permite establecer relaciones de horizontalidad entre activistas y de transversalidad entre movimientos, organizaciones y grupos de personas. Al mismo tiempo, cuestionan los posicionamientos naturalizados de los “otros”, del modo en que quedó ilustrado en la conversación con los ambientalistas. A partir de su emergencia en el año 2001, este nuevo grupo de edad agrega movimiento a un escenario que los mapuche comenzaron a agitar en la década anterior. Es desde una situación liminal, una molesta (poco fagocitable) posición de no ser una—y sólo una—cosa, sino una articulación de pertenencias, que los jóvenes mapuche de Río Negro intentan su “juego de cintura” política en términos de agencia cultural (Sommer 2006), a la vez que inscriben laboriosamente sus identidades profundas en sus propias subjetividades.

Las políticas estatales y las ONGs

Vinculadas al activismo local se encuentran las múltiples organizaciones y ONGs locales dedicadas a la preservación del medioambiente, así como las organizaciones transnacionales que cuestionan el proceso de globalización impulsado por las corporaciones. A esta lista se suman instancias de diálogo con otras agencias que son fundamentales en el desarrollo de los diferentes proyectos que los jóvenes mapuche llevan adelante, ya sea porque proveen el marco institucional o porque son fuentes de financiamiento. Entre esas agencias se incluyen diferentes dependencias estatales locales, nacionales y provinciales, así como ONGs. Las agendas de estas agencias tienen sus propios criterios que permiten flexibilidades y rigideces en los diferentes proyectos desarrollados por los jóvenes mapuche.

Entre las agencias estatales se destaca la influencia de las políticas de acción social de la Universidad del Comahue, las que han determinado modalidades de organización de los jóvenes mapuche en Gral. Roca desde los primeros proyectos autogestionados que encararon. El sistema de becas residenciales y de ayuda económica fue la estructura administrativa que puso en relación a jóvenes mapuche provenientes de diferentes lugares de la región. Este sistema no se basa en criterios académicos sino de ayuda social, lo que constituye una interpelación fundante de la subjetividad del “becario” como “pobre”. El instrumento de evaluación utilizado para asignar las becas toma en consideración únicamente variables socioeconómicas para establecer el orden de méritos. La facultad de Derecho y Ciencias Sociales con sede en Gral. Roca tenía 125 becarios de ayuda económica y 85 de residencia en el 2004.⁵⁷ Las becas de ayuda económica se dividían, ese año, entre parciales (150 \$ por mes) y totales (200 \$ por mes). Las becas de residencia garantizan la vivienda de los estudiantes en un complejo de edificios cercano al predio universitario (pero no cubre gastos de impuestos y servicios).⁵⁸ Fue en la trama de relaciones creada en la convivencia en

⁵⁷ De las 1500 solicitudes que la universidad recibió en el año 2004, 500 fueron aceptadas, lo cual constituye un dato acerca de la cantidad de estudiantes contemplados en el programa.

⁵⁸ Aunque el criterio de adjudicación de las becas de ayuda económica y de residencia es socioeconómico, la continuidad se define a partir del rendimiento académico. Algunos de los chicos se quejan porque la exigencia en términos de cantidad de finales aprobados va en detrimento de su rendimiento en los exámenes. A esto se suman críticas por el exceso de papelería y requerimientos burocráticos que acaban trabando en lugar de agilizando su relación con la institución. Esta crítica a la burocratización del sistema es compartida por trabajadores de la universidad vinculados al área de Bienestar Estudiantil, que son considerados como referentes por los becarios. La falta de seguimiento a las necesidades reales y cotidianas de los alumnos genera opiniones contradictorias. Mientras, por un lado, favorecen la inadaptación de los criterios de evaluación a la realidad de los estudiantes, por otro

esos edificios que se gestó el Equipo de Producción Radial de Fiske Menuko, que encaró la campaña del censo en el año 2001.

Asimismo, los proyectos concretos de trabajo han puesto a los jóvenes mapuche en directa relación con los planes de promoción social administrados por las direcciones municipales de Acción Social. Se trata de planes nacionales impulsados por la lógica de “la crisis” que encapsula todo tipo de demanda dentro de las políticas de atención a la pobreza (Lenton y Lorenzetti *op.cit.*). Los jóvenes mapuche se han inserto en estos planes a través de estrategias de financiamiento de proyectos autónomos o, en términos individuales, como promotores empleados temporalmente por las direcciones de Acción Social. Una trabajadora social de la municipalidad de Bariloche que viajó con nosotros a un parlamento en una comunidad rural me comentó que estaba sorprendida porque descubrió que los que en su trabajo eran considerados los “chicos malos”, podían ser los más respetuosos y activos si el “encuadre” era el correcto. En ese sentido, reconoció que es el encuadre de las políticas de acción social el que construye a (y ante el cual se posicionan) los “chicos malos” y los interpela en esos términos. Los mismos individuos en un contexto de parlamento mapuche, respondían con otras prácticas y con la puesta en juego de otros valores ante otras interpelaciones.

Dina Krauskopf reconstruye cuatro paradigmas desde los cuales se piensa a la juventud en el campo de las políticas públicas. El primer paradigma se basa en la definición de adolescencia como período preparatorio. Los adolescentes son concebidos como niños grandes o como adultos en formación y, por lo tanto, no se los reconoce como sujetos sociales y se posterga el reconocimiento de derechos ciudadanos por considerar que carecen de madurez. El segundo paradigma sostiene que la juventud es una etapa problemática y, por lo tanto, las políticas se orientan a la eliminación de los problemas y no al desarrollo integral. Los programas que se

permiten un alto margen de autonomía en la vida cotidiana de las residencias. Una trabajadora social del área de Bienestar que entrevisté en el 2004 me comentó que para ella el problema principal estaba en el concepto de “bienestar” que se maneja en la política universitaria. Para esta trabajadora, si bien era necesario un aumento de presupuesto para mejorar el sistema, también se podía mejorar la situación (impedir la deserción, mejorar la calidad de vida, etc.) a partir de un cambio de concepto. Según ella, el apoyo psicológico y de salud se podía mejorar dando cobertura social a los becarios. Al mismo tiempo, era necesario desarrollar actividades para el tiempo libre: deportivas, artísticas, etc. Para ninguno de estos dos puntos era necesario aumentar el presupuesto, sino reorganizar la lógica de las becas y las asignaciones de tareas a los recursos humanos del área de Bienestar. “Si no me exigieran tantas horas de atención al público en la facultad, yo podría estar en las residencias trabajando con los chicos”, me dijo. Para esta trabajadora, los problemas de la vida estudiantil de los becarios no se explicaban ni se resolvían únicamente conceptualizándolos como “chicos pobres”.

generan desde este paradigma abordan, entre otros “problemas”, el embarazo adolescente, la delincuencia, las drogas, la deserción escolar y las pandillas. Según Krauskopf, estos programas no producen mayores efectos e implican un alto costo económico sumado a una estigmatización criminalizante.

Los otros dos paradigmas son valorados por la autora. Uno de ellos se basa en el concepto de desarrollo y el otro se basa en el concepto de ciudadanía. Ambos se caracterizan por generar imágenes positivas de la juventud y por propiciar su participación. El primero concibe a la juventud como un actor estratégico en la renovación y la reestructuración socioeconómica asociada a la globalización. En esta línea trabaja el Banco Mundial que invierte en “capital humano” para desarrollar destrezas y capacidades en función de incrementar el “capital social”. Dice Krauskopf: “Las posibilidades de las generaciones actuales no sólo dependen de los recursos de sus pares, sino también de los recursos sociales de su grupo, por lo que las políticas deben fortalecer el capital social” (Krauskopf 2000: 122) El segundo de los paradigmas, basado en la idea de juventud ciudadana, promueve la elaboración de la carta de los derechos de la juventud para incrementar su participación.

La integración del paradigma que la señala como actor estratégico con el paradigma de la juventud ciudadana, permite reconocer su valor como sector flexible y abierto a los cambios, expresión clave de la sociedad y la cultura global, con capacidades y derechos para intervenir protagónicamente en su presente, construir democrática y participativamente su calidad de vida y aportar al desarrollo colectivo (Krauskopf *op.cit.*: 123).

El punto, a mi entender, no es juzgar valorativamente estos diferentes paradigmas, sino observar cómo operan habilitando y des-habilitando movilidades para quienes son interpelados y se auto-identifican como “jóvenes” en su relación con el estado. En ese sentido, los conceptos de participación y desarrollo se enmarcan en un proceso de instauración de una lógica política específica que redefine la relación entre lo que se denomina “sociedad civil” y el estado. Esta lógica se relaciona con políticas de descentralización y reducción de las injerencias del estado (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman *op.cit.*). En el contexto de instauración de políticas de descentralización, los fondos destinados a políticas de acción social son administrados por ONGs. En Río Negro, la política de tercerización de la gestión administrativa de los recursos fue profundizada por la gestión del kirchnerista Jorge Vallaza, coordinador del Ministerio de Desarrollo Social en la provincia. Como consecuencia,

esta lógica administrativa pone a los jóvenes mapuche en directa relación con concepciones e interpelaciones de dos agencias: el estado y las ONGs.

Según Evelina Dagnino las ONGs emergen como intermediarios considerados “representantes” de la sociedad civil en interlocución con el estado en las dos últimas décadas del siglo XX. En el análisis de Dagnino, la noción de política participativa que rige la incorporación de las ONGs, les asigna funciones en la ejecución de las políticas públicas pero no en la toma de decisiones. A diferencia de los sectores subalternos, las ONGs detentan un saber especializado compartido con la burocracia estatal que incluye un conocimiento específicos sobre los mecanismos administrativos y saberes técnicos que rigen su funcionamiento. “Las cualidades técnicas de las que las ONGs son portadoras, parecen constituir el factor central para explicar la importancia que adquirieron en el período más reciente” (Dagnino 2002: 149). Estas cualidades las colocan en un lugar privilegiado de interlocución con estados nacionales neoliberales que enuncian políticas de participación de “la sociedad civil” (en el marco de una retracción de responsabilidades) pero que no modifican sus lenguajes, mecanismos y lógicas de funcionamiento ni están interesados en interlocutores “politizados” como los movimientos sociales. Dagnino señala la existencia de una:

confluencia perversa entre el proyecto participativo, construido alrededor de la extensión de la ciudadanía y de la profundización de la democracia, y el proyecto de un Estado mínimo que se separa progresivamente de su papel de garante de derechos. La perversidad reside en el hecho de que, apuntando en direcciones opuestas y hasta antagónicas, ambos proyectos requieren de una sociedad civil activa y propositiva (...) Las relaciones entre Estado y ONGs parecen constituir un campo ejemplar de esa confluencia perversa. Dotadas de competencia técnica e inserción social, interlocutores ‘confiables’ entre los varios posibles interlocutores en la sociedad civil, ellas son frecuentemente vistas como los socios ideales por los sectores del Estado empeñados en la transferencia de sus responsabilidades hacia el ámbito de la sociedad civil (Dagnino *op.cit.*: 153).

En el caso de Brasil, que Dagnino analiza, las ONGs atraviesan un proceso de despolitización, alejándose de los movimientos sociales con los que en principio estaban vinculadas. En este proceso, las ONGs dejan de considerar necesario rendir cuentas a la “sociedad civil” que dicen representar y únicamente dan cuenta ante el estado que las contrata y las agencias internacionales que las financian. En una línea

analítica similar, Alcida Ramos revisa la trayectoria de la ONGs que abordan la temática indígena en Brasil a partir de una serie de etapas. Estas ONGs, que comenzaron apoyando los movimientos de demanda indígena, acabaron incorporando lo que Ramos denomina como la “lingua franca” del indigenismo internacional que implica una pasteurización del juego político. Esta pasteurización incluye la construcción de un “indio hiperreal” que responde a un modelo de virtuosismo arquetípico diseñado según la lógica del modelo occidental y muy distante del “indio real”. El proceso de burocratización, de incorporación de la lógica y lenguajes “bureau”, ha ido aumentando la brecha entre los discursos y prácticas de las ONGs y el mundo real (Ramos 1992).

Entre las ONGs que administran fondos de políticas públicas de Acción Social en Bariloche se destaca la Fundación Gente Nueva conformada por católicos que se autodefinen a partir de la “opción por los pobres”. Entre sus fundadores se encuentra el actual funcionario de la gestión de Alicia Kirchner, Jorge Vallaza (coordinador del ministerio en Río Negro),⁵⁹ un incansable promotor de la tercerización de la administración de los recursos fundamentada en la excesiva burocratización del estado.⁶⁰ Este no es un dato menor al momento de explicar la destacada preponderancia de esta ONG en la administración de los recursos de proyectos del ministerio en Bariloche. Del mismo modo llama la atención sobre los mecanismos que generan la confluencia (¿perversa?) entre, por un lado, un discurso gubernamental que sostiene la necesidad de defender al estado y poner un límite a las políticas neoliberales y, por otro, la vigencia y profundización de prácticas de tercerización. Aunque un análisis profundo de este proceso excede el objetivo de esta tesis, este dato repone un contexto político particular.

⁵⁹ Jorge Vallaza formó parte de la propuesta de gabinete del candidato a gobernador provincial del Frente para la Victoria, Miguel Pichetto, como posible responsable del Ministerio de Desarrollo Social en el año 2007. En una nota del Diario Río Negro que refiere a la elecciones de 2007 (que el Frente para la Victoria perdió), el funcionario es decripto de la siguiente manera: “Vallaza tiene 47 años, es psicopedagogo y se define como peronista ‘desde que nació, ya que mi abuelos y mi padre, ambos médicos, tenían relación con Perón’. Católico militante, llegó a Bariloche en el ‘85 para ‘trabajar en la Escuela Virgen Misionera, en un barrio obrero de la ciudad... ahí colaboré con el cura Currulef y me uní a la inmensa tarea contra la injusticia y a favor de la vida que ya llevaba adelante monseñor Hesayne... siempre he estado vinculado al trabajo con los que más sufren... asumo la política desde esa vocación’, confesó Vallaza.” (Diario Río Negro 6/3/07: 15) Virgen Misionera es la primera escuela administrada por Gente Nueva.

⁶⁰ En el caso particular de Bariloche, las trabas en la ejecución de los proyectos se explican en términos de internas partidarias y conflictos sindicales que, según sus promotores, el sistema de administración tercerizada permitiría superar.

Tenemos entonces, por un lado, las agencias estatales en los diferentes niveles de organización. Por otra parte, se encuentran las ONGs vinculadas a esas agencias estatales. Finalmente, un tercer campo de interlocutores está conformado por ONGs que no están vinculadas a políticas estatales y que obtienen sus fondos mayormente en la esfera transnacional. En este campo hay ONGs orientadas a promover el reconocimiento de los derechos indígenas (como la danesa IWGIA que financió la edición del MapUrbe'zine) y otras orientadas a promover el desarrollo sostenible en América Latina (como la suiza AVINA que, entre otros, financia a Gente Nueva⁶¹). Las agendas de estas ONGs sobre la cuestión indígena y ambiental también constituyen instancias particulares de dialogo para los jóvenes mapuche.

Jean Grugel sostiene que las agendas de las ONGs europeas que trabajan en Latinoamérica en el presente se centran en la construcción de “ciudadanía”, el desarrollo de la “sociedad civil” y la promoción de la “democratización”. Si en los setenta y ochenta, el concepto de desarrollo se asociaba a variables económicas, a principios del siglo XXI el concepto clave es “participación”. Los proyectos generados desde esa agenda, incluyen un rango de objetivos a veces contradictorios. Se encuentran proyectos que proponen reducir las incumbencias del estado para “liberar” al individuo, así como proyectos orientados a la promoción de redes entre agencias estatales y privadas, y proyectos cuyo objetivo es construir lazos de solidaridad entre comunidades. Asimismo, aunque el vocabulario utilizado es compartido en términos generales, las definiciones de conceptos como “sociedad civil” y “participación” varían. Los sentidos emergen de una interacción compleja entre las ONGs, los distintos países en los que tienen su base y las agencias financiadoras nacionales transnacionales y multilaterales (Grugel 2000).⁶²

Todas estas agencias (los distintos niveles estatales, las ONGs locales, nacionales, internacionales, etc) promueven concepciones acerca de lo que “juventud” e “indígena” significan participando como constructores activos de una cultura de la política, así como de una política de la cultura (Wright 1998). Es en el marco de los sentidos y movibilidades habilitado por este entramado de políticas que los diferentes

⁶¹ La lista de agencias financiadoras que apoyan a la Fundación Gente Nueva se puede encontrar en su página web: http://www.fundaciongentenueva.org.ar/organizaciones_colaboran.htm En esa lista están las ONGs internacionales AVINA y MISEREOR, entre otras, y las fundaciones Arcor, Bunge y Born, Perez Companc, Telefónica e YPF, entre otras.

⁶² Marisol de la Cadena (2004) advierte sobre la imposición de lenguajes construidos por las agendas de las ONGs basadas en lo que denomina *developmentality* [mentalidad del desarrollo]. A través de una relación asimétrica, las ONGs acaban dando forma – creando- las mismas “necesidades” que se proponen resolver, así como los sujetos sociales que consideran interlocutores.

grupos de jóvenes mapuche (et.al.) definen, negocian y construyen (definimos, negociamos y construimos) su (nuestra) Política.

El proceso de autoafirmación: escenas de feria

*Reflexionando sobre fotocopias de un libro / y leyendo un FanZine,
Piketiando, / o pensando la pintura en la pared, / va el Intelektual
de la Kalle, / Repudiando-Recordando el Poxirran, ReVolviendo el
Origen, / y Kreciendo su raíz entre el Cemento
faKvNdO Wala⁶³*

“Nosotros éramos un grupo de pendejos hincha pelotas que nos juntábamos en la garita a no hacer nada...” dice Lorena Cañuqueo (Scandizzo 2004a), y esta afirmación constituye una (de las) forma(s posibles) de producir sentido en torno a una experiencia social. Una experiencia de pobreza y vulnerabilidad puede ser narrada desde la dignidad y, en este sentido, permite la construcción de agencia transformadora aunque no necesariamente emancipatoria, porque puede justificar relaciones de poder que mantienen el status quo (Sider 1997). La distancia de la narrativa como construcción cultural de la experiencia social permite un margen de creatividad y disputa no necesariamente explicitado. Como plantea Sider, la narrativa siempre implica agencia y producción de sentido, aunque se base en el silencio. En este caso, la narrativa mapurbe permite inyectar nuevos sentidos a la articulación como joven urbano. Se trata de sentidos que también están vinculados a prácticas políticas específicas: un pasaje del “poxirran” al “origen”, y las proyecciones reivindicativas que ello implica.

[Les diría] a los *warriache*, que traten de manejarse, de ver un poco más el tema de su identidad. Tienen una identidad, tienen cosas de qué agarrarse. Porque vos ves muchos punkies que ya se zarparon de escabio, están para atrás, la cuestión no es esa sino que hay otras cosas. Como mapuche aún estamos vivos, en la ciudad, en el campo, en todos lados (Fakvndo en Scandizzo 2004b).

En los apartados anteriores, presenté algunos posicionamientos y discursos que los jóvenes activistas elaboran para dar legitimidad a la forma particular de autoafirmación como mapuche que ellos construyen. Aunque generan discusiones y no son necesariamente aceptados, esos discursos tienen una lógica cerrada que

⁶³Poema aparecido en el fanzine “Tayif Weichan” n° 1 que circuló principalmente en Bariloche en 2003.

funciona en los medios de comunicación y en el circuito activista. Sin embargo, hacia el interior del circuito juvenil, instalar el debate sobre la identidad excede la lógica de estos discursos. Nuestra experiencia con el MapUrbe'zine nos enfrenta con una gama de respuestas diferentes.⁶⁴

I

Es sábado por la noche y estamos en un recital heavy-metal en un local céntrico de la ciudad de Bariloche. Hay alrededor de unas 200 personas. Todos están vestidos de negro con remeras de reconocidas bandas del ander metalero. Luego de que toca la segunda banda local, el público se dispersa en busca de algo para tomar. Ese intervalo entre banda y banda es el momento en que comienza a llegar la gente a la feria de fanzines, que hoy improvisamos sobre una barra del lugar. Hay fanzines musicales provenientes de distintas ciudades y otros que difunden poesía. También tenemos CD's, flyers, volantes que promocionan locales de venta de ropa rockera y está el MapUrbe'zine. Un heavy, de unos 30 años, reconocido militante del ander local, llega hasta la feria. Mira las distintas ofertas visuales que tenemos. Hojea primero el "Conspiración", un fanzine hecho en Bariloche que contiene poesías, notas a bandas, informaciones musicales y reseñas de otros zines. Luego mira los CD's hasta que llega y se detiene en el MapUrbe. Lo hojea. Hasta ahí todo normal. De pronto el lector se altera y da un golpe con su puño en la mesa haciendo saltar discos y papeles. "¡De esto no se puede hablar, me entendés! Esto es sagrado, loco", nos dice, mientras nos muestra en la cara el n° 7 del MapUrbe, un especial "Nekro-lógikas" que habla sobre los muertos mapuche. Le preguntamos –más bien murmuramos– "¿por qué?". Nos repite con su tono alterado: "de esto no se puede hablar". "Yo soy indio, loca, a mí me jode que hablen de esto". Acto seguido el "indio violentado" nos tira arriba de la mesa una moneda de un peso, que es lo que cuesta el fanzine, y se lo lleva.

II

Otro recital, esta vez de los llamados "extremos", con bandas black, heavy y góticas. Improvisamos con el editor del "Conspiración" la feria de fanzines en una mesa de bar. Estamos escuchando las bandas cuando llega una de varias chicas que

⁶⁴ La reconstrucción de estas situaciones fue hecha en conjunto con Lorena Cañuqueo que es quien coordina la edición y distribución del fanzine.

ya han pasado por la mesita-feria. Resulta claro que no es del ambiente porque no lleva ninguna adscripción rockera. Cuenta que fue invitada por un amigo, uno de los músicos, y que nunca había estado en un lugar así. Le llama la atención que haya libros y “revistas” en un recital. También hojea las publicaciones. Por largo rato lee uno de los fanzines MapUrbe, el n° 6 que habla de Arte Mapuche. Luego se nos acerca y dice en voz baja, “esto es muy lindo, ¿quién lo hace?”. Mientras le explicamos qué es el Equipo de Comunicación MapUrbe, por qué hacemos el fanzine y otras cosas, nos damos cuenta de que no le interesa lo que le contamos. No le importa mucho lo que dicen las notas ni quién lo hace, sino que el fanzine se refiera al mundo mapuche. Nos interrumpe para seguir diciendo lo emocionada que se siente, porque ella es mapuche y que su abuela le hablaba de “esas cosas” y que no esperaba encontrarse con algo así en un recital y llora.

III

Un pibe se acerca a la feria a descansar un momento después de haber hecho pogo durante más de una hora. Es activista, pertenece a una de las organizaciones de jóvenes mapuche que hay en la ciudad y, además, es heavy. Nos encontramos en uno de los recitales que organizó una de las bandas locales en un pub de Bariloche. Somos compañeros de lucha y de “aguante”, como se dice en la jerga metalera. Hemos participado en varias instancias de debate y en muchas actividades convocadas por distintas organizaciones. La banda está tocando y hay mucha algarabía. La gente corea, se escuchan riff de guitarras eléctricas y todo es una marea de ruidos. Dentro de esa marea, el activista nos dice:

- “Tenemos que hablar, eh!”.
- “¿Sobre qué?”, le contestamos.
- “De eso de los muertos”, haciendo referencia al fanzine MapUrbe n° 7. Y continúa, “yo no digo que esté bueno que nos maten, pero hay que resistir”.

Nos cuesta escucharnos, pero nos podemos comprender. Es una de las preocupaciones que estamos teniendo. Si el movimiento mapuche está asignando un lugar a los jóvenes, ¿será el de “resistir” con el cuerpo? El activista sigue su planteo: “Vos viste lo que le pasó a Lemún”, dice haciendo referencia a Alex Lemún Saavedra, un comunero de 17 años, asesinado por los carabineros chilenos. “Es el lugar que le tocó. Es lo que nos toca vivir como Pueblo. Siempre nos van a reprimir los *wigka*.” Y repite: “tenemos que hablar”

IV

Uno de los colaboradores del fanzine que distribuye el material en la ciudad de Viedma, nos contó que, mientras estaba mostrando el fanzine, un pibe agarró uno de los MapUrbe y, sin decir una palabra, lo estrujó entre sus manos.

La furia, la emoción, la discusión, son reacciones que provoca el MapUrbe'zine como texto y como objeto. El zine se encuentra con una audiencia conformada por jóvenes cuyas trayectorias tienen algunos aspectos estructurales comunes, pero también formas particulares de procesar la historia, las memorias y las interpelaciones sedimentadas de las instituciones funcionales a la expansión del estado argentino con su violencia económica, política, física y simbólica. Algunos de nuestros lectores son gente que tiene una relación ambigua con la identidad mapuche, otros nunca se cuestionaron el tema de la identidad, y otros son activistas como nosotros.

El zine puede generar interacciones e interpretaciones en su circulación, más allá de la comprensión profunda del texto escrito. Uno de nuestros distribuidores de Esquel nos confesó una vez en un recital que él al principio no quería distribuirlo: "Yo decía, la chabona me está tirando onda para que le distribuya su fanzine porque se dio cuenta de que soy indio". Entonces al principio se llevó el fanzine porque no se atrevió a decirnos que se sentía ofendido porque pensábamos que era "indio", pero lo guardó en su casa sin distribuirlo. Un día llegó un familiar del campo con la noticia de un desalojo violento en un paraje cercano donde le habían quemado la casa a un vecino. La bronca ante esa situación tan cercana, lo impulsó a comenzar a distribuir el fanzine y a leerlo también. "Y sí, boluda, yo soy indio... ¡era indio la puta que lo parió! Muchas cosas no las entendí... pero sí, loco, nosotros somos indios... y somos hermanos, boluda, ¡y encima nos gusta el heavy metal la puta que lo parió!". A través de la interpelación generada por el intercambio del fanzine (independientemente de la lectura), se puso en evidencia otro tipo de vínculo, el de *lamgen*,⁶⁵ aunque fuera expresado en el término castellano "hermano".

En efecto, el fanzine es un objeto que opera en el circuito heavy-punk, pero su circulación no es sencilla y sus efectos no se pueden predecir. El fanzine es parte de una estrategia que decidimos implementar para intervenir en esa realidad particular, generando preguntas movilizadoras que favorezcan la puesta en evidencia de una

⁶⁵ *Lamgen* es una palabra que refiere a otra persona mapuche si es dicha por una mujer, pero, si es dicha por un hombre, refiere únicamente a una mujer mapuche.

experiencia colectiva subalterna y permitan generar representaciones con sentido que movilicen las energías hacia la transformación de las condiciones injustas en las que vivimos. Esas representaciones tienen que ver con generar interpretaciones verbales, diferentes narrativas, pero también con visibilizar corporalidades y movilizar la memoria colectiva manifiesta a través de prácticas corporales (Connerton 1989, Taylor *op.cit.*). Entonces “esas cosas” de las que “no hay que hablar” son las mismas que emocionan y, mientras en algunos casos generan llanto, en otros impulsan a la destrucción del fanzine en tanto objeto que las pone en frente de los ojos, que las hace visibles. Esta intervención provoca preguntas (verbales, corporales, visuales) sobre la identidad y nos devuelve respuestas que no cierran el círculo, sino que apenas ilustran el comienzo de una densa trama de trayectorias.

A principios del siglo XXI, la cuestión mapuche ingresa en circuitos juveniles que venían configurándose, desde la década de 1990, en torno al activismo estudiantil, al movimiento de resistencia a la aplicación de políticas neoliberales, y a las corrientes contraculturales. Ese ingreso articula la cuestión mapuche con trayectorias urbanas de subalternidad, pero también con prácticas políticas y estéticas particulares. La aboriginalidad se empieza a poner en juego ante las interpelaciones de los medios y de las organizaciones vinculadas al ámbito del activismo local, a la vez que atraviesa la densa trama de trayectorias que configura la experiencia de los jóvenes urbanos. Esos múltiples escenarios que, organizados a partir de la clave etaria, ponen en discusión la aboriginalidad, introducen a su vez elementos que se presentan por primera vez en el debate organizacional mapuche. Así, los jóvenes urbanos, con su bagaje de prácticas políticas aprendidas en el activismo estudiantil-juvenil, con sus tachas y sus borcegos, ingresan en la arena del activismo mapuche.

Capítulo 4

Weche, Kona y Mapunky: El planteo generacional en el activismo mapuche

*Somos hijos de los hijos de los hijos / Somos los nietos de Lautaro
tomando la micro / Para servirle a los ricos / Somos parientes del
sol y del trueno / Lloviendo sobre la tierra apuñalada.*

David Añiñir

A partir de la revisión de la antropología africanista británica y norteamericana, Deborah Durham agrega a la definición de juventud como una categoría socialmente construida y como un grupo de actores, la definición en términos relacionales. Para Durham, la juventud emerge como articuladora de agencia especialmente en situaciones de fuerte tensión entre continuidad y cambio. “A través de este lente, las relaciones y las construcciones de poder se refractan, recombinan y reproducen, mientras la gente hace reclamos entre sí basados en la edad—reclamos que son recíprocos pero asimétricos (Durham 2000: 114).” Así, la articulación de agencia en torno al grado de edad de la juventud se plantea a partir del contraste con otros grados de edad. Las etnografías de África actual reportan especialmente un esfuerzo por parte de los jóvenes orientado a establecer su diferencia con los grados de edad que se encuentran en control del poder político, es decir, el grado de edad de los adultos o, en algunos casos, el de los ancianos (ver Burke 2000, Rasmussen 2000).

El contraste con los otros grados de edad puede ser marcado a partir de la burla y de la crítica, pero también de la admiración. Eric Gable observa los diversos modos de establecer la relación entre los jóvenes y los ancianos en una aldea Manjaco de Guinea-Bissau. Registra también la memoria social sobre los modos en que esta relación se negociaba en el pasado, cuando el grupo de edad de los ancianos del presente se encontraba en el grado de edad de los jóvenes. Gable compara los resultados de sus observaciones con la forma particular en que la modernidad eurocéntrica establece la relación. Para la modernidad, el grado de edad de la vejez o la ancianidad debe ser portador de la tradición (siempre en vías de desaparición) y la juventud debe ser portadora de cambio. En el caso de la aldea Manjaco, los jóvenes no se articulan a partir de una práctica que promueve la pérdida de la tradición, sino que ponen el énfasis en la continuidad aún desde la crítica hacia los mayores y, a la vez, respetan el modo en que los mayores del presente se rebelaron en su momento contra sus mayores. Gable define la práctica de los jóvenes como “neo-tradición”, porque

proclaman lo nuevo mientras sostienen que, en verdad, lo nuevo no tiene nada de nuevo.

Si la rebeldía juvenil y el escrutinio escéptico de la autoridad de los mayores es de cierto modo un elemento ‘tradicional’ o duradero del *habitus* Manjaco; si las juventudes Manjaco producen cultura en contra de la resistencia de los mayores en modos que parecen modernos, familiares, de moda; si esas juventudes han sido agentes de la producción cultural Manjaco por un largo tiempo, entonces los Manjaco eran ‘modernos’ mucho antes de que ‘la modernidad’ inventara ‘la tradición’ y las teorías nostálgicas se propusieran explicar (o mantener) la distancia entre ellas (Gable 2000: 202).

La modernidad eurocéntrica genera una definición de tradición que cosifica prácticas culturales definidas como pre-modernas y las coloca temporalmente en el pasado europeo, geográficamente en los continentes colonizados (y des-colonizados) del presente y, en términos de edad, la coloca como patrimonio de los ancianos de esos continentes, un grado de edad al que define como el protector del pasado condenado a desaparecer en las comunidades. Los jóvenes, en tanto destinatarios del futuro, se definen, según esta construcción (a esta altura “tradicional”) como portadores de modernidad y destructores de tradición. El argumento de Gable apunta, entonces, a cuestionar el concepto moderno de tradición y los roles establecidos para los grados de edad con respecto a esa tradición. Para ello demuestra que la práctica duradera, el *habitus* de una comunidad, su “tradición”, puede ser la rebeldía y la crítica de los jóvenes hacia los mayores. De comportarse de otro modo, digamos respetando y aprendiendo los conocimientos resguardados por los mayores, los jóvenes estarían comportándose de una manera muy poco “tradicional”.

En su análisis del activismo mapuche supra-comunitario de la década de 1990 en Neuquén, Claudia Briones describe una de las primeras conversaciones entre jóvenes activistas urbanos y autoridades comunitarias “mayores” sobre la “recuperación” de prácticas ceremoniales, específicamente del *wiñoy xipantu*. Los jóvenes promovían que se celebrara en el invierno y algunos mayores recordaban que los *kuyfikeche* (los antiguos, la gente de antes) lo hacían en ese momento. Sin embargo, los mayores proponían celebrarlo en la primavera, en concordancia con actividades relacionadas con el ciclo del ganado, como las pariciones y las señaladas (castración de corderos e identificación) que implican prácticas comunitarias muy arraigadas. Según Briones, la tensión pasaba porque la agenda de los activistas urbanos incluía la demarcación de la

diferencia cultural con respecto a los no mapuche y las prácticas colectivas presentes relacionadas al ciclo del ganado no eran exclusivamente mapuche sino que eran también ejercidas por otros crianceros. Además, los jóvenes promovían el reconocimiento de los mapuche como Pueblo Nación pre-existente a los estados nacionales de Chile y Argentina y en las comunidades guluche el año nuevo—denominado allá *we xipantu*—se celebraba en invierno. En la misma línea de demarcación de la especificidad, para los jóvenes era muy importante que los parlamentos para discutir estas cuestiones se sostuvieran enteramente en *mapuzugun*. Sin embargo, para los mayores resultaba agotador y proponían utilizar también el castellano, ya que el cambio de código era lo usual entre ellos (Briones 1999).

Es a partir de la perspectiva relacional, despegada de toda referencia a atributos culturales cosificados, que Durham propone pensar la juventud como un índice (*shifter*), o sea, como un tipo especial de deíctico que relaciona al hablante con un contexto relacional o indexical. Veíamos en el capítulo anterior que la categoría juventud opera como articulador identitario con un capital simbólico propio, resignificado en escenarios sociales específicos. Pero, como índice, construye un contexto conformado por alteridades etarias que corresponden a otros grados de edad. Este movimiento conceptual nos lleva más allá de las relaciones sociales que se negocian en el momento, para orientar la atención hacia la estructura. “Cuando la gente hace jugar el concepto de juventud en una situación, se sitúan a sí mismos en un paisaje social de poder, derechos, expectativas, y relaciones—indexicalizándose a sí mismos y también a la topología de ese paisaje social.” (Durham *op.cit.*: 116) En este sentido, el concepto de juventud se pone en juego en el marco de procesos históricos específicos y requiere ser complementado con conceptos que den cuenta de la dimensión diacrónica. Durham retoma entonces el uso que Jean y John Comaroff hacen del concepto de generación, para referirse a los desplazamientos en la experiencia que acaban creando cohortes con conciencia de edad [*age-conscious cohorts*].

En las perspectivas sociológicas, el concepto de generación vincula la idea estructural más estática de grados de edad con la historia y los procesos que van más allá de los cursos de vida mecánicos y la reproducción social. El concepto de generación también habla de los procesos disciplinarios, hegemónicos y contra-hegemónicos a través de los cuales las categorías sociales (como “juventud”) son

presentadas como homogéneas (ver Manheim 1952; Wohl 1979), absorbentes y borradoras de toda clase de diferencia (Durham *op.cit.*: 113).

Las cohortes de edad que atraviesan grados de edad se constituyen en grupos de edad, o sea, en generaciones, cuando construyen conciencia colectiva en base a la edad, es decir, cuando adquieren “conciencia de edad”. Según las etnografías clásicas, los grupos de edad se constituyen a través de un ritual específico, una experiencia colectiva codificada culturalmente en la comunidad. A través de ese ritual se reconocen a sí mismos y son reconocidos por la comunidad como pertenecientes a un grupo de edad específico que tiene un nombre propio. Antes de entrar a la “choza de solteros”, el grupo de edad no está constituido aún como tal. El hecho de ser clasificado socialmente dentro de un grado de edad específico y disputar los sentidos que se inscriben a través de esas interpelaciones no constituye por sí mismo una experiencia colectiva significativa en términos de construcción de generación. En su abordaje contemporáneo de los grupos de edad en el contexto africano, Durham sostiene que los ritos de pasaje que describió Evans Pritchard, ritos que incluso inscribían los grupos de edad en los individuos a través de marcas corporales (ver Spagnolo 1932), son ahora suplantados por otras experiencias sociales significativas compartidas, como la migración laboral, el pasaje por las escuelas o la participación en guerras civiles.

Ignacio Lewkowicz (2003) propone como método para pensar las generaciones preguntar cuál es la “experiencia originaria” con la que el grupo de edad “nace” como actor social. Para el autor, esa experiencia se presenta como una escena. En la caracterización de las dos generaciones peronistas que él analiza, la del primer peronismo y la de la resistencia, Lewkowicz presenta las siguientes escenas: Perón en el balcón y una fiesta en la plaza, o un grupo de muchachos que escribe en una pared “Perón Vuelve” en la oscuridad de la noche. Entonces, no se trata solamente de rastrear la experiencia, sino de rastrear las interpretaciones, las narraciones, las escenas (performances podríamos decir) y las corporalidades elaboradas en base a ella. En definitiva se trata de preguntar si esa experiencia constituye o no la base de una sensibilidad, de una conciencia de edad, como dirían los Comaroff.

Si el capítulo anterior se centra en el grado de edad de la juventud y, desde ese lente, observa la emergencia de identificaciones étnicas, en este capítulo el objetivo es abordar el grupo de edad, la generación, como articuladora de agencia en el marco de diferentes interpelaciones. En el caso que nos ocupa, la generación no es una categoría

autoadscriptiva, como lo es la categoría “joven” y la categoría “mapuche”. Por lo tanto la generación será utilizada aquí como un concepto teórico que propone preguntas que aportan al análisis de los materiales de campo. En función de trabajar con ese concepto, el ámbito que voy a recortar es el del activismo mapuche contemporáneo para rastrear las alteridades construidas por el uso de las categorías asociadas a la juventud como diacríticos/índices. Sobre esa base me propongo, por un lado, contextualizar la escena política en la que los jóvenes “nacen” articulándose como actores y, por otro, reconstruir los diferentes modos en que producen sentido en torno a ella.

Una escena

En mi trabajo de campo muchos de los chicos me contaron sus primeras experiencias en el ámbito del activismo mapuche. En la mayoría de los casos esas experiencias significativas estaban relacionadas con ámbitos ceremoniales. Además de estas descripciones que surgieron en entrevistas y en conversaciones, tuve la oportunidad de acompañar a mi amiga Miriam Álvarez la primera vez que ella participó en una ceremonia. Fue un *wiñoy xipantu* en la comunidad Gelay ko, a 27 km. de Zapala, Neuquén, en el año 2000.

Llegamos a Zapala con un grupo de otras tres personas. Veníamos de Buenos Aires. Entre nuestros compañeros de viaje había un miembro del equipo de comunicación mapuche *Werkvlzugun* (la organización *Newentuayifñ*) que organizaba el *wiñoy xipantu*, una persona perteneciente a una ONG indigenista y un cantor mapuche que trabaja de cafetero en la capital. En Zapala nos encontramos con el resto de la gente que venía de afuera a participar en la ceremonia. Entre los participantes había gente de comunidades cercanas y de varias ciudades de Neuquén y Río Negro. La gente de las comunidades llegaba en camionetas que los organizadores habían mandado para buscarlos. Los de las ciudades, en su mayoría pertenecientes a alguna organización mapuche, se habían enterado por los medios de comunicación. Luego de media noche, salimos en un colectivo grande para la comunidad. En el heterogéneo grupo había muchos niños y adultos, pero poca gente mayor.

En Gelay Ko nos recibió la *pijankuse* (mujer mayor considerada como “autoridad originaria” vinculada a la espiritualidad). Dimos una vuelta al *rewe* (espacio central en las ceremonias mapuche) antes de entrar en la ramada, donde ardían los fuegos y se asaba carne de potro. En la casa de Zapala las mujeres habían estado amasando pan y

tortas fritas con harina de piñón que se repartieron durante los tres días. Nos fuimos acercando a los fuegos que estaban armados y una mujer nos dijo que en verdad cada familia debe hacer su fuego. Estaba preocupada porque estaban todos mezclados y la gente rotaba. “No es como debe ser” nos dijo. Se vivió cierto clima de desorden esa primera noche en la ramada, porque no había ningún referente que iniciara el *puruqueo* (baile). Los organizadores iban y venían de la ramada a la escuela donde habían preparado colchones por si la gente quería dormir. El machi que venía de *gulumapu* todavía no llegaba. Circulaban rumores de que había cruzado tarde la cordillera. En un momento la gente empezó a irse para la escuela y sólo quedaron dos o tres fuegos en la ramada, hasta las seis de la mañana cuando todos volvieron para iniciar la ceremonia.

El Kuruwenxu estaba preocupado. Era la primera vez en muchos años que salía de Buenos Aires para ir a sur. Se había ido vistiendo a lo largo de viaje: en Azul se puso el *xarilonko* (faja que los hombres colocan alrededor de su cabeza); en Neuquén, el *makuñ* (poncho). Subió al micro como cafetero y bajó como cantor mapuche. Decía que no se pueden apagar los fuegos que quedaban prendidos al caer la noche, y fue el único en acercarse al arroyo de la comunidad (*gelay ko* quiere decir “no hay agua”) para bañarse en la madrugada como, aparentemente, dicta la “tradición”. “Así no son las cosas” decía, mientras atizaba los fuegos que habían quedado vacíos.

A las seis y media de la mañana, empezó la ceremonia. De a poco el cielo se fue aclarando. Desde la ramada donde yo estaba con otros no mapuche, se escuchaban los ruidos de los movimientos de la gente en la oscuridad, cerca del *rewe*. Primero se vieron los mástiles de las banderas contra un cielo azul oscuro y, a medida que el sol aparecía, se fue viendo el *rewe*, la gente y la niebla densa que nos rodeaba a todos y nos había cubierto en la noche sin que lo notáramos. Cuando ya estaba claro, el *logko* (cabeza, jefe político de la comunidad) empezó a invitar a la gente a acercarse al *rewe* “para hacer fuerza”. Incluso invitó a los no mapuche. Eso me pareció extraño, porque la gente de las organizaciones nos había dicho claramente que solamente los mapuche pueden participar en esa parte de la ceremonia y además en la tarde había escuchado que las mujeres debían usar pollera y yo tenía pantalones. De todas formas, como el *logko* insistió, me uní al grupo. La primera ceremonia, en la oscuridad, fue guiada por las autoridades de la comunidad con las mujeres mayores. Ya con la luz del día, empezó la ceremonia guiada por el machi.

También en la mañana apareció Victor Heredia, que fue invitado para apadrinar a las *kajfv malen* (mujeres jóvenes vírgenes) que iban a hacerse el *katan kawitñ*, una ceremonia que estaba siendo “recuperada” ese año.⁶⁶ Dos de las *kajfv malen* eran hijas de miembros de la organización y las otras cuatro pertenecían a la comunidad. Todo el mundo esperaba con ansiedad esa ceremonia. El cantante y su representante se instalaron con alguna gente del equipo de comunicación, en un fogón de la punta. Poca gente de la ramada había escuchado hablar de él. Sabían que era alguien importante y nada más. A medio día se comió y se bebió.

En la tarde, pleno sol sobre la escarcha, se realizó el *katan kawitñ*. Yo no estuve presente en la ceremonia pero llegué apenas terminó. Encontré a la gente bastante emocionada. Muchos reflexionaban alrededor de su fuego, otros guardaban silencio. Mi amiga, visiblemente conmovida, me contó lo que pasó: Las seis *kajfv malen* se sentaron en una matra colorida, vestidas con el traje negro que debían llevar puesto hasta la noche. La gente hizo un semicírculo alrededor de la matra. Una representante del equipo de educación habló en castellano explicando la ceremonia. Además de gente de Buenos Aires, había gente de diferentes lugares de las provincias de Chubut, Río Negro y Neuquén. La representante dijo quién era Victor Heredia y explicó que era importante que la gente supiera que los mapuche se reúnen en esta fecha, y que supiera lo que significa el *katan kawitñ*, que por eso se había invitado a Heredia a hacer un recital público al día siguiente en Zapala. El machi también habló en castellano y explicó el significado del *wifoy xipantu* en relación a la naturaleza y a la identidad mapuche. Señaló la importancia de aprender *mapuzugun* para poder comunicarse en la lengua propia de los mapuche. Llamó a la recuperación de los valores y el conocimiento mapuche: “tenemos que conocernos y valorarnos”. Según mi amiga, fue un discurso con “mucho fuerza”. Después habló Heredia haciendo un poco de historia personal y diciendo que, si bien él no es mapuche, también vive en esta tierra y siempre le contaron una historia que lo vinculó con Europa cuando él no es de allá. Dijo que el hecho de haber nacido en esta tierra y vivir aquí lo hace

⁶⁶ “El *Katan kawitñ* es una ceremonia ancestral de nuestro Pueblo que se practicó durante el período libre de nuestra vida colectiva. Luego de la invasión territorial que sufrimos, a final del siglo XIX, se vio debilitada hasta casi su extinción total: la generación de nuestras abuelas fue la última que la vivió, hoy ellos y nosotros la recuperamos para nuestras hijas e hijos en aras de un futuro con Identidad para el Pueblo Mapuche. Lo hacemos en el día del *Wifoy Xipantu* continuando la norma ancestral que resistiendo el tiempo ha permanecido viva en la memoria de nuestros mayores. Al carácter familiar y comunitario del *Katan kawitñ* se une hoy el de ser un acto de Recuperación Cultural y de Reivindicación Social de la Mujer Mapuche frente a los desafíos que nos impone el mundo actual” (Fragmento del folleto informativo del Equipo de Educación Mapuche Mapuncezugulekayayitñ)

acercarse a estas realidades, porque fue esta tierra la que vivió esta historia y agradeció que le permitieran participar de la ceremonia. Un miembro del equipo de comunicación explicó que muchas veces los mapuche llaman fiesta de San Juan al *wiñoy xipantu*, pero que eso se debe a la influencia de la iglesia que ocultó el sentido “verdadero”. También advirtió que la ceremonia iba a ser filmada porque era necesario registrarla. Después se corrió el rumor de que el machi hizo una rogativa para que eso no “afectara”. Por último una anciana les habló a las *kajfv malen* en *mapuzugun*. La representante del equipo de educación hizo una síntesis en castellano, diciendo que se acostumbra que las mayores aconsejen a las chicas en este nuevo momento de la vida.

Detrás de las *kajfv malen*, formando un círculo completo, las mujeres comenzaron a cantar un *tayvl* [canto sagrado]. Un hombre con una aguja punzó las orejas de las chicas. En frente, los hombres gritaban para darles fuerza. Al final se ofreció, a quienes quisieran acompañar a las *kajfv malen*, a pasarse una aguja por el dorso de la mano. Las chicas se levantaron de la matra con hilitos antisépticos colgando de los nuevos agujeros de sus orejas. Solo una de ellas lloró “pero no es por dolor, porque no duele”, me dijo, “es porque todos me miran a mí, porque yo soy mujer ahora”. Extiende su mano y me muestra los aros de plata hechos especialmente para ella: los *caway*.

La tarde pasó entre idas y vueltas. Llegó alguien con una cámara y entrevistó a Heredia. Se filmó al cantante con las *kajfv malen*, la ramada y el *rewe*. Alguna gente estaba molesta. En la noche ya había habido un incidente con la mujer de la ONG indigenista que vino de Buenos Aires con nosotros porque sacó una foto con flash en la ramada. Ella había pedido permiso al *logko* y se lo había dado. “Ese *logko* no tiene experiencia”, me comentó un miembro del equipo de comunicación, “pero es una falla nuestra, porque ellos nos preguntan a nosotros. De todas formas hay que explicarle a la gente que esto de que se filme no es malo, porque sirve para difundir, para que se nos respete afuera y se nos tome en serio.”

Después del *katan kawitñ*, la gente empezó a irse, pero un grupo bastante numeroso se quedó hasta bien entrada la noche en la ramada. Ya más relajada, la gente conversaba sobre lo que había pasado. El Kuruwenxu seguía preocupado y hacía la lista de las cosas que habían estado mal hechas. Buscaba en su memoria las cosas que hacían en su casa cuando era chico y su abuelo organizaba el *wiñoy xipantu*. En otro fuego se comentaban los incidentes de las cámaras: la foto de la noche y las filmaciones de la

tarde. Había desconcierto. Nadie parecía entender muy bien quiénes eran todas esas personas que habían aparecido.

A la mañana del día siguiente fuimos a Zapala. Se hizo una conferencia de prensa en la que hubo representantes del equipo de educación y comunicación, estaba la *werken* [mensajera, otra de las “autoridades originarias”] de Gelay Ko y también Victor Heredia. Después de eso, en la tarde, Victor Heredia dio un recital en el gimnasio municipal. Antes de que cantara, un grupo de chicos hizo una obra de teatro hablando en *mapuzugun*. Los personajes eran elementos de la naturaleza (el sol, la luna, dos pehuenes, un volcán y un lago) que estaban preocupados por la forma en que actuaban los hombres y terminaban dándoles un mensaje. Después cantó Heredia. El intendente de Zapala le dio un presente y las *kajfv malen* también.⁶⁷

La *werken* no tenía la menor idea de quién era Victor Heredia, ni Patricio Contreras que mandó un saludo para la comunidad. Se paró delante del micrófono después del recital. Ya habían hablado el *machi* y el *logko*. Nadie le pidió que hable pero ella quiso decir, con la garganta agarrotada, que su comunidad estaba muy orgullosa de que hayan sido sus *kajfv malen* las que hicieron el *katan kawñ*, “porque son las que van a garantizar que sigamos siendo mapuche como nuestros abuelos.” Ninguna voz de las que hablaron en el escenario se escuchó como la de ella, resonando en el silencio del gimnasio. Después la gente de la comunidad que estaba en las primeras filas comenzó a abrazarse entre sí y con los invitados y las autoridades. “Esto fue más emocionante que toda la rogativa” murmuró alguien entre el tumulto.

De vuelta en la casa de Zapala, se reunieron en un salón los organizadores, con las autoridades de Gelay Ko, el *machi*, Victor Heredia y alguna gente más. Nosotros nos quedamos en otra parte de la casa con la gente de la comunidad y las demás personas que aún estaban en Zapala. Me comentaron después que adentro se pusieron a fumar y a tomar vino, señal de que hablaron cosas importantes, según me explicaron. Evaluaron lo que pasó en los tres días. Una de las cosas más importantes que se supo de esa reunión es que el *machi* dijo que el *rewe* de la comunidad estaba mal puesto, y había que re ubicarlo pronto porque sino alguien iba a morir.

Gelay Ko es una comunidad que había sido creada recientemente. Las familias que la componen eran “fiscaleras” (ocupaban terrenos fiscales) o vivían anteriormente en las ciudades de Zapala y Cutral Co. Supe por la *werken* que antes algunos trabajaban en

⁶⁷ Escuché comentarios sobre lo improvisado de la actitud del intendente que, según los organizadores, “se colgó a último momento de lo que nosotros hicimos”.

el petróleo, pero frente a la crisis de YPF decidieron volver al campo. Los cruces entre las condiciones económicas y políticas de la región volvieron favorable para ellos el regreso al campo y, para obtener las tierras, se organizaron como comunidad y nombraron sus autoridades que tienen poca experiencia cumpliendo su rol. “Si no sabemos quienes somos no podemos saber lo que queremos”, comenta un miembro del equipo de educación: “De nada sirve que salgamos a recuperar tierras si no recuperamos primero nuestra cultura, lo que somos. Si no vamos a rompernos el alma con los gendarmes para terminar repartiéndonos la tierra un pedacito cada uno como los *wigka*. Tenemos que recuperar nuestro conocimiento.” La *werken* de Gelay Ko, una mujer de veinte años con dos hijos, me dijo también que esta celebración había sido muy importante para ellos porque necesitaban consolidarse como comunidad en su identidad mapuche.

La última noche, mientras las autoridades de la comunidad, los miembros del equipo de comunicación y el machi estaban conversando en una sala de la casa-sede de Zapala, alguna gente de diferentes comunidades, los que vinimos de Buenos Aires y los que vinieron de *gulumapu* acompañando al *machi*, nos quedamos en otro salón. Entre los que vinieron con el machi había un par de antropólogos y nos pusimos a conversar entre “colegas”. “¿Cómo es esto de una comunidad nueva?” me preguntan; “Las comunidades son tradicionales y siempre estuvieron ahí, ¿cómo puede haber un *rewe* nuevo, recién tallado?”. Todas estas “innovaciones” aparecían para estos antropólogos con cierto aire de “falsedad”. En principio, esto se debía a que miraban la realidad mapuche en la Argentina sin tener en cuenta la particularidad de las políticas históricas y presentes de los distintos estados respecto a los mapuche pero, sobre todo, sin tener en cuenta que la aboriginalidad es en buena parte relacional. Aunque el Pueblo Mapuche se considere una unidad, está tratando con dos estados nacionales diferentes y eso le da distintas dinámicas en las que uno de los problemas fundamentales es justamente lograr la unidad. La suposición de que es posible mantener un mundo mapuche aislado y “puro” luego de 120 años de subsunción a los estados nacionales tiene una carga escencializante que pone a funcionar el “mapuchómetro”.

El surgimiento de comunidades “nuevas” y la búsqueda de la unidad del Pueblo Mapuche implicó una (re) elaboración intelectual importante por parte de las organizaciones en los años noventa. En ese *wiñoy xipantu* era notable la heterogeneidad de procedencias, oficios, lugares de residencia, de las personas que

participaron. Sobre todo quedó bastante marcada la diferencia entre la gente del campo y la de la ciudad. La inexperiencia de las autoridades de la comunidad sumada al ajeteo de la gente de la organización, se tradujo en una confusión de espacios dentro de la ceremonia misma. Sólo en el momento del *katan kawitñ*, por su carga emotiva, la idea de Pueblo pareció prevalecer por sobre la heterogeneidad. Hay que tener en cuenta que todos los esfuerzos organizativos estuvieron orientados a garantizar que el *katan kawitñ* saliera bien, descuidando un poco otras partes del *wiñoy xipantu*.

Según la gente del equipo, esto fue un error de ellos porque el *logko*, la *werken* y la *pijankuse* les preguntaban bastante a ellos cuando se presentaban dudas. Ellos tenían, en última instancia el poder de establecer lo que era correcto hacer. “Sí, al final los que venimos de la ciudad terminamos siendo los más fundamentalistas”, me dijo un miembro del equipo de comunicación, “nosotros no queremos caer en decirle a la gente lo que tiene que hacer. Tiene que llegar un punto en que ellos lo hagan solos. Deberíamos haber hablado más algunas cuestiones”.

El machi era un referente claro e incuestionado al que recurrían tanto las autoridades de la comunidad como los organizadores. Por eso resultan significativas algunas de las conclusiones de la conversación que tuvieron las autoridades, los organizadores y el machi la última noche en Zapala. La necesidad de cambiar de posición el *rewe* fue un llamado a la comunidad para profundizar en la espiritualidad. Por otro lado, el machi dijo que era necesario que quienes están a la cabeza realicen también una ceremonia especial. En definitiva, en paralelo a las interpretaciones propiamente religiosas, es claro el llamado de atención acerca de la necesidad de pensar en la espiritualidad, más allá de los ajeteos políticos del momento. Podríamos interpretar las sugerencias del machi como un camino congruente con un cuerpo distintivo de conocimiento mapuche; un camino necesario para afianzar la representatividad de sus dirigentes, tanto rurales como urbanos. Es que la cuestión de la representatividad estaba atravesada por tensiones entre lo urbano y lo rural, las lógicas y prácticas derivadas de las concepciones democráticas occidentales, en contraste con formas derivadas de otras lógicas, etc.

Esta escena reúne algunas de las características que atravesaban la realidad mapuche de fines de la década del noventa y que marcaron las experiencias de los jóvenes que ingresaron en el ámbito de activismo a principios del siglo XXI. Para comprender el proceso a partir del cual esta escena se genera, voy a partir de una reconstrucción

breve del proceso de larga duración de incorporación de los mapuche a la matriz estado-nación-territorio para delinear la construcción de aboriginalidad con la que el activismo mapuche aún tiene que dialogar. Luego pondré el foco en el surgimiento de organizaciones mapuche autónomas en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut durante las décadas del ochenta y noventa, para finalmente analizar las nuevas propuestas llevadas adelante por jóvenes mapuche a partir del año 2001.

Conquista, redistribución e invisibilización

La matriz estado-nación-territorio se fue consolidando en la Argentina hacia fines del siglo XIX, cuando se ocuparon militarmente territorios en los cuales todavía había pueblos indígenas autónomos: Chaco, Pampa y Patagonia. El territorio patagónico fue apropiado violentamente por dos estados, el argentino y el chileno, que desarrollaron dos campañas militares paralelas: la “Campaña del Desierto” y la “Pacificación de la Araucanía”. El 1° de enero de 1885 se rindió al estado argentino el cacique Valentín Sayhueque, y la conquista militar argentina se dio por terminada. A partir de ese momento, el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas (Briones y Delrio 2002).

Las negociaciones con el estado para obtener tierras para asentarse implicaron la reestructuración de las relaciones políticas en función de articularse en torno a un cacique referente que fuera reconocido como interlocutor por el estado. Estas rearticulaciones se produjeron en lugares de confinamiento (muchos de ellos ubicados en los márgenes del Río Negro) donde se reunían las familias desplazadas por la avanzada militar. Del resultado de esas negociaciones –que se producían en una trama de relaciones atravesada por políticas estatales y también eclesiásticas– dependía el destino geográfico final de los caciques “y su gente” que conformarían, a partir de ese proceso, entidades políticas y sociales reconocidas por el estado (Delrio 2001, 2005).

La política de usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación fueron sustentadas por una hegemonía que se basó en la condena a la extinción y en la negación de la presencia indígena. Paralelamente a la conquista militar y a la lenta reubicación de la población indígena, se consolidaba el proyecto nacional de la denominada “generación del ‘80” que, basándose en la doctrina sarmientina de “civilización o barbarie”, fomentaba la inmigración europea para “mejorar la sangre” de los criollos (ver, entre otros, Svampa 1994). Este planteo ideológico favoreció la

negación discursiva de la presencia indígena en general y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados.

En el caso mapuche, el discurso hegemónico nacional ha construido la idea de que se trata de invasores chilenos a través del concepto de “araucanización de las pampas” que refiere a la supuesta expansión de los “indios chilenos” (araucanos agricultores) sobre “territorio argentino” a partir del siglo XVI, generando la “aculturación” de los “indios argentinos” (pampas o tehuelche cazadores y recolectores) y “degenerándose” a su vez para adoptar el caballo y dedicarse al saqueo de los pueblos y las estancias de la Pampa. Este concepto tiene su origen en producciones intelectuales vinculadas a la construcción de una narrativa nacional y fue usado para justificar la conquista militar de los territorios de Pampa y Patagonia (Lenton 1998, Lazzari y Lenton 2000).⁶⁸

La “araucanización de las pampas” como construcción intelectual tiene consecuencias complejas y diversas. Una de esas consecuencias es la desvinculación de las personas y el territorio. Al ser concebidos como extranjeros, se relaciona a los mapuche con otro territorio y no con aquel que le interesa ocupar al estado argentino. Esto tiene que ver con que el fundamento económico que impulsó la conquista militar fue el de obtener la tierra y la mano de obra por separado. Mientras la fuerza de trabajo estaba destinada a emprendimientos económicos de otras regiones, como los ingenios de Tucumán o los viñedos de Cuyo, la tierra debía estar desierta para entrar en el nuevo capitalismo agrario que los terratenientes criollos deseaban (Martínez 1972, Masés 1998). En este sentido, la conquista militar operó como una campaña de construcción del desierto en términos materiales pero también ideológicos.⁶⁹

⁶⁸ Estos aportes fueron introducidos en el pensamiento antropológico académico argentino por investigadores como Salvador Canals Frau, en la década de 1930, y desarrollados por Marcelo Bórmida y Milcíades Vignati, entre otros, en la década de 1960, siendo uno de sus exponentes actuales Rodolfo Casamiquela (Lenton, 1998). Lazzari y Lenton analizan las connotaciones políticas de esta noción y deconstruyen las concepciones de cultura y sociedad que la sustentan, exponiendo el carácter difusionista y esencialista de la argumentación, y su imbricación con los fundamentos que sustentan la construcción de la naturaleza de lo nacional. “En síntesis, los enunciados referentes a las entidades participantes de la ‘araucanización’ predicen unidad, autenticidad y originalidad étnicas, semejantes a la unidad, autenticidad y originalidad nacionales que se construyen en filigrana en los colectivos de identificación y en el de las modalizaciones. Esta mimesis se revela necesaria para desarrollar este discurso que supone la transformación superadora y la conservación, a la vez, de las particularidades de cada patrimonio cultural” (Lazzari y Lenton, 2000: 132).

⁶⁹ Lazzari y Lenton señalan que la construcción de los araucanos como esencialmente “chilenos” se contradice con el criterio de *ius solis* que establece la Constitución de 1853 para definir la nacionalidad (Lazzari y Lenton, 2000). La condición alóctona inmodificable los construye en términos étnicos como alteridad indígena externa que no forma parte del proceso de construcción de aboriginalidad preexistente a la nación argentina y, por lo tanto, opera aún hoy como un poderoso argumento para deslegitimar los reclamos de las organizaciones mapuche (Carrasco y Briones, 1996).

El estado argentino comenzó a reconocer la presencia de Pueblos Indígenas en su territorio recién en la década de 1990. Hasta la reforma constitucional de 1994, que reconoce la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas (art. 75 inc. 17), la única mención a los indígenas en la carta magna recomendaba mantener un trato pacífico con ellos y promover su conversión al catolicismo. Esas reformas coincidieron con la emergencia de un activismo mapuche con características específicas y un nivel de visibilidad pública que no se habían dado con anterioridad.

Activismo mapuche en las décadas de 1980 y 1990

La década de 1990 estuvo marcada por una fuerte movilización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica (Hale 1994, Stavenhagen 1992). Durante esa década, ganaron visibilidad en la arena internacional y se desarrollaron nuevos instrumentos legales (Iturralde 1996, Kymlicka 1996). En este sentido, en Argentina se destacaron la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional de 1994. Estas, entre otras acciones, dieron nuevo impulso a la discusión sobre el status jurídico de los pueblos indígenas (ver, entre otros, GELIND 2000). Acompañando estos procesos, las organizaciones indígenas también ganaron visibilidad y derechos políticos, generando un cuestionamiento sistemático a las prácticas de inclusión/exclusión de la sociedad política y civil y una exigencia de reforma del estado que supondría replantear sus principios fundantes (ver, entre otros, Briones y Carrasco 2000).

Como explicamos antes, el proceso argentino de construcción de la nación se basó en la idea de extinción de los “indios argentinos” y las demandas indígenas de las décadas de 1980 y 1990 implicaron una disputa política con esta forma particular de construcción de alteridad. Aunque las organizaciones han ganado espacio y legitimado algunas de sus demandas, todavía tienen que lidiar con un discurso hegemónico negador y derogatorio. En el Norte de la Patagonia, específicamente, esta relación histórica entre los mapuche y la sociedad no mapuche fue modificada durante los noventa, dando nacimiento a nuevos discursos políticos y políticas culturales, así como a nuevos perfiles organizacionales (Briones 1999, Radovich y Balazote 2000).

En 1983, la dictadura militar iniciada en 1976 llegó a su fin. Desde el final de la dictadura y, sobre todo, en el comienzo del gobierno democrático, cobró un lugar central en la arena pública la cuestión de la defensa de los derechos humanos en general y de las minorías marginales en particular, entre ellas, los indígenas. En las

provincias de Neuquén y Río Negro, el surgimiento de las organizaciones mapuche autónomas y supracomunitarias que encontramos ocupando lugares importantes en el presente estuvo íntimamente relacionado con los organismos de Derechos Humanos y con la iglesia católica (Fuentes 1999, Mombello 1991, Radovich 1992).

Uno de los precedentes más importantes de este perfil organizacional supracomunitario y autónomo fue la creación, en 1972, de la Confederación Indígena Neuquina (CIN). Sin embargo, su creación estuvo fuertemente articulada con el Movimiento Popular Neuquino (MPN), partido provincial de tinte populista que se mantiene en el gobierno hasta el presente.⁷⁰ Hacia fines de la década de 1980, el modelo económico provincial comenzó a sufrir transformaciones orientadas a generar formas capitalistas de acumulación flexible que lo pusieron a tono con el proceso nacional llevado adelante por el menemismo (Briones y Díaz 2000). Paralelamente, comenzaron a hacerse públicos los reclamos de las organizaciones mapuche que tuvieron su génesis al amparo del movimiento de defensa de los derechos humanos – que en Neuquén logró un alto grado de movilización alrededor de la figura del obispo Jaime De Nevares (Mombello 2000). Estas organizaciones (una de las más importantes fue Nehuén Mapu) fueron generando espacios de autonomía política hasta separarse de la iglesia y los organismos de derechos humanos, e incluso confrontar con ellos en algunas instancias. En esa disputa, la misma CIN pasó a ser denominada Confederación Mapuche Neuquina y se desprendió del dominio del MPN.⁷¹

Una de las diferencias substanciales con la provincia de Río Negro es la inexistencia allí de un partido provincial con las características del MPN. Desde su

⁷⁰ Esta continuidad sólo se vio interrumpida en el período de dictadura militar que, de todos modos, no socavó la legitimidad del MPN que retomó el gobierno de la provincia con la democracia.

⁷¹ Los Territorios Nacionales patagónicos (Neuquén, Río Negro, Chubut y Santa Cruz) ingresaron en el sistema federal de administración hacia fines de la década de 1950, convirtiéndose en estados provinciales con poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial propios. En Neuquén, el proceso de provincialización dio inmediatamente lugar a la consolidación del Movimiento Popular Neuquino (MPN), un partido político provincial que construyó una política populista y redistributiva efectiva que le garantizó continuidad en el gobierno hasta el presente. Según Briones y Díaz, su proceso de consolidación implicó el despliegue de estrategias que le otorgaron a la provincia especificidades a partir de las cuales diferenciarse de la nación; una de esas especificidades capitalizadas en la construcción de la provincialidad fue la presencia mapuche. Entonces, en función de extender servicios públicos y planes asistenciales, el gobierno favoreció la creación de la Confederación Indígena Neuquina (CIN) ya en la década de 1970. Entre las políticas más significativas desarrolladas en esos años, se encuentra la adjudicación de tierras fiscales a dieciocho comunidades reconocidas (UNC/APDH, 1996) en base a relaciones que no dejan de ser paternalistas y que apuntan claramente a generar entre los mapuche una base política para el MPN. Este proceso de construcción de aboriginalidad en Neuquén ha sido definido como un modelo de pluralismo basado en la “subordinación tolerante” y fundamentado en prácticas de asistencialismo (Briones y Díaz, 2000).

provincialización, el partido en el gobierno ha sido la Unión Cívica Radical. Salvo el breve período peronista entre 1973 y 1976, el gobierno se alternó entre radicales y militares.⁷² La emergencia de políticas estatales orientadas específicamente a la población indígena es comparativamente tardía. Fue ante las presiones del movimiento generado en la década de 1980 que el estado provincial se vio obligado a sancionar una ley orientada a reconocer derechos indígenas. En este proceso de demanda política se conformó el Consejo Asesor Indígena (CAI), una organización indígena que, sin embargo, también nuclea y representa a los pequeños productores no mapuche,⁷³ y estuvo, en sus comienzos, estrechamente vinculada al obispado de Viedma (Mombello 1991).⁷⁴ Paralelamente a la conformación del CAI, se fueron organizando Centros Mapuche en las ciudades de la provincia. Estos Centros se diferencian del CAI porque anclan su demanda en el derecho a la diferencia cultural más que en una articulación en tanto campesinos.

Luego de tres años de negociaciones, la Ley 2.287 se sancionó en 1988 como resultado de un proceso conflictivo entre el estado, la iglesia y el CAI (Gutiérrez 2001, Menni 1996, Mombello 1991). Luego de esta fuerte disputa en la que el CAI se fortaleció como organización—recibiendo el respaldo tanto de partidos políticos como de sindicatos, entre otras agrupaciones—se logró que la Ley incluyera la perspectiva de la organización. En la misma Ley se dispone la creación del Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas (CODECI) que debe encargarse de ejecutar la Ley y debe estar compuesto por representantes del CAI y del Poder Ejecutivo provincial. De esta manera, el CODECI se convirtió en una de las primeras instancias estatales de participación indígena en la aplicación de políticas en la Argentina.

Durante la planificación del contra festejo de los 500 años de la llegada de Colón a América, distintas organizaciones confluyeron en una propuesta orientada a representar la demanda de todo el Pueblo Mapuche de Puelmapu, independientemente de las administraciones provinciales. Esta propuesta reunió a las organizaciones

⁷² El único intento de creación de un partido provincial tuvo su génesis entre los militares y no prosperó.

⁷³ Por pequeños productores, para esta zona, se entiende a los que poseen menos de mil cabezas de ganado.

⁷⁴ La gran nevada de 1984 generó la mortandad de muchos animales en las áreas rurales de la provincia y puso en evidencia las condiciones precarias en las que vivía la gente, originando acciones organizativas tanto en el campo como en las ciudades. En este contexto, el obispado de Viedma (capital de la provincia) lanza un plan de ayuda a los pequeños productores de ovinos basado en la recuperación del ganado perdido durante la nevada. Este proyecto deriva en un plan de promotores rurales (financiado por la organización católica alemana Misereor) que logra articular sectores diversos vinculados—en mayor o menor medida—al movimiento de Derechos Humanos (Fuentes, 1999).

Nehuén Mapu (Neuquén) y Newentuayíñ (Buenos Aires) y al Centro Mapuche Bariloche (Río Negro), y logró también integrar a la Confederación Mapuche Neuquina. Estas organizaciones, que tenían en común una serie de planteos centrados en la recuperación cultural y en la demanda del respeto por la diferencia, confluyeron en la *Taiñ Kiñe Getuam* (TKG) –para volver a ser uno. El programa de la TKG se basó, según el análisis de Briones, en tres objetivos fundamentales: (1) consolidar el Pueblo-Nación Originario Mapuche como una entidad preexistente a los estados provinciales y nacionales que hoy ocupan su territorio; (2) exigir el reconocimiento estatal del derecho al Territorio; y (3) generar espacios donde poner en práctica el derecho a la Autodeterminación y la Autonomía (Briones 2006).

El desarrollo del programa implicó un proceso de producción cultural orientado, por un lado, a la construcción de una idea de comunidad para unificar la dispersión y, por otra parte, a explicar la distintividad ante la sociedad no mapuche. En este sentido, uno de los objetivos fundamentales de la TKG fue la “recuperación cultural” que se centró en la recuperación de rituales, lenguaje y *kimvn* (conocimiento) (Briones, 1999). Según Briones, la ritualización en ese contexto debe interpretarse en clave política, pero también en términos de disputa de sentidos y de toma de decisiones desde modos históricos y míticos de conciencia. Se trató de un proceso de fuerte reflexión que generó prácticas metapragmáticas y metaculturales con un dinamismo propio.⁷⁵ En este sentido, el *wiñoy xipantu*, cuya “recuperación” generó la discusión entre jóvenes y “mayores” que presenté al comienzo de este capítulo, acabó instalándose fuertemente tanto en las comunidades como en espacios urbanos, consiguiendo un alto grado de difusión pública en los medios de comunicación. Según Briones la celebración del *wiñoy xipantu*, a diferencia de otras instancias ceremoniales, está directamente vinculada con el conjunto de operaciones metaculturales ligadas a la construcción del Pueblo Nación Mapuche.

Hacia fines de 1995, la TKG comenzó a desmembrarse y las organizaciones que la conformaron iniciaron la etapa de provincialización de las demandas (Briones 2006). *Nehuen Mapu* y la CMN permanecieron integradas en la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) de Neuquén, mientras que el Centro Mapuche

⁷⁵ Desde una perspectiva de análisis instrumentalista de la adscripción étnica, otros autores señalan como uno de los logros mayores de las organizaciones mapuche de Neuquén la habilidad con que vinculan reivindicaciones socioeconómicas con argumentaciones de tipo “cultural”: “La producción de un sistema de representaciones, la organización de la identidad y la alteridad, así como la conformación de un corpus discursivo, forman parte de un trabajo simbólico que resulta funcional para expresar demandas y reivindicaciones de tipo socioeconómico” (Radovich y Balazote, 2000: 268).

Bariloche participó de la creación de la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro que reúne representantes de comunidades rurales, Centros Mapuche urbanos y del CAI. A partir de su creación, la Coordinadora es la que envía representantes al CODECI y el CAI dejó de ser la única organización considerada representativa en la provincia.

La TKG no contó, entre sus integrantes, con ninguna organización de la provincia de Chubut. Esa provincia fue la que más tardíamente generó políticas orientadas a la población indígena, siendo los primeros programas de promoción social generados en 1987 y la primera ley dictada en 1991.⁷⁶ A diferencia de Neuquén y Río Negro, el estado no generó espacios institucionales de diálogo con el Pueblo Mapuche como la Confederación Mapuche Neuquina y la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro (Ramos y Delrio 2005). Asimismo, la emergencia pública de organizaciones mapuche urbanas es comparativamente tardía. Recién durante las acciones promovidas por el contra festejo de los 500 años en 1992, los mapuche de la ciudad comenzaron a generar una organización en función de responder a las situaciones apremiantes que atravesaba la gente del campo, reuniendo reclamos dispersos y brindando asesoramiento, apoyo y difusión (Ramos 2004).

Otra de las características específicas de la provincia del Chubut es que la demanda no se plantea desde una articulación exclusiva como mapuche sino como Mapuche-Tehuelche. Es así que la primera organización supracomunitaria en ganar visibilidad se denominó “Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre”. Según Ramos y Delrio, esta organización plantea sus demandas promoviendo la visibilidad de conflictos puntuales que constituyen casos que se proyectan públicamente como paradigmáticos de los términos en que el estado, los terratenientes y las multinacionales generan la subordinación de los mapuche. Otro de los referentes públicos que articula demandas comunitarias mapuche en Chubut es la comunidad Pillán Mahuiza, surgida de la recuperación de tierras llevada adelante por activistas mapuche urbanos. Esta comunidad hizo efectivo uno de los mandatos más fuertes del activismo mapuche en Chubut: la necesidad de “retornar” a la tierra (Ramos y Delrio, *op.cit.*).

⁷⁶ Según Ramos y Delrio (2005), los programas implementados en la provincia operan bajo el signo del multiculturalismo y esto implica que se mantengan como ‘culturales’ las condiciones que definen el status de subalternidad y como ‘tradicional’ su pobreza estructural. De modo tal que esa estructura se presenta como ahistórica. Este planteo entextualiza el discurso multicultural de agencias nacionales, como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

Neuquén, Río Negro y Chubut en el presente

A partir de las modificaciones en el escenario nacional generadas por la crisis que estalló en diciembre del año 2001 provocando la caída del presidente De la Rúa, las demandas y políticas públicas específicas sobre derechos indígenas parecieron pasar a un segundo plano ante la preponderancia de las disputas en torno al acceso a políticas de asistencia social (Lenton y Lorenzetti 2005). En ese marco, la demanda indígena por el reconocimiento a nivel nacional comenzó a rearticularse. Por un lado, encontramos intentos de crear instancias de representatividad de alcance nacional (es el caso de la Organización Nacional de Pueblos Indígenas Argentinos, ONPIA) que, en parte, se orientan a participar en la aplicación de políticas indígenas estatales a través de consejos consultivos (como el Consejo de Participación Indígena –CPI- del INAI) o instancias ejecutivas puntuales, siendo algunos dirigentes contratados como funcionarios. También se observa la tendencia a la creación de espacios de negociación directa entre dirigentes indígenas y agencias multilaterales, en las que se acuerdan proyectos de desarrollo y capacitación en comunidades indígenas sin mediar en la negociación agencias estatales.⁷⁷ Por último, se manifiesta la emergencia de prácticas de alianza de ciertas organizaciones con movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos a partir de la discusión de agendas más amplias que involucran a indígenas y no indígenas (Briones et.al., 2003).

Algunas organizaciones mapuche vinculadas a las tres provincias que estamos presentando se enmarcan en estas tendencias. Por un lado, la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro forma parte de la ONPIA (que, a su vez, dialoga con el Banco Interamericano de Desarrollo) y, junto con la COM de Neuquén, participó del proceso consultivo denominado “Parlamento de los Pueblos Indígenas de Argentina 2.004”, orientado a incluir los Derechos Indígenas en la agenda pública del gobierno del presidente Krichner. Por otro lado, la COM participa activamente en el proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial y algunos de

⁷⁷ Es el caso del Componente de Atención a la Población Indígena financiado por el BID y del proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial (Carrasco, Sterpin y Weimberg 2006). Las lógicas de los programas del BID y el BM se inscriben también en las prácticas de organismos estatales que aplican programas financiados por estas agencias. Para la provincia de Chubut, Ana Ramos (2005c) analiza la configuración del entramado metacultural generado en la interacción de modelos propuestos por agencias multilaterales, trayectorias locales de agencias estatales como el Plan Social Agropecuario (PSA) y el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) y organizaciones mapuche y tehuelche.

sus dirigentes son funcionarios de la Subsecretaría de Recursos Naturales y Pueblos Originarios. En el presente, referentes de estas organizaciones están participando en el CPI del INAI. Finalmente, las organizaciones de la provincia de Chubut convocan a marchas y movilizaciones con consignas englobadoras de varias demandas detrás de las cuales se articulan movimientos independientes, organizaciones piqueteras y sindicales. En el mismo sentido—y siguiendo una tendencia histórica de articulación de clase que algunos autores denominaron como “campesinista” (Valverde 2003)—el CAI de Río Negro incluye, entre sus principales planteos, la denuncia a las políticas de los organismos multilaterales en la región. Desde ese lugar articula con otros movimientos campesinos⁷⁸ y urbanos, participando en instancias de discusión, apoyando sus acciones y convocándolos a algunas de sus asambleas.

A pesar de que en Neuquén hay varias organizaciones mapuche, es la COM la que logra mayor visibilidad en la esfera pública provincial, nacional e internacional. La COM orienta sus reclamos hacia las demandas territoriales en términos de crear antecedentes que permitan instalar la noción de “territorio indígena protegido” en base a una “idea Mapuche de desarrollo”. Para ello han logrado financiamiento e instancias de diálogo directo con agencias multilaterales como el Banco Mundial (Briones 2006). A partir de sus demandas de autonomía y respeto a la diferencia, generan instancias de discusión en la arena jurídica y educacional, entre otras. Es en esos ámbitos donde introducen los conceptos elaborados por el activismo cultural de la TKG: Pueblo, Territorio, Autonomía, Comunidad, etc., logrando importantes niveles de aceptación en instancias nacionales y transnacionales, mientras que el gobierno provincial continúa siendo un interlocutor ante el que se plantea la confrontación. Es así que algunos de sus dirigentes participan activamente de procesos consultivos nacionales y de proyectos de agencias multilaterales.

En Río Negro, a diferencia de Neuquén, las demandas no se centran en la reforma del marco legal sino en la necesidad de que el marco legal vigente sea aplicado, y esto se debe al proceso específico de relación entre las organizaciones mapuche rionegrinas y el estado provincial. Otra de las especificidades provinciales es que la demanda mapuche se encuentra fuertemente articulada con la de los sectores rurales pobres independientemente de su adscripción étnica. La tercera característica que es

⁷⁸ El CAI integra la COCITRA (Coordinadora de Organizaciones Campesinas, Indígenas y de Trabajadores Rurales de Argentina) a nivel nacional, la CLOC (Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo) a nivel latinoamericano y la Vía Campesina a nivel mundial.

importante destacar es que el estado provincial rionegrino es uno de los que más tempranamente generó un marco jurídico propio y espacios de participación indígena. Sin embargo, es también el que más fragmentación en el activismo mapuche evidencia⁷⁹ y menos resultados concretos presenta, al menos en lo que hace a la regularización del dominio de las tierras fiscales, que es una de las principales demandas del movimiento mapuche.⁸⁰ Esta es, quizás, una de las paradojas más interesantes, tanto para la comparación con otros estados provinciales, como para la evaluación del funcionamiento de los espacios de participación en las políticas sobre la cuestión indígena en Argentina (Cañuqueo et.al. 2005). Sin embargo, es necesario destacar que en los últimos dos años comenzaron a salir fallos judiciales favorables para las comunidades que optaron por hacer presión en base a la estrategia legal, en especial para las que se nuclean en el CAI.

Según Ramos, una de las características más significativas del activismo mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut es la tendencia a generar articulaciones amplias con otros sectores que tienen demandas contra el poder político. En estas articulaciones, los mapuche-tehuelche operan, por un lado, como productores de significantes detrás de los cuales se nuclean demandas diferentes que van desde la oposición a la explotación minera y a los desalojos en las áreas rurales, hasta los cuestionamientos a algunos funcionarios provinciales y la lucha contra los terratenientes (Ramos 2004).⁸¹ Por otro lado, los mapuche-tehuelche se articulan con

⁷⁹ Ya en el 2001, el CAI decide impugnar el funcionamiento del CODECI y separarse definitivamente de la Coordinadora, cuestionando fuertemente los mecanismos de participación en instancias estatales. A partir de ese momento su planteo se caracterizará por la confrontación con el estado y por la crítica pública al accionar de la Coordinadora. Esta fragmentación multiplica las instancias consideradas representativas de la demanda mapuche en la provincia y contrasta con la clara hegemonía de la COM en la provincia de Neuquén.

⁸⁰ A pesar de la importancia que la ley provincial 2287 otorga al problema de la tierra y la claridad con que define que la tierra ocupada por población indígena debe ser adjudicada a sus ocupantes, nada se ha avanzado en este sentido, y el debate legislativo continúa con cuatro proyectos legislativos sobre la regularización de tierras. El objeto de este debate es regular el dominio de aproximadamente cuatro millones de hectáreas de tierras fiscales ocupadas, en gran parte, por pobladores con permisos precarios (Cañuqueo et.al., 2005). En septiembre de 2007, en el marco de lo dispuesto por la Ley Nacional 26.160 que declara la emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades indígenas, el INAI y el CODECI anunciaron un proyecto de relevamiento de las tierras reclamadas por comunidades mapuche (Río Negro 10/9/07). Ese anuncio es recibido con escepticismo por parte de las comunidades y organizaciones demandantes.

⁸¹ Según Ramos, las organizaciones mapuche-tehuelche generan un discurso que construye el "lugar social" mapuche a partir de préstamos del *mapuzugun* y "palabras símbolos" como *wallmapu*, *itrofilmogen* (traducción utilizada para "biodiversidad"), equilibrio y Pueblo Mapuche (Ramos 2005a). Esta construcción discursiva evoca intertextualmente la producción que a mediados de los noventa realizó la TKG. Sin embargo, el trabajo en torno a casos concretos de conflictos de tierras evoca el funcionamiento del CAI de Río Negro, que también sostiene políticamente "recuperaciones" de tierras. Quizás la diferencia fundamental tiene que ver con el nivel de visibilidad pública que las

otras organizaciones sociales en torno a consignas como la oposición a la “extranjerización de la tierra”, que operan como significantes que actualizan nociones amplias de “nosotros” que incluyen indígenas y no indígenas (Briones y Ramos 2005). Enmarcado en la práctica política de visibilización de conflictos puntuales, uno de los casos recientes más visibles es el conflicto entre la familia Curiñanco Nahuelquir y la empresa multinacional Benetton por la ocupación del lote Santa Rosa. Este conflicto comenzó a circular en medios de comunicación a fines del año 2002. Según Ramos, este caso opera como señal metacultural de un llamado al retorno a las áreas rurales que implica, desde la perspectiva de la organización, “desandar la historia”. Se trata de un caso construido públicamente como “una luz para la gente que está desesperanzada en los barrios” (OCMT 23/2/03 en Ramos 2005a: 118). Finalmente, otra de las características del activismo mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut es la preponderancia de la noción performativa de “estar en lucha” como articuladora de pertenencias. A esto se suma la instalación del Parlamento como lugar preponderante para actualizar el compromiso con “la lucha” (Ramos 2007).

El activismo mapuche de las décadas de 1980 y 1990 en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut debió discutir con el discurso hegemónico argentino negador que presentamos en los primeros acápite. Ante la invisibilización, los mapuche debieron manifestar una presencia y para ello—la TKG y las organizaciones de Chubut—apelaron a lo que Gayatri Spivak (1988) y Stuart Hall (1993) definirían como “esencialismo estratégico”, en función de marcar la diferencia cultural. En Río Negro, la articulación con la demanda de los pequeños productores lanares generó la ruralización de la presencia mapuche que es, también, uno de los resultados del esencialismo estratégico. En Chubut, esto se concreta en el llamado al “retorno” al campo. Además de discutir con la invisibilización, los mapuche debieron argumentar contra el discurso que los construye como chilenos invasores. Esto otorgó centralidad, en la argumentación política, a la idea de que constituyen un solo Pueblo Nación Originario, preexistente a los dos estados nacionales que ocuparon militarmente su Territorio. El planteo emergente de los jóvenes toma como base los planteamientos del activismo que describimos aquí, para luego cuestionar algunos de los elementos que caracterizan su discurso así como ciertas estrategias políticas.

organizaciones de Chubut promueven, visibilidad que en Río Negro está supeditada a la situación de la disputa judicial.

Un nuevo grupo de edad en el activismo mapuche

En el pronunciamiento que los jóvenes mapuche leyeron en voz alta en el acto del 3 de mayo de 2003 en Bariloche (tomando por sorpresa a las autoridades que no pudieron hacer otra cosa que ceder el micrófono), se incluían las siguientes afirmaciones:

Sabemos que la mayoría de la población del denominado Bariloche está en los barrios y que la mayoría de la gente de los barrios es Mapuche, si no tiene el apellido, tiene el rostro, o los padres o los abuelos, entonces el pueblo Mapuche aún existe, los hijos de la tierra aún estamos vivos. (...) No fue el pueblo Mapuche el que perdió 30.000 almas en el 76. Ni fue el pueblo Mapuche el protagonista de los malones del 19 y 20 de diciembre del 2001. Pero sí estuvimos los Mapuche en las miras de lo uniformados y en los días 19 y 20 de diciembre. Son Mapuche los piqueteros y los que pasan hambre, son Mapuche los que se procesan y los que luchan.

Estas afirmaciones son significativas en múltiples sentidos que voy a intentar desglosar. Por un lado, se actualiza el planteo histórico del activismo mapuche de marcar una diferencia entre su trayectoria particular y lo que se inscribe como la historia nacional argentina. Las organizaciones de los ochenta y noventa enfatizaron, a partir de la recuperación de la geopolítica histórica, que no son ni argentinos ni chilenos y que los estados se impusieron sobre los mapuche. Sin embargo, los símbolos de la argentinidad de los cuales los jóvenes mapuche se están diferenciando no son, precisamente, aquellos que representan al estado militarizado o a la burocracia institucional, sino los que representan la experiencia de los movimientos sociales que han disputado la argentinidad desde la sociedad civil en las últimas décadas del siglo XX. La des-apropiación pública de las "30.000 almas" marca una ruptura particularmente significativa en el ámbito mapuche, dado el vínculo estrecho de las primeras organizaciones con el movimiento de defensa de los Derechos Humanos (DDHH) pos dictadura. Si bien los jóvenes han mostrado su solidaridad con los reclamos de diferentes organizaciones, incluyendo las de DDHH, producen una des-adscripción que está dando cuenta de trayectorias distintas. Lo que me pregunto es qué nos está diciendo esto acerca las experiencias sociales significativas que son tomadas como base para construir la idea de generación, más como grupo de edad que como pertenencia juvenil.

Para hacer la pregunta por la generación es necesario reconstruir las alteridades etarias operantes, prestando especial atención al funcionamiento del lenguaje del parentesco para establecer y naturalizar distancias y solidaridades. También, para seguir la propuesta de Lewkowicz, hay que rastrear en el corpus discursivo y performativo aquellas experiencias sociales significativas cuya apropiación crea solidaridades etarias que pueden construir sensibilidades generacionales. Del mismo modo, resulta relevante indagar en los modos en los que los jóvenes producen sentido en torno a la experiencia que constituyó al grupo de edad inmediato anterior que les llega a ellos como memoria, como relato.⁸² Por último, partiendo de considerar que la configuración de generaciones produce sentido en torno al flujo de la experiencia social (como lo sugiere la etnografía de Maybury-Lewis entre los Shavante⁸³) indagaré en aquellas interpretaciones que fijan coordenadas temporales para marcar continuidades y rupturas en el(los) sentido(s) de devenir.

El planteo “juvenil” que comenzó a aparecer públicamente a partir del año 2001 en el campo del activismo mapuche no constituye un bloque homogéneo sino un abanico de propuestas que comparten la articulación entre el clivaje étnico y el etario. Esta cohorte de edad se presenta en la arena pública, por un lado, a partir de voces que se autoconstruyen como sucesoras naturales de los planteos previos y, por otro, a partir del cuestionamiento a ciertas prácticas. Mientras algunos reproducen los discursos y las modalidades de intervención pública que fueron construidos por la generación previa, las voces críticas se caracterizan por apelar a nuevos códigos, estéticas y circuitos de circulación que extienden la performance mapuche a nuevos escenarios y, en ese tránsito, la transforman.

⁸² A partir de una concepción de generación más cercana a las definiciones genealógicas, Mario Margulis y Marcelo Urresti (*op.cit.*) señalan que los procesos de socialización diferentes también hacen que cada generación tenga experiencias sociales y memorias diferentes. Lo que la generación anterior experimentó, le llega a la generación posterior como relato. Para los autores, esto implica que las nuevas generaciones estén aligeradas de los recuerdos que poseen las generaciones anteriores. Sin embargo, en tanto relato, el modo de producir sentido sobre las experiencias de las generaciones anteriores se presenta a las nuevas generaciones como memoria social y, por lo tanto, constituye una herencia ante la cual se toma posición.

⁸³ Según Maybury-Lewis (*op.cit.*), el sistema de grupos de edad está relacionado con la concepción Shavante del tiempo que implica series de ciclos de cinco años. Cada cinco años, un nuevo grupo de edad entra en la choza de solteros y un nuevo grupo de edad entra en el grado de edad de los hombres maduros. Esto implica que los grupos permanecen también cinco años en el grado de edad de los hombres jóvenes. Hay ocho grupos que cumplen el ciclo y vuelven a aparecer. O sea que cada cuarenta años aparece un grupo de edad con el mismo nombre. Estos ocho grupos son los mismos en todo el territorio Shavante. En contraste con esta concepción cíclica, el generacionalismo occidental del siglo XX—expresado en autores como Randolph Bourne, José Ortega y Gasset, Wilhelm Pinder, Edward Wechsler, Karl Mannheim y Julius Peterson—concibe la historia en un sentido unidireccional sobre la base del reemplazo continuo de una generación por otra (Hazlett 1992).

Desde el año 2001, una cantidad importante de comunicados de prensa y declaraciones firmadas por “jóvenes mapuche”, así como notas y entrevistas que los toman como tópico aparecieron en diferentes medios de comunicación estatales, privados y alternativos.⁸⁴ Si uno coloca “jóvenes mapuche” en un buscador de internet es fácil llegar a muchos de los documentos. Esas notas y comunicados refieren, en su mayoría, a grupos y organizaciones de Santiago y la IX y X regiones de Chile y de las provincias de Neuquén y Río Negro en Argentina.

A grandes rasgos, las noticias de *gulumapu* refieren a dos situaciones. Por un lado, está el conflicto de los estudiantes universitarios mapuche que demandan el cumplimiento de compromisos de sostén económico de los hogares universitarios de Temuco, Valdivia y Santiago por parte de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Por otro lado, aparecen denuncias de represión violenta⁸⁵ y encarcelamiento de jóvenes comuneros que reclaman ante la usurpación de sus tierras por parte de terratenientes individuales y corporaciones vinculadas a la explotación forestal. Con respecto a estos conflictos, hay notas sobre—y comunicados de—jóvenes mapuche de las regiones IX y X que se encuentran afectados por ambas problemáticas. También hay comunicados de los jóvenes de Santiago que expresan su solidaridad con respecto al conflicto territorial y se encuentran directamente afectados por la situación de los hogares universitarios.⁸⁶ Otros comunicados refieren al proceso de organización de jóvenes mapuche que están en Europa como consecuencia del exilio chileno durante la dictadura de Pinochet.⁸⁷ Por último, hay comunicados que difunden el trabajo de grupos musicales conformados por jóvenes mapuche vinculados a organizaciones. Estos grupos abordan géneros como el hip-hop, el rock, el reggae y la ranchera, vinculándolos con “la cultura” y “la lucha” de su pueblo.

⁸⁴ No voy a tomar en cuenta en este análisis las producciones de organismos gubernamentales y ONGs que consideran a los jóvenes mapuche en tanto destinatarios de políticas y programas específicos, sino aquellas que provienen o hablan de planteamientos políticos llevados adelante por los mismos jóvenes mapuche.

⁸⁵ La violencia hacia los comuneros incluye el asesinato en contexto de represión a manifestaciones públicas. El caso más difundido es el del asesinato de Edmundo Alex Lemun, de 17 años, por parte de los carabineros en noviembre de 2002. Ante esta muerte hubo manifestaciones de repudio y solidaridad con los familiares de ambos lados de la cordillera.

⁸⁶ Para un análisis de la articulación de identidad mapuche en Santiago, ver Aravena (1999) y para un análisis de la situación de los jóvenes ver Cuminao Rojo (2006).

⁸⁷ Incluso aparecen denominados como “los hijos de la diáspora” (Cayuqueo 2004a) y sus actividades se orientan a discutir el rol que deben cumplir con respecto al proceso de lucha mapuche y a difundir su cultura y su realidad presente en Europa (Jóvenes Mapuche de Europa 2004). En términos de organización, trazan una continuidad con el Comité Exterior Mapuche que fuera conformado por los exiliados.

Entre ellos, está el grupo santiaguino Wechekeche ñi Trawün y el Colectivo We Newen de Temuco.

En cuanto a puelmapu, a primera vista se registra un fuerte contraste entre las menciones a jóvenes mapuche de la provincia de Neuquén y las menciones a jóvenes mapuche de la provincia de Río Negro. El primer rasgo importante que los diferencia es que, mientras los rionegrinos se articulan en una gama heterogénea de grupos, equipos y proyectos que están en permanente movimiento y redefinición, los neuquinos están fuertemente articulados dentro de la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM).

El planteo de los autodenominados *kona* de la COM es de continuidad con la propuesta general de la organización en la que se insertan, uno de cuyos ejes fundamentales es la “recuperación cultural”. Es así que los *kona* sostienen la necesidad de “recuperar” y valorar las autoridades tradicionales y explican su propio rol en ese marco ordenado y “ancestral”: “El Kona en la estructura organizativa mapuce⁸⁸ es la persona joven responsable de las acciones encomendadas por los Logko, Werken o Pijan Kuse, rol que se ha ganado por su responsabilidad y capacitación permanente.” (Kona Mapuce de la C.O.M. 2003: 2). La idea de recuperación cultural y la necesidad de aprendizaje de las costumbres tradicionales mapuche atraviesa profundamente sus discursos. De hecho, a aquellos que no tienen nombres en *mapuzugun* se les asigna uno, y esta asignación es interpretada como recuperación de una identidad de la que habrían sido despojados por la sociedad *wigka*. Muchos de los *kona* son hijos de los dirigentes que conformaron la organización y fueron destinatarios del programa de educación del Centro de Educación Mapuce Norgvbantuleayñi que forma parte de la COM.

En el caso de la provincia de Río Negro, la situación es diferente en varios aspectos. Para empezar, es difícil circunscribir organizaciones de referencia para los diferentes comunicados y notas que aparecen. Entre otras firmas están: “pu weche fiske menuko mew”, “jóvenes mapuche lafkenche más otros peñi y lamuen de Furilofche (Bariloche)”, “pu weche lafkenche”, “MapuChe LafkenChe Independientes y Autónomos FuriLofChe waria Nawel Wapi Lafken WalMapu PuelMapuChe”, “Jóvenes del Pueblo Mapuche”, etc. Estas firmas no son nombres de organizaciones

⁸⁸ Los *kona* usan el grafemario ragileo para escribir el *mapuzugun*. En este grafemario, el sonido que en castellano se representa con las letras c y h, se representa únicamente con la c. La lógica del grafemario ragileo es que un sonido se represente únicamente con un grafema.

sino descripciones en *mapuzugun* de las características del grupo firmante. La traducción más o menos literal sería: “jóvenes mapuche de Gral. Roca”, “jóvenes mapuche de la zona de los lagos más otros hermanos y hermanas de Bariloche”, “jóvenes mapuche de la zona de los lagos”, “mapuche de la zona de los lagos independientes y autónomos de la ciudad de Bariloche, lago Nahuel Huapi, Territorio Ancestral Mapuche, gente del territorio mapuche del Este ocupado actualmente por el estado argentino”. También hay otras firmas que sí denominan organizaciones como la “Ruka Mapuche”, creada en el año 2004. Además es notable la presencia de agrupaciones que no se autodenominan como organizaciones representativas, sino como equipos de trabajo. Entre ellos el Equipo de Comunicación MapUrbe y Avkin Pivke Mapu.

Estos agrupamientos evocan más la contingencia a partir de la cual Sergio Balardini (*op.cit.*) describe las formas de participación política joven durante los noventa, que la práctica organizacional mapuche. Es claro que no pertenecen a ninguna de las organizaciones que se dieron forma en las últimas dos décadas del siglo XX en la provincia y que, en ese sentido, son espacios de activismo generados por los propios jóvenes. Es clara también la pertenencia geográfica puntual de los firmantes. Los diferentes agrupamientos son de *Furilofche* y *Fiske Menuko*, nombres que las organizaciones dan a las ciudades de Bariloche y Gral. Roca, a partir de la “recuperación” de las denominaciones mapuche de los lugares donde hoy se emplazan.

Entre los comunicados de los jóvenes mapuche de Río Negro hay algunos que constituyen apoyos a demandas de organizaciones con base comunitaria como el CAI y la Organización Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre. Otros son declaraciones de oposición a emprendimientos de privados y corporaciones en territorio mapuche y manifestaciones de solidaridad con las comunidades y familias en conflicto de uno y otro lado de la cordillera. En Gral. Roca, la movilización de los jóvenes mapuche se da, fundamentalmente, en torno a la Universidad del Comahue y la situación planteada ante el censo del 2001 fue la que más registros dejó en el “cybermapu” (como a veces le dicen –y decimos- a Internet). En Bariloche, una de las situaciones que más ha convocado a los jóvenes mapuche a movilizarse es la explotación minera en la región. A partir de esta cuestión (y de otras) los jóvenes han firmado documentos en conjunto con organizaciones sociales de la ciudad, generando

diferentes espacios de articulación.⁸⁹ Otro de los motivos recurrentes para la aparición pública de los jóvenes mapuche de Bariloche es la denuncia por el acoso de la policía cuando realizan movilizaciones o acciones de apoyo a diferentes comunidades en conflicto de ambos lados de la cordillera. Un tercer foco de denuncia pública está constituido por la impugnación de discursos antropológicos hegemónicos sobre la cuestión mapuche. Los comunicados refieren específicamente a la producción y la persona de Rodolfo Casamiquela y quienes continúan su línea de investigación. Por último, hay convocatorias y saludos en referencia a fechas significativas como el *wiñoy xipantu* o el 12 de octubre.

La pluralidad de voces de los (nuevos) jóvenes mapuche genera un panorama complejo de discursos y prácticas. El planteo se instala en la arena pública a través de marchas y pintadas en las calles. También se presenta en recitales y eventos de diferentes características. Amén de hacer llegar comunicados y declaraciones a diversos medios de comunicación, los jóvenes mapuche conforman equipos de trabajo que producen publicaciones gráficas y electrónicas, además de programas de radio en diversos formatos.⁹⁰ No profundizaré en el análisis de los discursos y prácticas de los jóvenes *guluche* porque, si bien conozco algunos aspectos de su contexto de emergencia, no tengo herramientas suficientes como para abordar un análisis en profundidad (ver Aravena 1999, Cuminao 2006). Los tomo en consideración aquí como parte del horizonte de prácticas que producen la articulación étnica y etaria y que, por lo tanto, forman parte del contexto de emergencia de los planteos de los jóvenes mapuche *puelche*.⁹¹ Tampoco tomaré como objeto los planteos de los *kona* de la COM, sino que los consideraré a partir de su diálogo con los discursos y las prácticas de las instancias autogestionados de articulación de los jóvenes mapuche de Río Negro.

⁸⁹ En el capítulo anterior se describe y analiza una situación de diálogo de intercambio con ambientalistas.

⁹⁰ Los *kona* de la COM de Neuquén tienen su programa en radio CALF universitaria, su publicación gráfica "*Tayifñ Rakizuam*" y un equipo de producción audiovisual. En Río Negro hay producciones gráficas y radiales tanto en Gral. Roca como en Bariloche. Entre otros, se puede nombrar la serie de micro programas "*We Newen*" que aparecieron entre el 2001 y el 2002 en la radio universitaria Antena Libre de Gral. Roca, y la serie de micro programas del Equipo de Comunicación MapUrbe de Bariloche, además del programa "*Grito suburbano*" de FM Gente de Radio y del programa que los jóvenes de la Ruka Mapuche conducen en Radio Nacional Bariloche. En cuanto a las publicaciones gráficas se destacan "*Tayifñ Weichan*" y "*MapUrbe'zine*", que combinan el formato y estética del fanzine con la discusión política y cultural mapuche. Revisaré estas experiencias en el capítulo 7.

⁹¹ No se trata, de ninguna manera, de realidades aisladas, ya que existe el intercambio de debates y el apoyo mutuo. Lo que los distancia es la interlocución con estados diferentes que, por lo tanto, generan prácticas políticas —y también de adscripciones identitarias— con características específicas.

Alteridades etarias: continuidades y rupturas

James Brow define comunidad como un sentido de pertenencia que “combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida.” (Brow *op.cit.*: 1); las pautas de conducta que promueven ese sentido de pertenencia son prácticas de comunalización. Estas prácticas incluyen la primordialización, esto es el “proceso por medio del cual ciertas clases de relaciones comunales se fomentan y experimentan como si poseyeran una inevitabilidad original y natural (Brow *op.cit.*: 3).”⁹² En una línea teórica cercana, Ana Alonso sostiene que el elemento clave que conecta los significados hegemónicos con la experiencia de los actores sociales es la inscripción cultural, que se asegura a través de la organización simbólica y material del espacio social. Sugiere que los tropos del nacionalismo son símbolos rituales en el sentido en que lo plantea Turner, porque fusionan un sentido ideológico y uno sensorial, lo corporal y lo normativo, lo emocional y lo instrumental, lo orgánico y lo social. En ese marco, el idioma del parentesco deviene un recurso poderoso para dar base a la comunidad en términos biológicos que substancializan relaciones jerárquicas y las impregnan de un sentimiento de moralidad (Alonso 1994).

En el caso particular de las generaciones, el lenguaje del parentesco opera en la interfase entre genealogías e instituciones sociales. En nuestra sociedad, a diferencia de las comunidades africanas descritas en las etnografías clásicas, la estructura de grupos de edad no funciona como una institución específica, demarcada por ritualizaciones reconocidas y nombres propios. La generación opera, entonces, en la interfase entre la genealogía y los procesos de conformación de grupos de edad a partir de experiencias colectivas con diferentes grados de ritualización y reconocimiento público. Esto genera que el lenguaje del parentesco opere en dos direcciones. Por un lado, substancializa relaciones sociales, del modo en que lo

⁹² En este proceso, el pasado aparece fortaleciendo el presente: se construye un origen común que se convierte en tradición y sustenta las relaciones actuales. La tradición liga a los miembros de la comunidad entre sí apelando al origen común y produciendo la desparticularización de experiencias, relatos y características que se convierten así en universales. “La comunalización es un proceso tanto de inclusión como de exclusión. Al mismo tiempo, a menudo se apagan o se oscurecen las diferencias entre aquellos que son admitidos como miembros de una comunidad mientras que se afirman en voz alta las diferencias entre los miembros del grupo y los forasteros. Este modelo de polarización entre comunidades y de homogeneización en el interior de ellas, puede entonces ser fortificado por apelaciones al pasado que representan una distinción cultural como una diferencia original y esencial.” (Brow, 1990: 7)

describe Alonso. Por otro lado, opera específicamente sobre las genealogías y el parentesco, inscribiendo relaciones y procesos sociales en las trayectorias genealógicas.

En los discursos de los jóvenes mapuche, las categorías de pertenencia etarias aparecen entrelazadas con términos de parentesco, construyendo posiciones específicas en un devenir substancializado. En tanto operan como prácticas de comunalización, inscriben relaciones sociales y responsabilidades en términos de grados de edad que integran el Pueblo Mapuche. A la vez, reinscriben sus trayectorias genealógicas en ese devenir, re-interpretando sus historias y trayectorias familiares bajo una nueva luz. Pero, si bien el discurso opera promoviendo ideas de comunidad, también constituye una “zona de contacto” (Pratt *op.cit.*) que da cuenta de las disputas en torno a ese mismo proceso de comunalización. Desde esta segunda perspectiva, los términos de parentesco y las categorías etarias, además de promover sentidos de pertenencia, manifiestan y producen relaciones sociales en base a la diferencia y la jerarquía.

Es una dinámica común a los sistemas de grupos de edad, la configuración de posiciones relativas. Así como Evans-Pritchard describe el funcionamiento de un principio segmentario entre los Nuer, entre los Shavante descritos por Maybury-Lewis la relación entre los grupos de edad se manifiesta a partir de un vocabulario específico.⁹³ Entre grupos de edad consecutivos, la relación es de competencia, mientras que entre grupos de edad alternativos, es de cooperación. La competencia se inicia a través de un ritual que señala la finalización de la “tutoría” que el grupo de edad inmediato anterior ejerce con los iniciados. En el caso del activismo mapuche, tanto los “jóvenes” activistas de la década del noventa como los que se autoadscriben como tales en el presente, han construido su posición etaria a partir de la diferenciación (que en algunos aspectos implica confrontación y en otros continuidad) con los planteos de la generación inmediata superior, sin dejar de reconocerles, en todos los casos, cierto grado de “tutoría”. Otra de las coincidencias es que ambos

⁹³ Los mayores con respecto a Ego son *wahi'rada* y los menores son *ropsô'wa*. En estos dos grupos hay subclasificaciones:

Posiciones relativas	Categorías Shavante	Categorías englobantes
Mayores con un grupo intercalado	<i>Wanimñôhú</i>	<i>Wahi'rada</i> (mayores)
Mayores inmediatos	<i>Íhí'wa</i>	<i>Wahi'rada</i>
Ego	<i>Í-útsu</i>	
Menores inmediatos	<i>Siñôrá</i>	<i>Ropsô'wa</i> (menores)
Menores con un grupo intercalado	<i>Wanimñôhú</i>	<i>Ropsô'wa</i>

(Maybury-Lewis *op.cit.* 339)

grupos de edad colocan en un lugar común a los ancestros históricos y espirituales, los *kuifiqueche*. Además de sostener que los ancianos (los “abuelos”) son referentes, construyen a los niños, los *pichikeche*, como una responsabilidad propia para con el “futuro”.

Aunque estas alteridades etarias (los abuelos y los *pichikeche*) aparecen con casi los mismos atributos en todos los discursos de los jóvenes mapuche del presente, el lugar de la generación inmediata anterior (definida en términos genealógicos) está ocupado por “adultos” distintos. No es lo mismo definirse como “hijos de la diáspora” (como los jóvenes mapuche en Europa) que hacerlo como hijo de los dirigentes (como los *kona* de la COM) o hijo de desocupados, obreros, amas de casa y empleadas domésticas no necesariamente autoadscriptos como mapuche, como los *weche* de Río Negro. Estas diferencias de articulación, que dan cuenta de trayectorias sociales y genealógicas distintas, los llevan a evaluar a partir de posicionamientos diversos la práctica de la generación anterior de activistas.

Grados de edad hegemónicos	Categorías de edad genealógica de los jóvenes mapuche	Categorías (y caracterización) de grados de edad vinculados a la política y la realidad mapuche usadas por los jóvenes mapuche
Viejos	Abuelos	Mayores
Adultos	Padres	Dirigentes / Diaspora / Obreros / Amas de casa
Jóvenes	Hijos de [nosotros]	<i>Weche / Kona / Mapunky</i>
Niños		<i>Pichikeche</i>

Como vimos en el capítulo anterior, los mapunkys y mapuheavies se presentan como hijos de gente “obligada” a salir del campo y, en tanto jóvenes que atraviesan la experiencia del “suburbio”, son “obviamente” rebeldes. “Nuestros viejos” constituyen un lugar de disputa de representaciones: entre los humillados, los “cagones” o dominados y las víctimas que resisten. En la resignificación de la figura de los viejos se construye un lugar de dignidad y de proyección. En la misma operación metacultural de inclusión de diversas experiencias sociales como parte de la realidad mapuche, que se expresa en la utilización de los neologismos, se cuestiona la política identitaria que relaciona directamente el patrimonio cultural cosificado y la adscripción. El fundamento principal es que esta política dificulta las operaciones de autoadcripción—de “autoafirmación”—especialmente en la población urbana.

El mapuche no se congeló en el tiempo y si cada uno se da cuenta de eso mucha gente en los barrios se reconocería. Mi abuela habla *mapudugun* pero me dice: ‘Yo no soy mapuche porque yo no vivo como antes’. Logran que mucha gente no se reconozca porque piensa: ‘Los mapuche eran antes’. ¡Los mapuche somos ahora también y vamos a seguir siendo! (Oskar en Scandizzo 2003)

Los promotores de esta política identitaria son adultos específicos. No se trata de la generación genealógica anterior sino de la generación política anterior, el grupo de edad inmediato superior conformado por las organizaciones de los noventa. En cuanto a los jóvenes, si miramos la articulación étnica, vamos a encontrar que todos reivindican el derecho a la diferencia cultural y valoran diversos elementos patrimonializados como el idioma y las prácticas ceremoniales. Sin embargo, mientras algunos tienden a convertir los contenidos culturales concretos en condiciones y normas de conducta, otros tienden a separar las definiciones identitarias de las prácticas consideradas ancestrales.

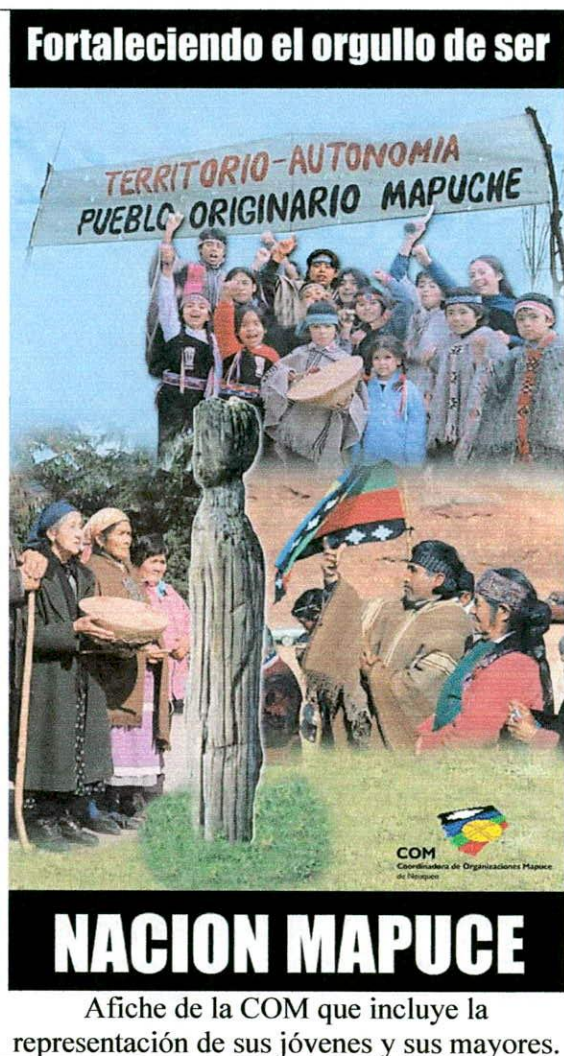
Una tarde, en Fiske Menuko, estaba tomando mate con algunos *weche* cuando uno de ellos, Víctor Cárdenas,⁹⁴ contó una anécdota sobre un encuentro con un *kona* de la COM. “Me encontré con este chabón, Juan Pérez, y estuvimos charlando bien un rato. En eso me dice que él tiene un nombre mapuche, Leufumanke, y me pregunta si yo tengo nombre mapuche. Sí que tengo nombre mapuche, le dije, me llamo Víctor Cárdenas.” Esta conversación es un ejemplo claro de la disputa metacultural que diferencia el planteo de los jóvenes mapuche de Río Negro y Neuquén. Mientras los *kona* proponen la “recuperación” de los elementos patrimonializados de la cultura como una forma de plantear la particularidad ante la sociedad no mapuche, otros proponen reconocer los variados efectos del proceso histórico atravesado como igualmente legítimos. “Yo tengo apellido español”, dice Víctor, “pero ese apellido es consecuencia de lo que nos tocó vivir como mapuche y cambiándomelo niego la historia que es nuestra, que nos pasó a nosotros”.⁹⁵

⁹⁴ Los nombres de las personas con las que tuve diálogo o entrevistas antropológicas personales están cambiados. Únicamente se mantienen los nombres originales de aquellos que aparecen en documentos de circulación pública.

⁹⁵ Con respecto a esta discusión, el siguiente argumento aparece en un micro radial de la Campaña de Autoafirmación Mapuche ante el censo nacional 2001: “En algunos casos nuestros mayores aceptaron el cambio de apellido como una estrategia que mantuvo viva nuestra cultura mientras que en otros casos fueron perseguidos y castigados por resistirse. Pero lo más importante de este desarraigo y de la paulatina pérdida de nuestra cultura originaria es que muchos mapuche tuvieron que venirse a las ciudades porque les alambraron sus campos y hoy estamos la mayor parte de nosotros en las ciudades y muchos no tenemos ni siquiera el apellido mapuche. Pero eso no significa que seamos más o menos mapuche. Muchos estamos buscando nuestras raíces y esto demuestra que aún estamos en pie

Esta discusión se manifiesta también en la aparición de neologismos como mapunky, mapuheavy o mapurbe y su vinculación con la experiencia urbana y la pertenencia al barrio expresada a través de corrientes “contraculturales” punk y heavy. El debate sobre este tema pone en diálogo concepciones y definiciones sobre lo que constituyen “identidades estructurales” y meras prácticas de consumo cultural. Las posiciones de los *kona* y los mapunky fueron retomadas y confrontadas en un artículo periodístico de Hernán Scandizzo (2004c)

Pagi afirma: “Nosotros tenemos una identidad, escuchamos heavy y punk todos los días pero eso no nos hace cambiar para que digamos mapuche punky. Creo que un mapuche no se tendría que reconocer como punky o heavy, porque estás perdiendo tus valores, tus principios, tu identidad. No estás reconociendo tu identidad” (...) Amancay también interviene: “No podes ser dos cosas a la vez. No podes ser una cosa ambigua. Tenés que ser una cosa, una sola a la vez y, aparte, si te reconoces como mapuche, ya tenés toda una cultura, un idioma”. Pagi agrega: “Tu propia música”. Y Amancay complementa: “Tu propia música, tu propia recreación”. Y como si algo no quedara claro, Pagi remata: “Instrumentos. Tenés todo, no es necesario ir a buscar otra cultura para llenar lo que te faltaría, supuestamente. Porque no nos falta nada, acá lo tenemos todo. Que no se reconozcan muchas de nuestras cosas, muchos de nuestros derechos, es otra cosa, pero nosotros ya lo tenemos”. (Kona de la COM de Neuquén en Scandizzo 2004c)



reivindicando nuestro *kimvn* –conocimiento– y nuestro *rakizuam* –sabiduría– (...) con el avasallamiento de la cultura *wigka* para establecer el estado argentino durante la conquista al desierto mucha de nuestra gente vio desvanecerse esta parte tan significativa de la cultura mapuche. El desarraigo del campo por motivos económicos, o en el caso de los *picice* –niños– por haberse quedado sin sus familias hizo que al llegar a la ciudad se les cambiaran sus verdaderos nombres por los apellidos de las familias que se encargaron de su crianza, en la mayoría de los casos para servidumbre. Hubo comunidades que fueron apadrinadas por autoridades del ejército que les dieron un nuevo apellido como forma de gratificación.” (Equipo Mapuche de Producción Radial de Fiske Menuko 2001, Locución del micro radial n° 3 “*Pü Ngüy – Tuwün – Küpalme – Nombres Mapuche*”)

Para los jóvenes de Río Negro, en contraste, el hecho de escuchar música no constituye únicamente un acto de “recreación”, sino que tiene que ver con formas de elaborar explicaciones para la realidad en la que viven y también con formas de construir posicionamientos ante esa realidad.

En esto empecé de pibe – relata pausadamente –, más o menos era rebelde por naturaleza, por llamarlo así, y conocer al punk y al heavy me sirvió mucho para poder canalizar esa rebeldía. Esa rebeldía que creo que todos los jóvenes [sic] tenemos y que es necesario tomar herramientas para canalizar esas energías para que sean positivas. El heavy y el punk reflejan mucho cómo vivimos los mapuche y los no mapuche en la ciudad, más precisamente la gente que vive en los suburbios, en los barrios, los hijos de obreros, los hijos de amas de casa [sic]. (Oskar en Scandizzo 2004c)

Esos barrios siguen estando en Territorio Mapuche, estaba nuestra gente antes. No es tanto una cuestión de moda sino que - por lo menos yo cuando empecé a identificarme con esto - ya existía esta movida, ya estaban. Entonces no creo que sea una cuestión de moda sino una cuestión real, concreta, algo que se da naturalmente [sic]. (Fakvndo en Scandizzo 2003)

Las prácticas vinculadas a la música y los planteos políticos heavy y punk son acompañadas con un claro anclaje urbano. Se trata de prácticas que otorgan sentido a la experiencia del Pueblo Mapuche en la ciudad, que se incluyen en el proceso de comunalización entrelazadas con la retórica del parentesco y las categorías etarias. Quizás se podría pensar esta imagen como una “experiencia originaria”, una escena en la que este grupo de edad ingresó en el ámbito de la política mapuche, de cuando empezaron a identificarse diría, parafraseando a Fakvndo. En contraste, los chicos de la COM, ingresaron en la política mapuche en una escena muy distinta. En una entrevista que les hicimos en Neuquén, uno de los chicos nos decía lo siguiente:

No sé. En realidad la mayoría somos hijos de... somos pertenecientes todos a la... al *lof wariace* Newen Mapu, que es una comunidad que se forma a partir de la inquietud de un grupo de jóvenes que vinieron de las comunidades hacia la ciudad a causa de la reducción territorial a la que nuestro pueblo es sometido. Pero, a pesar de venirse acá con todo el desarraigo, con todo lo que implica dejar el lugar donde uno se crió, mantuvieron viva su cultura, su identidad y trataron de reafirmarla empezándose a juntar y conformaron lo que hoy es el *lof* Newen Mapu. (...) Nosotros somos básicamente eso, los jóvenes de ese *lof*. Somos *kona* de ese

lof y, bueno, también pertenecemos a la Coordinación de Organizaciones Mapuche porque, a pesar de que vivimos en lo urbano, somos *wariace*, también somos parte de las 50 comunidades que hay en la provincia.

Para los etnógrafos africanistas clásicos, los *kona* (y los jóvenes mapuche en Europa) podrían constituir un “grupo de generación” (Kertzer *op.cit.*, Müller-Dempff *op.cit.*), porque son (o se posicionan como) literalmente “hijos de” los dirigentes de la generación anterior. Pero, al mismo tiempo, forman parte del grupo de edad que ingresa en el ámbito de la política mapuche como una generación en los términos de Lewcowicz (*op.cit.*). La trayectoria genealógica construye un lugar para ellos y, en algunos casos como en el *katan kawitñ* de las chicas, incluso pauta su pasaje ritualizando su ingreso en el grado de edad de la juventud. Edad genealógica y grupo de edad se entrecruzan de un modo particular en estos casos. Una de las chicas, que habíamos conocido en el año 2000 porque había sido una de las *kajfv malen* que participó del *katan kawitñ*, agregó:

Somos producto también de todo el proceso que contaba él. Producto de ser parte de una, de una instancia también mapuche y, de la mano de nuestros padres, aprendimos un montón de cosas. En ese sentido, empezar a asumir otros roles, otras responsabilidades día a día. Y por eso también empezar a asumir otro nombre, ¿no? nombrarnos como *kona*.

En esa escena, ser los mapuche entre los jóvenes tiene una connotación particular, como nos explicaba otro de los chicos:

Ver a tantos jóvenes perdidos que carecen de identidad, de cultura. No hay proyección. Tener la posibilidad de tener un lugar de contención como es acá la *ruka*. Donde uno sabe que tiene algo por qué vivir, algo por qué luchar. Y, sobre todo, que tenemos toda una cosmovisión, una cultura que le da sentido a la vida. Y eso para nosotros es algo muy valioso y que nos gustaría que muchos jóvenes más tuvieran la oportunidad de vivir eso que nosotros vivimos.

En contraste, los jóvenes de Río Negro se constituyen como grupo de edad dando sentido a su genealogía, iluminando su trayectoria, construyendo un relato de dignidad. Su constitución como grupo de edad en el ámbito de la política mapuche precede y/o acompaña la reinscripción de sus trayectorias genealógicas en clave mapuche. Mientras la escena de los mapunky está marcada por la “rebeldía del suburbio” y la disputa pasa por explicar, por otorgar un sentido a la migración de sus padres, a su experiencia particular de vida y de opresión, para los *kona* la escena fue

creada por sus padres y ellos cumplen con el lugar que les fue asignado lo mejor posible. Intentan ser fieles a un legado que los contuvo, que les dio cosas valiosas: cosmovisión, cultura, un sentido a la vida. Sin embargo, estas dos escenas están marcadas por una arena común más amplia. Los jóvenes (*kona* y *mapunky*) ingresan en una arena política en la que la categoría identitaria “mapuche” está habilitada para ellos. Además, en esa arena no hay solamente comunidades y familias dispersas en parajes sino también organizaciones. Como veíamos en la cita de Lorena del capítulo anterior, las organizaciones son consideradas por los jóvenes como ámbitos naturalmente mapuche.⁹⁶

Inchiñ pu weche zomo ka pu weche huentru (Nosotros jóvenes mujeres y jóvenes hombre Mapuche) convivimos en las ciudades. Caminamos sobre el asfalto, transitamos edificios, facultades, colegios, hospitales. Giramos por las ciudades llevando en nuestro fondo y no olvidando nunca nuestro *kimun* (conocimiento), nuestro *rakizuum* (pensamiento) (Pu weche Fiske Menuko mew 2003).

Entonces, esta gran escena tiene niveles diferentes. Todos los jóvenes nacieron en la ciudad—y en eso marcan una diferencia con la generación de sus padres—y todos acceden a los circuitos juveniles y a lo que los *kona* definen como “consumos” culturales. Sin embargo, algunos se formaron dentro del ámbito de la organización mapuche, mientras otros, no solamente no se formaron adentro, sino que reportan haber sido excluidos y maltratados por los dirigentes. Estamos hablando también de dos provincias distintas, con trayectorias políticas diferentes, en las que las organizaciones de los ochenta y noventa negociaron la aboriginalidad y los espacios de reconocimiento y participación de modos específicos.

En ambas narrativas, los jóvenes instalan nociones de devenir. El discurso comunalizador de los *kona* de la COM delimita lo que ellos denominan sus “responsabilidades” con respecto a ciertas nociones de pasado y de futuro: “El Pueblo Nación Mapuche es pasado y presente. Y también es futuro. Nosotros los Kona somos un testimonio de esa vigencia y proyección (Kona Mapuce de la C.O.M. 2003).” Esta pertenencia está también demarcada por la inclusión de su propio pasado en la narrativa ya que ellos mismos, como *picikece*, participaron del desarrollo de la COM con sus familias y, por lo tanto, de la “recuperación” del Pueblo Mapuche en Neuquén. Es a partir del patrimonio cultural recuperado, que los jóvenes definen el rol

⁹⁶ “No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en *kamarikun* ni en nada de eso” (Cafuqueo en Scandizzo 2004a)

de su grado de edad en la comunidad como *kona*. Con respecto a eso, uno de ellos nos dijo:

Bueno, nosotros como jóvenes llegamos a un punto de que siempre estuvimos como *picikece* tratando de adquirir conocimiento, de recuperar nuestra identidad y llegó un punto donde dijimos cuál era nuestro rol como jóvenes aquí en nuestra comunidad, en la Coordinadora como *lof*. Qué rol teníamos nosotros siendo mapuches jóvenes. Y, bueno, después de buscar a través del tiempo, en la historia del Pueblo Mapuche, encontramos de que... de que el joven, en los tiempos remotos del pueblo mapuche, tenía un rol que era el rol justamente el de *kona* que era... En aquellos tiempos el *kona* era el joven que estaba dispuesto a salir. Era un... digamos era un... un guerrero que acompañaba a los *werkenes* o a los *logkos* a... en la lucha también (...) Y ahora decimos nosotros que los *kona* no estamos en una guerra de flechas y de... contra los colonos, sino que seguimos en una guerra pero sería una guerra ideológica (...) Nuestro rol, que sería el de hoy, es poder seguir adquiriendo conocimiento y transmitirlo a los más chicos y poder difundir nuestra cultura.

Si el presente es “la guerra ideológica” en contraste con el pasado de guerra física, el futuro es siempre el mismo: la transmisión a los niños del conocimiento aprendido, la misma cosa que ellos sostienen que sus padres hicieron con ellos. Los rionegrinos también se definen como una consecuencia de la realidad mapuche, un origen que no necesariamente resulta fácil de aceptar para los demás y para ellos mismos.

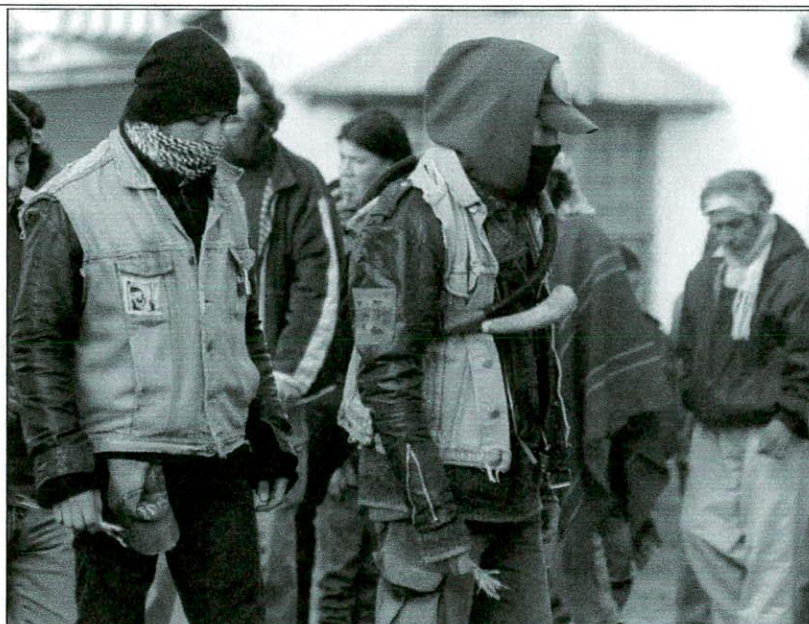
Lo que pasa con la mayoría de los pibes es que se reniegan terriblemente con su familia, con su origen, con sus raíces, con su historia y encima le quieren hacer creer que vos, que estás viviendo en el pueblo, sos cualquier cosa: “Hermano vos no podés ser mapuche, tu tiempo ya pasó, desde el momento que te viniste para acá se cortaron todos tus lazos con tu pueblo...” Nosotros lo que pretendemos hacer es usar algún código mínimo, una forma de entendernos siendo jóvenes, estando en la ciudad y teniendo un montón de otras características en cada barrio, en cada mapuche, en cada *wentru* (hombre), en cada *zomo* (mujer), *ultrazomo* (mujer joven) que esté acá, porque seguimos teniendo identidad. (Cañuqueo en Scandizzo, 2004a)

“Le quieren hacer creer” remite a una serie de usinas productoras de sentido en torno a la cuestión indígena. Por un lado, está el discurso de las instituciones del estado (la escuela fundamentalmente), los medios de comunicación, etc. Pero por otro lado están

también los activistas de la generación anterior que construyeron definiciones esencialistas que se tornan, según los jóvenes, demasiado restrictivas. En base a este origen conflictivo, el rol de los jóvenes es afirmar su posibilidad de existencia como mapuche y promover el entendimiento entre sus pares. A esto se suman voces que recuperan ciertos atributos del grado de edad de la juventud para enmarcar su lugar en “la lucha” mapuche.

Nuestro Pueblo Incivilizado y salvaje, fue capaz de sostener un modelo de Vida Libre y Armónico con los demás elementos de la Naturaleza y los demás Pueblos por Miles de Años, una vida sin Pobreza ni Riqueza ni Desigualdad, donde se Respetaba la Sabiduría de los Ancianos y se ponían en *praktika* los conocimientos con la Fuerza de los Jóvenes, por eso *pu peñi pu lamuen* [hermanos y hermanas], es necesaria su participación, es necesario su *kompromiso*, x ke si no hacemos algo ahora Nuestro Pueblo desaparece para siempre, kada tiempo ke pasa es un abuelo menos ke seguramente a muerto en la pobreza y el olvido llevándose grandes *sekretos* y conocimientos (*warriacewala*, 20/10/2005).

Según la lógica expresada aquí, mientras los “ancianos” tienen “la sabiduría”, la teoría, los jóvenes tienen “la fuerza”, la práctica (o, mejor dicho, la *práktika*) necesaria para evitar la pronosticada desaparición. Entre los jóvenes mapuche de Río Negro, los relatos de resurgimiento conviven con relatos de desaparición. Voy a desarrollar eso en profundidad en la parte III de esta tesis.



Mapunkies en un *gejipun* [rogativa]. Foto: Alejandra Bartoliche.

La discusión programática

En el nivel macro de la escena política en la que los jóvenes se constituyen como actores, están ya instalados los conceptos de “Pueblo” y “Territorio” que forman parte de lo que en su momento se llamó el proyecto “ideológico-político” mapuche (Briones 1999). Desde la incorporación de sus propias trayectorias, los jóvenes de Río Negro comienzan a ampliar el significado de los conceptos que fueron construidos como parte del discurso político. Desde una definición centrada en el derecho a la diferencia cultural se pasa sutilmente a una lectura historizada, no sólo ya en el sentido de destacar la subordinación, sino también en el de reconocer la legitimidad de los múltiples y diversos efectos de esa historia.

“Vos no podes ser mapuche y andar con cresta y borcegos”, “No podes ser mapuche y andar con la campera llena de cosas brillantes, tachas”. Es como que hay algo que no cuaja, pero volvemos al tema este de qué es lo puramente mapuche. Esto es mapuche, esto no. Yo sé que le puede costar a mucha gente nuestra, a los mayores, inclusive que le produce un choque. Pero también entiendo que uno no se puede plantear ninguna reconstrucción seria como Pueblo si no se pone a ver mínimamente cómo quedamos después de todo el despelote que se significó la invasión del estado chileno y el estado argentino. (Cañuqueo en Scandizzo, 2004a)

La Taiñ Kiñe Getuan elaboró en 1995, a partir de varios seminarios de discusión, una serie de documentos donde desarrolló los conceptos que constituirían la base de su posicionamiento ante la sociedad no mapuche y ante el estado. En esos documentos definieron las nociones de Territorio, Comunidad e Identidad a partir de lo que ellos denominan el *mapuce kimvn* (conocimiento mapuche). Tanto las categorías como las fórmulas discursivas y las definiciones de estos documentos se encuentran, en la actualidad, entextualizados en los comunicados de prensa y documentos públicos de casi todas las organizaciones mapuche de Argentina. Incluso fueron retomados por organizaciones que en un primer momento no participaron de la discusión y cuestionaron la perspectiva por considerarla de tendencia “culturalista” (es el caso del CAI).

Ante la identificación de la recurrencia de estos conceptos y sus definiciones, algunos activistas de la nueva generación comenzaron a revisarlos críticamente. En esta revisión, los discursos que circulan en las producciones de arte y comunicación

comenzaron a ser sistematizados desde el análisis. A partir de un posicionamiento como joven urbana, Lorena Cañuqueo (2005) retoma esos documentos y reformula algunos conceptos basándose para ello en la recuperación del *ngutram* [*gvxam* en el grafemario ragileo]—un género discursivo tradicional mapuche—para cuestionar algunas concepciones que pueden derivar en esencialismos. De hecho, su trabajo parte de considerar como discursos hegemónicos tanto a los que sustentan las políticas del estado argentino como a los que son producto de las organizaciones mapuche y que están legitimados al interior del movimiento.

Los *ngutram* son relatos que hablan de “los tiempos antiguos” y expresan y actualizan momentos de la historia mapuche. El que analiza Cañuqueo le fue narrado por su tía Felicinda para contarle la historia de su gente, la gente de Namunkura. Ese *ngutram* refiere al proceso por el cual, luego de la “guerra”, personas y familias dispersas se articularon detrás del cacique Namunkura para negociar un asentamiento en un paraje rural de Neuquén. El *ngutram* se convierte en una lectura mapuche del proceso de redistribución de tierras y familias como consecuencia de la conquista militar y se extiende hasta el presente incluyendo en la narrativa el proceso de migración hacia las ciudades. Lorena lo reelabora como clave de discusión política realizando un esfuerzo de teorización mapuche, en los términos en que lo definirían Joanne Rappaport y Abelardo Ramos Pacho (2005). Esto implica la creación de dispositivos conceptuales específicos a partir de la inclusión de un género discursivo que proviene del repertorio narrativo y performativo mapuche y de la apropiación crítica de epistemologías y conceptos académicos.

La primera idea de la Taiñ Kiñe Getuan con la que Cañuqueo discute a partir del *ngutram* es la de comunidad como *Lof*. Es decir, el planteo de comunidad basado en una unidad territorial discreta con autoridades tradicionales y valores culturales ancestrales. Ante esto Cañuqueo se pregunta:

¿qué sucede con estas definiciones luego del proceso de transformación de todas las estructuras mapuche de pensamiento y acción que fueron provocadas por la invasión de los estados argentino y chileno? Trasladémonos a la situación de los jóvenes mapuche que, desde las ciudades, están tratando de reconstruir su identidad y afirmar su pertenencia al Pueblo Mapuche. Las historias de estos jóvenes provienen de un proceso que significó el desarraigo de los territorios y el desmembramiento de las familias, sumado a una descalificación de la cultura de nuestro pueblo y a su represión, discriminación, ocultamiento y negación. Los

jóvenes *wariache* somos producto de ese proceso. Entonces, ¿cómo construir o reconstituir nuestra identidad en este presente desde la visión de identidad que habla de un *Lof*, un *Tuwun* [origen personal vinculado al *Lof*] y un *Kvpalme* [origen social vinculado al *Lof*]?. (Cañuqueo, 2005: 4)

A la definición hegemónica de comunidad, Cañuqueo opone la del *ngutram*, esto es, una comunidad basada en la construcción de sentidos de pertenencia en la narración misma del proceso de desarraigo. Estos sentidos de pertenencia se actualizan desde el momento en que se plantea que “somos gente de” un cacique determinado, alrededor del cual las familias desterradas se reunieron para negociar un nuevo lugar de asentamiento. Esta idea de comunidad permite, fundamentalmente, nuclear a la población urbana e incorporarla en un sentido de devenir.

Otra operación del *ngutram* que Cañuqueo expone es la de redefinir el concepto de Territorio Mapuche basado en lugares concretos y acotados para pensar una territorialidad macro que atraviesa mensuras y fronteras impuestas por el estado y llega a incluir a las ciudades dentro del Territorio. De esta manera, los mapuche de la ciudad no están “afuera”, exiliados o en la diáspora, sino “adentro”.

el lugar de donde uno viene deja de ser un lugar único geográfico y se convierte en un lugar en la historia que el propio discurso que el *Ngutram* va construyendo, o sea, un lugar que construye y forma parte del Territorio Mapuche. Cada vez que un *Ngutram* o un relato de una parte de nuestra historia es contado, podemos entender que el Territorio se amplía mucho más y no se limita al espacio de las comunidades al modo en que se las entiende usualmente (Cañuqueo, op.cit.: 7)

La noción de Territorio Mapuche o *Wajmapu* como totalidad preexistente a los estados chileno y argentino fue introducida en la discusión por la TKG y, de hecho, ante situaciones de tensión producidas por demandas concretas los mapuche fueron acusados de “separatismo” por hacer referencia a este concepto en su argumentación (Carrasco y Briones 1996). Sin embargo, el concepto de *Wajmapu* no siempre mantiene esta perspectiva amplia. En las situaciones concretas de demanda se reduce muchas veces su sentido y se lo define desde concepciones ruralizantes. Según estas concepciones, la migración a las ciudades constituye un “abandono” del Territorio y la recuperación de tierras implica un “regreso” al Territorio (Moyano 2004). A estos usos es a lo que Cañuqueo apunta en su discusión. Paralelamente discute con aquellas concepciones que utilizan la aparición de los mapuche urbanos como argumento en una estrategia retórica que apunta a disminuir la importancia relativa de las demandas

territoriales que se producen en áreas rurales. Estas operaciones son frecuentes en la discusión de la política orientada a los mapuche por parte del estado chileno. Según este razonamiento, si los mapuche abandonan o renuncian al Territorio, no tienen derecho a reclamo.

No hay renuncia al territorio, sino una historia de avasallamientos, desplazamientos, conflictos y negociaciones que, puesta en evidencia, nos permite dar fundamentos y legitimidad, desde el discurso y la memoria oral mapuche, a la reivindicación de territorio y la preexistencia a las formaciones estatales. (Cañuqueo, *op.cit.*: 7)

El objetivo más concreto de esta reelaboración programática es, sin duda, la inclusión de la gran cantidad de población mapuche urbana en relatos de pertenencia que fortalezcan el tejido social y permitan articulaciones políticas. Es por eso que la ruralización y el esencialismo se convierten en foco de discusión. En este sentido, el Territorio no solamente deja de ser un espacio exclusivamente rural, sino que se convierte también en un espacio construido en el tránsito, no únicamente en la ocupación. De este modo, las reivindicaciones relacionadas con el libre tránsito (presencia de fronteras, alambrados, barreras sanitarias y territorializaciones o ghetificaciones urbanas) se convierten en reivindicaciones territoriales que configuran una agenda política potencial (Cañuqueo 2004).

Además del discurso político, también se critican fuertemente los criterios de representatividad con los que legitiman su práctica las organizaciones creadas en los ochenta y noventa. En este sentido, en sus planteos públicos durante el II Parlamento Mapuche de Chubut, los jóvenes sostuvieron que ningún mapuche tiene derecho a hablar por otro. Al mismo tiempo, los jóvenes aclararon que hablaban por sí mismos como individuos y que eso era suficientemente legítimo como para que su voz sea respetada.

Somos Mapuche. Las leyes no son mapuche, son *wigka*. Y por qué nosotros gastamos tanto tiempo y tanta energía en ver que si las leyes... que si el Pacto 169... que si presionamos o no presionamos. Históricamente, desde que llegó el estado, con o sin leyes el despojo se fue implementando y se sigue perpetuando. Entonces yo creo que desde acá tenemos que plantearnos como mapuche. (...) ¿Hace cuántos años que los Pueblos Originarios vienen peleando por las leyes? Antes se peleaba para que haya leyes para los Pueblos Originarios. Se logró eso ¿o no? Y ahora se gastó energía en tratar que esas leyes se cumplan, ¿y cuál es el resultado?: que cada

vez lo poco que tenemos se nos quiere sacar. (...) Yo creo que nuestra propia fuerza está en la lucha porque esa es la única garantía de que nosotros podamos defendernos. Ahí está la solución, no hay vuelta que darle (Azkintuwe, 2003: 17).

Al desarrollo de la crítica programática se suma la redefinición de objetivos diferentes. En esa redefinición, las prioridades por lograr reconocimiento por parte del estado, así como las prácticas de participación en instancias estatales de aplicación de políticas, son fuertemente cuestionadas.

Grado de edad, cohorte de edad o grupo de edad: algunos matices

El discurso de los jóvenes mapuche construye a la generación previa de activismo como lugar de contraste para el propio posicionamiento. Producen un relato de devenir que coloca a esa cohorte de edad en el lugar inmediato anterior. Al mismo tiempo que el discurso de los rionegrinos reconoce y entextualiza planteos y fórmulas de la generación anterior, critica algunas definiciones y prácticas legitimando su crítica en un posicionamiento etario. En este proceso, la categoría “mapuche” es reflexivamente cargada de nuevos sentidos. Los activistas se proponen explícitamente redefinir su significado para incorporar su propia experiencia social. Sin embargo, la categoría “jóvenes” aparece más naturalizada. Así, es la experiencia social como jóvenes urbanos la que parece fundamentar la necesidad de reinterpretar la categoría étnica. Sin embargo, se trata de una experiencia social etaria específica que da cuenta de ciertas trayectorias biográficas que se universalizan en el planteo. La construcción de este planteo dentro del campo del activismo mapuche actual se manifiesta tanto en códigos, lenguajes, medios y circuitos de circulación, como en discusiones de tipo programático. Esta emergencia coexiste con la continuidad de estrategias y planteos generados en las décadas anteriores incorporando nuevas ideas y nuevas subjetividades en la escena en la que se construye y disputa la aboriginalidad.

Acompañando la discusión, los jóvenes desarrollan prácticas políticas de articulación, sobre todo con aquellas organizaciones que plantean sus estrategias en términos de confrontación con el estado, los terratenientes y los capitales transnacionales. Esas prácticas pueden manifestarse tanto en la participación en situaciones concretas de confrontación y denuncia (cortes de ruta, recuperaciones de tierras, manifestaciones públicas) y en ámbitos de discusión —asambleas y parlamentos— como en proyectos específicos de colaboración que incluyen tareas de investigación y comunicación. Las articulaciones más evidentes se observan en el apoyo a los reclamos y demandas de la

Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de octubre, el Consejo Asesor Indígena y distintas comunidades cercanas. Sin embargo, se participa también de instancias de discusión con otras organizaciones y es de destacar la presencia constante de todas las organizaciones en las actividades generadas por los “jóvenes”.

En ese sentido hay un proceso de producción cultural que, siguiendo a Briones (1999), se puede denominar como “activismo cultural”. Este activismo opera enfatizando dos clivajes combinados: el étnico y el etario. Los activistas se posicionan en el grado de edad de la juventud para cuestionar las construcciones hegemónicas de aboriginalidad y configuran una cohorte de edad que ingresa en la arena política en una escena construida por los grupos de edad que los precedieron. La producción de sentido en torno a esa experiencia y su interpretación en términos colectivos es, en todo caso, lo que define si esta cohorte constituye un grupo de edad, una generación. Para constituirse en generación, la cohorte de edad debe apropiarse, tomar conciencia de su experiencia colectiva. Al mismo tiempo, debe ser reconocida como tal (los que salen de la choza de solteros reciben un nombre colectivo).

En lugar de tomar eso como una conclusión posible, y definir (o no) a los jóvenes mapuche como una generación, lo tomo aquí como una hipótesis de trabajo que pondré en juego en los próximos capítulos para indagar en las trayectorias subjetivas y en los proyectos políticos que desarrollan.

Capítulo 5

Relatos biográficos, trayectorias y subjetividades afectivas

LAUTARO / Eres caballo galopando sobre el mar / Subiendo y bajando ventisqueros / En esta época del mal / Galopas, brincas y relinchas sin apero / Solo, / A pelo, / Contemplativo / Reflexivo / Cicatrizando la costra diaria del vuelo.

David Añiñir

Las performances y los discursos públicos que los diferentes agrupamientos de jóvenes mapuche producen constituyen una perspectiva rica para dar cuenta de la emergencia del planteo y sus consecuencias en cuanto a la habilitación de nuevos espacios identitarios que permiten la articulación política. Sin embargo, en este capítulo me interesa abordar el fenómeno desde otro lugar. Quisiera partir de una perspectiva situada que permita acceder no sólo a la consecuencia visible de los procesos de identificación, sino a la riqueza del desarrollo de los procesos mismos. Parto para ello de analizar las discusiones y decisiones que dan cuenta de la reflexión (política, afectiva, histórica y biográfica) que las personas concretas que forman parte de este movimiento se fueron dando en los últimos años. La idea es comenzar a indagar en lo que en un artículo denominamos “la política de la subjetividad”:

Esto es, el campo de conformación política de los cuerpos y de las ideas de persona o *self* que se manifiesta en interacciones cotidianas. En esta línea, intentamos dar un espacio a los afectos retomando lo que Grossberg (1992) define como individualidades afectivas. Si el afecto identifica la fuerza de la inversión que ancla a la gente en experiencias, prácticas, identidades, significados y placeres particulares, la individualidad afectiva remite al individuo moviéndose a través de mapas de significado. Sus posibilidades de acción o de inversión de valor dependen en parte de dónde está ubicado, de cómo ocupa sus lugares dentro de mapas específicos, de cómo se mueve dentro de y entre ellos de maneras no azarosas o subjetivas pues siempre lleva sus mapas históricos y lugares consigo. Su curso entonces es determinado por conocimientos sociales, históricos y culturales, pero sus movi­lidades y estabili­dades particulares nunca son completamente dirigidas o garantizadas (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman 2007: 270).

La disputa por encontrar y construir una voz y un cuerpo legítimo para hablar y ser reconocidos en el campo del activismo mapuche conlleva la negociación en la arena pública con las diferentes interpelaciones que clausuran o habilitan movi­lidades y

lugares de anidamiento. Pero también conlleva una disputa íntima por producir sentido en torno a la propia trayectoria que se puede rastrear a partir de los relatos biográficos. En estos relatos, las interpelaciones se organizan en una dimensión diacrónica y las rupturas y continuidades se anclan afectivamente en la construcción de la propia subjetividad en torno a una narración con sentido. En términos generales, la distancia de la narrativa (como construcción cultural) con respecto a la experiencia social permite un margen de creatividad y disputa no necesariamente explicitado. Específicamente, el relato biográfico constituye un modo en el que el narrador se establece valorativamente en el mundo en un momento determinado del devenir.

Así, encontramos en los relatos fragmentos de experiencias sociales colectivas que se actualizan de maneras diferentes a partir de un anclaje afectivo organizado por sensibilidades particulares. Al constituirse en referencia a la experiencia pero tomando distancia de ella para producir sentido, el relato constituye una performance que configura la propia subjetividad en relación con la audiencia. Siguiendo la definición de Sara Ahmed (2004), parto de considerar que el afecto y la emoción no constituyen un hecho privado, sino que circulan entre los cuerpos y significantes como una forma de capital, en el sentido de que su efecto se produce en la circulación y que no constituye un valor en sí mismo.

En lugar de ver las emociones como disposiciones psicológicas, necesitamos considerar el modo en que trabajan en formas concretas y particulares para mediar la relación entre lo psíquico y lo social, y entre lo individual y lo colectivo (...) Mi modelo económico de las emociones sugiere que, aunque las emociones no residen en un sujeto o figura, trabajan para vincular sujetos (Ahmed 2004: 119).

La materialidad del afecto ya fue planteada por Raymond Williams a través del concepto de "estructuras de sentimiento". Estas estructuras se relacionan con la continuidad de las formaciones sociales y no pueden ser reducidas a sistemas de creencias o dimensiones institucionales de la religiosidad (Williams 1989 [1977]). El afecto definido de este modo, funciona y circula vinculando sujetos en la trama social anclada en estructuras móviles de sentimiento y opera atravesando las nociones y las prácticas (o las "nociones prácticas") sobre la política y lo político. Estas nociones abrevan también en un campo de conductas morales ambiguo, dinámico y contradictorio construido a partir de la actualización de diferentes proyectos políticos y estéticos entramados en las trayectorias individuales y colectivas (Archetti 2003, Diez *op.cit.*).

Durante mi trabajo de campo, registré varios relatos autobiográficos de jóvenes mapuche vinculados a los tres agrupamientos que en la actualidad se pueden distinguir en Bariloche: Wefkvletuyiñ (con sus diferentes proyectos de comunicación y teatro), los Independientes y Autónomos, y la Ruka Mapuche (cuyas propuestas desarrollaré en profundidad en la tercera parte de la tesis). Los relatos fueron recopilados en situaciones diferentes. En primer lugar, realicé entrevistas individuales en profundidad. En segundo lugar, realicé entrevistas breves con diferentes activistas. Si bien estas entrevistas tratan temas diversos, la referencia autobiográfica aparece como argumento para sostener opiniones y perspectivas. En tercer lugar, realizamos entrevistas colectivas a miembros de diferentes grupos como parte del trabajo de investigación de Wefkvletuyiñ. Algunos fragmentos de estas entrevistas se publicaron en el MapUrbe'zine. Finalmente, realicé registros de referencias autobiográficas en mi cuaderno de campo. Estas referencias surgieron espontáneamente en circunstancias cotidianas o en instancias de participación en asambleas o ceremonias.

En los relatos autobiográficos, la vida propia se narra en relación con otros (Chirico 1992, Arfuch 2002). Los rasgos significantes de la narración en una situación de entrevista adquieren sentido evocando enunciados que son reconocidos de diversas maneras en el contexto social específico. Entonces, el relato nos remite directamente al contexto verbal que lo antecede y nos permite acceder a las diferentes valoraciones y enunciados ajenos (Bajtin 1999 [1979]) que son articulados creativamente para construir la propia legitimidad. El enunciado autobiográfico puede resumir y condensar las orientaciones y perspectivas de los hechos que están representados en las narrativas que entextualiza. Es decir que otorgamos autoridad a las posturas valorativas que nos permiten recrear sentidos de pertenencia compartidos y pensarnos como parte de una misma comunidad. Esta comunidad puede estar articulada a partir de múltiples adscripciones (nacionales, étnicas, de género, de edad, de clase, etc.) que se intersecan con diferentes niveles de conflictividad expresados también en el relato. Las adscripciones son constituidas, además, por interpelaciones que son definidas por discursos que son entextualizados en el relato, generando a veces posiciones paradójicas de sujeto (Ramos y Kropff 2004). Así, encontramos en los relatos fragmentos de experiencias sociales colectivas que se actualizan de maneras diferentes a partir de un anclaje afectivo organizado por sensibilidades particulares.

La mayoría de los relatos autobiográficos que recopilé provienen de personas nacidas en la década de 1980 y algunos provienen de personas nacidas hacia fines de la

década de 1970. Se trata de relatos que atraviesan a vida política regional de las últimas dos décadas del siglo XX. En ellos, tanto la relación con las áreas rurales, como la experiencia urbana y el activismo en el ámbito mapuche, son narrados desde perspectivas subjetivas atravesadas por experiencias particulares. Las evaluaciones y los posicionamientos que aparecen en los relatos incluyen criterios morales y políticos diversos que actualizan trayectorias específicas y cuerpos de conocimiento particulares.

Sobre la base de esos materiales voy a desarrollar en profundidad tres de esas historias. Primero voy a presentar la historia de una chica que actualmente forma parte de la red de Wekvletuyiñ. En segundo lugar, voy a presentar la historia de un chico que en diferentes momentos participó de diferentes grupos. Finalmente, voy a reconstruir el relato de un chico que, aunque también forma parte de Wekvletuyiñ, participa como músico de actividades convocadas por diferentes agrupamientos mapuche y organizaciones sociales. Estas historias presentan diferentes perspectivas sobre la participación en una arena constituida por articulaciones étnicas, de clase y de edad compartidas. Mientras dos de los entrevistados nacieron en la ciudad, uno de ellos migró con su familia desde un pueblo de la zona cuando ya era adolescente. Quizás lo que los tres tienen en común (además de su confluencia en el movimiento estudiantil-juvenil, los recitales de la Resistencia Heavy-Punk y el activismo mapuche) es que ninguno de ellos es un referente público de una organización o grupo en particular, sino activistas que fluctúan entre las necesidades propias, las de sus familias y el interés en el activismo mapuche. Son personajes liminales y por eso los elegí, para contrastar y complementar los registros públicos producidos por otros chicos que son interpelados como referentes del movimiento. En ninguno de los casos voy a utilizar los nombres reales de las personas, porque ese fue el acuerdo sobre el que se basaron las entrevistas en profundidad que realicé con ellos. De modo que voy a nombrarlos con nombres que, conociéndolos, creo que les gustarían: Elvira, Juan y Víctor. Por un lado, Elvira nos presenta una trayectoria en la que los puntos de inflexión están determinados por instancias tradicionales (ceremoniales y políticas) mapuche. En contraste, el relato de Juan introduce una trayectoria marcada por la experiencia en la política partidaria. Finalmente, Víctor se constituye a sí mismo a partir de su oficio como músico y de su posicionamiento específico como músico comprometido con las causas populares.

Elvira: adentro del waj

“Te acordás de lo que es el *waj*, ¿no?”, me dijo Elvira la tarde de invierno de 2004, cuando la entrevisté en la casa que compartía con su marido mientras estaba embarazada de su hijo. “Es el círculo ese con un punto en el medio. El punto sos vos y el círculo es tu mundo, tu *waj*. Bueno, yo me sentí afuera de eso mucho tiempo.”

Elvira nació en 1986 en el hospital de Bariloche y su familia nuclear está compuesta por tres hermanos, sus padres y una tía que hizo las veces de “mamá de crianza”, ya que los padres trabajaban todo el día fuera de la casa. Para Elvira, su vida está marcada por la trayectoria de sus padres que, como tantos otros, migraron del campo a la ciudad para trabajar en el servicio doméstico, en gastronomía y en la construcción. Con respecto a esa trayectoria, la primera definición que ella construye para sí misma en su relato es la de “piba de barrio”, “hija de obreros”. En la secundaria participó del movimiento estudiantil y se definió a sí misma a partir de ideologías que ella denomina “de izquierda”. Pero dice que en ninguna de esas identidades basadas en ideologías encajaba del todo, porque estaban construidas a partir de otras trayectorias. Se diferencia de los pibes que eran más claramente militantes “zurdos”, porque dice que su militancia estaba trazada en base a que ellos eran hijos de exiliados chilenos y no provenían de la trayectoria migratoria rural-urbana de la que ella venía. Elvira participó en ocupaciones de colegios y otros edificios institucionales, pero llegó al movimiento estudiantil cuando ya el período fuerte de Estudiantes en Lucha había pasado, así que su espacio de desarrollo de pensamiento crítico estuvo más marcado por la Resistencia Heavy-Punk y las ideologías anarquistas. Ella define la adolescencia como una “etapa de cuestionamiento”.

Según Elvira, el circuito de los recitales tuvo dos etapas, la de la Resistencia y la que ella denomina como “la decadencia”. Elvira destaca que en la Resistencia los recitales se hacían con consignas políticas y se pagaba un alimento no perecedero o el equivalente. Gracias a esos recitales se colaboró con centros comunitarios y se pintaron comedores. Eran espacios donde se organizaban marchas, “se agitaba”. La etapa de la decadencia está caracterizada por la violencia: las piñas y las armas. La gente misma entró en decadencia dedicándose a las drogas, el alcohol, el “choreo”, la violencia entre grupos. La gente “se hizo de otro palo”, dice Elvira. Los amigos se perdieron en los circuitos del robo, la droga y la muerte. “Empezaron a ir armados a los recitales”, dice. Los que habían sido piqueteros, un par de años después andaban “re tirados”. ¿Dónde quedó toda esa rebeldía?, pregunta Elvira y dice: “de flor rebelde

a flor marchita”. En la decadencia, lo punk y lo heavy ya no están relacionados con la rebeldía, sino con otras cosas. Según Elvira, antes había valores que sostenían que un luchador tenía que estar limpio y fuerte. “Esos valores se perdieron”, se lamenta, “¿dónde está esa rebeldía que teníamos al principio?” dice, citando a la banda vasca Eskorbuto.

El disparador de la decadencia fue, para Elvira, un caso de gatillo fácil en el que mataron a un pibe del barrio 34 hectáreas, en el alto de Bariloche. Después de eso los pibes se empezaron a armar en contra de la policía, y se desató una cadena de violencia, “hecatombe y fuga”. Las que eran sus amigas, con las que hacía un fanzine, “todavía andan escondidas para que no las maten.”

Hay un tema de una banda que es punk, La Polla Rekords, que dice: Primero el estado los maneja, los mata. O los mata de hambre o los mata con violencia. Y después el estado logra dominarlos hasta que empiezan a matarse entre ellos mismos. Habla siempre de los pobres. Eso se decía mucho cuando estábamos en la ocupación de los colegios porque defendíamos mucho la educación pública. Y que se hablaba esto de la educación que era como un arma para luchar en contra de la dominación que provocaba el sistema. Entonces decíamos, si nosotros no estamos educados somos más fáciles de dominar. Por eso la banda ésta, Kalibre, de acá de Bariloche, tenía una canción que decía ‘un pueblo sin educación es más fácil de dominar’, que también fue una de las bandas que surgió en el momento del movimiento estudiantil (...) Yo lo veo así el proceso. Primero vino el estado. Nos dimos cuenta de que nos estaban atacando. Nos organizamos y después ya nos comió la ignorancia y nos empezamos a matar entre nosotros mismos. Porque así como en el caso de 34 hubo un montón de casos que entre pibes de barrio se mataban por cualquier cosa. Entonces ahí ya ves que están actuando como animales y no como personas. (...) Me acuerdo que con uno de esos pibes siempre nos abrazábamos y nos metíamos al pogo. Y eso era algo muy... tenía mucho significado eso de agarrar a un pibe y meterte al pogo. Era como una relación de mucha amistad. (...) Y yo decía, ese pibe, ¿qué hizo el boludo? Estaba pasado de vuelta, fue, afanó un colectivo y estuvo preso.

Por esas razones, Elvira se fue alejando del circuito de los recitales y se retrajo al colegio y a la gente que conocía ahí. Fue en el colegio donde conoció a los primeros jóvenes que participaban en agrupaciones mapuche. Uno de ellos era werken del Centro Mapuche Bariloche. Ese pibe tenía, según Elvira, “otra mentalidad” porque

venía del campo. Entonces aceptó su invitación a participar en el Centro donde conoció a otros chicos mapuche. Sin embargo, nunca entró en relación con los adultos de la organización, porque tenían muchos problemas entre ellos y, según Elvira, el Centro estaba decayendo. Ella comenzó a participar del curso de *mapuzugun* y trajo a su familia. En su relato, el proceso fue individual pero también familiar. Por fin pudo empezar a compartir algo con su viejo, con el que le costaba mucho comunicarse. Aprendían juntos *mapuzugun* y su papá le contaba cosas que él sabía. La familia entera empezó a reflotar historias que no habían sido contadas hasta el momento. Antes, ella y sus hermanos habían preguntado muchas veces cosas como por qué en la escuela se reían de su apellido, y nunca les habían dicho nada.

La participación con el Centro Mapuche de un *Futa Xrawvn* [Gran Parlamento] de Carrilafquen Grande en 1999, constituye un punto de inflexión en el relato de Elvira. Ahí se reunieron ella y su viejo con su hermana mayor que venía con un grupo de Gral. Roca, donde estudiaba. Ahí escuchó discursos “de resistencia” de los mayores que eran más fuertes que todos los que había escuchado en el movimiento estudiantil y en la Resistencia Heavy-Punk. La otra instancia importante para ella fue la participación en distintos *kamarikun*, especialmente en uno de ellos que era el *kamarikun* del que había participado su abuela. Ahí se sintió por primera vez adentro de su *waj*. “Antes me sentía afuera de eso y después entré”.

Según Elvira, los jóvenes mapuche no pretendían hacer cosas “políticas”, como marchas y ocupaciones, sino cosas importantes, trascendentes, “fuertes” para ellos, cosas que implicaran instancias de aprendizaje. Entre otras actividades coordinaron un encuentro de abuelos. “Los abuelos no eran más los viejos que están en el geriátrico, sino que eran *papay* y *cacay* [abuela y abuelo en *mapuzugun*]. ¿A dónde estaban esos abuelos antes?”⁹⁷ Elvira comienza a introducir cuestiones mapuche en el programa de radio heavy-punk que tenía en una FM comunitaria. En torno a esa radio había muchos pibes que según ella eran mapuche “pero no se reconocían”. Esto no caía muy bien en el Centro Mapuche porque la cuestión heavy-punk no era aceptada como parte del mundo mapuche. Uno de los pibitos más chicos que sabía ir a la radio fue el primero en entrar con tachas a un evento del Centro Mapuche cuando Elvira lo invitó al encuentro de abuelos. “La onda era invitar a la gente para que se reconozca mapuche”, dice Elvira, “y en ese momento se reconoció.”

⁹⁷ Aquí hay una redefinición de los sentidos del grado de edad de la vejez en clave mapuche. Esta redefinición implica una reescritura de la trayectoria genealógica colectiva del Pueblo Mapuche.

Pero al poco tiempo las tensiones con el Centro Mapuche se agudizaron porque, según Elvira, los adultos estaban utilizando a los pibes. Tenían sus propias relaciones con otras organizaciones mapuche y, si las actividades de los jóvenes tendían a relacionarlos con esas organizaciones, las sabotearan. Ninguno de ellos sabía por dónde pasaban las tensiones, pero percibían que cuando los necesitaban los hacían laburar y cuando ellos precisaban algo se lo negaban. Elvira se terminó yendo del Centro, en parte porque su papá se enfermó gravemente en el año 2001 y la gente del Centro no acompañó a su familia en ese momento. “¿Dónde estaban los mapuche?”, dice Elvira todavía enojada, “ahí me di cuenta de que eran unos demagogos.”

Durante el año 2001, Elvira fue la conexión barilochense para distribuir los micros de radio de la Campaña del Autoafirmación Mapuche “Inche Mapuche Ngen” [yo soy mapuche] que se coordinaba desde Gral. Roca para promover el autoreconocimiento mapuche ante el Censo Nacional. Esa actividad la puso directamente en contacto con un “grupo de apoyo al pueblo mapuche” que se llamaba Pu weche lafkenche [jóvenes de la zona de los lagos]. Era uno de esos grupos que acompañaba a diferentes comunidades en conflicto, pero que disociaba su propia experiencia personal de la realidad del Pueblo Mapuche. A partir del debate del censo, la cuestión de la identidad mapuche urbana comenzó a instalarse más claramente y los miembros mapuche de este grupo (no todos lo eran) profundizaron su proceso de autoafirmación.

Después de lo del censo, Elvira relata cómo comenzamos a planificar el Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyiñ. Ella estaba encargada de contactar a las bandas y a los jóvenes mapuche de la ciudad. El criterio era invitar a la gente que considerábamos mapuche por más que ellos no se pensarán a sí mismos como tales. El cantante de una de las bandas “dijo que era mapuche recién arriba del escenario, pero antes nada que ver”, recuerda. En ese sentido el encuentro tuvo para Elvira consecuencias positivas. Sin embargo, la defraudó un poco encontrarse con que la gente que venía de comunidad rural no necesariamente se comportaba del modo en que ella esperaba en términos de compromiso con el evento. El Encuentro fue, también, la primera vez que Elvira entró en contacto con mapuche de *gulumapu*. “Nunca había visto un mapuche del otro lado. Fue re especial verlos y escucharlos hablar *mapuzugun* siendo jóvenes.”

Después del Encuentro, Elvira participó de diferentes intentos de organizar grupos de jóvenes mapuche que funcionaran con independencia de las organizaciones “de adultos” en Bariloche. Los grupos se articulaban en función de actividades puntuales

pero se desarticulaban después. Elvira atribuye esto a que no estaban claros los objetivos comunes, no había suficiente discusión y todo se diluía en conflictos de personalidad entre los pibes, peleas, celos, malos entendidos nunca resueltos. No se discutían las ideas ni se evaluaban las prácticas de funcionamiento. “Existíamos sin sentido”, dice.

El relato de Elvira terminó con optimismo, porque dijo que la situación presente en el momento de la entrevista (año 2004), su participación en la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ, era “lo que siempre soñé”. Pero entonces le pregunté sobre el modo en que ella se veía ahora que estaba embarazada y que ya no vivía con su familia paterna. Dado que su relato estaba tan atravesado por los procesos familiares, me interesaba saber cómo se sentía ahora que su familia empezaba a ser otra. Elvira no pudo contestarme. Tuve que apagar el grabador y la entrevista terminó. Después estuvimos un largo rato hablando en un plano personal de su situación. En este momento, año 2007, Elvira tiene a su hijo y se separó de su marido para volver a la casa de sus padres y estudiar en la universidad. Pero antes de eso vivió con su marido en casas alquiladas y participó de un proceso de toma de tierras que creó un nuevo asentamiento en Bariloche. Elvira fue y sigue siendo una de las referentes de ese movimiento como delegada de su manzana. Seguimos trabajando juntas en Wefkvletuyiñ.

Juan: corazón de bombo

En julio de este año, 2007, me encontré con Juan de casualidad en un bar. “¡Compañera!” me gritó desde la otra punta, y atravesó toda la gente para venir a darme un abrazo. Hacía mucho tiempo que no nos veíamos porque desde que se juntó y tuvo sus hijitas se puso a trabajar en gastronomía y “se perdió”, como dicen los pibes. “Algún día tenemos que seguir la conversación aquella que tuvimos”, me dijo cuando volvió con cerveza, “porque tengo más cosas para contar”. Entrevisté a Juan en el año 2003 en Buenos Aires, donde él estaba por un problema familiar. Nuestra charla ese día se cortó porque Juan no se quería perder el discurso que iba a dar Fidel Castro en la Facultad de Derecho. Así que nuestra “conversa” duró solamente tres horas y después se fue, y se sumó a la multitud que hizo salir a Fidel a hablar en las escaleras ese 27 de mayo.

Juan nació en Ingeniero Jacobacci en 1980. Su familia está compuesta por diez hermanos (él está entre los menores), dos tíos, cinco tías, varios sobrinos y sus viejos.

No sabe bien de dónde son originarios sus viejos, pero sabe que por el lado de su papá sabían tener campo cerca de Jacobacci, en la reserva Yuquiche, y que los corrieron los turcos cuando murió su abuelo. Su abuela hablaba “en lengua”. Sabe también que por el lado de su papá hubo una historia de cambio de nombres y que su apellido español actual había sido el nombre de pila de algún antepasado con apellido mapuche. Juan atribuye al cambio de nombre el poco conocimiento que tiene sobre su parentesco extenso. Dice: “los jóvenes ya no saben, sólo los viejos saben quién es pariente”.

Juan vivió en Jacobacci hasta los 15 años y en la entrevista desarrolló extensamente sus experiencias de infancia. Primero vivían en una casa en las afueras del pueblo y unos años después de la gran nevada del 84 se mudó con su mamá y sus hermanos a una casa de la colonia ferroviaria en el centro. Su papá fue puestero en estancias hasta que entró en Vialidad Nacional y finalmente fue empleado ferroviario. Juan recuerda las prácticas discriminatorias—que el denomina “clasistas”—de las maestras de la primaria. Los retaban porque traían el guardapolvo manchado o porque dormían vestidos y traían la misma ropa a la escuela, cuando dormir con ropa estaba relacionado con la falta de calefacción y las condiciones de vida. “Con los hijos de los turcos todo bien, todo lindo, y nosotros éramos unos negros de mierda.” También recuerda que tener apellido mapuche era motivo de burla entre los chicos y que por eso “la gente renegaba” de su identidad.

La participación política llegó temprano en la vida de Juan. Empezó acompañando a sus hermanos mayores que militaban en la juventud peronista entre 1986 y 1989 (cuando tenía entre 6 y 9 años) y al día de hoy lo emociona escuchar los redoblantes y los bombos en las marchas. “Ahí me di cuenta de que había gente que la estaba pasando mal”, me dijo. “Y uno lo pasó eso, tu viejo no tiene trabajo, tu hermano no cobra, tenés la zapatilla atada con alambre, los pantalones rotos, comés solamente en el comedor”. Para él, la juventud peronista significaba “laburar con la gente”, “estar ahí”, ir a los actos, “agarrar un bombo y tocarlo”. El lema era “pensar en los demás”. Juan dice que ahí aprendió lo que era el “trabajo de base”: levantar casas, llevar chapas y ropa a la gente, cargar ladrillos y bolsas de cemento, etc. “Los viejos lo que más agradecían era que te sentaras a la mesa con ellos a compartir su sopa de harina”.

Yo me acuerdo que una vez agarré el bombo. Esa no me la olvido más porque de repente miro, estaba todo el cuero rojo. Miro... la mano hecha mierda. Tenía todo pelado y acá me salieron como tres ampollas. Y se reventaban todas y encima de una salía otra, tanto tocar con la manguera, viste. Y te pelabas todo el dedo. Pero

era, qué sé yo era... lo más, estar ahí. (...) Uno de mis hermanos tocaba el bombo (...) Los locos eran conocidos, los de Jacobacci, cuando llegábamos. Porque los locos, de que llegaban a que se iban, los locos metiendo ruido y mi hermano dice que entraba. Era el que entraba adelante y era el que iba abriendo camino porque entraba, tenía un bombo así y con un pedazo de manguera le daba pa! pa! pa! viste. Y entraba a abrir camino y entraba 'Uh! Llegaron los de Jacobacci, los de Jacobacci'. (...) Entonces por eso... yo quiero ser como mi hermano, loco. Claro. Yo ya tenía mi figura. Y el otro tocaba el redoblante.

Aprendió también en la juventud peronista a "cuidar los barrios" en las elecciones generales para que los radicales no juntaran a la gente para llevarla a votar al otro día. Se acuerda de cómo su mamá hacía milanesas de potro y pan para los pibes que estaban cuidando los barrios. Cuidar los barrios implicaba peleas a pedrazos y a piñas con los radicales. La policía les prometía que iban a "salir limpios" si hacían cualquier cosa esa noche, así que tenían piedra libre. Juan dice que él vio a la gente que tenían los radicales encerrada en un galpón. "Gente ignorante, viejitos, que después al otro día les daban el sobre para que votaran y también la plata." La victoria de Menem en el 89 "fue una fiesta" pero después "eso murió. Menem hizo pelota todo."

En 1996 se mudaron a Bariloche por motivos familiares y porque, según Juan, la violencia "política" era muy grande en Jacobacci. Describe en detalle un par de peleas muy violentas con los radicales. En particular cuenta una de ellas y dice "en un momento me perdí, lo iba a matar." La sanción de los padres (no de los hermanos, que estaban orgullosos) después de esa pelea lo dejó pensando. "Yo no quiero que mi viejo esté mal por culpa mía. Yo he visto a mi familia pelear por internas políticas, por eso le agarré bronca a la política." Sumado a eso, la policía los acosaba mucho.

En 1995, uno de sus hermanos fue a tocar el bombo a la manifestación del Frente Estatal en Viedma que fue reprimida por el BORA. En 1997 Juan estuvo en una batucada tocando el redoblante con gente de las 34 hectáreas en Bariloche, y fue un participante activo de Estudiantes en Lucha. Ahí aprendió a valorar el trabajo de las mujeres porque dice que a los hombres "los ciega el poder." Su crítica fundamental a ese movimiento es que no se tuvo en cuenta que las demandas que se pedían eran a largo plazo (la derogación de la Ley Federal de Educación, entre otros puntos) y se desgastó mucho a la gente con medidas eternas, como la toma de los colegios por tiempo indeterminado. Pero para él lo más fuerte en lo personal fue:

Venir de una persecución política, de cuidar barrios, que la policía te persiga... a estar en una situación en la cual criticás a los tipos que defendías. Nunca me olvido de la imagen de los abuelos llorando de emoción. Esos tipos se robaron un sueño. Peleás contra ellos porque te das cuenta de que te usaron entonces ahora estás del otro lado pero te preguntás ¿cómo hago?

Otra de sus experiencias en Bariloche fue el trabajo en radio al que llegó a través de la lucha estudiantil. Su propuesta era articular la cuestión educativa con otras realidades como la falta de trabajo, los chicos de la calle, etc. Dice que al principio la radio comunitaria estaba llena de tipos grandes, “zurdos que bajaban línea”, hasta que la ocuparon los pibes. Al terminar la movida de los estudiantes se dedicó a la radio y a organizar reciales de bandas en los barrios altos de Bariloche y en Jacobacci. Hace tiempo que dejó de organizar recitales “allá arriba” porque había muchas peleas. “Los pibes están muy cebados”, andan perdidos en el alcohol y andan armados. Ya las cosas no responden a “los valores de antes” que tenían que ver con usar los recitales para “hacer otras cosas.”

Juan participó con Elvira en el grupo de jóvenes del Centro Mapuche y en los grupos que vinieron después. De ahí también valora a las mujeres por su constancia y capacidad de organización. Con respecto a las organizaciones mapuche, Juan tuvo malas experiencias de chico con el CAI en Jacobacci. Uno de sus tíos estaba en una cooperativa y no se llevaba bien con la organización. Según Juan, se burlaban de los paisanos, los usaban y hacían plata. Después con el Centro Mapuche tuvieron problemas porque saboteaban los proyectos que los jóvenes tenían por problemas personales de ellos. Los jóvenes proponían salir a los barrios y no los dejaban. “¿Por qué la gente tiene que venir al Centro Mapuche? ¿Por qué el Centro Mapuche no sale a los barrios? ¿Si no vienen acá no son mapuche?” dice que preguntaban los jóvenes. “Nosotros empezamos a volar más alto y nos quisieron cortar las alas.” Eso, sumado a “cosas turbias” con la plata, terminó haciendo que dejaran el Centro.

Su papá se volvió al campo después de muchos años y dice Juan que dicen que su viejo es brujo porque su tierra era seca y pobre y cuando él llegó empezó a llover en su campo. Juan dice que su papá no es brujo, pero que siempre le dice que “la tierra misma te va a ayudar si vos la querés y la cuidás.” Otra cosa que su viejo le dijo es “mejor solo que mal acompañado.” Por eso dice Juan que prefiere trabajar por su cuenta y no tener que depender de los tiempos de otros, que es lo que pasa cuando uno pertenece a un grupo. Destaca la continuidad que le dan las mujeres al trabajo. “Son

más constantes en las cosas, aunque sean más débiles en ciertas circunstancias. Me encanta trabajar con mujeres porque son re firmes en sus cosas y reflexionan sobre sus fallas.” En cambio él es “medio despelotado” para trabajar, por eso prefiere estar solo. Siempre va llevando la cuestión mapuche paralelamente con otros intereses. “Siempre estoy con cosas como el 24 de marzo, la noche de los lápices, el día del niño”. Y sostiene que seguramente se volverá a acoplar con los pibes cuando surja algo.

Víctor: un decidor

“Yo soy un decidor”, define Víctor. “Quiero tocar bien para ir más allá en la guitarra y en las letras. Quiero fortalecer los malones.” Conversamos en Fiske Menuko, una tarde de primavera de 2004. Yo estaba viviendo allá por unos meses con Lorena y otra de las chicas del grupo que hizo la campaña del censo en el 2001. Víctor siempre pasaba a visitarnos con su guitarra. Nos conocíamos de Bariloche. Él y yo habíamos cantado juntos en el Coro Juvenil Municipal cuando íbamos a la escuela secundaria y después nos habíamos encontrado en diferentes movidas a lo largo de los años.

Víctor nació en Bariloche en 1976. Su papá vino de Chile y es jubilado de la construcción. Su mamá llegó a los 12 años a Bariloche a trabajar de empleada doméstica. Vino del campo, de un paraje de la Línea Sur, donde sus parientes eran y siguen siendo “puesteros de los turcos.” Víctor tiene dos hermanos y, de los tres, él es el único que tiene estudios de nivel universitario. Estudia música en Roca y trabaja de docente en la escuela primaria.

Cuando tenía 11 años, su hermano le regaló una guitarra y eso le permitió empezar a dedicarse a la música, una pasión que le inspiró un tío. Víctor dice que tuvo dos escuelas, la formal y la otra. Estudió con un profesor pero aprendió mucho yendo a los bares de los barrios a escuchar a los músicos. Al principio lo endulzaba lo que él llama “el aplauso fácil”, pero se encontró con gente que hacía música que no buscaba eso, que hacía cosas que tal vez parecían “aburridas.” “¿Por qué cantan?”, se preguntaba. Los músicos se dividen, para Víctor, entre aquellos que tienen un mensaje y aquellos que hacen lo que se escucha en la radio como folclore. Conoció gente sencilla que decía cosas interesantes “cuando andaba por ahí tocando por el aplauso fácil”, se ríe.

En su casa no se habla de política. Hay conciencia solidaria pero, según dice Víctor, “hay muchos pobres que piensan como ricos.” En ese sentido, el que introdujo la política en su casa fue él. “Nosotros tuvimos las herramientas para llegar a tener un

poco de conciencia de clase. Por ahí nuestros viejos no.” A los 13 años empezó a cantar, pero antes ya escribía “canciones de protesta.” Las noticias del campo que escuchaba de sus parientes, los alambres que “caminan de noche,” los abusos de los turcos. Veía las injusticias pero al principio las pensaba con una visión “asistencialosa”, dice. Me recita una de las letras que escribía de chico, una letra contradictoria, según él. Atravesada por la religiosidad en la que lo crió su mamá (y en la que él nunca creyó del todo, en verdad), la letra incluye categorías que hoy son criticadas en el activismo mapuche como “indio” y “araucano”. Un activismo que no estaba presente en su vida ni en la esfera pública en el tiempo en escribió la canción. Al momento de la entrevista estaba tan enojado consigo mismo por esa visión que tenía antes, que me pidió que no citara el texto de la letra cuando escribiera su historia.

Víctor está peleado con la categoría “folclore”. La música que se escucha y se hace en la región tiene mucho de esas “cosas contradictorias”: nacionalismo anti-chileno, cristianismo. Se da también un proceso de argentinización, folclorización y comercialización de elementos mapuche, desde ritmos hasta instrumentos sagrados como el *kulxug* [elemento de percusión que se utiliza en las ceremonias]. “Se convierte en algo folclórico y comercial algo que es más profundo,” dice enojado. Víctor conoce el circuito de bares, fiestas y encuentros de los pueblos y parajes de la Línea Sur y de la cordillera. Llegó cantando hasta Buenos Aires, Mendoza, Santa Cruz, distintos lugares de Chile. Ha conocido músicos y poetas mapuche y no mapuche, del aplauso fácil y del compromiso social. Prefiere los encuentros menos comerciales, donde se junta la gente que reivindica “la cultura de nuestra geografía”, pero también va a las fiestas populares del campo donde “la cosa está más mezclada.” En la época de la Resistencia Heavy-Punk, Víctor era uno de los músicos que tocaban al comienzo de los recitales, antes de las bandas heavy-metal y punk. Rescata el esfuerzo de la gente en ese momento por parar la violencia en los recitales, “que los pibes no se den masa entre ellos, que no se caguen a patadas”, que se creara conciencia. También rescata la vinculación que había entre los recitales, los cortes de ruta, la lucha estudiantil. Además de tocar en los cortes de ruta y participar como músico de todos los actos de reivindicación a los que lo invitaban, Víctor participó de Estudiantes en Lucha cuando estaba terminando la secundaria en la nocturna para adultos.

Participó también como músico en algunas acciones del activismo mapuche de los noventa, como el “eclipse de Roca” en 1996, un acto en el que se cubrió el monumento al Gral. Roca en el Centro Cívico de Bariloche (ver Briones 1999). Esa vez recibió una llamada anónima de amenaza en su casa: “Tienen que tener cuidado donde van a tocar muchachitos, porque acá todavía tenemos varios Roca vivos”, dice que le dijeron. Pero Víctor no se amedrentó. Fue a tocar y su mamá lo fue a ver, lo acompañó.

Para él la identidad mapuche pasa por el reconocimiento de las injusticias: las cosas que le pasan a su familia en el campo, lo que tuvo que sufrir su mamá viniéndose tan chiquita a trabajar a la ciudad, la discriminación y la vergüenza que la gente siente. Su papá no se reconoce mapuche pero su abuela tejía en el *wixal* [telar mapuche]. “Él no quiere ser mapuche porque seguramente ha sufrido mucho.” Eso da bronca, dice Víctor, y hay que tratar de rebatir esa injusticia.

Víctor participó del activismo estudiantil y juvenil con su guitarra. Se caracteriza por participar de todos los actos a los que lo invitan a tocar las organizaciones populares. En el activismo mapuche también participa como músico. Se presenta en actividades organizadas por las diferentes agrupaciones de jóvenes mapuche y otras organizaciones sin distinción (siempre y cuando no estén con el gobierno) y participa de parlamentos y asambleas. Al mismo tiempo sigue sus “correrías” de músico, como él dice riéndose. Viaja por todo el circuito de encuentros, fiestas populares y actividades de protesta. Integra la red de Wefkvletuyiñ.

Identidad, familia y conversión

La primera vez que uno de los chicos me contó acerca de su participación en una ceremonia mapuche estábamos altamente ebrios en “El Viejo Ciruelo”, un bar de Bariloche que no existe más, en el que solían juntarse los Estudiantes en Lucha. Fue en el año 1999. Este chico, que en ese momento tendría unos 17 años, me contó lo importante que había sido para él participar de su primer *kamarikun*, lo que sintió al hacer *choike purun* [la danza del ñandú] y al escuchar por primera vez su *kempeñ*.⁹⁸ En ese tiempo yo era estudiante de antropología, pero no estaba ni remotamente interesada en la cuestión indígena. Me contó esa experiencia como amiga, como

⁹⁸ El *kempeñ* es un canto sagrado que vincula a la persona, a través del elemento que compone la raíz de su apellido (o por reminiscencias sonoras del mismo), con el mundo espiritual y social mapuche (Golluscio 1992).

compañera de juerga, en una de esas confesiones de las cinco de la mañana. Muchas de las conversaciones de bar en esas condiciones son olvidables, pero me acuerdo de esa. Mi amigo estaba profundamente conmovido y no era por el alcohol. Había en ese relato una carga afectiva que acarreaba mucho más que cualquier otra anécdota de las que había escuchado. Me estaba hablando de algo que lo había colocado en el mundo de otra forma. Había participado de una escena que inscribía en él lo que Lewcowicz llamaría una experiencia originaria, había “nacido” a algo nuevo.

Esta narración, y otras que los chicos me fueron contando a lo largo de los años, me evocaron lo que la gente que estudia las religiones denomina como relatos de conversión. Sin embargo, aunque no eran relatos exentos de aspectos espirituales, no eran exactamente conversiones religiosas. En los mismos relatos religiosos hay variación en los patrones narrativos que remiten a filosofías diferentes. César Ceriani Cernadas establece un contraste entre las órdenes religiosas en las que el patrón narrativo responde a una continuidad preestablecida, y aquellas en las que los relatos de conversión implican una ruptura con las experiencias pasadas. El testimonio pentecostal es el caso arquetípico que plantea un interjuego entre un pasado ominoso y un presente purificado, mientras que el testimonio mormón implica “una reafirmación axiológica y doctrinal de los cánones religiosos de la comunidad” (Ceriani Cernadas 2005a: 110). En el caso de la Orden Rosacruz Amore que Ceriani también estudia, el relato de continuidad supone que la adhesión se construye a partir de una predisposición, de una búsqueda personal y no de una revelación (Ceriani Cernadas 2005b).

Esta diferencia entre relatos que establecen rupturas y continuidades puede encontrarse también en patrones narrativos atribuidos a diferentes grados de edad o generados desde diferentes grupos de edad en contextos históricos específicos. Marianne Gullestad (1996) analiza los relatos autobiográficos de dos mujeres noruegas que pertenecen a generaciones distintas, que además escriben desde grados de edad distintos: una podría ser la abuela de la otra. En ambos relatos, Gullestad encuentra referencias al grado de edad de la juventud y destaca un contraste entre ellos. Mientras la joven estructura su narración en torno a la necesidad de encontrarse a sí misma, de encontrar lo que realmente es, la mayor sostiene que su nieta joven se tiene que volver [*become*] lo que ya es, desarrollar su ser. Gullestad dice que, a partir de los cincuenta, ha crecido la noción popular de que los jóvenes tienen que “buscarse”, siendo la familia un obstáculo en esa búsqueda. Tienen, entonces que

“salir” de la familia. En ambos casos el joven se sigue definiendo como un ser incompleto que tiene que convertirse en otra cosa, ya sea encontrándose “afuera” o desarrollando lo que tiene “adentro”.

Elvira cuenta lo que a ella la “marcó” para entrar en su *waj* en el *Futa Xawvn* de Carrilafquén Grande, donde fue con el Centro Mapuche y con su papá, y donde se encontró con su hermana:

Y el werken se bajó del camión. Nosotros nos quedamos todos ahí y el werken le fue a preguntar. Le fue a decir que habíamos llegado la gente de Bariloche con el Centro Mapuche. En realidad no éramos del Centro Mapuche sino que era el Centro Mapuche con gente de Bariloche (...) Volvió y dijo ‘dijeron que sí las abuelas’, que podíamos ir, que quién iba a hablar. Entonces ahí un abuelo dijo que él iba a hablar. Entonces fue, se presentó. Nosotros las veíamos a las abuelas... y eso para mí fue una cosa re emocionante, ver así cuando se saludaban, que aparte estuvieron no sé cuánto saludándose. Y yo la veía a mi hermana que estaba en aquella carpa. Había así como enramada pero todo de lona. Yo la veía a mi hermana que estaba allá y hasta que no terminaran de hablar ellos no la podía ir a saludar. Y yo me acuerdo que me emocionó un montón esa vez cuando los vi que se saludaban, todo. Y la forma, porque estaba el rewe... Estaba así todo en forma de círculo nos juntamos y yo decía: esto... era como que estaba adentro tuyo, como que vos lo habías vivido alguna vez pero... y que ahora te lo volvías a encontrar. Cómo que eso sí era tuyo, ahí era tu espacio, tu lugar. Cuando yo entré ahí a ese espacio era como que dije acá... esta soy yo. Y ahí empecé a tranquilizarme yo conmigo misma y con... así, espiritualmente y con mi familia también. En todo ese tiempo. Y me acuerdo que se saludaron todos los abuelos y cada uno de nosotros se presentó también. Y mi papá nos presentó a nosotras dos con mi hermana. Eso fue lo mejor. Él dijo que él era... Contó bien de dónde venía me acuerdo. Esa vez contó de dónde venía, dónde había nacido. Como una forma así re mapuche y vos decís ¿dónde lo tenías guardado? Y él dijo ‘ellas son mis hijas’ (...) Yo, por lo menos, con mi viejo no hablaba. Y, en ese momento, que él hable por vos, que él te presente quién sos y que diga ‘estas son mis hijas’. Ese era un momento así re fuerte. Creo que ahí te encontrás con vos mismo (...) Cuando llegó el momento del *gejipun* fue lo mejor. Ahí fue cuando te abrís y te entra todo. Y das todo también. Es como... no sé. Es un trance. Vos estás ahí y hacés algo y pareciera que ya... no sé. Está todo lo mejor ahí y están tus fuerzas también. Para mí eso fue uno de los

momentos que... Cuando vos decís, ahí en el rewe decís bueno acá estoy yo, acá me paro yo y acá sigo yo. Y eso fue lo que me marcó a mí.

El otro momento significativo para Elvira fue uno de sus primeros *kamarikun*, al que fue con su mamá y su hermana un par de años después del *Futa Xawvn*:

Nosotros la noche anterior nos habíamos presentado. Todos los que llegaban se presentaban. Y mi vieja también se presentó y dijo que ella tenía este apellido pero que su mamá tenía otro y que era de tal paraje y entonces ahí las abuelitas pararon las orejas. Y al otro día, cuando terminó toda la actividad del día la llamaron a mi mamá y a mi hermana, porque viste que ahí es con su hija mayor. Y le dijeron que mi abuela participaba en los *kamarikun*, la mamá de ella. Y eso fue otro gran momento porque vos decías... cada minuto que pasaba, cada cosa que hacías en la ceremonia, vos decías 'estoy haciendo lo que hacía mi abuela hace... no sé, cincuenta años atrás'. Y que lo hicieron sus abuelos también. A mi mamá le contaron que ella se sabía ir a caballo y sabía pasar no sé cuántos días a caballo para llegar al *kamarikun*, como tres días más o menos. Y que era una señora que sabía mucho (...) A mi mamá le dijeron que ella era como de la casa también porque su mamá había ido ahí. Y que su mamá era una mujer muy respetada (...) Mi vieja lloró todo, ¿no? Era como que empezamos a ver y decir... dar vuelta al rewe, hacer *tayvl* era hacer lo mismo que estaba haciendo tu abuela hace unos años atrás. Como que estás retomando todo. Como que hubo un silencio durante años y que después ese silencio se vuelve... o como que hubo una palabra presente durante años y que después esa palabra se vuelve a decir en el mismo lugar y en el mismo espacio... con otras generaciones, se transmite (...) Mi hermana tuvo unos sueños con mi abuela. Las abuelas ahí nos respetaban mucho a mi hermana a mí. Nos llamaban siempre a cantar. Nos sentaban al lado de las abuelas, cosa que ninguna mujer lo hacía. Nos decían... nos guardaban el lugar para nosotras dos para que fuéramos a cantar *kempeñ* porque nuestra abuela había estado ahí (...) Nosotros no teníamos ni idea con qué nos íbamos a encontrar. Y llegar y que te digan que tu abuela iba ahí, y que encima era una mujer muy respetada (...) Era como que vos caminabas y tu abuela iba al lado. Y yo también decía que tenía la responsabilidad de hacer lo mejor posible las cosas porque mi abuela estaba... me lo exigía mi abuela... había hecho eso (...) Es como que es la memoria en la sangre, la llamaba uno de los chicos (...) Era como que ya lo habíamos vivido pero en realidad vos te ponías a pensar y en tu vida no lo habías vivido. Entonces eso él

lo llamaba la memoria en la sangre (...) Como que vos tenías una piedra que la habías mirado durante muchos años y nunca habías podido tener una relación. Y que de repente esa piedra vos la levantabas y había un montón de cosas para descubrir o para empezar a aprender y cosas que te hacían bien. Que si no fuera por esa circunstancia nunca hubieras levantado esa piedra ni hubieras mirado lo que había abajo. Ahí sí todo empezaba a tener una razón (...) Era retomar el círculo. Es fuerte porque es encontrarte con vos mismo (...) Nosotros llegamos de un *kamarikun* y, ponele, a las dos semanas después empezamos el colegio y era volver a la rutina de la vida de la ciudad pero ya eras otra persona (...) Antes era una revolución andando, como que era todo un despelote, como que era todo así muy... una vorágine andante. Y después de eso ya te sentías como que vos caminabas pero caminabas vos y caminabas segura.

Para Elvira encontrarse a sí misma tiene que ver con una ubicación, con un espacio, con referencias espaciales que tengan sentido (tiene que “entrar” en su *waj*). Busca algo que ella ya es, organizando ese espacio. No desarrolla algo, un potencial, como dice la abuela que Gullestad cita. Pero tampoco tiene que salir de su familia para encontrarse a sí misma afuera. Al contrario, tiene que entrar en su familia y para eso tiene que participar en espacios tradicionales mapuche. Para Elvira, encontrar su tranquilidad es “pararse” y es “caminar”, “andar”, es una posición y una acción del cuerpo. Su padre la presenta a ese espacio y su abuela la acompaña. Entra a su familia y su familia entra con ella. Ella misma es un lugar que está adentro de sí, oculto bajo una piedra, tras un silencio. La palabra está ahí, esperando ser dicha. En ese sentido, ella no se tiene que volver otra cosa, sólo tiene que encontrar lo que está ahí y nombrarlo. Esta idea se repite mucho en los relatos de los chicos. Ellos tienen que entrar en sus propias familias para encontrarse, no tienen salir de ellas. Las familias no constituyen, en ese sentido, un orden opresor, sino un set de relaciones oprimido y alienado del que ellos participan.⁹⁹ Al poner esas relaciones en clave mapuche – discursiva y espacialmente – parecen superar un aspecto fundamental generador de alienación. En este sentido, los jóvenes no atribuyen sus inseguridades e inquietudes a

⁹⁹ En este sentido, algunos chicos atribuyen a la situación de opresión algunas conductas de sus familiares que, según el sistema médico occidental, se definen como emergentes de enfermedades mentales. Los chicos interpretan “brotos psicóticos” de padres o hermanos, por un lado, como consecuencia de sufrimiento acumulado a lo largo de generaciones y, por otro, como fruto de la contradicción entre lógicas espirituales diferentes que conviven conflictivamente al interior de sus familias.

la responsabilidad de los padres sino a un sistema impuesto sobre y dentro de sus familias.¹⁰⁰

Yo de muy chico sabía que yo era mapuche. Por ahí como te dicen, o escuchás por ahí: 'tu abuelo era mapuche o hablaba mapuche'. Después, ya cuando fui creciendo también sabía que era. Pero, de ahí a uno darse cuenta por qué puede llegar a ser importante la pertenencia al Pueblo Mapuche... Saberlo, siempre lo supe. El tema era por ahí buscar un origen, buscar cuál fue el sometimiento que han sufrido más que nada nuestros viejos. Y ahí... hoy lo veo y me da bronca (...) Sabía que era mapuche pero no sabía qué decir cuando iba a tocar porque yo decía soy mapuche... pero si vivo en la ciudad. Igual sabía que por un proceso que vivimos nosotros estábamos en la ciudad. Pero no sabía nada de la cultura. Me daba vergüenza no saber nada y no saber lo que iba a decir cuando iba a tocar (...) Siempre jodíamos cuando salíamos por ahí a tocar, los que éramos mapuche. Siempre que lo veía a don Valeriano [Avilés] siempre me decía que yo era mapuche. Y yo sabía que yo era mapuche pero no... por ahí... No me daba vergüenza pero por ahí no sabía qué decir porque mi vieja tampoco no sabe mucho de su cultura, sabe muy poco. Si bien se reconoce, está contenta con que yo me reconozca como mapuche. Y uno trató... yo, personalmente traté de hacerlo con mucho respeto. Tratar de interiorizarme un poco, de ver las necesidades y las injusticias que habían sufrido nuestros viejos, ¿no? De ahí empecé a plantearme ¿Por qué mi mamá con 12 años se tuvo que venir a trabajar del campo? ¿Esa es una situación normal? No es una situación normal. No es una situación justa. Son cosas que te marcan. Y ves la situación de mucha gente. Ahí ya encontré una veta, una temática para reclamar (...) Uno va tratando de buscar una línea para poder cantar y eso. Después sí, uno toda la vida tiene que estar buscando su origen. Esto no termina acá nomás.

Si para Elvira asumir su identidad mapuche es una acción del cuerpo, una ubicación, para Víctor implica tener algo para decir, encontrar palabras. Configura su subjetividad en torno a su oficio de trovador enmarcado en el canto de protesta y en los géneros musicales que se comparten en los bares y en las fiestas de campo. Entonces tiene que hallar palabras que vinculen lo mapuche con su registro discursivo

¹⁰⁰ Ana Ramos (2005b) propone utilizar la idea de "pliegue" de Nikolas Rose (2003), que refiere a relaciones sociales internalizadas, para describir el modo en que las personas experimentan ciertos espacios externos como su propia subjetividad. En el caso mapuche se refiere tanto a las prácticas ceremoniales, como a las cotidianas.

como músico popular. Víctor construye su pertenencia mapuche a partir de la bronca ante las injusticias, una bronca que proviene de las palabras sencillas de los que no cantan por “el aplauso fácil.” En ese ámbito tiene que lidiar con el hecho de que viene de la ciudad y no conoce “la cultura.” La búsqueda del origen comienza, entonces, con el aprendizaje respetuoso de dos aspectos combinados: la cultura y la experiencia de la injusticia. Lo que estaba disociado: su experiencia personal mapuche, por un lado, y el Pueblo Mapuche como pertenencia colectiva, por otro, se conectan en el relato a partir de la construcción respetuosa de un discurso. Ese discurso debe incluir los elementos que caracterizan el campo semántico del Pueblo Mapuche (como “la cultura”) a la vez que articularse con la trayectoria como músico popular que tiene también tópicos discursivos propios (como “la injusticia”). En base a eso, Víctor construye su palabra para poder cantar, se presenta públicamente como músico mapuche, pero sostiene que la búsqueda del origen va más allá, excede eso.

Nunca renegué de ser mapuche ni nunca dije que lo era tampoco. Nada, digamos, ni fu ni fa. Yo, llegado el momento, me di cuenta pero por... que nadie me dijo ‘sos mapuche’ o no fui a ninguna charla ni nada, sino fue una cuestión interna que llegó en determinado momento y que me dijo ‘bueno, sí, vos sos mapuche’, pero internamente. Nadie me dijo nunca nada. Que fue una cuestión re loca en realidad, porque mi hermano se saludó con un chabón del Centro Mapuche, digamos. Yo sabía que era mapuche pero, como estaba en otra movida, no iba. Cuando los locos se saludaron así, *marimari peñi* qué sé yo, entonces mi cabeza hizo clac. Claro, porque lo que se me vino a la cabeza fue la imagen de mi abuela y las palabras que me dijo mi abuela. Y, entre esas cosas, estaba esto. Que fue algo muy loco porque... En realidad, bueno, es la primera vez que lo digo pero... por eso nunca nadie me dijo nada a mí. O sea, yo ya lo sabía pero necesitaba ese clic. No sé por qué. Igual ya anteriormente ya había dicho que era mapuche, qué se yo, pero no sé, eso fue... como que algo generó dentro mío. Esas palabras generaron algo adentro mío.

Pa! pa! pa!, clac y clic, el mundo de Juan está lleno de sonidos, marcas estéticas que lo emocionan. De vuelta la familia pesa: el bombo de su hermano, la palabra de su abuela en el saludo de su otro hermano. Mientras el primer sonido lo coloca en el mundo como peronista, el segundo lo coloca como mapuche. Juan es el autónomo más extremo: es autónomo hasta de los autónomos, y eso en parte se debe a que

valora positivamente uno de los ámbitos condenados más fuertemente por los otros jóvenes, el de los partidos políticos.

Otras trayectorias que no son reivindicables en el ámbito de activismo de los jóvenes mapuche son las trayectorias religiosas. Los chicos que han pasado por las iglesias, ya sea evangélicas o católicas, pasan por situaciones de mucha tensión. Una de mis compañeras de Wefkvletuyiñ me confesó una vez, mientras viajábamos para un *xawvn*, que ella antes era de la iglesia evangélica y que eso “la marcó”. Participaba ahí con su familia y me contó su experiencia en el grupo de jóvenes donde era muy activa hasta que cayó en la cuenta de las injusticias y las desigualdades que hay adentro de la iglesia. En los primeros *kamarikun* a los que fue tuvo miedo, porque estaba permanentemente pensando “en algún momento se van a dar cuenta de que yo soy de la iglesia”. Estaba acostumbrada al miedo, al “temor de Dios”, y le costó mucho trabajo deshacerse de eso. Sin embargo, mientras ella vivía esa tensión, para su mamá no había ninguna contradicción entre pertenecer a la iglesia evangélica y ser mapuche y participar en el *kamarikun*.

Además de reivindicar su pasado partidario, Juan sanciona trayectorias que sí son valoradas en el activismo de los jóvenes mapuche. Para Juan, si sos mapuche no podés decir que sos anarquista. Podés simpatizar pero no podés levantar eso porque esa ideología la trajeron los europeos. “Yo soy anti-anarko total. Yo no me siento anarquista.” En esto Juan se acerca a los chicos de la Ruka, que en general no tienen un pasado anarquista, y se aleja de Wefkvletuyiñ y, sobre todo, de los autónomos para quienes la relación con la cuestión anarquista es diferente. En el año 2002, durante el Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche, entrevistamos a uno de los chicos que había empezado a acercarse a las organizaciones en ese tiempo y que luego formaría parte de los autónomos. Le preguntamos sobre lo que le parecía el Encuentro y se dio una pequeña conversación.

Pibe: Estuvo copado. Aparte, por ejemplo, vino mi vieja que recién ahora está empezando más a... Por ella yo me reconozco, pero como que tenía cosas confusas, contradicciones. Y ahora es como que está abriendo más la cabeza con todo esto.

Nosotros: ¿Y tu vieja cómo se sentía estando acá?

P: Se emocionó. Así que imaginate...

N: ¿Ustedes hablan así en general con tu vieja?

P: Sí, de la cultura mapuche y de otras cosas también. Pero yo ahora me reconozco más como mapuche. Siempre me reconocí pero ahora me reconozco más, porque yo en una época proclamaba otras ideas.

N: ¿Cuáles otras cosas?

P: El anarquismo. Pero ahora es como que es un proceso y yo estoy tomando algo más mío.

N: Y ¿sentís que dejaste el anarquismo, o las dos cosas?

P: No, para mí no es dejar, sino que es como una evolución, algo así. No sé, es raro, y no es algo así que vos lo hacés a propósito, sino que se va dando. Así que bueno, se está dando bien.

La relación entre el anarquismo y la cuestión mapuche se discute, se atenúa, se organiza en una transición “evolutiva”. Otras trayectorias de oposición al sistema se consideran complementarias, como la de los músicos populares. En contraste, la relación con los partidos y con la iglesia es fuertemente sancionada, sobre todo por quienes reivindican un pasado anarquista. Elvira cuenta una situación que se dio en uno de los grupos que se conformaron después del Encuentro de 2002:

Había una de las pibas que era misionera de la iglesia católica. (...) Su mamá todo el tiempo le hacía optar por la iglesia o por el grupo. Entonces a todo el grupo le molestaba que eso pasara. Yo me acuerdo que uno de los pibes que menos esperaba yo que dijera algo fue el que le dijo a ella que por qué no iba a las reuniones y ella dijo que por esa razón. Su mamá la estaba haciendo decidir y que estaba pensando muy seriamente en eso. Entonces él le dijo ‘bueno, si vos sos mapuche ¿por qué estas con la iglesia católica?’, le dijo, ‘que fue una de las cosas que nos hizo mierda a nosotros. Es una contradicción que llevás en tu vida’, le dijo. ‘Porque, por un lado, reivindicás lo que hizo mierda a tu Pueblo y, por el otro, estás tratando de levantar a tu Pueblo.’ Y le dijo así. Bueno, la cuestión que esta piba se largó a llorar, se fue y nunca más volvió. Y dijo que sí, que él tenía mucha razón, pero que ella no podía pelear con eso porque ella venía... desde que nació venía con eso. Y creo que todavía no se puede definir la piba. En todos estos años no se pudo definir. O sí se definió. No siguió con lo mapuche, siguió con la iglesia.

En todo caso, la iglesia, el anarquismo, la política partidaria, se piensan y se definen como “otras ideologías” y los jóvenes tienen que optar, en algunos casos, y explicar las transiciones, en otros. Algunos de los chicos que participaron de la movida acabaron dejando el activismo mapuche optando por la iglesia o insertándose en

estructuras (incipientes) de partidos de izquierda.¹⁰¹ El dato aquí es que esas inserciones resultan intercambiables con el activismo mapuche. Se trata ámbitos equiparables no necesariamente complementarios. Así como la identidad punk o heavy es, para los *kona*, una identidad incompatible con la definición como mapuche, los partidos y las iglesias son incompatibles con la práctica política en el activismo mapuche desde la perspectiva de los rionegrinos.¹⁰² Un panorama muy diferente al que, a mediados de los 80, caracterizaba a las organizaciones mapuche de Río Negro, algunos de cuyos integrantes tenían también militancias partidarias diversas (Fuentes *op.cit.*). En una tónica similar, uno de los dirigentes de Newentuayñ me dijo una vez que el activismo mapuche pasa por atravesar partidos y otras afiliaciones, vinculando a la gente por “su lado mapuche”. Sin embargo, aún para ellos el cristianismo era incompatible con la autoidentificación como mapuche.

Biografía y edad, acerca de la conciencia generacional

John J. Hazlett (1992) analiza un tipo particular de relato autobiográfico que es el de las autobiografías generacionales. Su estudio se basa en textos de lo que se conoce como “*baby boomers*”, que eran “jóvenes” hacia fines de los sesenta y principios de los setenta en Estados Unidos. Esta generación produjo una serie de textos autobiográficos en los que la identidad colectiva de referencia no era ni la clase, ni la raza, ni la etnicidad, ni el género, sino la generación. A partir del análisis de estos textos, Hazlett sostiene que la conciencia generacional se construye cuando se produce la primera entrada en la arena de la historia—en rebeldía con las instituciones parentales y experimentando con identidades adultas—pero que esa conciencia declina cuando se termina ese momento de la vida. Según el autor, a diferencia de otras alteridades, la opresión en términos etarios termina cuando se ingresa al grado de edad de la adultez. Según su perspectiva, para que exista conciencia generacional, tiene que haber un marco de referencia que contenga un sentido de ruptura con el pasado. Una de las consecuencias de esa ruptura es la percepción generacional de que

¹⁰¹ Constituye un dato significativo en la trayectoria de la política estudiantil-juvenil local, el hecho de que a mediados de la primera década del siglo XXI, los partidos comienzan a volverse nuevamente lugares legítimos de articulación política.

¹⁰² El heavy y el punk sí son compatibles pero también hubo chicos que se sumaron en un momento al movimiento mapuche y que después dejaron de participar. Ante eso dijo Elvira “antes eran mapuche y ahora son heavy nomás”.

los modelos identitarios que los mayores les ofrecen son opresivos.¹⁰³ Pero los *baby boomers* eran hombres norteamericanos blancos de clase media.

Cuando la articulación etaria como joven se entrecruza con articulaciones de clase trabajadora y con la articulación étnica como mapuche, las figuras adultas se diversifican y puede coexistir un discurso de ruptura con uno de continuidad. Lo parental se presenta como heterogéneo. Así el campo del activismo en general está constituido por ciertos adultos que no son los padres. Se trata de adultos que no representan la figura parental, porque esa figura articula también lugares subalternos de clase y etnicidad que no están representados en el adulto activista. Nuevamente hay una tensión entre la configuración de la generación política y la configuración de la generación genealógica.

La adolescencia es un período de cuestionamiento, dice Elvira. Los hechos que eligió para estructurar la historia de su vida transcurrieron solamente durante cuatro años (de los dieciocho que tenía al momento de la entrevista), desde que ella ingresa a la secundaria hasta que se conforma la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvluyiñ en el año 2003, su “período de cuestionamiento”. En ese período de cuestionamiento ella se encontró con dos ámbitos diferenciados: el estudiantil/juvenil y el mapuche. Mientras en uno de ellos su adolescencia era una “revolución andando”, “un despelote”, “una vorágine andante”, en otro estaba en el lugar propio, un lugar señalado por su padre primero y por su abuela a través de su madre, después. “Para un adolescente, ya no sentirse solo, ir junto con su familia es una cosa fuerte”. En el ámbito mapuche, su lugar como joven, como hija y como nieta, está definido primariamente por su relación con su familia y se entiende como un lugar contenido, ubicado, tranquilo. Sin embargo, en el ámbito estudiantil-juvenil, Elvira define la adolescencia en contraste con adultos que no pertenecían a su familia, adultos de “otra generación” que generaban espacios sin “contención”.

Los partidos como el MST no existían porque era algo muy generacional. Estaba todo muy cerrado en lo que era la generación. O sea, los pibes se organizaban a

¹⁰³ En el corpus de autobiografías generacionales que analiza Hazlett hay una primera fase que se caracteriza por trabajos, que el denomina de “anunciación”, que están altamente politizados. La segunda fase que identifica está caracterizada por narrativas de “renuncia” o conversión, en las que el autor abandona la identidad generacional. Entre todas estas autobiografías hay un diálogo inter e intrageneracional que implica una disputa por la representatividad dentro de la generación vinculada a la interpretación del “espíritu de los tiempos”: “La convicción implícita del autobiógrafo generacional de que su propia historia es la historia de la generación es una creencia política que ya es visible en la noción de Bourne y Ortega de que la elite generacional interpreta el espíritu de los tiempos, caracteriza la identidad generacional, y lidera la masa generacional.” (Hazlett 1992: 88)

partir de los colegios que era el único lugar que no habían invadido los partidos políticos o las organizaciones de izquierda. Por ejemplo, la radio es un ejemplo claro, porque hasta después que se disolvió Estudiantes en Lucha, recién empezaron a estar los pibes en la radio. Pero antes como que era muy de los grandes, qué sé yo. Era muy de los viejos, como que los pibes solamente iban a la escuela (...) Porque yo me acuerdo que por ejemplo se hacía una reunión en la universidad o en un comedor para recordar la muerte del Che, ponele. Y nos invitaban a nosotros, los estudiantes, pero íbamos allá y lo organizaban todo los viejos que seguían el mismo discurso que hace treinta, cuarenta años atrás. Eran cosas muy cerradas, entonces como que lo nuevo y lo que era como que en aquel momento lo único que iba a durar iba a estar solamente hecho por los jóvenes, muy alejado de los viejos. Y se marcaba mucho ahí, por ejemplo, en las tomas de los colegios, iban los de los partidos políticos, o la APDH, los de los derechos humanos, pero solamente se les daba un espacio para que ellos fueran y dijeran 'los apoyamos', si es que iban también. Pero no era como que ellos estaban al frente de algo. (...) Como que no te sentías contenido con ir a una reunión o ir a algo que convocaba un partido político, porque era todo muy cuadrado, muy estructurado, como decir: es así o no es nada. Y en cambio nosotros buscábamos contención en otro tipo de cosas, como en la música.

Los recitales eran los espacios donde se generaban las movidas "nuevas", las que iban a durar, según Elvira. En las ferias de fanzines también se compartía ideología pero, a diferencia de las actividades convocadas por los militantes adultos, no constituían "bajadas de línea" para Elvira, porque "lo veías que estaba hecho por un par tuyo, entonces te sentías identificado". Las reuniones y los recitales eran escenas distintas, performances cuyo dominio Elvira asigna a generaciones distintas, escenas que ella generacionaliza, podríamos decir.

La posición generacional de Juan es diferente a la de Elvira. Si bien se define como joven, establece una diferencia entre su propia experiencia política y la de los otros jóvenes, aunque tienen su misma edad. Lo pone contento que ahora haya "gente nueva" que se reconoce como mapuche, porque esa gente tiene la ventaja de que no esta "contaminada con ideologías y uno, con lo que ha pasado, puede aportar algo."

Eso me llevó a quedarme con ellos. Una vez Elvira me dio un palmazo porque me dijo que hay que acompañarlos porque todos los van a querer chupar porque van a ver que son jóvenes y tienen fuerza. (...) Muchos de los pibes era la primera vez

que hacían algo. No podía dejarlos en banda porque yo podía aportar ciertas cosas que por ahí ellos no saben.

Juan “nació” a la política antes, ya está “contaminado” y por eso puede ayudar a que no “se chupen” a los jóvenes que resultan una especie de presa para “otros”. En términos de edad, la experiencia originaria en la que funda las imágenes, los sonidos, las escenas que lo conmueven, ocurrió de la mano de sus hermanos, cuando él tenía entre 6 y 9 años.

Fuera de joda, pero había un tema que a mí me re gustaba. Era un tema que cantábamos. Yo era re pibe, tenía como siete años. ¿Cómo era que decía? Ah, decía... Es la típica pero ahora le cambiaron de letra. Una que dice, decía ‘Somos de la gloriosa juventud peronista. Somos los herederos de Perón y de Evita. A pesar de la bomba, de los fusilamientos, los compañeros muertos, los desaparecidos, no nos han vencido’ [léase con la tonada respectiva] Y ahí iba pa! pa! pa! el bombo y empezaba. No sabés lo que era. Esa a mí es la que más me gusta, era esa. Y ahora la escucho pero le cambiaron la letra ‘Somos de la gloriosa juventud argentina. La que dio el cordobazo, la que murió en Malvinas’. Yo cuando la escucho me trato de acordar de esa letra, entonces por dentro voy cantando esa (...) Porque aparte, siendo re pendejo, la que vi fue la de... la clásica, ‘La noche de los lápices’, pero de pendejito. Cuando a Falcone, al hermano de Claudia, lo iban a matar y el loco grita ¡Viva Perón carajo! Ahí ya habla sobre los desaparecidos, todo. Y claro, siendo tan pendejo, esa me re marcó. Por eso me marcó tanto esa canción. Yo me acuerdo que la cantaba así, con toda euforia.

La escena política de Juan fueron los ochenta, la revitalización de las instituciones democráticas, la refundación de los partidos, sus poéticas y sus estéticas en general. Pero también en la escena mapuche se coloca “antes”. Dice Juan que la juventud no conoce nada de su cultura pero quiere conocer su historia, su idioma, su pasado. Y dice “eso antes no se daba, éramos nosotros y nadie mas”. Pero el “antes” de Juan se remonta solamente a un par de años, al 2000, y su presente es el 2003, cuando conversó conmigo. Entre ese antes y ese ahora hay una marca, un mojón temporal que presenta una juventud distinta. Gente que antes no se reconocía, ahora se reconoce. Esa gente es el movimiento urbano, los pibes de los barrios. Pero de algún modo él no pertenece a esa generación porque él estaba “antes” en lo mapuche y en “la política” en general.

El recorte de la narración de Víctor circunscribe el universo de los músicos como el ámbito en el que se posiciona. Desde ese lugar particular interactúa con el resto de los ámbitos. En ese ámbito, los adultos son “maestros”. Para él no hay confrontación en términos de edad sino continuidad, aprendizaje. La distinción de su experiencia particular, en contraste con la de los adultos y los viejos de ese circuito, pasa por ser de la ciudad o del campo, conocer o ignorar “la cultura”. Pero es más determinante de su práctica la distinción entre cantar para resistir al sistema o cantar por dinero y aprobación del público, entre ser conciente de la injusticia o no serlo. En ese sentido, las diferentes experiencias vinculadas a la edad no constituyen distancias drásticas como se presentan en el relato de Elvira. Víctor se inscribe en una tradición de músicos, así como Juan se inscribe en una tradición de militantes. Elvira, en este caso, es la que más claramente construye la articulación de edad como orientadora de su práctica. Sin embargo, estas tres trayectorias confluyen en la escena presente aportando a la heterogeneidad de los posicionamientos y proyectos de los jóvenes mapuche. En todo caso, resulta relevante preguntarse por el modo en que son reprocesadas colectivamente y por el trabajo político que se produce para destacar algunas trayectorias y opacar otras en función de generar posiciones públicas y diseñar proyectos colectivos de trabajo.

La escena política, la escena mapuche

Y vos las escuchabas hablar a las viejitas y decías mierda, en todos estos años, en todo este tiempo que yo estuve, nunca había escuchado un discurso tan de resistencia como los que cuentan ellos. Y tan verdadero, porque ellos lo vivieron. Y vos sabés que si ellos lo vivieron también lo viviste vos. Y ahí te empezaban a cerrar un montón de cosas de por qué vos te habías perdido de aprender tantas cosas en tu familia, de que por qué tu familia estaba así, de por qué tu viejo estaba desocupado, de por qué tu viejo se había tenido que llegar a la ciudad, de por qué mierda se reían de tu apellido en la escuela (Elvira).

Mientras las experiencias de participación en *xawvn*, en ceremonias y rogativas, ya sea *wiñoy xipantu*, *kamarikun* o *gejipun*, son siempre valoradas, el diálogo con organizaciones y referentes del activismo mapuche se presenta como conflictivo, o como una instancia sujeta a la evaluación crítica. Un distanciamiento crítico similar al que se produce con el ámbito establecido de activismo generado por adultos en general, donde se incluyen los partidos políticos, los sindicatos y los organismos de

derechos humanos. En las referencias a las ceremonias, el grado de edad que es respetado y admirado es el de los abuelos y, especialmente, el de las abuelas. Mientras que, en el caso del activismo, el dominio, el control, es asignado al grado de edad de “los grandes”, los adultos. Podemos distinguir entonces tres ámbitos en los que se configura el grupo de edad: la genealogía, el activismo en general y el ámbito mapuche en el que se establecen diferencias entre dos sub-ámbitos: el ceremonial y el político.

En febrero de 2006 entrevistamos a dos referentes de la Ruka Mapuche (dos *rukache*, como les decimos) y una parte fundamental de la entrevista fue la evaluación de las organizaciones mapuche con las que ellos habían tenido contacto personalmente antes de conformar su grupo. La chica, cuyo padre era un militante antiguo del Centro Mapuche, nos dijo:

Yo empecé a participar cuando tenía como 15 años, o por ahí, en el Centro Mapuche. Así, derecho viejo al curso de idioma, rápidamente. Y estuve como un año y medio, por ahí, y después estuve trabajando en el Centro Mapuche un tiempo más y después me fui (...) Lo que yo veo preocupante hoy es que hay gente que ha tenido la posibilidad de tener acceso a información que tiene algunas herramientas para conocer un poco esto. Y otro grupo de gente que se reconoce, que dice yo soy mapuche, y falta como un tramo, ¿no? Entonces hay como mucha diferencia y a mí lo que me preocupa es cómo uno busca esos caminos, esos puentes digamos para ir accediendo a información y haciéndose de opinión (...) Hay organizaciones que trabajan separado y hay organizaciones que están alineadas así a otros grupos. Y a mí, particularmente, me parece que el trabajo de base es el que falta y es el trabajo que nosotros queremos hacer y es el trabajo que nosotros estamos haciendo. Nos parece que, qué sé yo, organizaciones como el CODECI digamos, atienden cuestiones bien puntuales, atienden casos individuales y no generan un trabajo de base. Y nosotros creemos que el trabajo de base, el trabajo comunitario, el trabajo... Ese trabajo es el que falta y es el trabajo que nosotros tratamos de hacer ahora. Eso.

En una descripción más detallada de su contacto con varias organizaciones de Río Negro y Neuquén, el chico nos dijo:

Mi papá fue socio de la cooperativa indígena allá en Jacobacci. Y entonces yo, de chico, veía a la gente, a los *peñi* llegar a mi casa, no? Y se saludaban en lengua y hasta hablaban y cantaban. Y entonces una vez fui a ver una reunión que me

llevaron pero yo veía que eso no se trasladaba. No se trasladaba la cuestión cultural, digamos, a las reuniones, las asambleas y entonces... Porque yo después todo eso lo fui un poco pensando, ¿no?, y decía por qué no es así. Después cuando yo me vine a vivir acá, a estudiar acá a Bariloche, a los 16 años, vine acá al Centro Mapuche (...) En ese momento no había muchos jóvenes acá. Eran todos más bien grandes este... (...) Yo justo en ese momento, fue en verano que habíamos terminado de tomar las escuelas ahí en seis meses de ocupación. Y entonces ya conocía un montón de chicos que yo decía estos son super potables. Y en ese momento nos empezamos a juntar con un grupo de chicos que ahora, por suerte, siguen trabajando también (...) Y entonces yo, en ese momento, me dediqué a hacer algunos trabajos acá. Salir a dar charlas. Y nos costaba mucho. Inclusive yo me acuerdo que, en ese momento, para plantearle a la comisión que queríamos ir a dar una charla por mes a un barrio, acá a distintos barrios, nos costó muchísimo. Nos pidieron que escribamos el proyecto, que veamos de dónde íbamos a sacar la nafta para mover el camión, cosas así (...) La cosa es que se terminó ahí rompiendo un poco la situación. Después venía cada tanto hasta que me fui a vivir a La Angostura. Ahí estuve dos años sin hacer nada y después me vinieron a ver la gente de la comunidad Paichil Antriao (...) Trabajamos algunas cuestiones que tenían que ver con la lengua. Trabajamos en una biblioteca ahí. Hasta que cayó la gente de la COM con todo un planteo así re fuerte de cómo dar algunos pasos de pronunciamiento para otros pasos para tener seguridad jurídica (...) Yo empecé a ver que ellos tenían una forma así muy... Especulaban mucho, ¿no?. El hecho de si nos servía como organización, si no nos servía (...) Yo me considero un militante de base. Entonces le decía, mirá, yo puedo estar acá, puedo estar en Río Negro, donde esté, pero, le digo, la idea es que... O estamos a favor de la lucha por el Territorio y por el Pueblo o no. Entonces, en esa forma de uno plantearse, o estás de un lado o del otro (...) En ese sentido a mí me parecía que los locos tenían una tercera postura que lo único que venía, digamos, era a embarrar la cancha, a retrasar un proceso, a boicotearlo también. En fin, esa es mi crítica hacia la COM (...) Y, bueno, yo ya había trabajado igual todos los años que estuve acá en la Coordinadora. Y también, así, no me cabió nunca porque, cuando se empezó el proyecto este de regularización de tierras fiscales, regularización dominial, que se armó el primer equipo de trabajo (...) En ese momento mostraron la hilacha todos. Porque resulta que ellos eran el equipo ejecutor del programa. Un programa que

tenía que durar dos años (...) Resulta que daban muchas vueltas para explicar por qué no habían llegado a una asamblea en Lipetren, por ejemplo (...) Al final te terminabas dando cuenta que la discusión era que no habían podido llegar a tiempo porque no se podían poner de acuerdo a quién manejaba la camioneta, ponele (...) Una intervención que hice que me trataron muy mal. Que me acuerdo que yo llegaba a llorar de bronca porque digo no puede ser que estos vengan a... El tipo... Yo le decía que a mí no me parecía que tenía que tener nivel de debate sino que, bueno, de última será algo que se puede ir logrando pero tampoco era imprescindible para ver si por qué salió mal un programa o por qué salió mal una parte. Entonces uno de los dirigentes salta y me dice, bueno, pero también acá viene cualquiera a hablar. Mirá este pibe que no tiene ni experiencia, dice, y me viene a hablar de... entonces. Y también ahí me saltó otra ficha de que, claro, ellos cuando definían el perfil de una persona, digamos, ya empezaban excluyendo a otras, ¿no? De qué, digo, de qué trayectoria hablan cuando la relación que han tenido siempre fue muy clientelista. Entonces, cuando ellos hablan del perfil, ya de entrada van a elegir a un *peñi* que tenga esa relación con el estado, digo, clientelista. Por eso también creo que ahora no pueden salir de esa situación. Así que no me cabió ni aquello ni esto.

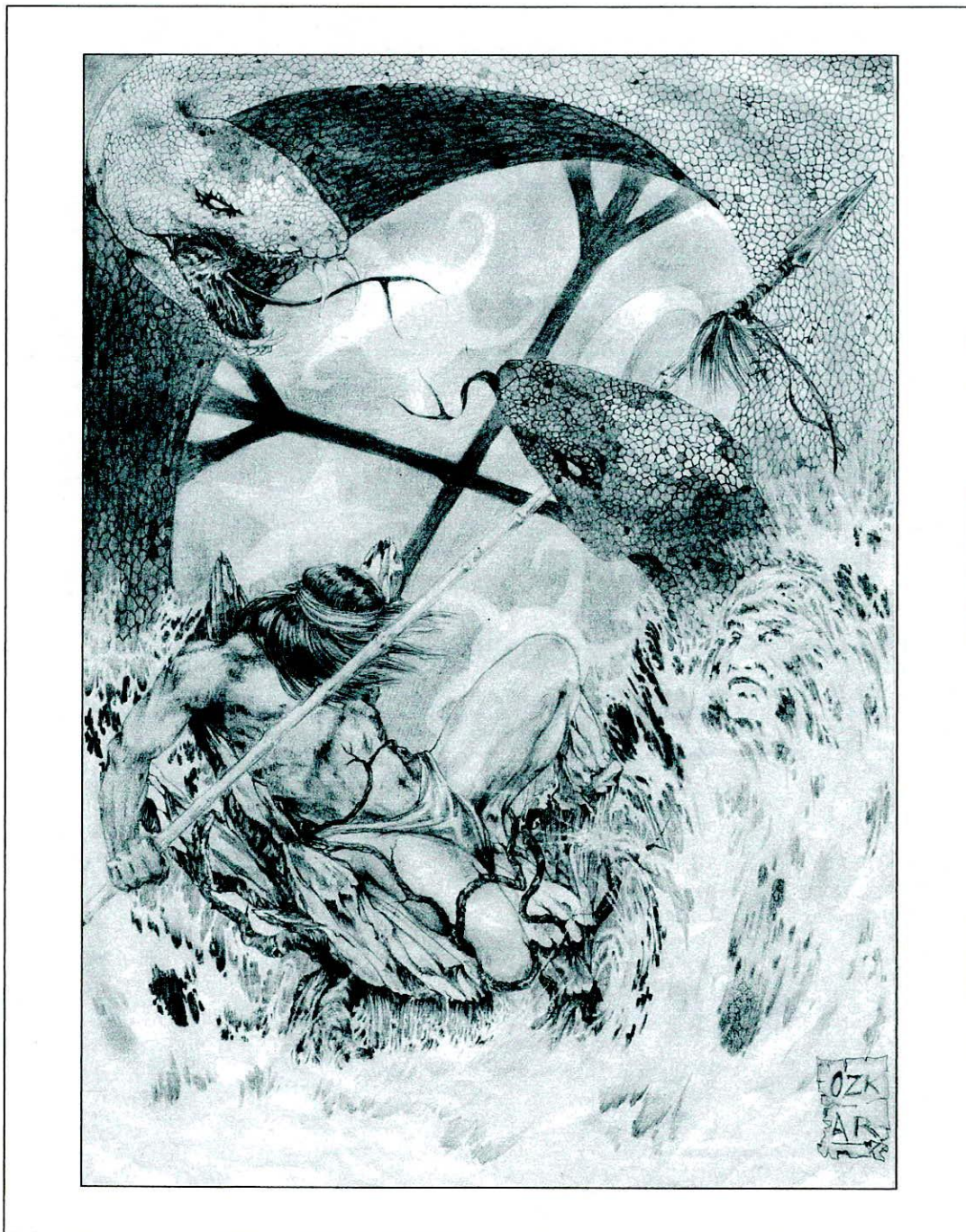
Cuando los jóvenes “nacen” a la política mapuche, la escena está llena de organizaciones supra-comunitarias autónomas con distintas prácticas de relación con los estados provinciales, con el estado nacional y con organismos multilaterales. Las distintas organizaciones ofrecen lugares diferentes a los jóvenes. Mientras la COM de Neuquén desarrolló un proyecto específico de educación destinado a contener a sus niños y jóvenes, el Centro Mapuche ponía obstáculos para el desarrollo de los proyectos que los jóvenes proponían. La Coordinadora, un espacio conflictivo en el que confluyen intereses y agendas de organizaciones y comunidades con perspectivas a veces encontradas, no estaba preparada para preocuparse o prestar atención a lo que estos jóvenes “sin experiencia” venían a decir. Además, el activismo no mapuche—constituido por sindicatos, organismos de Derechos Humanos, radios comunitarias y partidos de izquierda—se encuentra poco activo, luego de la década efervescente de los noventa. Es una escena muy diferente a la que marcó la emergencia de las organizaciones mapuche supra-comunitarias diez años antes.

Los proyectos políticos (más o menos contingentes) de los jóvenes mapuche se desarrollan a partir de la evaluación crítica de las organizaciones y a partir de sus

propias experiencias de relación con ellas, pero también de la reelaboración de las propias trayectorias en las que aprendieron nociones de oposición y “resistencia” a lo establecido. Las trayectorias incluyen experiencias de subalternidad en tanto mapuche y en tanto jóvenes de barrios periféricos, pero también prácticas de participación en espacios colectivos. El espectro de espacios incluye desde los lugares reivindicados: la comunicación comunitaria, la militancia estudiantil, la música popular y la denominada “Resistencia Heavy-Punk”, hasta los lugares menos reivindicables como las iglesias evangélicas y las juventudes partidarias. Las diversas trayectorias confluyen—con mayor o menor legitimidad—en prácticas políticas heterogéneas que se articulan desde el doble posicionamiento étnico y etario, y las imbuyen de sus lógicas, prácticas y estéticas. Las subjetividades mapuche que los jóvenes construyen para sí mismos, están lejos de ser homogéneas. Pero, en su heterogeneidad, confluyen configurando un ámbito en el que se crean ciertos consensos y ciertos disensos, avanzando en un debate político donde lo afectivo está permanentemente presente como articulador de prácticas y como tópico en la discusión.

Parte III

Activismo, militancia y lucha: Acerca de las concepciones de lo político



104

¹⁰⁴ Dibujo de Ozkar Guenchupan en referencia la obra *Kay Kay egu Xeg Xeg* del Proyecto de Teatro Mapuche. Tapa del MapUrbe'zine n° 4.

Capítulo 6

Los niveles y lugares de lo político

*en el reflejo veo algo ke se parece a mi jeta (subversiva y
peleadora) / parece el mismo reflejo di'un Newen di'uno / y se
transforma en Toki / ke rompe con kalma / la korteza dura de un
árbol petrifikado
wariacewala*

En este capítulo el objetivo es indagar específicamente en las concepciones en torno la política en general y la acción política en particular, presentes en los proyectos concretos de activismo que los jóvenes mapuche llevan adelante. Los registros de lo político se despliegan en un rango amplio de prácticas y arenas que incluyen tanto los reclamos de derechos ante el estado, como la disputa al interior del movimiento mapuche en torno a términos, conceptos y prácticas. Estos registros de lo político incluyen, además, un proceso que no por íntimo deja de ser colectivo: la reconfiguración de los espacios familiares (de la familia extensa y nuclear) a partir de una clave que instaura una lectura diferente sobre el pasado, las adscripciones identitarias y las prácticas de relación. Además de revisar el concepto de ciudadanía, los jóvenes revisan los conceptos y prácticas de militancia, activismo, lucha, pero también de familia, herencia y persona (*self*).

En su análisis del concepto de juventud como articulador de agencia, Deborah Durham (*op.cit.*) sostiene que la agencia no puede ser considerada como un fenómeno unitario. La agencia no solamente puede vincular diferentes campos discursivos sino que puede tomar formas variadas y ser ejercida de manera diferente en distintas esferas. En su ejemplificación, distingue el espacio doméstico de los espacios institucionales y la esfera nacional. A la luz del caso que estoy analizando, esta diversidad de escenarios posibles no se puede agotar en una diferenciación dual entre espacios públicos y privados.¹⁰⁵ Como vimos en el capítulo anterior, desde el punto de vista de los jóvenes mapuche la orientación hacia el ámbito familiar no se considera un repliegue, un abandono de la participación política como diría Zygmunt Bauman (2002), sino un momento necesario y un ámbito apropiado para la acción efectiva en

¹⁰⁵ Rossana Reguillo revisa los abordajes de la dimensión política en los estudios sobre jóvenes y destaca dos niveles de lectura. Hay estudios que reducen lo político a la participación electoral y estudios que buscan lo político en las prácticas cotidianas de los actores, "en los intersticios que los poderes no pueden vigilar" (Reguillo Cruz *op.cit.*: 43). Quienes trabajan en la segunda perspectiva encuentran la política en las creencias, formas y estilos de vida que se oponen a un sistema rígido de normas.

términos de transformación.¹⁰⁶ Sería, en todo caso, una forma de arraigo, un camino de fortalecimiento sin el cual no consideran posible ubicarse, “pararse”, “caminar” en el mundo. Es, por lo tanto, un espacio fundamental de ese mundo que es objeto de la acción transformadora.

Fernando Balbi y Ana Rosato discuten con las perspectivas analíticas que tienden a circunscribir la política como categoría que corresponde únicamente a un dominio especializado que se distingue del dominio de la economía, la religión, lo jurídico, etc. En esa discusión, los autores retoman un punto de vista inspirado en Weber y Durkheim para sostener que:

[La especificidad de la política está en] su condición de proceso social de definición y redefinición de sentidos en el cual se produce y despliega una serie de representaciones sociales –valores, reglas, repertorios simbólicos, etc.- (...) Dichos procesos no pueden ser comprendidos –o siquiera distinguidos- si se los toma como literalmente contenidos en un ‘espacio’ diferenciado dentro de lo social (la ‘esfera política’, el ‘dominio político’ o el ‘campo político’) (Balbi y Rosato 2003: 14)

A partir de esa definición, los autores incluyen, entre los problemas abordados por la antropología política, las nociones de persona y los valores morales puestos en juego en procesos sociales de redefinición de sentidos. Aunque sostienen la necesidad de relativizar la concepción de la política como “dominio”, no dejan de considerar que la política tiene especificidad. Según Balbi y Rosato, de lo que se trata entonces es de “evitar reducirla a una concepción topográfica de la vida social” (Balbi y Rosato 2003: 16). Ahora bien, este planteo nos lleva a distinguir entre las teorías académicas (antropológicas en este caso) y las “teorías nativas” de lo político, como las denominan Sabina Frederic y German Soprano (2005). Aunque conceptualmente sea

¹⁰⁶ Para Sabina Frederic, cuando se utiliza la idea de “repliegue” para referirse a los procesos políticos históricos, esta idea implica que la política naturalmente debe “avanzar” desde lo privado hasta lo público (Frederic 2003). Según las teorías del repliegue, hay escenas/espacios que son naturalmente políticos y que, por lo tanto, se aspira conquistar en el “avance” desde lo privado. Mientras que hay otros espacios naturalmente no políticos, como los dominados por las relaciones cara a cara y de parentesco. Desde esta perspectiva, la escenificación en el espacio público se convierte en la confirmación de que un determinado conjunto de relaciones ha sido instituido. Sin embargo, este esquema implica también que la agencia transformadora inicia su configuración en el ámbito privado (supuestamente no político). Es en lo privado donde reside aquello que no ha sido instituido y que, por lo tanto, ha sido silenciado. El proceso, según esta lógica, otorga entidad a lo no instituido (aún). El momento de ruptura es efímero, como lo liminal con respecto a la estructura en la teoría de Victor Turner (1980). Sin embargo, si enfocamos el lente en “lo privado” en tanto espacio de cohesión social y lugar privilegiado de articulación política, el objetivo del proceso de disputa de sentidos deja de ser instituir en “lo público”.

posible identificar procesos de naturaleza política (procesos sociales de disputa y redefinición de sentidos) en una multiplicidad de arenas, algunas de ellas van a estar organizadas en una clave definida como “política” por quienes participan de ellas. A partir de esa clave política se recortan los actores que participan de esa arena, o de ese ámbito. Es indispensable, entonces, prestar atención a las teorías nativas para distinguir la clave que organiza los ámbitos o las arenas en las que estamos trabajando. Al mismo tiempo, es posible abordar a partir del concepto antropológico de política, tal y como lo definen Balbi y Rosato, arenas que la teoría nativa define a partir de otras claves.

En este caso, el movimiento mapuche se organiza a partir de una clave en la que “la lucha” aparece como noción performativa (Ramos 2007) y como tropo condensador de heterogeneidades (Briones 2007b). Sin embargo, como se ve en el relato de Elvira en el capítulo 5, existe al interior de esta arena mapuche que se define por la clave de la lucha, una distinción complementaria. Se trata de la distinción entre las performances exclusivamente “políticas” heredadas del activismo estudiantil y compartidas con el activismo local no mapuche (como las marchas y las ocupaciones) y las que tienen, además, dimensiones trascendentes y “fuertes” que implican instancias de aprendizaje y fortalecimiento para ellos en tanto mapuche (como el encuentro de abuelos, los parlamentos y las ceremonias). A esto se suma una serie de estéticas y estilos que provienen del circuito juvenil que no necesariamente está organizado en una clave definida por la teoría nativa como política, pero que implica la participación en “redes de comunicación desde donde se procesa y se difunde el mundo social” (Reguillo Cruz *op.cit.*: 62). Circuitos donde lo político pasa por el deseo, la emotividad, “el privilegio de los significantes por sobre los significados, las prácticas arraigadas en el ámbito local que se alimentan incesantemente de los elementos de la cultura globalizada” (Reguillo Cruz *op.cit.*: 139).

Además de las distinciones entre las estéticas y estilos juveniles, las performances políticas y las instancias “fuertes” mapuche, este ámbito está atravesado por teorías diferentes acerca de lo que “estar en lucha” implica en términos de prácticas de intervención pública, proyectos de trabajo, objetivos de corto y mediano plazo, etc. En este capítulo la idea es explorar esas distintas teorías pero haciendo una salvedad: la perspectiva de análisis que construyo en esta tesis forma parte también de una de las teorías nativas que atraviesan el ámbito que estoy analizando. Wefkvletuyiñ, una de las voces públicas del movimiento mapuche contemporáneo, construye su perspectiva

a partir de la confluencia de trayectorias diferentes en la cual mi trayectoria académica –y la de otros compañeros que también tienen inserción en diferentes universidades– se entrama con perspectivas que abrevan en experiencias sociales que no incluyen la academia en sus trayectorias.

Frederic y Soprano (*op.cit*) advierten acerca de la tensión entre, por un lado, el riesgo de subsumir los registros de campo a los presupuestos teóricos del investigador y, por otro, el riesgo de “comprar la teoría nativa”, de naturalizarla acríticamente. Esta advertencia se basa en el supuesto de que la perspectiva del investigador y la teoría nativa constituyen cuerpos de conocimiento diferentes. En este caso, Wefkvetuyiñ es un proyecto de activismo crítico y, en tanto tal, los presupuestos de la antropología social son uno de los insumos que contribuyen a la discusión política. La teoría nativa es, entonces, resultado del diálogo de apropiaciones particulares del conocimiento académico con apropiaciones particulares de otras formas de conocimiento. Se trata, además, de una teoría sometida a instancias de evaluación periódica por parte de los miembros de la red. El análisis que presento aquí forma parte de (y retoma) la lectura colectiva que hacemos del proceso político mapuche. Por lo tanto voy a adoptar en la escritura un posicionamiento en la primera persona del plural, tanto para analizar las otras perspectivas que conforman esta arena de discusión, como para examinar la propia. Asimismo, en algunas secciones voy a incluir transcripciones de diálogos producidos en las evaluaciones que realizamos periódicamente en Wefkvetuyiñ. La intención es no solamente reflejar las conclusiones a las que llegamos juntos, sino también ilustrar los modos en que producimos conocimiento juntos (Briones, Cañuqueo, Kropff y Leuman 2007b).

La “teoría de los niveles”

En primer lugar, la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvetuyiñ se enmarca en una línea de pensamiento que considera que la politicidad, en tanto proceso de disputa de sentidos, no puede ser reducida a la perspectiva topográfica que describen Balbi y Rosato. Para nosotros, lo político se pone en juego en lo íntimo, lo cotidiano, lo interpersonal, y las macro arenas definidas como políticas por la concepción topográfica hegemónica. En segundo lugar, nuestro planteo general emerge de la evaluación crítica de una serie de experiencias de activismo y militancia. Por un lado, partimos de revisar nuestras propias experiencias en el activismo estudiantil y juvenil, así como nuestras experiencias en el ámbito mapuche. Por otra parte, analizamos

también las experiencias que conocimos de las organizaciones mapuche que se iniciaron en los noventa. Finalmente, retomamos narraciones sobre experiencias de militancia en la década del setenta en la Argentina y en Chile. Esas experiencias nos fueron narradas por algunos de nuestros padres y familiares, y por algunos activistas mapuche que fueron militantes de partidos políticos y otras organizaciones en esa década. Además de estas narraciones, este último grupo de experiencias nos llega a través del complejo proceso de elaboración cultural colectiva de la que esa década es objeto y que, en Argentina, incluye políticas estatales de conmemoración reivindicativa (ver, entre otros, Da Silva Catela 2001, Jelin 2002).

Antes de desarrollar la teoría práctica que generamos a partir de la elaboración de estas experiencias y relatos, considero necesario hacer una pequeña digresión explicativa. Entre las diferentes experiencias que confluyen en nuestra discusión existe una distinción particularmente relevante en el contexto del abordaje general de esta tesis sobre la perspectiva generacional. Mientras nosotros en su momento formamos parte de las organizaciones juveniles y estudiantiles, y ya éramos actores políticos en la escena de los noventa en la que se configuraron las organizaciones mapuche, la experiencia de los setenta nos llega en forma de diferentes relatos. Estos relatos forman parte de la codificación cultural de la experiencia colectiva de la cohorte de edad que nació a la política en la escena de los setenta. Constituye entonces, uno de los elementos fundamentales que conforma a “los setentistas” como grupo de edad, como generación. El relato narra la experiencia de su “choza de solteros” para una audiencia conformada, en este caso, por otra cohorte de edad que se corresponde genealógicamente con la de sus hijos. Pero, además, se trata de una correspondencia genealógica que tiene su correlato en la emergencia pública de organizaciones que se constituyen con respecto a esa experiencia a partir de categorías de parentesco consanguíneo, como H.I.J.O.S. (o HIJOS, otra variante que reinscribe la misma relación).

En el caso particular de la experiencia política de la generación setentista, hay un trabajo social colectivo, encabezado por el movimiento de derechos humanos, que inscribe la trayectoria a partir de articulaciones políticas codificadas en términos genealógicos: abuelas, madres, hijos, herman@s (ver Vecchioli 2005). Por lo tanto, si bien nosotros “no la vivimos” –y esa frase forma parte de algunas variantes de las interpelaciones setentistas hacia nosotros como cohorte de edad (en algunos casos incluso como acusación deslegitimadora en contextos de debate público)—somos uno

de los principales destinatarios de su legado generacional. En tanto personas que no experimentamos ese momento histórico, somos audiencia pura. Las cohortes de edad precedentes también son audiencia, pero tienen su propia experiencia personal del momento de la historia que los setentistas se atribuyen para sí; ese momento que constituye la escena en la que ellos nacieron a la política. El lugar de audiencia pura no nos aligera del peso del recuerdo, como sugieren Margulis y Urresti (*op.cit.*), sino que nos convierte en herederos de un legado en la genealogía social.¹⁰⁷

Nuestro pensamiento político, entonces, parte de una lectura crítica del legado de los setentistas y de nuestra propia experiencia como actores políticos en la escena de los noventa, tanto en el ámbito estudiantil/juvenil como en el ámbito mapuche. En esos términos, la nuestra es también una elaboración basada en una conciencia en la edad. Sin embargo, no se trata de una lectura basada en el grado de edad, porque no parte de la distinción contrastiva entre “jóvenes” y “adultos”. Se trata de una lectura basada en la comprensión de que nuestra experiencia originaria tiene características específicas distintivas, entre las que se encuentra el “legado” setentista (a veces con pretensión de tutoría). La nuestra no es, entonces, una lectura juvenil sino una lectura generacional. Hecha esta aclaración, paso a describir lo que llamamos “la teoría de los niveles”, una teoría generada en la reflexión crítica sobre nuestra práctica (y formalizada una madrugada de verano del año 2004 en un bar que ya no existe llamado “El Clandestino”) que utilizamos para evaluar periódicamente, modificar, redefinir y reforzar nuestro proyecto político. El primer nivel de esta teoría es el de la individualidad, el de la realización personal de los miembros de Wefkvletuyñi. Partimos de una crítica a lo que consideramos actitudes militantes sacrificiales que observamos tanto en algunas organizaciones mapuche de los noventa como en la generación setentista, así como en nuestra propia experiencia como militantes del movimiento estudiantil/juvenil. Nuestra crítica se basa en que el sacrificio personal de los militantes acaba yendo en contra de los proyectos mismos que se proponen implementar. Tanto la expresión extrema de la muerte, como el abandono de las aspiraciones personales, de los vínculos afectivos primarios, etc., acaban cobrando su precio político en resentimiento acumulado y desgaste que genera, en muchos casos, la fragmentación de las organizaciones y el abandono de “la lucha”. Partimos

¹⁰⁷ Para Margulis y Urresti (*op.cit.*), el hecho de que lo que la generación anterior experimentó le llegue a la generación posterior como relato implica que las nuevas generaciones estén aligeradas de los recuerdos que poseen las generaciones anteriores. En mi argumento, no existe tal aligeramiento, porque el relato llega a nosotros con un peso propio.

entonces de entender que nuestra Campaña tiene que ser lo suficientemente lábil como para dar cabida a las necesidades de las diferentes individualidades que la componen pero que no debe agotarse en esas demandas ya que el exceso de individualismo acaba también saboteando los proyectos.

El segundo nivel es el de las relaciones interpersonales con los “otros significativos” (la familia, los miembros de la Campaña, los activistas de otras organizaciones, etc.) y las dinámicas de funcionamiento en un plano intermedio en el que se construye (y deconstruye) lo que algunos viejos militantes denominan “la orgánica”. Éste es el nivel de la circulación de las decisiones que podríamos llamar la política de la intersubjetividad. En este nivel se vuelve fundamental la objetivación reflexiva del afecto como fuerza que opera vinculando sujetos y redefiniéndolos en su vinculación (Ahmed *op.cit.*). El Colectivo Situaciones habla directamente de amor y de amistad¹⁰⁸ para definir el vínculo que se establece en la investigación militante. Se trata de un vínculo de “composición”, que se diferencia de la “articulación”, porque no se trata de un vínculo basado exclusivamente en la intelectualidad. También diferencian la “composición” de los “acuerdos” y las “alianzas” porque, según el Colectivo Situaciones, los últimos dos son vínculos estratégicos o tácticos desprovistos también de amor.

Este amor –o amistad- se constituye como una relación que indefina lo que hasta el momento se preservaba como individualidad, componiendo una figura integrada por más de un cuerpo individual. Y, a la vez, tal cualificación de los cuerpos individuales que participan de esta relación hace fracasar todos los mecanismos de abstracción –dispositivos que hacen de los cuerpos cuantificados objetos intercambiables-, tan propios del mercado capitalista como de los demás mecanismos objetualizadores nombrados (Colectivo Situaciones *op.cit.*: 7).

Si no prestamos atención a los modos en los que nos relacionamos para llevar adelante nuestro trabajo colectivo, corremos el riesgo de no ser capaces de reformular prácticas a tiempo y de que el proyecto no funcione, se des-componga. Por otra parte, también partimos de una revisión crítica de proyectos que fracasan porque este segundo nivel se convierte en el único foco de concentración de expectativas, dejando de lado los otros dos niveles. Es el caso de proyectos políticos que fracasan por lo que

¹⁰⁸ Para Autores como Brian Massumi (2002), el amor y la amistad serían emociones, es decir, codificaciones culturales que operan como estelas, como rastros del afecto. Para Massumi, el afecto es un impulso pre-cultural que luego se codifica. Este autor se enmarca en una línea que busca recuperar el cuerpo más allá de los modelos semióticos de análisis.

se suele llamar “puterío”. Es decir, un proyecto en el que lo único que acaba importando es la relación intersubjetiva –pasional a veces– en función de la movilización de intereses personales. Estas relaciones están atravesadas por el afecto como práctica social y también constituidas por discursos sobre el afecto o la emoción que operan en la disputa política (Abu-Lughod y Lutz 1990), actualizando valores morales vinculados a las lógicas y estéticas que fundan esas relaciones (Balbi 2003).

El tercer nivel es el del proyecto político macro, el nivel que la concepción topográfica denomina como campo político: la creación de lugares de instalación en la arena pública y de negociación de demandas colectivas específicas. En el caso mapuche: la reivindicación territorial, el reconocimiento de la preexistencia, la autonomía, etc. Es en el tercer nivel en el que se construye una argumentación política que sustenta las demandas. En esa instancia de la evaluación se discuten conceptos tales como “Pueblo Mapuche”, “Territorio Ancestral Mapuche”, “Comunidad”, etc. El problema de reducir el proyecto político a este nivel se vincula con la sacrificialidad que describí antes, la tendencia a “darlo todo por la causa”. En algún momento hubo también un cuarto nivel, pero lo perdimos:

4: Yo sé que el 1 es el personal, el 2 el equipo y el 3... el 4 no lo conozco.

1: El 4 lo perdimos en Clandestino, con ésta. Pero para mí que era el *azche*gen [concepto filosófico mapuche]. Justo estábamos hablando esa vez, ¿te acordás? Que estábamos hablando del *mapunche*, del *azche* [otros conceptos filosóficos], de no sé qué... todo eso. Era algo de eso. Para mí que es eso.

3: Tenía que ver con vernos como mapuche y vernos como activistas.

1: No sé si era así, pero todo salió por el tema de *Kay Kay* y *Xeg Xeg* [figuras mitológicas mapuche] y lo de *mapunche* y todo eso.

3: Sí.

1: Lo perdimos.

(Wefkvletuyiñ, evaluación del 7/7/04)¹⁰⁹

Estos tres niveles constituyen para la Campaña lugares de detención a partir de los cuales se plantea la política pasando por colectivos abstractos como el Pueblo Mapuche, por colectivos concretos como las familias y organizaciones, y por subjetividades afectivas. Para nosotros, la práctica política transcurre y se pone en

¹⁰⁹ Los registros de las evaluaciones de Wefkvletuyiñ no fueron grabados con el objetivo de hacerse públicos sino con el objetivo de construir un archivo propio que enriquezca la reflexión política de la Campaña. Yo pedí autorización para reproducir algunas partes en la tesis y llegamos al acuerdo de que las reproduzca sin citar los nombres de las personas. Por eso uso números.

juego tanto en las producciones gráficas, radiales y teatrales que hacemos, como en las prácticas metacomunicativas que construyen tejido social. Los tres niveles tienen que estar equilibrados y ninguno de ellos debe preponderar sobre los otros. De su equilibrio depende la continuidad de nuestro proyecto, y es su evaluación lo que nos indica aperturas hacia nuevas propuestas de trabajo. En base a esta teoría/lente, revisamos nuestra propia práctica y analizamos las prácticas y concepciones de lo político presentes en otras redes, organizaciones y agrupaciones.

En este capítulo voy a organizar el análisis a partir de introducir los diferentes agrupamientos de jóvenes mapuche. En primer lugar, voy a presentar las experiencias que los vinculan con organizaciones y comunidades del campo para luego organizar la etnografía en tres secciones. La primera sección abordará los proyectos de comunicación que incluyen diferentes medios gráficos y radiales. La segunda sección pondrá el foco en el Proyecto de Teatro Mapuche de Wefkvletuyiñ, que es el único que incorpora específicamente las artes performáticas como parte de la propuesta política. Finalmente, en la tercera sección me centraré en el análisis de los debates que se generan entre las lógicas preponderantes en los distintos agrupamientos. Principalmente abordaré el debate sobre la relación entre cuerpo y política.

Los autónomos, los rukache y las mapurbe

En febrero del año 2005, cuatro grupos de jóvenes mapuche: MapuChe Independientes y Autónomos de los barrios, el Equipo de Comunicación MapUrbe, la Ruka MapuChe y Aukin Pivke Mapu, convocaron a un “Futa Chraun (Gran Encuentro)” en conjunto con una comunidad cercana a la ciudad de Bariloche, el Lof Rankewe. El encuentro se desarrolló en tierras de la comunidad y contó con la participación de representantes de dos de las organizaciones con las que los grupos de jóvenes veníamos teniendo una relación fluida: la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre (de Chubut) y el Consejo Asesor Indígena (de Río Negro). Este fue el primer encuentro convocado colectivamente por grupos de jóvenes del que otras organizaciones participaron. Los agrupamientos de jóvenes mapuche tienen nombres específicos formales que van cambiando a lo largo del tiempo en la medida en que se va desarrollando la dinámica de agregación y desagregación que los caracteriza. Sin embargo, hay algunas categorías coloquiales que han ido sedimentando. En ese paisaje coloquial están “los autónomos”, “los chicos de la *ruka*” [casa] o “rukache”, y “las mapurbe” que acarrearán a su vez los múltiples nombres

formales que dan cuenta de su situación organizacional presente y pasada.

Los Mapuche Independientes y Autónomos, “los autónomos”, son pibes de barrio que pertenecen también al circuito heavy-punk. Varios tienen programas de radio en los que fusionan la música con “la lucha” mapuche y otras luchas. Aukin Pivke Mapu es un proyecto de comunicación del que participan algunos de ellos. Los más “viejos” participaron en la Resistencia Heavy Punk y en Estudiantes en Lucha en los noventa. Después de eso, formaron parte de grupos “de apoyo” al Pueblo Mapuche cuya actividad básica era juntar alimentos y recursos en general para apoyar a las comunidades en conflicto. Según lo plantean hoy en día algunos de quienes participaron en esos grupos, esta práctica operaba como excusa para acercarse a la cuestión mapuche que los involucraba personalmente. Se acercaron desde las prácticas políticas que conocían y a partir de las cuales se vinculaban con diferentes organizaciones y grupos en los noventa. Como vimos en el capítulo 3, juntar y distribuir alimentos era una práctica política que tenía connotaciones específicas en el movimiento estudiantil/juvenil. No se trataba de instaurar relaciones asistencialistas, sino de configurar lugares de dignidad y respeto para sí mismos en un medio que los estigmatizaba como jóvenes irresponsables y peligrosos.

Aunque algunos de los autónomos participaron en la lucha estudiantil, en su mayoría han tenido (o tienen) una relación conflictiva con la escuela que los hizo (o hace) abandonarla. La relación conflictiva se extiende a las instituciones en general, y algunos de ellos han estado presos, lo que hace que la situación carcelaria forme parte de sus reclamos. En general están desocupados o subocupados y viven con sus familias. Algunos de ellos tienen hijos chiquitos pero en general no viven en la misma casa. Es un grupo eminentemente masculino y las pocas chicas que de vez en cuando aparecen son novias o hermanas de alguno. De todos modos, ellos mismos no se conciben como un grupo porque actualizan la tradición del individualismo anarko-punk que enfatiza la autonomía y promueve la acción directa. Su práctica *sui generis* emerge de la tensión entre ese individualismo y el planteo comunitario mapuche cuyas tradiciones, especialmente las ceremoniales, son muy respetadas por ellos.

Las primeras convocatorias públicas de los autónomos estuvieron relacionadas con la resistencia a la implementación de proyectos mineros en la región. Durante varios meses entre los años 2003 y 2004 convocaron a marchas bajo las consignas “NO a la Explotación Minera en Territorio Mapuche y Solidaridad entre los Pueblos Oprimidos en los problemas que nos afectan a todos como la falta de trabajo, justicia,

salud y educación pública” (comunicado de prensa del 29/12/03). A fines del año 2002, tomó trascendencia regional y nacional el movimiento en contra de la explotación de una mina de oro a cielo abierto a 5 km de la ciudad de Esquel, provincia de Chubut, por parte de la empresa multinacional Meridian Gold con capitales canadienses y sede en Estados Unidos. La explotación de la mina incluía la utilización de cianuro entre otras sustancias tóxicas. El movimiento de rechazo involucró a diferentes sectores de la ciudad de Esquel y la región incluyendo organizaciones y comunidades mapuche. Como resultado, en marzo del año 2003 se realizó un plebiscito en el cual el 80% de la población manifestó su oposición al proyecto minero que se logró detener. Pero la discusión excedió el caso específico de Esquel y se advirtió sobre proyectos de explotación minera con las mismas características en toda la región.

A principios del año 2004 se conoció públicamente el proyecto de la empresa canadiense Aquiline Resources en el paraje Lipetren, a 45 km de la ciudad de Ingeniero Jacobacci, provincia de Río Negro. La oposición al denominado “proyecto Calcatreu” generó también la movilización de diferentes sectores: ambientalistas, vecinos, comunidades y organizaciones. En junio de 2005 el gobernador de la provincia, Miguel Saiz, firmó el rechazo al uso de cianuro en las exploraciones mineras en el territorio provincial, pero la minera aún mantiene sus instalaciones en Lipetren. Los autónomos se sumaron activamente a las protestas públicas en torno a estos emprendimientos, haciendo marchas mensuales que, aunque no siempre contaron con una convocatoria amplia, marcaron una presencia en el espacio público y en las radios alternativas y comunitarias locales.

Otra de las cosas que hacen los autónomos es brindar apoyo con su presencia a comunidades que se encuentran en situaciones límite de disputa territorial. Participan de parlamentos y asambleas en áreas rurales de Chubut, Río Negro y sur de Neuquén (algunos también viajaron a gulumapu y tomaron contacto con los presos políticos mapuche) y son especialmente activos en situaciones ceremoniales. Su rechazo a todo lo proveniente del estado no implica que no participen marginalmente de algunos programas de la Dirección de Acción Social de la municipalidad. Un pibe cercano a los autónomos que participa de un proyecto productivo subsidiado por Acción Social me dijo lo siguiente en la cola de un recital de Orkas en junio de 2005: “Le chupamos un poquitito las medias al estado, pero después hacemos la nuestra y que no vengan a querer controlar nada”. Su relación es más fluida con aquellas organizaciones

internacionales que apoyan “la lucha” Mapuche y que forman parte del movimiento transnacional “globalifóbico”. Entre ellas está la italiana “Ya basta”, que dio una conferencia pública en Bariloche en marzo de 2005 en relación con el conflicto ente la familia Curiñanco-Nahuelquir y la multinacional Benetton que llevaba adelante la organización 11 de octubre (o “la 11”, como se la llama). De todas maneras, el tópico del financiamiento es problemático ente ellos y siempre existe la sospecha de que haya “intereses encubiertos” (y no agendas explícitas) detrás de las fuentes de financiamiento.

El “palo” de los rukache es diferente. La Ruka nació como un emergente de lo que, en el capítulo 5, Elvira y Juan describen como la decadencia del Centro Mapuche. Alrededor del mes de noviembre de 2004, un grupo de jóvenes decidió “recuperar” la casa que pertenecía al Centro. El espacio había sido vaciado por problemas internos de los miembros de la Asociación Civil. La recuperación fue también una refundación y le pusieron otro nombre al lugar. En vez de denominarlo como la casa del Centro Mapuche, pasaron a llamarlo “Ruka Mapuche”. Algunos de los jóvenes que generaron ese espacio habían participado antes del grupo del Centro Mapuche donde estaban Elvira y Juan y otro tanto provenía de la Línea Sur y estudiaba en el Instituto de Formación Docente de Bariloche (de hecho, las primeras reuniones del grupo se hicieron en el Instituto). También algunos de sus referentes habían participado del movimiento estudiantil en los noventa. En términos de género, el grupo es más equilibradamente mixto que los autónomos y las mapurbe. También varios de ellos tienen hijos chiquitos pero, a diferencia de los autónomos, en general constituyen familias nucleares propias desprendidas de sus padres.

En algún momento estuvo el proyecto de generar en la Ruka un hogar para estudiantes mapuche de la región, pero ese proyecto nunca se desarrolló. Sus primeras actividades fueron un curso de *mapuzugun* –continuando con una actividad que ya se realizaba en el Centro Mapuche- y el apoyo a la recuperación de tierras que dio lugar a la constitución de la comunidad Mariano Solo en Colan Conhue, en noviembre de 2004. Esas primeras actividades fundaron sus dos líneas de trabajo: educación autónoma y territorio.

Los rukache realizan tareas de apoyo a comunidades rurales en conflicto con terratenientes colaborando en los procedimientos burocráticos para la obtención de personería jurídica y en la recuperación de “la cuestión mapuche”, como nos dijo una de sus referentes: el *kimvn*, el *mapuzugun*, etc. Además sostienen un proyecto de

educación para los *pichikeche* en la misma *ruka*. En función de realizar estos proyectos, buscan financiamiento tanto en instancias estatales locales, provinciales y nacionales, como en organismos multilaterales. En este sentido, si bien plantean críticas al modo en que el Centro Mapuche manejaba las cuestiones financieras, no renuncian a los espacios institucionales de reconocimiento ganados por la organización, ni a las líneas de subsidio que recibía. En general, su forma de trabajo es la que más se asemeja a la de las organizaciones de los noventa, pero su crítica fundamental hacia ellos tiene que ver con el abandono que hicieron de lo que ellos denominan el “trabajo de base” a favor de lo que uno de los referentes de la *ruka* denominó como “actividad política”. Esto es, la creación y mantenimiento de estructuras organizacionales cada vez más alejadas de la gente y más cercanas a los espacios de implementación de políticas en las que se juegan otros intereses.

En cuanto a las mapurbe, como brevemente expliqué en el capítulo 2, la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ está compuesta por una red de activistas, artistas, investigadores y comunicadores mapuche y no mapuche. Nuestro objetivo general es favorecer la reconstitución del tejido social a partir de instalar la discusión sobre la identidad mapuche en el presente teniendo en cuenta la existencia de una gran diversidad de realidades que no puede ser reducida a estereotipos folclorizantes.¹¹⁰ Wefkvletuyiñ apunta a generar el debate especialmente en la población mapuche joven de las periferias urbanas que ha desarrollado toda su vida en la ciudad como consecuencia de la migración de sus padres desde las áreas rurales. Los miembros de esta red tenemos antecedentes de participación en la COCEBA, en Estudiantes en Lucha, en radios comunitarias, en la Resistencia Heavy-Punk y en agrupaciones independientes de jóvenes. Además varios hemos participado en la coordinación de

¹¹⁰ Identificamos en nuestro entorno distintos intereses que hacen que la gente mapuche y no mapuche confluya en el ámbito del activismo. Por un lado, hay anarquistas que se proponen destruir el capitalismo y el estado a partir del conflicto permanente. Estos militantes se suman a la movilización mapuche en los momentos en que genera confrontaciones abiertas con el sistema y se apartan cuando el énfasis está puesto en la “nación mapuche” que consideran una idea fascista. Un segundo interés que convoca a académicos y activistas a participar en los debates del movimiento mapuche tiene que ver con la democratización del estado y el fortalecimiento de la sociedad civil. Quienes se acercan por este interés adhieren a las demandas mapuche cuando se presentan como abridores potenciales de espacios de discusión y consulta en el seno de las instituciones. Una tendencia fuerte en la dirigencia de las organizaciones mapuche de los noventa se proponía lograr el reconocimiento del estado y, en consecuencia, la reparación histórica. En esta tendencia se enmarcan las organizaciones que basan sus nociones de representatividad en el reconocimiento por parte del “otro” (los funcionarios, el gobierno, las agencias multilaterales, etc.). En contraste con todas estas posturas, para nosotros la reconstitución misma del tejido social (atravesado por fragmentaciones que la categoría “mapuche” entreteje) es un objetivo político y lo buscamos desde nuestra propia necesidad personal de ser contenidos de conectarnos con otros, no de ser reconocidos por otros.

actividades relacionadas con el arte, especialmente con la poesía, el teatro y la música popular. Como consecuencia, nuestros proyectos incluyen propuestas en arte, comunicación e investigación. Para desarrollar los proyectos de radio y la publicación de nuestro fanzine conformamos el Equipo de Comunicación MapUrbe, de ahí el nombre coloquial que nos dan.

Yo diría que la principal diferencia entre nuestra red y el resto de los agrupamientos tiene que ver con un interés concreto por la formación (académica y no académica), la investigación y, en general, la lectura. La mayoría de los que componemos nuestra red tenemos no sólo el secundario completo, sino estudios terciarios o universitarios en curso. Si bien la mayoría es mapuche y proviene de familias de empleados gastronómicos afectados por la desocupación generada por las políticas neoliberales de los noventa, la red incluye también gente no mapuche de clase media (como yo). Otra de nuestras particularidades es que, aunque todos los grupos tienen experiencia en proyectos de comunicación, somos los únicos que nos dedicamos específicamente a trabajar en proyectos de arte. Otra de nuestras características es que la Campaña está conformada mayoritariamente por mujeres, aunque incluye también algunos hombres que comenzaron a participar porque eran amigos o porque eran los maridos o novios de alguna de las chicas, y que se integraron después como miembros activos.

De acuerdo a lo que cada grupo va considerando como prioritario, nos vamos articulando de maneras distintas. Algunos promueven acciones en espacios públicos colocando los conflictos territoriales en el centro de su preocupación (es el caso de los autónomos), otros ponemos el énfasis en la profundización de la discusión informada pensando en el largo plazo (como las mapurbe) y otros trabajan en el fortalecimiento comunitario en el ámbito rural (como los rukache). Asimismo, el vocabulario para definir las prácticas de intervención que caracterizan el trabajo político incluye en su selección léxica términos como “acción directa”, “militancia de base” y “activismo”, enmarcados en una clave común definida por “la lucha”. Se suceden, no sin conflicto, las acciones coordinadas y los espacios de diálogo promovidos entre los agrupamientos. El trato cotidiano presta atención e intenta recuperar pautas mapuche de relación. Los sueños, los consejos [*gvlam*], la atención a los mayores, se complementan con tomas, piquetes y marchas. Por otra parte, los bares y los recitales siguen funcionando como espacios de confluencia, como nodos en una red.

Desde esa marcha inicial del 3 de mayo de 2003, ha habido otras instancias en las que los *weche* han actuado juntos. Por un lado, los diferentes proyectos de comunicación

citan y comentan las actividades de las otras organizaciones. Se participa de los actos y marchas que los otros convocan y a veces se comparten *wiñoy xipantu* y *gejipun* por situaciones específicas. Una de las actividades conjuntas que tuvo más resonancia pública fue la intervención que los autónomos y los rukache hicieron para “escarchar” a Rodolfo Casamiquela en el año 2005. Esa intervención, que constó de la lectura de dos declaraciones (una por cada organización) y la entrega de volantes, se produjo en una charla que Casamiquela estaba dando en la Universidad FASTA. Los rukache plantearon en su comunicado que “su visión [la de Casamiquela] de la historia de nuestro pueblo es funcional a una estructura que legitimó la mentira y justificó el exterminio de un pueblo”. Orientaron su denuncia a quienes promueven este tipo de visiones y eligieron enunciar una serie de puntos que establecen la versión de la Ruka sobre lo que constituye una perspectiva mapuche de la historia y la realidad presente (Ruka Mapuche 28/7/05). El comunicado de los autónomos era mucho más extenso que el de los rukache, y también estaba más directamente orientado a la figura de Casamiquela en un tono de confrontación.

La Guerra disfrazada de “pacificación y de desierto” fue política de ambos estados y lo sigue siendo, como también lo es la ocupación ilegítima de Territorio Mapuche y demás Territorios Indígenas por parte de capitales extranjeros y Multinacionales como Benetton y otras empresas que se encargan de desbastar el suelo, del cual Casamiquela es empleado y socio. (...) Sería bueno que el señor Casamiquela se calle y deje de llenarse los bolsillos con nosotros o por lo menos que no pise más Nuestro Territorio. Que devuelva aquellos objetos tomados con engaños y falsedades. Como el *kultrun* del Lonko Faky Prafil prestado con buena fe por el y que jamás regreso a la comunidad. Así como muchos objetos que este personaje nefasto a ido malokeando a nuestros mayores. También los cuerpos de nuestros antepasados profanados de su reposo. (Mapuche LafkenChe Independientes y Autónomos FuriLofChe waria Nawel Wapi Lafken WalMapu PuelMapuche 29/7/05)

La interpretación que las ciencias sociales han hecho de la realidad mapuche (especialmente la historia y la antropología), se instaló como debate en Bariloche a partir de este escrache. Wefkvletuyiñ no participó de esa acción, porque la prioridad para nosotros es promover el pensamiento crítico desde otros lugares. En lugar de orientar nuestras acciones a la confrontación con lecturas conservadoras, preferimos promover otras visiones académicas. Es por eso que organizamos varias veces charlas

públicas y foros a los que invitamos a investigadores que sostienen lecturas diferentes de la historia y la realidad mapuche, especialmente a los que hacen trabajos más históricos. En los últimos años, este debate académico se volvió público especialmente en Gral. Roca, Neuquén y Bariloche. Diferentes organizaciones mapuche, en articulación con investigadores, han organizado foros que llamaron la atención de medios de comunicación regionales, como el Diario Río Negro, saliéndose del circuito exclusivo de los medios alternativos o comunitarios y de las publicaciones organizacionales. En ese esfuerzo por hacer accesible al público no universitario el debate académico, Wefkvletuyiñ participa de la Red Interdisciplinaria de Investigación sobre el Genocidio en la Política Indígena que coordinan Walter Delrio y Diana Lenton con sede en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

La relación con organizaciones y comunidades del campo

En el “Futa Chraun (Gran Encuentro)” de febrero de 2005 había dos organizaciones mapuche presentes, además de los grupos de jóvenes y la gente de la comunidad Rankewe. Estas dos organizaciones, la 11 y el CAI (cuyo surgimiento describo brevemente en el capítulo 4), eran y son referentes del movimiento mapuche valorados positivamente por los grupos de jóvenes. Los viajes a los parlamentos y asambleas convocados por estas organizaciones fueron puntos de confluencia y espacios de reflexión fundamentales en el proceso de emergencia de estos grupos, del mismo modo que los viajes para visitar comunidades y participar en ceremonias en ámbitos rurales.

Desde el 2001, las propuestas de activismo de los jóvenes se fueron multiplicando a la vez que se fue generando un recorrido, un desplazamiento con destino a parlamentos, encuentros, ceremonias y actividades en todo el Territorio Mapuche atravesando “fronteras y alambrados”.¹¹¹ La discusión sobre los qué, cómo y para qué de “la lucha” comenzó a desplazarse a dedo, en tren—y a veces incluso en colectivo—entre lugares como Bariloche, Jacobacci, Esquel, Viedma, Zapala, Temuco, Valdivia, Buenos Aires, José de San Martín, Quetrequile, Pichileufu, Laguna Blanca y Vuelta del Río. La conexión con las comunidades y familias que viven en el campo constituyó, desde el comienzo, una de las actividades más importantes de los jóvenes Mapuche. Así como se comenzó a participar de *xawvn* y asambleas convocadas por la

¹¹¹ “Sin fronteras ni alambrados” es el título del primer CD del músico mapuche Rodolfo Cancino que participa de este movimiento.

11 y por las comunidades del CAI, se comenzó también a visitar aquellas comunidades en conflicto que pedían apoyo. Pero quizás la actividad que más movilizó y todavía moviliza a los jóvenes es la participación en rogativas y, sobre todo en *kamarikun*.



Rukache y autónomos en el escrache a Casamiquela.

Foto: Alejandra Bartoliche



Rukache, autónomos y mapurbes en viaje a un *xawvn* en el Lof Casiano.

Foto: Wefkvletuyiñ

Yo fui invitada a participar en el *kamarikun* de Anecón Grande en febrero de 2002, después de que coordinamos el Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche del que participaron miembros de la comunidad. Los anfitriones asignaron una ramada específica a “los jóvenes” de Bariloche y fueron reconocidos formalmente por el werken que dijo ante toda la gente: “Debemos seguir el ejemplo de estos jóvenes que sin el apoyo del estado han hecho un encuentro que todavía hoy tiene repercusiones.” La práctica de autogestión que caracterizó al encuentro se presentó como una innovación en los términos de una política indígena que en Río Negro está atravesada (movilizada o entorpecida) por el CODECI como órgano de co-gobierno (ver capítulo 4). Varios de los referentes de organizaciones y comunidades que se acercaron al encuentro destacaron la autonomía con respecto al estado como un elemento importante, como un “ejemplo”.¹¹²

Las cosas que los chicos cuentan de las primeras veces que fueron a un *kamarikun*, y las situaciones de las que yo fui testigo en el 2002, me remiten a las experiencias de los neófitos de los ritos de pasaje a los que se refiere Victor Turner (1980). Aunque, en términos de Turner, el *kamarikun* no sería un rito sino una ceremonia estacional, es vivido por los chicos como un rito desde el momento en que implica para ellos ciertos cambios. Participar en un *kamarikun* significa, en principio, una transición de la

¹¹² Un representante de la 11 que estuvo presente en el encuentro destacó la importancia de que se haya generado una reunión mapuche sin que la haya convocado el estado.

desmarcación étnica a la afirmación de la identidad mapuche y la aceptación inclusiva de sus pares. El *choike purun* es una de las danzas que los varones realizan conformando cuadrillas de bailarines en la ceremonia mientras las mujeres cantan *tayvl*. Los chicos que bailan por primera vez escuchan también por primera vez su *kempeñ* cantado por las mujeres. El *kempeñ* es un canto sagrado que vincula a la persona, a través del elemento que compone la raíz de su apellido (o por reminiscencias sonoras del mismo), con el mundo espiritual y social mapuche (Golluscio 1992).

Si bien, para quienes participan de la ceremonia regularmente, el *choike purun* puede constituir una confirmación de su posición estructural, para los de la ciudad constituye una experiencia similar a la fase de agregación de los ritos de pasaje. Para varios de los pibes el del 2002 fue su primer *kamarikun*. Llegaban a la ramada con los pies lastimados por bailar descalzos en la tierra y las piedras. Cuanto más lastimados estaban, más orgullosos se sentían. Uno de ellos, el que estaba más lastimado, había bailado en una forma parecida a la del pogo, sacudiendo su cabeza. En la ramada circulaban los chistes. A ese le decían el *choike-punk*, a otro de los chicos le decían el *choike-murguero*, porque movía los hombros, y a otro, que abría los ojos bien grandes, le decían el *choike-psicópata*. Aún con estos estilos nuevos, o quizás gracias a ellos, las *papay* (abuelas) estaban encantadas con la fuerza de su baile.

En general los mayores valoran a estos jóvenes que aparecen vestidos como “puebleros” raros con las camperas pintadas, los borceguíes, las capuchas y las tachas, (que contrastan tanto con los chicos del campo, silenciosos bajo sus boinas). “Me convida una seca, abuelo” le dijo un autónomo recién llegado a un sargento de *kamaruko*. Los demás miraban desde la enramada, pensando qué le iría a contestar ante semejante imprudencia. El viejo lo miró fijo unos segundos. “¿Usted sabe armar?”, le preguntó. “No”, le dijo el chico sonriendo nervioso. “Bueno”, dijo el viejo. Sacó su tabaquera, armó un cigarro y se lo dio. Los viejos están contentos porque los jóvenes se comprometen con la ceremonia y son los primeros en levantarse y los que acarrean más leña y, si hay que hacer un pozo, los que cavan con más fuerza. “Total, son cuatro días” dice una de las chicas con ironía, “después vuelven a la casa a vagar”.

En cuanto a las chicas, su forma de participación en los parlamentos es diferente a la que tienen en las ceremonias y algunas viven la instancia del *xawvn* con cierta incomodidad. Los parlamentos implican la toma de la palabra y el poder de oratoria es

fundamental. Mientras la performance de los varones es retomada y valorada, solo las chicas que pueden incorporar el *embodiment*, el gesto o el *habitus* (como diría Bourdieu) de las *papay*, son referentes respetadas. En ese sentido, la voz femenina legítima es una voz marcada por la edad. En cambio, en las ceremonias las abuelas les guardan un lugar a las chicas a su lado para enseñarles, y su participación haciendo *tayvl* es activa. En ese sentido aprenden en la práctica los modos de los cuerpos y las voces legítimas.

En estos viajes al campo, los jóvenes (chicas y chicos) aprenden, entre otras cosas, elementos de *mapuzugun*, pero también performances mapuche. Las performances incluyen desde las más explícitamente codificadas, como las pautas ceremoniales, hasta las más cotidianas relacionadas con los modos de hablar. En ese proceso de aprendizaje se producen a veces malos entendidos que resultan graciosos. En el II Parlamento Mapuche de Chubut, convocado por la 11, uno de los *logko*, que era un hombre mayor dijo un largo discurso en *mapuzugun*. Cuando terminó los *weche* respondieron con un ¡*mariciwew!* fuerte a lo que entendieron como una llamado a la lucha.¹¹³ Sin embargo, según me tradujo una de las chicas que entiende un poco de *mapuzugun*, el *logko* había contado una anécdota acerca de cómo le gustaba andar en auto pero no en avión. Este discurso cotidiano fue interpretado como un llamado a “la lucha” solamente por ser enunciado en *mapuzugun*, con una performance diferente a la del habla castellana cotidiana.

Otra de las chicas me contó que una vez en un *kamarikun* un hombre mayor estaba conversando con uno de los autónomos. Le habló en *mapuzugun* y repitió muchas veces la palabra *chiñura* que se usa para referirse a las mujeres no mapuche. El chico entendió entonces que el hombre estaba enojado porque el *werken* de la comunidad había invitado a muchos *wigka* a la ceremonia, cuando en verdad estaba protestando porque tenía que comer carne con pan nomás y no había ni una tortafrita. Decía que las mujeres de antes sabían hacer tortafritas todo el tiempo pero que ahora parecen *chiñura* porque no hacen nada.

Las confusiones que genera la poca competencia lingüística ponen en evidencia lo que los jóvenes esperan de los mayores del campo. El modo en que ellos construyen el grado de edad de los ancianos. Los jóvenes esperan escuchar discursos de resistencia

¹¹³ *Mariciwew* es un grito que se traduce frecuentemente como “diez veces estamos vivos, diez veces venceremos” y se usa mucho en el ámbito de las organizaciones mapuche.

sobre los cuales fundar una tradición de lucha, como si los mayores no tuvieran otro tipo de preocupaciones que también forman parte del mundo mapuche.

Estos viajes al campo ponen a los jóvenes en contacto también con prácticas organizacionales diferentes. Algunas organizaciones proponen que los términos de la discusión sean los del parlamento, intentando recuperar lo que entienden como el *xawvn* mapuche tradicional: un círculo donde la gente toma la palabra¹¹⁴. Sin embargo otras, más influidas por las prácticas de la educación popular, generan asambleas en las que las sillas se disponen en filas, alguien coordina, se discuten temas puntuales en grupos chicos y las conclusiones se anotan en papelógrafos durante el “plenario”, dando a la escritura un lugar preponderante. Asimismo, hay organizaciones que definen “la lucha” vinculada a la idea de “emergencia” y a acciones de confrontación visibles, mientras otras priorizan las acciones legales por sobre las manifestaciones públicas. Las prácticas de los jóvenes impactan y negocian con estas lógicas en un proceso de aprendizaje.¹¹⁵ También encuentran que las prácticas ceremoniales no son homogéneas y que hay mayores en el campo que, además de hacer rogativa, son cristianos, católicos o evangélicos. Su purismo punk impacta también con esta realidad heterogénea y compleja generando discusiones entre ellos.

Tanto los autónomos como los rukache promueven la realización de rogativas en parlamentos y asambleas, apelando a valores que los mayores aprecian. Las mapurbe, en esas instancias, tomamos una actitud más pasiva. Para empezar, los miembros no mapuche de la Campaña no participamos de instancias ceremoniales –a menos que nos inviten explícitamente- y tampoco hablamos en los parlamentos. Los miembros mapuche sí participan activamente, algunos demostrando una particular competencia

¹¹⁴ Según Ana Ramos (2007), la idea performativa de “estar en lucha” se actualiza en el parlamento como uno de los lugares centrales para los mapuche de Chubut.

¹¹⁵ El CAI es una de las organizaciones que elabora su estrategia de lucha en base a la disputa jurídica. Esa estrategia implica un perfil público muy cuidado que no estimula prácticas de acción directa en los espacios públicos. La organización tiene su sede central en Ing. Jacobacci y varias de las comunidades que están en conflicto se encuentran en la zona de influencia de la ciudad. La organización trabaja bajo el permanente hostigamiento de terratenientes locales, fuerzas de seguridad y funcionarios estatales. Cuando un grupo de autónomos volvía de un *xawvn* convocado por una de sus comunidades, movilizados por lo que habían escuchado y compartido esos días, escribieron consignas con un fibrón en la estación del tren en Jacobacci. Esta acción fue suficiente excusa para ser detenidos por la policía local. Los chicos hicieron después denuncias por maltratos, golpes y amenazas (ver Scandizzo 2004d). El CAI los apoyó en su denuncia y sus abogados los sacaron de la cárcel. Sin embargo, este tipo de situaciones no beneficia la estrategia jurídica de la organización que se basa en mantener ese polvorín bajo control para conseguir el apoyo de la opinión pública y no generar eventos que puedan ser utilizados en su contra en una situación judicial. La acción directa en ese contexto se vuelve contraproducente.

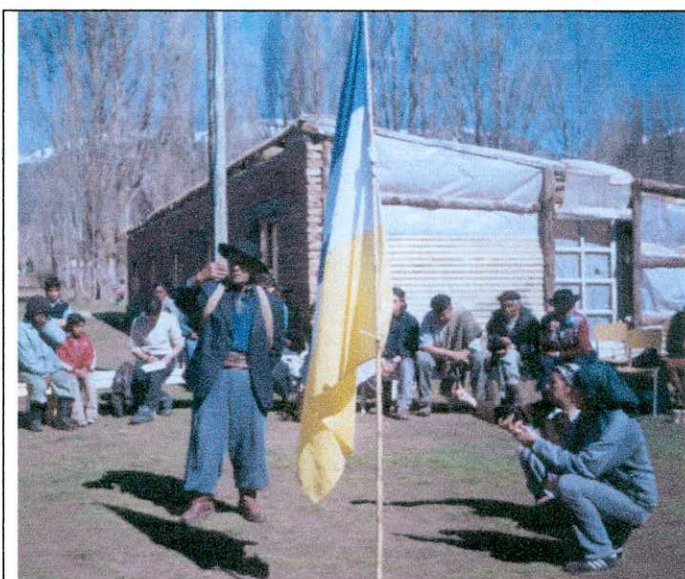
en el ámbito ceremonial. Pero nuestra práctica tiene que ver más con la observación y el aprendizaje, que con la propuesta de dinámicas específicas de funcionamiento.

El sentido político de los viajes a las áreas rurales tiene que ver para nosotros con la relectura crítica de los planteos organizacionales de la década del noventa (Cañuqueo 2005). Wefkvletuyiñ se enmarca en la perspectiva que ve a la ciudad como un espacio territorial mapuche, porque la emergencia misma de la distinción entre espacios rurales y urbanos proviene del proceso de ocupación por parte de los estados nacionales. Por lo tanto, la Campaña considera necesario que la población mapuche urbana –que incluye la descendencia de todas las familias que se vieron obligadas a abandonar sus tierras- se articule y aporte al tejido social mapuche, se integre como parte del Pueblo Mapuche. En el caso de *puelmapu*, esta necesidad se vuelve muy evidente para nosotros, porque la mayoría de la gente vive hoy en día en las ciudades. En ese sentido, el viaje a los diferentes parajes rurales no tiene que ver con la idea de “retorno” que algunas organizaciones proponen (ver Delrio y Ramos 2005), sino con un proceso de búsqueda, de aprendizaje, de (re)construcción de vínculos.

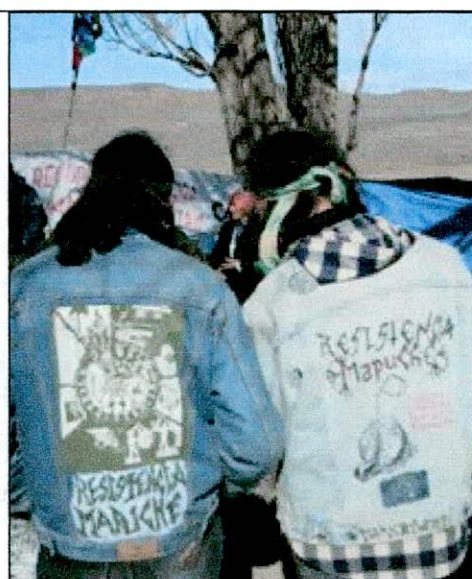
Esta práctica no parte de sojuzgar identidades ajenas porque no pretendemos decirle a la gente cómo debe identificarse. En ese sentido partimos de una crítica a las posturas que se basan en la necesidad de aprender una tradición y un cúmulo de saberes que no se perciben como propios para fundamentar un posicionamiento identitario. Y, sobre todo, de una crítica a quienes se autodefinen como evaluadores del saber de los otros. La sensación de no saber nada de “la cultura” es una de las primeras que los jóvenes mapuche tienen cuando se definen como tales (como se ve en el relato de Victor en el capítulo 5, o en la situación de diálogo con los ecologistas en el capítulo 3). Al principio participaban de los encuentros en tareas de apoyo, registrando las actividades y colaborando en diferentes tareas. De a poco, esa actitud se fue modificando. Uno de los chicos dijo en una de nuestras primeras reuniones como Campaña: “basta de aprender, hagamos algo”. En esa frase, “aprender” es una práctica pasiva y no como una acción proyectiva, un descubrimiento movilizador de lo propio. Desde ese lugar, desde Wefkvletuyiñ promovemos una práctica de aprendizaje activo que implica apropiación. Una de las chicas dijo una vez cuestionando irónicamente la concepción alienante de aprendizaje que circula en el ámbito organizacional: “ya aprobé cosmovisión 2”.

Nuestro planteo con respecto a la necesidad de vincular espacios urbanos y rurales parte de la elaboración crítica de la experiencia de los miembros mapuche de la red. A

partir de estas trayectorias individuales pretendemos compartir experiencias y generar preguntas movilizadoras. La idea hablar con lenguajes compartidos y a partir de trayectorias compartidas. Por ello, también es importante para nosotros la reconexión con las propias familias de los miembros de la Campaña que viven en el campo y la reconstrucción de las historias familiares que esta generación recibe de manera fragmentada y cargada de silencios. También los autónomos y los rukache emprenden estos viajes, a la vez personales y colectivos, que se pueden demarcar como una forma particular de revincular espacios rurales y urbanos y de redefinir el concepto político de Territorio. Un Territorio que se construye en el desplazamiento, a la vez que en el rastreo de los derroteros históricos de las propias familias a través de la memoria oral (Cañuqueo 2004).



Mapurbes grabando en el *Futa Xawvn* de Buenos Aires Chico, octubre de 2003.
Foto de Wefkvletuyiñ.



Autónomos en el *Auka Xawvn* de Kerekile, septiembre de 2004.
Foto de Acción Fotográfica.

Trabajar políticamente con el objetivo de generar la articulación entre quienes viven en estos dos espacios que están hoy en día delimitados como lugares distintos (“lugar” entendido como un espacio con una identidad distintiva al modo en que lo definen Gupta y Ferguson 1992) es una tarea sumamente compleja, porque implica desafiar supuestos profundamente arraigados. La primera tarea es generar un debate sobre la identidad de modo tal que la gente pueda explicarse su propia realidad en términos del proceso colectivo. Desde el año 2001, ese primer paso se ha comenzado a dar. La cuestión se ha venido instalando fuertemente entre los jóvenes de las periferias y esto ha generado a su vez nuevos desafíos. Los jóvenes ingresan en el movimiento

acarreando sus propias experiencias sociales y sus formas de interpretación discursiva y corporal de esas experiencias.

Capítulo 7

Los proyectos de comunicación

Más allá de las actividades puntuales que los reúnen en determinados momentos, como los viajes al campo y las situaciones específicas de reclamo, los diferentes grupos de jóvenes desarrollan proyectos que tienen sus propias agendas. Por lo aprendido en sus trayectorias específicas de activismo previo, todos ellos desarrollan proyectos de comunicación y algunos de arte. La estrategia de escritura etnográfica que voy a seguir en este capítulo se basa en el seguimiento de esos proyectos para exponer las concepciones sobre lo político que se ponen en juego. A partir de pensar la especificidad de lo político en términos de procesos sociales de definición de redefinición y disputa de sentidos, opto por mirar los diferentes lenguajes y géneros performativos que los jóvenes mapuche eligen para realizar sus intervenciones. A partir de ese lente, se distinguen las distintas propuestas y los sentidos en pugna.

Desde el momento en que los jóvenes mapuche no optan por el modelo de organización preponderante en las organizaciones de los noventa, dejan de lado también las disputas relacionadas con esa concepción de la práctica política. Hay un desplazamiento de sentido desde la concepción de lo político a partir de la generación de estructuras (o de “orgánica” como planteaban los “no jóvenes” en la evaluación del encuentro que cito en el capítulo 2) a pensarlo en términos de acción o movimiento. La idea de “organización” en el activismo mapuche ha estado asociada a una dinámica atravesada por problemas de representatividad que giran en torno a la existencia de la figura del “dirigente”. Todos los agrupamientos de jóvenes parten de una crítica explícita a esta noción, lo que los hace adoptar otras dinámicas de trabajo colectivo. En este desplazamiento, se despegan también de una concepción topográfica territorial asociada a la práctica de las organizaciones.¹¹⁶

Las prácticas políticas de los agrupamientos de jóvenes tienen sus propias características en las que las ideas en torno a lo político y la política se sustentan en criterios que provienen de las diferentes trayectorias desarrolladas en los capítulos anteriores y que a veces implican convivencias contradictorias o paradójicas. La práctica de “acción directa” vinculada al punk se entrama con la “militancia de base”

¹¹⁶ Las distintas organizaciones generadas en los noventa construyen sus áreas de influencia en términos territoriales muchas veces isomórficos a los del estado, como si fueran jurisdicciones. De modo tal que la COM se circunscribe a la provincia de Neuquén, mientras que la Coordinadora reclama representatividad en Río Negro. La estrategia jurídica del CAI depende de su interacción con estructuras jurídicas provinciales y, por lo tanto, nucelan a comunidades de Río Negro mientras que la 11 convoca a parlamentos “de Chubut”.

relacionada con la política partidaria. El cuestionamiento punk a las instituciones y al estado convive con la defensa del derecho a la educación y la salud pública. A su vez cada lenguaje comunicacional adoptado implica la inserción en una arena específica en la que se disputan nociones sobre lo político.

La comunicación radial está atravesada por los debates del movimiento de radios comunitarias y las propuestas de comunicación alternativa. A su vez, los medios gráficos incluyen, por un lado, los medios de comunicación alternativa virtual y, por el otro, los géneros de publicación en papel, específicamente el fanzine. También incluyo entre los géneros de comunicación gráfica, las pintadas en las paredes, los periódicos murales y los murales (más cercanos a las artes gráficas). Todos estos géneros entextualizan nociones disputadas sobre lo político. Al mismo tiempo, estas nociones se construyen a partir de la interlocución con diferentes agencias en el presente.

Los proyectos de radio

Eres Mapuche en F. M. (o sea, Fuera del Mundo)

David Añiñir

Yo le quería dedicar este programa especialmente a mi *papay*, mi abuela, que... nada... agradecerle. *Chaltumay* [gracias] por enseñarme... por intentar enseñarme *mapuzugun* y por darme toda la fuerza para que siga reivindicando mi identidad y para que siga luchando por nuestro Pueblo, ¿no? Así que a mi *papay*, a mi abuela, va dedicado este programa, este último programa. También a todos los mapurbes, mapunkys, mapuheavys, todos los dispersos, los que nos escucharon y trataron de... Espero que les haya llegado nuestro mensaje. Que nuestra lucha siga, la lucha del Pueblo siga y... bueno, creo que nada más. *Newentuleymi* para toda la gente que esta escuchando. Tomen fuerzas. (Cierre del programa final de Wechoyin "Nuevos Brotes", FM La Otra, Bariloche, 2003)

Como expliqué en el capítulo 2, tanto la gente mapuche que vive en el campo, como la que vive en la ciudad, escucha mucha radio. En el campo se impone la AM y Radio Nacional es la única señal que se recibe en la zona cercana a Bariloche. En las ciudades se suele escuchar AM para saber lo que pasa en el campo y para comunicarse con la familia a través de los avisos sociales. Además, se escucha también FM, desde las más comerciales hasta las alternativas y comunitarias. Como señalé en el capítulo 3, una de las actividades que los jóvenes realizaban como parte

del activismo de los noventa –ya sea vinculado a la militancia estudiantil o a la Resistencia Heavy-Punk– era la conducción de programas de radio. La política del movimiento de radios comunitarias del que participaban algunas radios en Bariloche, favoreció la inserción de los jóvenes en el medio.¹¹⁷

Las radios comunitarias y las alternativas tienen en común el hecho de que se ofrecen como opciones ante el monopolio de los grandes medios de comunicación. En nuestro país, estos proyectos se iniciaron en la década del ochenta, planteándose como objetivo general la democratización de las comunicaciones. Hacia la década del noventa, la comunicación alternativa y comunitaria se orientaba claramente a la crítica del neoliberalismo (ver Colectivo La Tribu 2000).¹¹⁸ En este marco, la especificidad de las radios comunitarias está dada por una preocupación explícita por los modos en los que las producciones se realizan y no solamente por el contenido de los programas. Según su planteo político, en las radios comunitarias la participación debe formar parte del proyecto de la radio y no debe estar solamente dada por la pluralidad de voces identificable en los programas. La Asociación Mundial de Radios Comunitarias reconstruye, a grandes rasgos, la historia particular de estas radios. Según esta versión, las radios comunitarias latinoamericanas surgieron a fines de la década del cincuenta como radios educativas y, en los setenta, se acercaron a las propuestas de Paulo Freire hasta llegar a un paradigma de educación “popular y participativa” vinculado también a la teología de la liberación. A esta trayectoria se suman las experiencias de las radios mineras bolivianas, que aportan la vinculación entre la radio y los movimientos populares que persiguen el cambio social (ALER y AMARC 2004).

En los años 90, con el advenimiento de las democracias en algunos países y bajo inspiración de las prácticas radiofónicas mundiales, surgen *las radios comunitarias*. La radio comunitaria define la comunicación como medio para crear

¹¹⁷ El debate sobre la proliferación no reglamentada de radios comunitarias se comenzó a hacer público hacia fines de la década del ochenta en la provincia de Río Negro (ver Diario Río Negro 1/9/88). Según las estimaciones de Herlam Samarkanda, de FM La Tribu, había 2000 radios libres en la Argentina en 1988 y 500 estaban en la capital. “Son llamadas, según los gustos, radios libres, clandestinas, populares, piratas, barriales, ilegales, sociales o comunitarias. Y forman parte del nuevo mapa comunicacional que se va gestando desde abajo, alternativizando el discurso hegemónico de los medios oficiales” (Samarkanda 2000: 28).

¹¹⁸ “Felices nos abrazamos en los '80 al sueño de la libertad. Aguantamos los '90 buscando un poco a ciegas recrear utopías extraviadas que nos permitieran volver a soñar”, sostienen los fundadores de FM La Tribu de Buenos Aires” (López y Rodríguez 2000:16).

comunidad en muchos sentidos: comunidades geográficas, sociales o culturales. (ALER y AMARC 2004: 34, énfasis en el original)

Sin embargo, las subjetividades que se construyen en el proceso participativo de las radios comunitarias, así como las prácticas de participación consideradas legítimas, son objeto de una permanente y compleja reelaboración política (Huesca 1995).¹¹⁹

Las radios en las que los jóvenes mapuche tienen y han tenido sus programas en Bariloche son básicamente tres (aunque también hubo experiencias en algunas otras): FM Gente de Radio –una radio comunitaria orientada a los barrios del Alto-, FM El Arka –una radio privada de perfil alternativo muy escuchada por la gente de clase media progresista- y AM Radio Nacional que es estatal y tiene amplia audiencia en las áreas rurales. La radio que más cabida dio a los movimientos estudiantiles y juveniles de los noventa es Gente de Radio, un proyecto de comunicación comunitaria originado por un periodista que fuera expulsado de Radio Nacional en el gobierno de Menem. En esa radio nosotros tuvimos un programa con la COCEBA; el Frente Estudiantil tuvo también uno,¹²⁰ y Estudiantes en Lucha emitió “Desobedecer es Dignidad” por un par de años. El proyecto de corresponsales barriales que la radio implementó para su noticiero diario a fines de los noventa, generó la participación de muchos jóvenes que transmitían las noticias de su barrio. De a poco, estos jóvenes se fueron involucrando y comprometiendo cada vez más con el proyecto integral de la radio (este proceso es mencionado en el relato de Elvira en el capítulo 5).

El programa Grito Suburbano, conducido por Oskar Moreno, uno de los autónomos que pertenece también a Aukin Piwke Mapu – Puente de Comunicación, fue emitido en Gente de Radio desde 1998 hasta 2006. El título completo del programa era “Grito Suburbano: Heavy-Punk Under, Interkultural y Libertario”. Entre las frases que lo presentaban, en algún momento se incluyó “la juventud termina cuando comienza la resignación”, que implica un claro posicionamiento en términos de grado de edad. Según sus propios conductores lo definieron en su momento:

¹¹⁹ “La comunicación mediática participativa incluye marginalización así como empoderamiento, dar voz, así como sacar la voz. Estos dos aspectos de la comunicación alternativa deben ser tomados como axiomáticos, pero la forma en que se manifiestan puede ser tan diversa como el número de prácticas periodísticas existentes” (Huesca *op.cit.*: 115).

¹²⁰ Uno de los militantes del Frente Estudiantil de 1995 nos dijo en una entrevista: “90.3 Gente de Radio nos ha brindado un apoyo incondicional desde el primer momento teniendo actitudes tales como instalar una base en el Concejo de Educación cuando nos cortaron el teléfono para poder tener una comunicación constante con la emisora, no sólo para saber la situación sino para ayudarnos en caso de cualquier problema. Enviaron también un periodista a Buenos Aires para seguir las actividades que se realizaban.”

Es un espacio de kontrainformacion y kontrakultura; de interkambio y krecimiento konstante, buskando llegar a los oyentes kon diversos pensamientos y sentimientos libertarios; intentando ke a partir de ahi reflexione, ke no solo entienda sino ke tambien participe y kontribuya kon su aktitud. Todo esto y mas, llega a traves de poemas, entrevistas, gacetillas, kuentos, informacion aktualizada, eskritos para reflexionar y todas las formas de komukacion posible. Somos konscientes ke tanto el HEAVY METAL, como el PUNK; musikal e ideologikamente no sirve para propagar miserias humanas y estupidez mental; y al no kerer transar se cierran las puertas y no hay muchas posibilidades de ke una banda under y/o fanzine under, ke no es komercial, ke no esta kon la moda, ke rechaza esta opresiva forma de vida y ke buska un futuro mejor sobre la base del RESPETO, HERMANDAD, SOLIDARIDAD, IGUALDAD, AMOR Y LIBERTAD; logre llegar kon su mensaje. Por esta y otras razones apoyamos el esfuerzo, kompromiso, sinceridad y lucha konstante de bandas y zines generando este espacio para su difusion; por los sueños y los ideales ke kompartimos y nos hermanan. En este espacio tambien es importante reskatat el conocimiento milenario; konocer, hacer llegar y defender la historia, realidad, resistencia, lucha y dignidad de los Pueblos Originarios; es lo ke nosotros los pertenecientes a las kulturas originarias (en nuestr@ kaso MAPUCHE) debemos hacer; para aportar a este mundo, apuntando a la proyekcion de nuestra kultura ancestral, para ke las generaciones venideras puedan perpetuar la kosmovision ke sus antepasados praktikaron, para MANTENER EL EKILIBRIO Y LA ARMONIA; y por la ke muchas/os dieron y siguen dando la vida. Para tener una idea mas konkreta de "Grito Suburbano"; el mismo es INDEPENDIENTE, APARTIDARIO Y ANTIAUTORITARIO; y difundimos y hablamos sobre el antifascismo, antiracismo, movimientos autonomos, vegetarianismo, pres@s politik@s, feminismo libertario, antimilitarismo, liberacion animal, DDHH, ekologi@, movimientos piketeros, kampesinos sin tierra, antiglobalizacion, antirepresion,etc, etc, etc, etc.

(Grito Suburbano y Aukin Pivke Mapu 14/9/2005)

En una línea similar, otros autónomos han tenido programas en Gente de Radio. A partir de junio de 2007, Oskar conduce un nuevo programa más específicamente orientado a la cuestión mapuche en FM El Arka. El programa se llama "Wiñoy Tayiñ Xekan-Estamos volviendo a kaminar" y es un informativo mapuche semanal que

pretende fortalecer y difundir “la lucha y kultura de nuestro Pueblo”, según él mismo sostiene.

Los rukache tienen un programa semanal mapuche en Radio Nacional, radio que ha brindado (y brinda) espacios en su programación a diferentes organizaciones. Tanto el Centro Mapuche como el CAI han tenido en su momento programas en la radio. A partir de su conformación en 2004, los rukache tomaron la posta del espacio abandonado por el Centro Mapuche. Al principio, su programa estaba más específicamente orientado a la realidad de los parajes que constituyen la audiencia de la radio pero, lentamente, se han ido desplazando hacia el formato de denuncia más al estilo de los programas de los autónomos. La gran diferencia sigue estando en la música. Mientras los autónomos pasan heavy-metal y punk, incorporando especialmente aquellas bandas mapuche que producen música en esos estilos (como Wekeche ñi trañin y Piru Logko entre otros), los rukache se mantienen en la música tradicional mapuche y el folclore. Difunden especialmente a los músicos mapuche que hacen música popular y son escuchados en el campo (como Rodolfo Cancino y Ariel Manquipán, entre otros).

El Equipo de Comunicación MapUrbe no conduce actualmente un programa semanal, sino que edita micro programas de alrededor de 3 minutos que pretenden hacer una intervención en la mayor cantidad de radios posible. Hasta el momento, se han producido dos tandas de micros entre los años 2003 y 2005. El objetivo general del trabajo radial es el diseño de un proyecto comunicacional que permita construir un lenguaje radiofónico que contemple elementos de la narrativa tradicional y del discurso cotidiano mapuche para profundizar la reconstrucción del tejido social a partir de prácticas comunalizadoras que ya se producen en torno a la radio. Como consecuencia de una serie de seminarios internos, el Equipo de Comunicación MapUrbe planteó la lógica con la que actualmente se diseñan micros radiales. A partir de discutir el concepto de performance como modo de hablar y como “arte verbal”, tal y como lo entiende Richard Bauman (2002),¹²¹ surgió la idea de indagar en aquellas

¹²¹ Desde la discusión planteada por el folclore en el campo del análisis del discurso, Richard Bauman (2002) considera la performance como una acción artística y contempla en su análisis todo lo que hace a la situación de enunciación como un evento artístico. Toma, por lo tanto, en cuenta tanto al performer y su audiencia, como a la forma particular a la que se apela en la enunciación. Desde este concepto cuestiona la perspectiva que considera como unidad de análisis únicamente al texto y que, complementariamente, considera que los “usos” desvirtúan al lenguaje. Bauman está interesado en construir como unidad de análisis al arte centrado en la performance misma como modo de comunicación. De esta manera desplaza el interés interpretativo de las palabras a los marcos, discriminando entre órdenes del mensaje. Otorga especial importancia a la competencia comunicativa y

marcas metacomunicativas que se dan en la situación de enunciación. La pregunta que generó la discusión fue: ¿cómo hablan los mapuche? Esta pregunta llevó a destacar primero aquellos rasgos más estereotipados –como los usos formales del *mapuzugun-* pero luego se optó por tomar como punto de partida las trayectorias personales y el entorno familiar y barrial de los miembros del Equipo, en función de rastrear formas de habla cotidiana.

En las reuniones de evaluación y en los seminarios se planteó que, para reconstituir el tejido social, no sirve transmitir mensajes claros y racionales que bajan líneas de acción, sino que, como una de las chicas dijo, hay que “llenar los poros de los sentidos” con lo que denominamos “mística”, retomando algunas de las discusiones de los movimientos campesinos latinoamericanos y la iglesia tercermundista (MST 2002).

4: Yo veo que es importante darle esa importancia dentro del grupo que somos a los diferentes niveles, que son lo personal, lo grupal y el resto que no me acuerdo [risas]. Entonces como que darle esa importancia es lo que va generando las nuevas cosas porque... Nosotros antes nos proponíamos hacer algo y llegamos a hacer un fanzine, o queríamos hacer algo más que un fanzine y... hicimos las jornadas. Pero quedaba en eso nomás, porque era algo muy abstracto y, ni nosotros ni las otras personas... como que no había una mística que llenaba los sentidos. Era como hacer esto y lo hacemos pero sin mística. Entonces, al no tener mística, no se llenaban los poros de los sentidos.

Todas: Esa! [risas]

3: No-se-llenaban-los-poros-de-los-sentidos... está re buena esa frase che. Vamos a ponerla en el fanzine [risas].

1: Llenando los poros de los sentidos

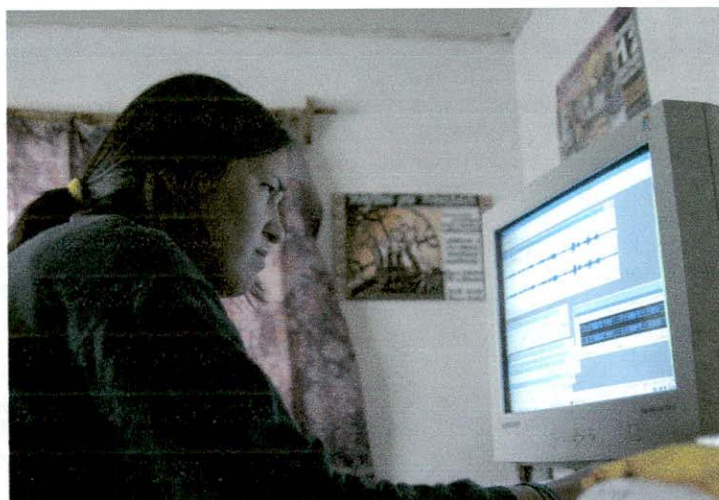
3: ¡Vení que te vamos a llenar el poro! [risas]

4: Se fue dando dentro de la Campaña una mística constante que la fuimos armando nosotras. Como que se le fue dando importancia a cosas que en otras organizaciones no se le da. Como esto de los objetivos personales (...) Lo fuimos haciendo nosotros, no nos sumamos a algo que ya estaba armado. Es la dinámica constante de ir creciendo para afuera y para adentro (...) Aparte está esta otra cosa.

a las prácticas metacomunicativas que se relacionan con ella, esto es, al rango de mensajes implícitos o explícitos que transmiten instrucciones sobre cómo interpretar el mensaje (códigos lingüísticos y gestuales, aperturas y cierres, metáforas y metonimias, recursos estilísticos formales, prosodia, etc.).

Es como que hay una relación constante entre cada uno de nosotros y con la familia de cada uno de nosotros. Porque, por ejemplo, yo llego a mi casa y es el equipo, no es tu equipo. Nos incluimos. Nos dan más bolilla o valoran ciertas cosas que por ahí en otras partes no pasaba. De que ‘uh, vos estás en el grupo ese que nunca logran nada’. Mi vieja decía siempre eso ‘para qué vas a perder tiempo’. Creo que se ha podido construir una identidad propia a partir de los intereses de cada persona y de cada familia. (Wefkvletuyiñ, evaluación del 7/7/04)

Parte de esa mística se construye a partir de escuchar las voces propias, agudizando la capacidad de observación y el extrañamiento: mirarnos como si fuéramos otros (Todorov 1988) para encontrar lo familiar y cotidiano que nos hace “nosotros”. Esas marcas metacomunicativas se rastrean también en los materiales de archivo que incluyen registros de entrevistas y discursos públicos tomados en distintos lugares del Territorio Mapuche. Como resultado, los micros están conformados a partir de lo que en algunos contextos elegimos denominar “documentales de audio” o “paisajes sonoros” que, con una introducción poética y un cierre en *mapuzugun*, se componen de una serie de voces -que a veces enuncian únicamente frases formulaicas (Foley 1995 en Ramos 2003b)- sobre cortinas de música o sonidos tomados del ambiente.



Romina Jones, del Equipo de Comunicación MapUrbe, editando un micro.
Foto: Pablo Lasansky.

El formato de micro-programa proliferó en las producciones radiales mapuche a partir de la Campaña del censo. Los jóvenes de Fiske Menuko continuaron produciendo micros que son difundidos, principalmente, en la FM Antena Libre, la radio de la Universidad. Entre ellos, se destaca We Newen [Nueva Fuerza], una serie de micros

que recupera el formato de los del censo: locución a partir de lectura de textos, apertura y cierre con saludos en *mapuzugun*. Los temas abordados incluyen aspectos de la “cultura” tradicional, como el *wiñoy xipantu*, a los que se suman llamados a la defensa de la cultura y la identidad. Se discuten tópicos relacionados con el reconocimiento estatal de derechos indígenas, como el tema del censo, la educación y la salud intercultural. Los conflictos de las comunidades están también presentes, sobre todo los que las comunidades de Neuquén tienen con las petroleras. También se menciona el proceso histórico de usurpación y genocidio. Finalmente, se incluyen entrevistas a gente mayor que habla *mapuzugun* y narra *gvxam*. En contraste con los programas de Furilofche, los de Fiske Menuco utilizan únicamente cortinas de música tradicional mapuche. En el caso de We Newen, se incluyen temas de Aime Paine y Beatriz Pichimalen (We Newen 2002).

Otro de los micros que se escucha en Antena Libre es el de Tayiñ Pewtun, una organización cuyo objetivo es principalmente la educación y la recuperación del idioma. Algunos de los *weche* de Fiske Menuco conformaron esa organización con gente mayor que vive en la ciudad y que conocieron en la experiencia del censo. En este momento están trabajando en la creación de un archivo mapuche en la biblioteca de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Sus micros tienen una estructura y una estética similar a los We Newen, pero su contenido se orienta más a fines educativos. En ese marco definen los diferentes grados de edad a partir de su vinculación con el conocimiento mapuche. Así es que la “gente antigua” poseía conocimiento, la “gente mayor” que está viva en el presente tiene menos conocimiento y los jóvenes carecen de él. “Nosotros como jóvenes podemos valorar el conocimiento que se ha ocultado por mucho tiempo”, decían en un programa emitido en el año 2004.

La interacción con políticas estatales tercerizadas: un ejemplo

En función de conseguir los insumos necesarios para grabar y editar los micro programas, nos presentamos como Equipo de Comunicación MapUrbe a un subsidio de la Dirección Nacional de Juventud (DINAJU) destinado a proyectos productivos y comunitarios, subsidio que ganamos en el año 2004. Eso nos permitió conocer la dinámica de funcionamiento de esa agencia estatal con la que terminamos en conflicto, porque sus prácticas impedían el desarrollo del proyecto en lugar de estimularlo. El dinero del subsidio venía de un préstamo del BID administrado por el Ministerio de Desarrollo Social en el marco del cual funciona la DINAJU. Su

aplicación en Bariloche era supervisada por la Dirección de Acción Social de la municipalidad, que destinó un promotor para nuestro proyecto. El promotor resultó ser un pibe mapuche que nosotros conocíamos por su vinculación con la *ruka*. Además teníamos un “tutor” que venía de parte de la ONG católica Gente Nueva, que era la encargada de administrar el subsidio, según lo establecía la normativa. Nuestro tutor resultó ser otro pibe mapuche que conocíamos del circuito de los recitales.

Gente Nueva se constituyó legalmente en 1989 y administra once escuelas estatales de gestión privada ubicadas en barrios marginales (entre jardines, primarias, secundarias y talleres de oficios). Esta Fundación administra subsidios de diferentes programas del Ministerio de Desarrollo Social a nivel municipal (en su página web citan los programas de madres cuidadoras, desarrollo juvenil, tercera edad y FOPAR) y, específicamente, los destinados a proyectos de jóvenes correspondientes a planes de la DINAJU. Gente Nueva tiene un área específica orientada a jóvenes que se presenta del siguiente modo en la página web de la Fundación:

Desde una mirada global se puede decir que los jóvenes empiezan a ser mirados y a mirarse como constructores de presente dentro de la comunidad con espacios de acción y participación concretos. El proyecto del área funciona como viabilizador y motivador para que ellos encuentren oportunidades de incluirse en procesos grupales, locales, regionales y nacionales como protagonistas de cambio. Da un marco necesario para que los jóvenes encuentren motivaciones para la construcción de su propio proyecto de vida, trastocando los permanentes proyectos de muerte con los que conviven. Este argumento se sostiene desde el mirar la propia dinámica del proyecto que puede simbolizarse con una construcción espiralada, en movimiento. Esto significó un desafío para la FGN quien desde pautas de inicio tuvo que constituirse en parte de un proceso que lo pone en el doble rol de ser dinamizador de las acciones por un lado, teniendo en cuenta que los que van proponiendo las mismas, son cada vez más los propios beneficiarios que progresivamente pasan a ser protagonistas.¹²²

Así, la ONG se distingue de los “beneficiarios” y se constituye en un “dinamizador” de su “participación”. Ese lugar intermedio entre la muerte y la vida de aquellos que deben “incluirse”, construye para la Fundación un lugar desmarcado, naturalizado, necesario. Un lugar fundamentado en la espiritualidad religiosa, la ética y la moral

¹²² http://www.fundaciongentenueva.org.ar/area_jovenes.htm

católica.¹²³ La construcción de este lugar distintivo tiene que ver con la especificidad que Dagnino (*op.cit.*) advierte: las ONGs como interlocutores privilegiados distinguidos del resto de la “sociedad civil”. En teoría representan a la sociedad civil ante el estado pero, sin embargo, se distancian de ella como actores que resuelven problemas de otros, mediadores, “dinamizadores”.

Lo primero que nos dijeron nuestro promotor y nuestro tutor cuando nos aprobaron el proyecto, era que teníamos que reformular todo el presupuesto y también el plan de ejecución. Aparentemente todavía no estaban claros los términos de la relación entre Acción Social y Gente Nueva y, en sus palabras, todo era “un despelote”. Entre las nuevas pautas que nos informaron estaba que no podíamos manejar el dinero nosotros, sino que debíamos encontrar el producto y el proveedor y comunicárselo a la ONG para que realizara la compra. A esto se sumaba una serie de restricciones que el BID imponía con respecto al origen nacional de los productos, restricciones sobre las que no informaron en la convocatoria. Todo esto redundó en que acabáramos ejecutando el presupuesto final tres años después de otorgado el subsidio, para un proyecto que debía durar un año. Por suerte nuestro trabajo no dependía completamente del dinero

¹²³ “Gente Nueva ¿Cuál es nuestra espiritualidad? • Es una forma nueva de ser Iglesia identificada con la causa del pobre. • Es mirar la vida de Jesús teniendo como modelo su pedagogía. • Es creer en los vínculos comunitarios. • Es osadía y audacia para nuevas formas de concreción del “Reino aquí y ahora” • Es mística compartida, más que filosofía e ideología. • Se basa en la lectura de la realidad a la luz del Evangelio. • Es la fe traducida en hechos concretos. • Es una espiritualidad dialéctica, humanizada, que cree en la posibilidad de transformación. • Es una construcción colectiva que se enriquece de los aportes de todos los que trabajan en las escuelas y otros proyectos de la fundación. (...) Los nombres de las escuelas evidencian nuestra espiritualidad. Arco Iris: alianza de Dios con su pueblo. Mugica y Angelelli: mártires latinoamericanos, vinculados con la causa del pobre. De Nevares: obispo comprometido con la opción por los pobres y la justicia social. Virgen Misionera y Nuestra Señora de La Vida: María acompañando a su pueblo. Aitúé, Peumayen y Amuyén: nombres mapuches que hacen referencia al reino de Dios, al igual que Mundo Nuevo. Saberes: hace referencia a lo que cada uno aporta para la construcción colectiva. (...) Oración hecha a partir de la misión de Gente Nueva, entre los docentes que trabajan en la Fundación: Querido Jesús: Hoy hacemos un alto en nuestra tarea para ponernos nuevamente en tus manos. Queremos caminar junto a los más pobres, pero muchas veces sentimos que fallamos en nuestros intentos. Te pedimos perdón por las veces en que no te vemos en el otro, no hacemos lo que tendríamos que hacer, nos perdemos en discusiones estériles y no les damos a nuestros alumnos ni a nosotros mismos las herramientas para transformar la realidad. Queremos construir espacios de justicia y fraternidad; sabemos de la hermosa tarea de educar, intentamos hacerlo con profesionalismo, buscamos nuevas soluciones tratando de llegar al corazón de nuestros alumnos. Necesitamos que nos des fortaleza, capacidad para entender, escuchar, contener, para educar con compromiso y libertad, con ternura, alegría, optimismo y creatividad. Queremos transformar corazones y estructuras y para lograrlo estamos dispuestos a entregarnos cada día, ser remanso en el camino, instrumento para alivianar la carga, motivo de unión, grano de arena que mejore la calidad de vida de todos. Ofrecemos nuestros dones y capacidades para educar con exigencia, respeto, amor y compromiso. Queremos seguir trabajando en educación y organización comunitaria, y te damos gracias por hacerlo en grupo, por formar equipos de trabajo e instituciones donde vivimos la posibilidad de “otra docencia”, integramos un proyecto que nos abarca y plenifica, nos permite crecer... Gracias por lo entregado y lo recibido, para que nosotros y nuestras comunidades podamos seguir construyendo tu reino aquí y ahora. Que así sea.”

(<http://www.fundaciongentenueva.org.ar/espiritualidad.htm>, énfasis mío)

de ese subsidio y lo realizamos de todos modos. Sin embargo, los proyectos de otros grupos se vieron fuertemente entorpecidos y saboteados por los engorrosos criterios de aplicación del subsidio y por las prácticas (dinamizadoras) de la Fundación.

Otra de las condiciones para poder acceder a nuestro subsidio, era asistir a las reuniones de capacitación que esta ONG brindaba para enseñarles a los jóvenes a desarrollar un proyecto autónomo. Las coordinadoras del proyecto de radio de Wefkvletuyiñ, que eran responsables de darle seguimiento a ese subsidio, volvían indignadas de esas reuniones en las que debían participar junto con los jóvenes de todos los otros proyectos. Según reportaban las chicas, la subestimación, la condescendencia y la inoperancia de la gente responsable se manifestaba en “propuestas ridículas”.

4: Lo que hacían esas capacitaciones era imponer su punto de vista de cómo es la realidad social. El punto de vista era que los pobres son tontos, pobres e inútiles, entonces nosotros somos los buenos católicos que los ayudamos a los tontos. Entonces te ayudaban: ¿cómo podés administrar tu plata para que te rinda y vos puedas comer?, ¿cómo podés vender el pan en la despensa?, ¿qué hacés: un pan de calidad o un pan para tu vecino? Cosas así, viste. Así tal cual.

3: Los de Gente Nueva dicen: Qué buenos que somos. Estamos laburando en un barrio re embromado y la gente es re embromada y sin embargo nosotros le damos una salida. Y no salen de ahí, de tirarse flores unos a otros. Ay, qué bueno, hagamos todos una ronda y bailemos. Eso es lo que hacen en las capacitaciones concretamente: ronda y bailás.

4: Una ronda católica, sí.

5: En las capacitaciones te explicaban cómo vos le tenés que vender el pan a tus vecinos. Porque si era tu vecino y era pobre, tenía que ser de menor calidad que si era un turista. Y no tenía que tener presentación porque la presentación es otro costo y tenía que ser lo más barato de lo más barato de los más barato para tu vecino. Igual el dulce y lo que sea. Si era dulce, era azúcar con agua más o menos. Esas explicaciones te daban.

(Wefkvletuyiñ, seminario 19/1/05)

Estas capacitaciones no sólo suponían una pérdida de tiempo, sino que había que tolerar las concepciones clasistas y racistas que se sumaban a la suposición de que los jóvenes “aún” no están aptos para llevar adelante sus iniciativas. La asistencia a esas capacitaciones era una de las condiciones para que el subsidio fuera ejecutado.

“Después dicen que estas cosas fallan porque la gente no sabe manejar sus propios proyectos, cuando los que no tienen ni idea son ellos”, sentenció una de las chicas. Finalmente, terminamos elevando una queja en conjunto con gente de otros proyectos. La queja no prosperó y los pagos de nuestro presupuesto se demoraron aún más.

2: Hay plata que no viene pelada. Sino que viene para financiar un proyecto que tiene sus propias reglas de funcionamiento. En el cual vos sos un empleado, como es el caso del Origenes [programa del BID aplicado en Chile]. Y que entonces, vos no sólo es que tomás la plata para trabajar en ese proyecto sino que tenés que formar parte de un equipo del BID que tiene un lineamiento, que tiene un lenguaje...

3: Son las políticas del BID.

2: Que es muy distinto a tener un proyecto autogestionado y conseguirte fondos. Que, igual, fíjense que nosotros tuvimos que adaptar nuestros proyectos a los requerimientos de las agencias financiadoras. Por estar con la DINAJU tuvimos que alterar un montón de cosas de nuestra dinámica.

4: Ves, y eso también estaba financiado por el BID. Lo del DINAJU es del BID. Que no nos querían comprar las cosas que eran chinas y japonesas... era por eso.

6: A mi me dieron una planilla con los países que integran el BID.

3: Igual se dieron cuenta hace un ratito.

6: Hace un par de semanas [risas].

4: Porque hasta ahora no sabíamos ni siquiera por qué Gente Nueva manejaba la plata. Ahí yo lo puedo relacionar con lo que vos decías antes de que lo que hacen los bancos es pasar por encima, o dejar de lado, el manejo de los estados. Directamente negociar con ONGs o con movimientos. Y que ahí está el gran dilema de las ONGs.

2: Ahí tenés todo. Tenés el BID. Tenés la DINAJU, que es una dirección nacional del estado nacional, de juventud. Tenés Acción Social de la municipalidad que lo está aplicando y tenés Gente Nueva que es una ONG vinculada a la iglesia.

3: Este es el resultado: 6 meses para que te compren un grabador.

4: Cuánto hace que estamos con el tema...

5: Decí que conseguí los grabadores de Malasia [risas].

(Wefkvletuyiñ, seminario 19/1/05)

Esta es una experiencia de interacción con una agencia estatal que administra recursos para proyectos de jóvenes. Su dinámica de funcionamiento y sus concepciones acerca

de quiénes son los destinatarios de su programa –jóvenes pobres urbanos- y cuáles son sus dificultades y necesidades, nos obligó a modificar nuestra propuesta inicial. Tuvimos que incorporar a las tareas del proyecto la asistencia a las capacitaciones y los trámites y negociaciones con quienes debían comprar nuestros equipos. Nuestra idea original era que la última etapa del proyecto fuera la distribución de los micros por radios de todo el *wajmapu* pero nunca pudimos concretar eso, y los micros se pasaron en las radios de la ciudad y algunas de la región. Fue, sin duda, un aprendizaje.

Las publicaciones y los medios gráficos alternativos

Oscura negrura of Mapulandia street / sí, es triste no tener tierra

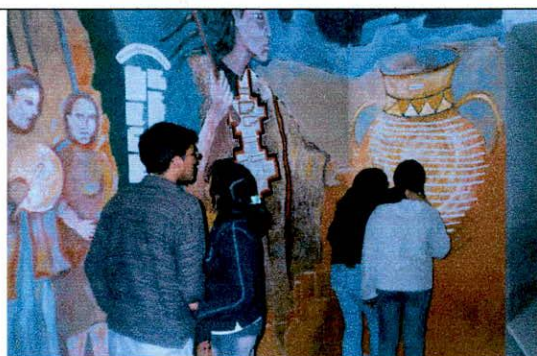
David Añiñir

Una de las prácticas más recurrentes en las organizaciones en general es la elaboración y difusión de comunicados de prensa y volantes. Algunas organizaciones, como la COM y el CAI (y, en su momento, Newentuayíñ y la TKG) elaboran también textos que denominan “documentos”, en los que se desarrolla el programa político-ideológico de la organización. Fue en colaboración con Newentuayíñ que los chicos que trabajaron en la campaña del censo elaboraron un documento que contenía la postura mapuche (Organización Mapuche “Newentuayíñ” y Pu weche fiske menuko 2001). Los autónomos y los rukache generan comunicados de prensa, comentarios que se publican en Internet, pero no documentos. Los autónomos reelaboran el género de los comunicados incluyendo marcas textuales que provienen de la trayectoria heavy-punk, como la recurrencia de la letra k en lugar de la c, del signo \$ en lugar de algunas s, y de la @, entre otras.

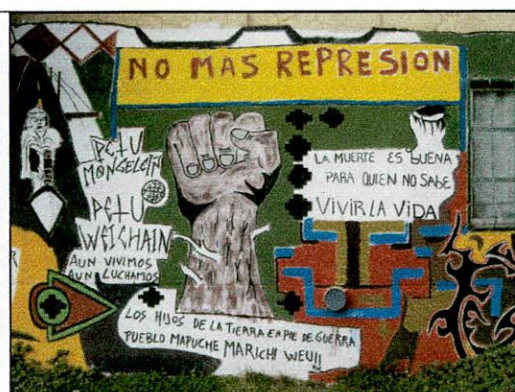
Los ámbitos privilegiados de difusión de esos comunicados son dos. Por un lado, están las radios y, por otro, los medios alternativos que funcionan en Internet. La sección de Pueblos Originarios de Indymedia es uno de los que más difusión les da a través de su red. También hay páginas específicamente mapuche, como la del periódico Azkintuwe,¹²⁴ y las más antiguas Mapulink, Mapuexpress y el Centro de

¹²⁴ El periódico Azkintuwe, cuyo primer número salió impreso en el año 2003, proviene de lo que antes era el colectivo Lientur, con sede en Temuco. Su director es el periodista mapuche Pedro Cayuqueo. La idea original del Azkintuwe era conformarse como un periódico impreso en papel que atravesara todo el Territorio Mapuche en gulumapu y puelmapu. En el presente, los problemas de financiamiento les están impidiendo sacar la versión impresa y continúan su trabajo a través de Internet. El Azkintuwe forma parte de la discusión política que generó el partido político mapuche Walmapuwen que aspira a participar en la política electoral en Chile. Su línea editorial se orienta a la publicación de artículos

Documentación Mapuche Ñuke Mapu.



Periódico Mural de los estudiantes mapuche, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad del Comahue, Fiske Menuko. Foto: Wefkvletuyiñ.



Mural que pintaron los Autónomos en un barrio del IPPV en Bariloche. Foto: Pablo Lasansky

También podemos considerar como medio gráfico la experiencia del periódico mural que los estudiantes universitarios mapuche generaron en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad del Comahue en Gral. Roca. Algunas de las chicas de Wefkvletuyiñ participaron de esa experiencia. Sin embargo, ese periódico no tuvo continuidad y hoy permanece solamente el mural que marcaba su formato en las paredes de la facultad. Los autónomos también realizaron un mural en Bariloche, aunque la estética y la propuesta en general son muy diferentes de la de Fiske Menuko. Mientras las imágenes del periódico mural representan elementos de la cultura tradicional y figuras sin movimiento que pretenden enfatizar la idea de

sobre la cuestión mapuche en gulumapu y puelmapu, escritos por intelectuales y periodistas mapuche y no mapuche. José Marimán, uno de los columnistas del Azkintuwe, define a los mapuche urbanos como los “mejores cuadros”, la base de la *intelligentsia* que, según él, debe conducir el destino del Pueblo Mapuche. Su definición de los mapuche urbanos es muy diferente a la que se encuentra en las voces y publicaciones de los jóvenes. En lugar de construir la imagen a partir de aquellos que viven en las periferias en relación conflictiva con el resto de los habitantes de la ciudad, explotados y marginados, Mariman retoma a los que fueron exitosos en su inserción en la vida urbana. “Mientras esperamos por explicaciones -si es que se producen- hago votos porque despierte el gigante silenciado al interior de los mapuche. Me refiero a la inmensa mayoría de los mapuche urbanos desheredados de la tierra, pero ricos en experiencias formativas, profesionales y políticas (entre los cuales hay médicos, abogados, ingenieros, sociólogos, antropólogos, historiadores, asistentes sociales, periodistas, politólogos, científicos, industriales, constructores, profesores, lingüistas, trabajadores, pobladores, etc.). Ellos, descalificados y vilipendiados a gusto por líderes miopes y vanos que se dicen campesinos no colonizados (con el concurso del nacionalismo chileno que impone el estereotipo del “mapuche campesino”), representan la *intelligentsia* del pueblo mapuche y sus mejores posibilidades de tener un futuro. La *intelligentsia* mapuche debe saltar al poder y tomar la representación y conducción del pueblo mapuche. Ella debe plantearse la construcción de la fuerza nacionalitaria, empresa en la que hay también espacio para los campesinos mapuche (como un componente más y no como “el” Mesías). Todo pueblo o nación que se plantee seria y exitosamente una lucha nacional, posee una fuerza política que dirige el proceso (no sindicatos campesinos), conformada por sus mejores cuadros. Esos cuadros deben provenir de sus diversas expresiones sociales y representar la suma de su heterogeneidad social (antes que encarnar una clase o casta mesiánica), si el objetivo es movilizar a toda la nación.” (Mariman 2004: 14)

permanencia en el tiempo, el mural de los autónomos está más enfocado en las ideas de lucha y de resistencia. En lugar de noticias y contenidos “culturales”, el mural de los autónomos tiene consignas de batalla. Además, el mural está ubicado en uno de los barrios creados por el Instituto Provincial de Promoción de la Vivienda (IPPV) en la década del ochenta, un barrio periférico y pobre. Para hacer ese mural, los autónomos contaron con el apoyo de la Dirección de Acción Social de la municipalidad.

Además de los murales, una de las acciones que genera más visibilidad cotidiana de la cuestión mapuche en las ciudades es la de hacer pintadas clandestinas en la calle. En el Centro Cívico de Bariloche, el monumento al General Roca es permanentemente pintado con consignas que denuncian su accionar en la conquista militar del Territorio Mapuche y manifiestan la vitalidad del Pueblo Mapuche. Entre otras: “Wiñolelayiñ folil – volveremos a nuestras raíces”, “El monumento a un asesino”, “Monumento a la entrega y la muerte”, “*Mariciwew*”, “Genocida”, “Mapuche de pie” y “Todavía estamos”. A esto se suman elementos de la simbología mapuche, como el *kulxug*. Sobre las baldosas mismas de la plaza, se observan pintadas mapuche en amarillo: *kulxug* y consignas, junto con los pañuelos blancos de las madres de plaza de mayo. A las consignas específicamente marcadas por diacríticos mapuche, se suman la crítica a los políticos y los poderosos en general (“Chorros”), así como consignas que tienen que ver con la represión de las instituciones hacia los jóvenes mapuche en la ciudad; principalmente se nombra la cárcel y la policía. Las pintadas de los jóvenes mapuche no se restringen al monumento o al espacio del Centro Cívico. Ocupan paredes de los barrios periféricos y también del centro, de modo que son visibles para locales y turistas. Las pintadas sobre el monumento y en los paredones del centro son limpiadas por la municipalidad y luego se superponen otras pintadas, resultando en un palimpsesto de consignas que va dejando sus marcas y configurando el paisaje urbano de principios del siglo XXI.

Una vez uno de los autónomos le preguntó a una de las mapurbe por qué nosotras no sacábamos comunicados. Ella le contestó que nuestra función era otra y trajo la discusión al equipo. Debatimos acerca de la utilidad de los comunicados en general y eso nos llevó a establecer una diferencia entre la idea de que la acción consiste en demostrar que uno está a favor del cambio y la idea de acción como práctica que efectivamente intenta hacer el cambio. A la primera forma de acción política, la denominamos “declaracionismo”, la práctica de enunciar lo que uno piensa. En

contraste con eso, lo que nosotros pretendemos hacer es elaborar estrategias en función de objetivos en un proyecto diacrónico. En ese sentido, para nosotros los comunicados deberían tener una función que exceda el comunicado mismo. Alguien terminó diciéndole al hijito de Elvira, que era un bebé, “a vos no se te ocurra andar sacando comunicados, eh”. En un tiempo, cada vez que ese autónomo se encontraba con esa mapurbe le hacía el mismo chiste “¿cómo va el equipo de in-comunicación?”. Además de comunicados, volantes, notas en Internet, murales y pintadas, los jóvenes mapuche elaboran también fanzines. En esto se diferencian claramente de las organizaciones de la década del noventa que nunca abordaron este género específico. Sus publicaciones tenían un formato de revista con una edición prolija y “seria”.¹²⁵



Palimpsesto en el monumento a Roca.
Foto: María Teresa Causa



“Inche Mapuche” [soy mapuche] en una garita de un barrio periférico.
Foto: Wefkvletuyiñ



“Contra el policía reaccioná!” y “El Pueblo Mapuche vive” en una pared del centro.
Foto: María Teresa Causa



“Marici Weu” y un kulxug en el suelo del Centro Cívico.
Foto: María Teresa Causa

¹²⁵ Entre esas revistas con formato prolijo está “Wiñilfe” del CAI y “Werken Kvrvf” que era editada por un grupo de apoyo al Pueblo Mapuche que trabajaba con la COM. La COM edita ahora “Tayifñ Rakizuam –Nuestro Pensamiento–”, que es la publicación de los kona, con un formato similar a “Werken Kvrvf”.

Los fanzines

La literatura académica sobre fanzines está fundamentalmente centrada en el análisis de zines norteamericanos aunque también, a veces, se incluyen europeos (Burt 1998). Esto es porque el género nació al calor de la escena contracultural y alternativa del movimiento punk y *hardcore*. Algunos autores señalan la existencia de publicaciones gráficas informales para fanáticos desde 1930 (Duncombe 1997) y otros se remontan hasta el siglo XVI (Julie Chu en Sinor 2003). Pero lo cierto es que la denominación *fanzine* proviene de *fan* y de *magazine* (revista) y su uso se popularizó en la década de 1980, a partir de las publicaciones que expresaban las perspectivas de los fans de las bandas—opiniones no siempre acordes con las de las empresas discográficas o las propias bandas. Los fanzines abrevan también en las producciones de los fans de la ciencia ficción y de los denominados *nerds*.¹²⁶

En la actualidad, estas publicaciones abordan temáticas diferentes, incluyendo música, sexualidad, SIDA, género, racismo y política internacional, entre otros. La perspectiva autoral generalmente es personal. Los fanzines son publicaciones de autor que algunos incluyen dentro del género de la escritura biográfica (Sinor *op.cit.*).¹²⁷ Según Daniel Browner (2005), la mayoría de los fanzines están autorados por personas blancas de clase media y de izquierda, y esto atraviesa la concepción particular de contracultura que sostienen. Lo que no quita que exista una serie de zines escritos por afroamericanxs, asiaticxs o “mestizxs” (Alcantara Tan 2000).¹²⁸

Según Stephen Duncombe (1997), lo que caracteriza a los zines es que son publicaciones amateurs guiadas por la ética, la estética, la moral y la política de “hacélo vos mismo” [*Do It Yourself*] y eso invita al lector a convertirse en escritor de su propio zine. El formato clásico es un cuadernillo pequeño que contiene pedazos de texto combinados con imágenes potentes que se recortan, pegan y fotocopian. Según Duncombe, este formato (precario y barato) es fundamental porque expresa la oposición a la profesionalización de trabajo cultural y a la alienación laboral del capitalismo haciendo explícito el control del autor sobre el trabajo. Sin embargo, la evolución del género lleva a discusiones que ponen en tensión estos criterios al

¹²⁶ *Nerd* es un calificativo despectivo, originalmente usado para definir a los jóvenes obsesionados con formas específicas de conocimiento científico o académico.

¹²⁷ De hecho, algunos consideran que esta perspectiva individual muchas veces se convierte en “egomanía” o divismo (Alcantara Tan 2000).

¹²⁸ La “x” se utiliza en el movimiento queer hispanohablante para resaltar el cuestionamiento a la construcción hegemónica dual de género. Muchos de estos zines están escritos desde una perspectiva queer que en inglés no requiere de tantas marcas textuales.

incorporar diseños generados a partir de tecnologías que son cada vez más accesibles. El debate, entonces, opone la “tecnofilia” a la práctica del corte y pegue, poniendo en juego los criterios fundamentales que definen al género (Browuer *op.cit.*).

Aunque el punto de partida es la no estandarización del formato, lo cierto es que existe una tradición de intertextualidad (que incluye tipografías, palabras clave, etc.) entre los zines que construye vínculos que algunos definen en términos de “comunidades textuales” (Kate Eichhorn en Sinor *op.cit.*). Esta práctica comunitaria es otro de los ejes del debate entre los analistas y entre los mismos escritores de zines. A la definición de comunidad textual, casi virtual, se opone la práctica de impacto de los fanzines sobre comunidades concretas—en algunos casos hasta geográficamente determinadas—cuyas prácticas no se limitan a la producción de textos. Es el caso de los zines orientados a establecer discusiones o posiciones dentro de comunidades determinadas a partir de ciertas modalidades de práctica de la sexualidad (Collins 1999) o entre gente con SIDA (Browuer *op.cit.*). La tradición de los fanzines en cuanto a la expresión de la individualidad definida a partir de la experiencia y el deseo y su alta valoración de la autonomía, ingresa en las discusiones comunitarias que se debaten en los límites del reconocimiento público y la institucionalización normativizante y normalizadora.

Por otra parte, los fanzines mismos son creadores de comunidad a partir de sus prácticas de intertextualidad, de sus circuitos específicos de distribución y de su función en términos de contención de posiciones alternativas a las hegemónicas. En este sentido, Stephen Burt (*op.cit.*) sostiene que una de las funciones fundamentales de los zines es la documentación de la experiencia comunitaria de personas que se encuentran en un “universo cultural subterráneo”. Este autor discute con Stephen Duncombe (*op.cit.*), a quién le preocupa y frustra la poca capacidad de los fanzines de aportar a transformaciones estructurales de la sociedad. Para Burt, en cambio, ese nunca fue el objetivo de los zines que, desde el comienzo, estaban orientados a audiencias situadas y contextuales que precisaban recrear su mundo social, más a partir de valores positivos alternativos que de identidades definidas a partir de la oposición al sistema. En este sentido, la contextualidad de los fanzines sumada a su lógica de que cualquiera puede convertirse en autor, genera un diálogo y un nivel de participación que los artistas y teóricos que trabajan a gran escala no pueden lograr.¹²⁹

¹²⁹ Según Burt, la rebeldía no es algo tan central en las subculturas y el error parte de que Duncombe y otros proyectan el dilema oposicional del punk a todas las subculturas: oponer la autenticidad del

Desde esa perspectiva, Burt se preocupa por el modo en que los zines operan en la definición de las barreras de inclusión y exclusión que circunscriben estas comunidades. En la definición de estos límites, uno de los debates fundamentales es el que refiere a la circulación. Mientras algunos sostienen que hacer llegar un mensaje alternativo a audiencias amplias justifica el acceso a circuitos comerciales de distribución, otros sostienen que abandonar los circuitos autogestionados de bajo impacto es un paso fundamental hacia la desvirtuación del género, porque atenta contra los valores que oponen la ética de “hacélo vos mismo” a las prácticas de consumo capitalista. Hay quienes sostienen que este salto hacia circuitos comerciales de distribución es lo que diferencia a un fanzine de una revista (*magazine*).¹³⁰

En el *Wajmapu* hay varios zines que incluyen la temática mapuche y que circulan mayormente en el circuito de las ferias de fanzines en los recitales. En Fiske Menuko está el Trabunche [reunión de la gente] que es eminentemente musical, y en Bariloche están el Tayiñ Weicha [nuestra lucha] y el Pivke Mapu [corazón de la tierra]. Estos zines funcionan con el clásico sistema de cortar, pegar y fotocopiar y no han sacado muchos números. De hecho, Tayiñ Weichan y Pivke Mapu solamente sacaron un número cada uno. Pivke Mapu se define como una “hojita de aparición irregular” y Tayiñ Weichan es el más elaborado de los dos. Su presentación incluye consignas y palabras en castellano y *mapuzugun* con diferentes tipografías impresas, recortadas y escritas a mano. Las palabras se dispersan en círculo alrededor de un *kulxug* y un *ñimiñ* [símbolo mapuche muy difundido]. La consigna que se destaca en letras más grandes es “Ni argentinos Ni chilenos PU MAPUCHE!!” y tiene además una advertencia: “El siguiente material contiene imágenes ke pueden afektar la sensibilidad de ciertas ¿persona\$?”. Las imágenes del zine son dibujos hechos a manos y fotos bajadas de Internet, mayoritariamente de sitios mapuche. La editorial del zine comienza con una definición clara de lo que implica ser joven para su autor:

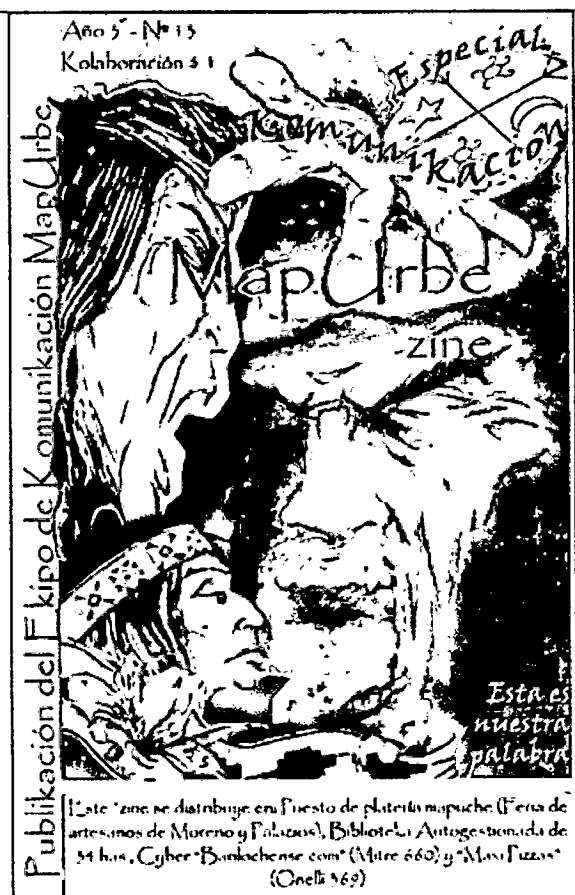
Estas Imágenes y Eskritos tienen el Objetivo de difundir Nuestra KuifikeWeichantu mew (Lucha Ancestral) en sus variadas dimensiones, hoy Heredada por Nosotros Jóvenes dispuestos a dar la Vida Nuevamente por Nuestra Gente, Nuestra Kultura, Nuestro Territorio, Nuestros Mayores y Ancestros...

individuo a la inautenticidad de la cultura hegemónica.

¹³⁰Jennifer Sinor (*op.cit.*) señala que los fanzines tienen una práctica histórica que atenta contra la posibilidad de catalogación y que promueve la invisibilidad. Esta práctica incluye el cambio de nombre de los fanzines y de quienes los escriben. Sólo aquellos que pertenecen a la “comunidad textual” pueden identificar los guiños intertextuales que vinculan los zines entre sí.

partir de incorporar estéticas y códigos que vinculan la experiencia urbana, la discusión mapuche y la música heavy-metal y punk. La publicación comenzó difundiendo contenidos de análisis político acerca de la realidad actual y divulgando contenidos históricos y culturales. A partir de que la cuestión mapuche se comenzó a instalar en el circuito, la discusión fue derivando en el abordaje de las corporalidades y las moralidades que se ponen en juego en la experiencia particular de los jóvenes mapuche urbanos y que se vuelcan en las estrategias de activismo.

El MapUrbe es una publicación hecha por un grupo de jóvenes mapuche nacidos y criados en la ciudad, ligados a nuestras raíces desde el fondo de nuestro pensamiento y nuestras acciones. Nuestro presente es una parte de lo que vive nuestro Pueblo actualmente. Aquí somos laburantes, estudiantes, desocupados, mapunkies, mapuheavis, del bando disperso o en la bandada que lucha. La voz del barrio es la nuestra también y en el asfalto y en la tierra, la voz de nuestros ancestros perdura. (Editorial, MapUrbe'zine n° 2)
La represión requiere del violentamiento de los cuerpos y se alimenta con el silencio. Entonces cuando nosotros respondemos exaltando la figura de nuestros mártires y por otro lado mantenemos alejadas de los micrófonos y la opinión pública nuestra tristeza, ¿hasta qué punto no estamos siendo funcionales al sistema? (MapUrbe'zine n° 8)



Tapa del MapUrbe'zine n° 13
"Especial Komunikación"

En el 2004 el MapUrbe'zine tuvo su primera aparición en formato fanzine. Un año antes había aparecido un boletín informativo de una hoja denominado MapUrbe, que difundía noticias sobre conflictos territoriales en las comunidades rurales, desalojos y represión. El principal objetivo de este boletín informativo era poder difundir entre los jóvenes que asistían a los recitales heavy-punk los diferentes conflictos que se sucedían en las comunidades mapuche y lograr una adhesión a esas reivindicaciones. El estilo era de collage, similar al de Tayiñ Weichan: se unían las distintas

informaciones que se extraían de Internet con las fotografías de esos acontecimientos y las opiniones del Equipo acompañadas con consignas políticas.

El cambio de formato de boletín a fanzine estuvo acompañado con otro más importante que tuvo que ver con la incorporación de contenidos a la propuesta de difusión. Si bien siguieron apareciendo los conflictos territoriales de las comunidades, comenzaron a aparecer también entrevistas propias, poemas de poetas mapuche, dibujos y fotografías que acercaban distintos colaboradores. Entre otros, el fanzine incorporó los dibujos del artista plástico Oskar Guenchupan, que comenzó a dibujar haciendo afiches para los recitales y diseñó el afiche del Encuentro de 2002. A partir del Encuentro, Oskar comenzó a producir dibujos que fusionan simbología mapuche con la estética del comic (dibujos que ilustran esta tesis). De hecho, el fanzine incorporó un mapu-comic "La Logia Kalfukuriana" (nº 3, 4 y 5). Tanto desde la poética como desde la estética, el fanzine se fue reformulando para poder exponer una voz mapuche que no era contemplada por el discurso de las organizaciones y hablar de la realidad de un sector juvenil que era apenas enunciada en algunos pocos ámbitos mapuche.

Otra de las posturas que adoptó el MapUrbe'zine fue la de no responder a lo que denominamos "urgencias mediáticas". Esto es, a la inmediatez de los acontecimientos que terminan por dar una visión reducida de los conflictos territoriales y de la demanda de derechos. Sobre todas las cosas, la inmediatez excluye la cotidianeidad y el proceso histórico que constituye el presente de la gente mapuche. Esta postura fue generada como resultado de una evaluación crítica del planteo de la mayoría de los medios y colectivos de comunicación mapuche. En esa evaluación encontramos que la línea de las publicaciones y los programas se reduce a la denuncia de las injusticias cometidas contra las comunidades y a los planteos de las organizaciones ante determinadas coyunturas. Esa perspectiva del mundo mapuche se plantea como la función que deben tener los medios, se construye un mandato moral que clasifica lo que es comunicación y lo que es "in-comunicación". Entonces nos planteamos superar esos condicionamientos y trabajar en la estética y en la poética de la realidad mapuche, así como en la profundización del análisis de la historia reciente que desemboca en procesos actuales. Desde esta posición fuimos incorporando artículos referidos a la vida cotidiana de las comunidades (más que la noticia urgente sobre sus conflictos territoriales) y artículos sobre la historia mapuche y sus efectos en el presente. Asimismo, incorporamos una serie de entrevistas a bandas de rock que

desde la música dan perspectivas acerca de la identidad. En general, intentamos elaborar reflexiones acerca de distintos temas en lugar de sólo difundir hechos.

A partir del número seis de la publicación, comenzamos a armar ediciones de fanzines temáticos: el arte mapuche, los muertos mapuche, el territorio, la comunidad, la comunicación, los jóvenes, etc. Por un lado, la idea era difundir los materiales que el Wefkvletuyiñ había recopilado en sus años de trabajo y, por otro, exponer nuestros planteos. El fanzine fue adoptando una perspectiva “de autor”, respondiendo al estilo del género. Sin embargo, no se trata de un autor individual sino de un autor colectivo: “Ekipo de komunikación Mapurbe” o “el ekipo” e, incluso, “el ekipi”, que buscaba provocar discusiones en una comunidad concreta: la de los jóvenes mapuche heavy y punk.

Estas discusiones se difunden a través de un circuito de distribución específico que en el presente incluye las ciudades de Bariloche, El Bolsón, Viedma y General Roca (en la provincia de Río Negro) y Esquel (provincia de Chubut). Ese circuito pudo lograrse y se sostiene gracias al aporte de distintos colaboradores que son amigos de los integrantes del Equipo, además de rockerías, colectivos anarquistas, comercios, bibliotecas, cybers y ferias de zines. La idea es poder cubrir, principalmente, los circuitos de circulación de los jóvenes mapuche que viven en las ciudades, pero también los de otros jóvenes así como los ámbitos de difusión de medios alternativos. La red de distribuidores se creó a partir de la capitalización de las relaciones que teníamos previamente en el circuito heavy-punk y hardcore y en las ferias de fanzines. Esta relación, conformada a partir de nuestras trayectorias individuales y colectivas, es parte de las relaciones que contribuyen a sostener el proyecto político general de Wefkvletuyiñ en el mediano y largo plazo (y se evalúa en el nivel 2 de nuestra “teoría”).

La experiencia de trabajo en red tiene una dinámica en la que el recorrido del fanzine se va trazando a partir de los circuitos y territorios de cada uno de los distribuidores. Dentro de esos circuitos, cada quien involucra sus afectos y sus intereses. De este modo, la red se amplía a través de los propios distribuidores que generan nuevos ámbitos de difusión. Se conforma así la “comunidad concreta” en la que opera el fanzine que es también miembro de “comunidades textuales” que incluyen las publicaciones del movimiento mapuche y las publicaciones rockeras y anarquistas. En el trabajo permanente de relación entre estas comunidades, el fanzine pretende operar reconstruyendo tejido social en el mediano y largo plazo.

Los problemas del financiamiento

A fines del año 2004 recibimos un subsidio de 4700 dólares de la ONG danesa IWGIA para editar el MapUrbe'zine. Con ese dinero, además de garantizar la impresión de 12 números del fanzine y de cubrir algunos viáticos para los miembros del Equipo (especialmente en comunicación y transporte), compramos una computadora (que no teníamos) y materiales de oficina. Como resultado, el fanzine dejó de producirse con el estilo de corte y pegue (permitiendo incorporar otros diseños) y pudimos garantizar cierta periodicidad a la publicación.

IWGIA estaba interesada en promover proyectos vinculados a juventud indígena en el mundo, y en el año 2005 sacaron un número de su revista "Asuntos Indígenas" dedicado al tema. En la editorial, definen a la juventud indígena a partir de una situación de especial vulnerabilidad, enmarcando su argumento en los Derechos del Niño.

La niñez y juventud indígena es, dentro de los pueblos indígenas, el sector más vulnerable y sufre los efectos directos de esta situación; lo cual les niega posibilidades y oportunidades reales para su desarrollo. (...) Las poblaciones indígenas están particularmente preocupadas por el distanciamiento de los niños y jóvenes indígenas de su propia cultura y porque observan que se sienten rechazados por el resto de la sociedad (Parellada y Wessendorf 2005: 4).

A partir de esa definición, atravesada por una determinada concepción de la vinculación entre los clivajes étnico y etario que se proyecta en términos globales, comienzan a enumerar los "problemas" que caracterizan a los jóvenes indígenas: discriminación, desigualdad, explotación, prostitución, abuso sexual, violencia, suicidio, etc. Presentamos nuestro proyecto de fanzine en diálogo con esa definición (bastante pasteurizada, como diría Alcida Ramos). El principal lugar de discusión es que nuestro proyecto que no se basa en una concepción de vulnerabilidad extrema pero, sobre todo, parte de cuestionar las definiciones de la juventud mapuche que se basan en la noción de distanciamiento con la cultura propia. La interacción con esta ONG nos permitió aprender los intersticios que se generan en el marco de estas definiciones pasteurizadas a nivel global y las disputas de sentido que se producen en esos escenarios, aprendizajes que no voy a desarrollar aquí pero que constituyen parte de la arena en la que nos movemos. Finalmente, publicaron un artículo nuestro en esa misma edición de la revista.

Además de estas disputas de sentido, el financiamiento de esta ONG nos obligó a pedir el apoyo de una asociación civil con personería jurídica, porque nosotros no teníamos una. Tuvimos que aprender una serie de prácticas que desconocíamos vinculadas a cuentas bancarias, trámites administrativos y rendiciones contables. Nuestra ignorancia con respecto a estos mecanismos, sumada a los retrasos que la burocracia conlleva, hicieron que nos retrasáramos en la rendición del proyecto. La experiencia nos indicó que era necesario obtener nuestra propia personería jurídica y que hay que contemplar el tiempo y los costos de los trámites administrativos en la formulación de los proyectos. Al mismo tiempo, intentamos prestar atención para no quedar nosotros mismos presos de la lógica del *bureau*, la excesiva burocratización que Alcida Ramos (*op.cit.*) señala como uno de los problemas de las ONGs.

Ese mismo año recibimos nuestros primeros tres subsidios como Campaña. El primero fue una beca compartida de 2000 dólares otorgada por el Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York para desarrollar un sitio web a partir de la sistematización de materiales textuales, fotográficos, de audio y audiovisuales relacionados con nuestro proyecto. El segundo fue el subsidio de la DINAJU para nuestro proyecto de radio. Entre todas las idas y vueltas, no sabemos exactamente cuánta plata acabamos recibiendo (porque las cuentas las llevaba Gente Nueva), pero lo usamos para comprar grabadores, materiales de oficina e insumos para el trabajo. El subsidio de IWGIA, que se efectivizó en el 2005, es el más grande que recibimos hasta el momento. Además de impactar en nuestro funcionamiento, agregando toda una serie de conocimientos y prácticas vinculados a los trámites contables, recibir subsidios significó también posicionarnos en el marco de un debate que se venía dando en el ámbito de los grupos y organizaciones mapuche.

4: La cuestión es que se enteraron los pibes.

5: ¿Qué teníamos el subsidio?

4: Que nos iban a dar una computadora, que teníamos plata. Entonces como son esta gente, van a decir... De eso hablamos nosotras, que ustedes no estaban en esa reunión. Nos calentamos, nos re embroncamos con eso. Y después dijimos no, si nos vienen a preguntar le decimos 'sí, es cierto, nos ganamos un subsidio'.

1: Pero si es cierto.

3: La cuestión es que eso sirvió para que nosotros nos empezáramos a plantear cómo nos vamos a parar frente al resto con un subsidio. Como que nosotros

tampoco lo habíamos pensado hacia adentro si contamos o no. Lo veíamos como 'ay, no contemos nada'. Ni sé por qué [risas], pero la cuestión que sirvió para que, hacia adentro, pudiéramos debatir esto. Empezamos a pensar: y bueno, sí es así.

5: Es así. No tenemos nada que esconder de última.

3: A esa conclusión llegamos.

1: Porque postulamos para el coso con un montón de gente y nos tocó a nosotros.

3: No importa si postulamos o no postulamos.

2: No importa si robamos un banco [risas].

1: No, yo creo que está bien. Que estas cosas, si alguien te pregunta, por qué no contarlas. Yo le digo a todo el mundo que tenemos guita.

3: Bueno, tampoco... [risas] Bueno, a nosotros nos pasó cuando andábamos con el chiche nuevo de la cámara digital. Los pibes nos dicen 'ché, qué máquina ¿es tuya?', le dicen a ella. Y ella les dice 'es del Equipo' [risas]

1: No, porque, digo, viste, porque también esas cuestiones generan bocha de...

4: Siempre se mantienen un montón de discusiones alrededor de estos temas. Hay una plata que la financia tal banco pero ¿qué hacemos? ¿participamos o no participamos? Y si vos trabajás con esa plata sos un traidor.

3: Claro, y además esta cuestión de que, bueno, está bien, vos podés tener tu laburo y tu... Pero, de alguna manera, estás negociando con las políticas del Banco Mundial o del estado o de lo que sea.

4: O una vez que también planteaban que una vez que se deja de tener esa plata ya las organizaciones dejan de funcionar. No saben trabajar sin financiamiento.

3: Yo lo que pensaba era en esas organizaciones que quieren laburar con poca plata. O sea, hasta 5000 pesos sí porque, bueno, no son números grandes, entonces no quiebra la organización y como que se plantean eso. (...) Una cosa parece ser el tema de la plata. O sea, sos una organización sin plata y sos re digno, porque sos pobre y te la re rebuscás.

2: Y no podés hacer un carajo porque no te anda...

3: Eso estaba instalado. Lo de no recibir plata. Lógicas como 'Los de la CODECI tienen guita, tienen una camioneta y está todo mal. Nosotros nos vamos a dedo a Esquel, eh'.

4: Como... ¿qué proyecto fue que nos sacamos?

3: ¿Cuál de todos? [risas]

4: No sé si era el de Nueva York, que se enteraron y...

3: Cambiamos, somos otras.

4: Era la mirada de ellos, que nos decían ‘ah, nosotros salimos a recuperar tierras y ustedes están transando’, cosas así.

3: Bueno, pero una cosa es eso, el ser una organización, un grupo mapuche pobre. Y otra cosa también me parece que es de recibir subsidios, o sea ser una organización con plata, pero con plata ‘buena’. Quiero decir, de gente buena.

2: Claro, los billetitos tienen signo.

3: Claro, como una cosa así.

2: La plata buena y la plata mala.

4: Bueno, y eso también cómo caga lo que es la relación adentro del movimiento mapuche.

(Wefkvletuyiñ, evaluación, diciembre 2004)

Se nos presentó un abanico de problemas a resolver. Contar con plata era una situación que había que explicar, dadas las concepciones éticas y morales imperantes en el ámbito del activismo. Por un lado, estaba la noción ética y moral vinculada al sacrificio, en la que no tener dinero otorga dignidad. Por otra parte, estaba la permanente sospecha de que nos habíamos “vendido” al recibir dinero. Ante esto, hubo que salir a dar explicaciones para mantener las buenas relaciones con los otros agrupamientos y con las organizaciones con las que veníamos vinculándonos. Nosotros creemos en los proyectos en el largo plazo, lo que implica que los cuerpos tienen que perdurar. Para eso tienen que estar alimentados y administrar sus energías. Si un subsidio nos permite dejar de viajar a dedo y dejar de gastar el dinero destinado al alimento en casets (como hacían los chicos en la campaña del censo), es bienvenido. Si no tenemos ese dinero, las cosas se hacen de todos modos, pero si lo conseguimos es mejor. Eso es lo que hubo que salir a explicar y lo que aún hay que explicar porque, por algún motivo, estamos “en falta”. Esta situación nos permitió explicitar los valores que estructuran la arena en la que nos movemos y empezar a pensar en los procesos sociales y políticos que generan esa situación.

Un fanzine raro

“A mi me parece que este es un fanzine raro”, nos dijo uno de los distribuidores de Fiske Menuko vinculado a la escena heavy. Y cuando le preguntamos por qué, nos dijo que esperaba encontrar más cosas sobre “la cultura”. Cuando le preguntamos qué era la cultura para él, nos dio la definición que instalaron las organizaciones mapuche

en los noventa: las ceremonias tradicionales, el idioma, las costumbres. “Pero además”, nos dijo, “en las publicaciones mapuche que yo he visto siempre hablan de los conflictos, de las tierras y eso. Y a mí me parece que es una lucha re valiosa que da la gente”. Entonces le preguntamos si a él no le parecía que la lucha que da la gente (como él) por la supervivencia en los barrios era valiosa. “Yo me quedé pensando en eso también” dijo. “A mí me parece que es raro el fanzine porque vos sabés que hay fanzines musicales, fanzines que son ésto, aquello... y esta huevada no sé dónde ponerla yo”. Otra gente del circuito heavy y punk dijo que el fanzine era “culturoso”, en el sentido de que era complicado porque hablaba con un lenguaje difícil que la gente no entiende. A lo que nuestra respuesta –bastante punky por cierto- fue que nosotros no editábamos un “cuaderno didáctico”, y que la idea es despertar ciertas preguntas, cierta curiosidad que lleve a la gente a buscar más cosas en otras partes. Lo cierto es que el lenguaje que usamos convierte al MapUrbe’zine en un objeto “raro” y además críptico.¹³²

Sin embargo, como decíamos en el Capítulo 3, el fanzine puede generar efectos en tanto objeto más allá de lo meramente textual. Nuestro distribuidor de Viedma, que nos contó de la vez que alguien estrujó el fanzine sin siquiera abrirlo, nos dijo impactado: “Lo hizo mierda... no entendí yo por qué... no pregunté tampoco”. El zine, como objeto que introduce la cuestión mapuche en el circuito heavy-punk y que interpela a quienes participan de ese circuito en sus propias identificaciones que resuenan en sus experiencias y trayectorias, recibe respuestas e interpretaciones, constituye en sí mismo un mensaje en el que el texto es sólo una parte.

De parte de los otros grupos organizados de jóvenes mapuche de Bariloche, recibimos comentarios positivos sobre algunas notas –en particular sobre un par que apuntaban a cuestionar el concepto de raza (nº 7 y 8)- y la emotividad del tono general del fanzine. Los cuestionamientos que nos hicieron se relacionan, por un lado, con las omisiones del fanzine y por otro, con la posición con respecto a ciertos temas. Nos cuestionaron, en ciertos momentos, no mencionar situaciones puntuales urgentes por las que ciertas

¹³² Otra de las críticas que recibimos es que el fanzine está únicamente orientado a los heavy y los punk y no aborda otras realidades como las de los mapuche “hip-hoperos”, por ejemplo. Eso también es verdad. El fanzine apunta únicamente a un sector de los mapuche que viven en las ciudades, a una de las muchas maneras de experimentar y desarrollarse en la realidad urbana. Sin embargo, gente también vinculada al ámbito heavy valoró positivamente las entrevistas a bandas que publicamos. La perspectiva del MapUrbe’zine no se agota en el registro de las grabaciones y el recuento de los recitales, sino que interroga a los músicos sobre el tema de la identidad, las razones que los llevan a escribir letras con referencia a lo mapuche, etc. Esto introduce en el circuito otro tipo de información sobre las bandas que es valorado positivamente.

comunidades atravesaron. Entonces explicamos que la idea es que el fanzine sea un objeto más perenne, en el sentido de aportar a la documentación de experiencias al modo en que lo define Burt (*op.cit.*), en contraste con los boletines de noticias urgentes.

Este cuestionamiento nos llevó a prestar atención a la doble temporalidad altamente contrastante que atraviesa las propuestas comunicacionales de las organizaciones. Por un lado, se evoca un tiempo mítico “circular” vinculado a la espiritualidad y al ciclo natural, que parece fundamentar la existencia del Pueblo Mapuche. Por otro lado, “la lucha” se funda sobre la idea de la urgencia y la necesidad de responder con acciones directas inmediatas. Entre esas dos nociones de tiempo, no hay nada. Las pocas referencias al tiempo histórico se remiten a situaciones coloniales o previas a la ocupación territorial por parte de los estados nacionales argentino y chileno. Además, estas referencias se realizan de modo de construir un relato limpio, basado en oposiciones binarias, que fundamenta la necesaria toma de posición igualmente binaria en el presente.

Esto se relaciona con el segundo tipo de cuestionamiento que recibimos de los grupos organizados de jóvenes mapuche, que tiene que ver con la posición del MapUrbe'zine con respecto a ciertos temas históricos y de la agenda política del movimiento mapuche contemporáneo. Uno de ellos es la interpretación de la presencia de banderas argentinas en varios *kamarikun* y de la reivindicación de la nacionalidad argentina por parte de muchos mapuche. Sostenemos en nuestra línea editorial, que el énfasis puesto por las organizaciones en la pre-existencia mapuche a los estados nacionales –y en la consecuente justa demanda de reparación histórica- opaca las lecturas sobre el desarrollo de estrategias históricas de supervivencia que llevaron a una negociación compleja con los estados nacionales. Estas estrategias fueron un aporte importante que permitió sentar las bases para la emergencia del movimiento mapuche contemporáneo. Pero quizás el punto fundamental para nosotros es que, sobre la base de la lectura binaria que condena estas prácticas, se sojuzga la conducta de otros mapuche, en lugar de tratar de comprender sus fundamentos. Como consecuencia, este discurso acaba profundizando la fragmentación, en lugar de promover la inclusión y, por ende, el crecimiento del movimiento que es, según nuestra lectura, la necesidad política principal en el presente y en el mediano plazo.

Entonces, nuestro fanzine es “raro” porque presenta una concepción de lo mapuche que está abiertamente en disputa con las definiciones esencialistas y ruralizantes que conlleva el concepto tradicional de “cultura”.

(...) la figura del indio, además de estar sumamente descalificada, estaba asociada únicamente a la zona rural. Se desconocía una vez más el proceso político que había empujado a muchas familias (entre ellas a las nuestras) a la migración y el ocultamiento. (...) Por eso empezamos a hablar eufemísticamente de los mapunky, mapuheavy, mapuhippie, mapucheto... pero también de los que hacemos teatro, radio, música, poesía, estudiamos, laburamos, estamos en comunidades, en organizaciones o no hacemos ninguna de estas cosas. Así, aportamos desde este lugar a la construcción de un escenario más inclusivo para los mapuche que estamos en la ciudad, los mapurbe, los wariache, los mapuche de la ciudad. (n° 14)

Pero también es “raro” porque discute con los modos en que algunas organizaciones definen la “lucha” como una determinada serie de prácticas, que se impone obligadamente hacia todo aquel que se autodefina como mapuche y conforma su propio “mapuchómetro”.

Por eso, nos parece importante no clausurar nosotros la forma de nombrarnos, es decir, que lo mapuche no queda agotado a las voces heavy-punk que pueden hacer que otras voces se sientan desvalorizadas o invisibilizadas, ni aplicar el “mapuchómetro”, esa enumeración de cosas que debe tener el “buen” mapuche: la cara, el apellido, el origen y lo que “se debe” hacer en las barricadas. El punto no es decir lo que tenés que hacer, si no ser lo que cada uno es, porque las cosas no son compactas ni homogéneas. (n° 14)

Capítulo 8

El Proyecto de Teatro Mapuche

El Proyecto de Teatro Mapuche (PTM) es uno de los proyectos constitutivos de Wefkvletuyiñ. Viene desarrollándose desde el año 2001 y está dirigido por Miriam Álvarez. Hasta el momento, el PTM ha puesto en escena tres obras: *Kay Kay egu Xeg Xeg* (2002), *Tayiñ Kuify Kypan* -nuestra vieja antigua ascendencia- (2004) y *Pewma* – sueños- (2007). La primera obra fue el resultado de un taller que el PTM coordinó en una comunidad cercana a la ciudad de San Martín de los Andes, provincia de Neuquén. Se presentaron en escena alrededor de treinta personas de la comunidad incluyendo niños, adultos y personas mayores. La segunda obra se generó en base a un taller desarrollado durante el año 2003 en la ciudad de Bariloche, con un grupo heterogéneo y fluctuante de gente mapuche que tampoco tenía formación actoral previa. Finalmente, para la tercera obra, se conformó el Grupo de Teatro Mapuche “El Katango”, incorporando una actriz profesional no mapuche, así como asistencia técnica especializada. Las tres obras tienen características específicas que se fueron desarrollando a la par del avance de la discusión de Wefkvletuyiñ.

En principio, el PTM surgió del interés profesional de Miriam, que es actriz y maestra de teatro, egresada de la Escuela de Teatro de La Plata, y que también estudió dirección teatral en el Instituto Universitario Nacional de Arte de Buenos Aires. Miriam no terminó la carrera de dirección porque optó por volver a Bariloche y empezar a desarrollar un proyecto que vinculara su oficio con su identidad mapuche. En sus comienzos, el PTM comenzó a formularse en un intercambio fluido con la organización Newentuayñ, especialmente con Miguel Leuman (aunque se dialogó también con Fresia Mellico, Petrona Pereyra y Pedro Cariman). En conversaciones con Miguel, en el año 2001, se fueron formulando las líneas generales de trabajo. Ese año, Miriam obtuvo una beca de investigación en teatro del Fondo Nacional de las Artes y el proyecto comenzó a materializarse. La idea original era dar un taller en una comunidad para usarlo como instancia de investigación en función de construir un lenguaje teatral nuevo. En la planificación de esa investigación, Miriam comenzó por distinguir su propuesta de la antropología teatral de Eugenio Barba, una corriente que estaba muy en boga entre los teatristas.

Lo que hace Eugenio Barba no es lo que a mí me interesa hacer. Ellos son de Dinamarca y les llama la atención Latinoamérica. Entonces vienen, se instalan y conviven con la gente tomando algunas de sus cosas. Y después lo que hacen es

esto de que yo, como actor, te puedo llegar a hacer una improvisación contándote algo con esto que sé y vos compartís conmigo una ceremonia, por ejemplo. (...) Una actriz del Odín [el teatro de Barba] puede llegar a tener un gesto que es del Teatro Noh. El Teatro Noh es como una serie de movimientos así chiquititos y en cada movimiento se mueve apenas. La actriz de Barba tiene algo de eso, tomó este gesto, entendés. Y después de este gesto salta y hace un paso que es de la danza de los kollas. Es como una fusión que termina siendo un lenguaje. Es el lenguaje de Eugenio Barba. Pero no es que hay una investigación de cómo esa cultura particularmente... por ejemplo la cultura de los aymara, ¿cómo son sus cantos? Porque ellos también tienen una representación teatral. Tomando la representación teatral como alguien que hace algo y otro que mira. Entonces, hay momentos en la ceremonia en los que hay alguien que está haciendo algo y otro que mira. Pero este tipo toma una cosita de cada uno. Habría que leer y tomar ciertas cosas que él hizo igual (Miriam en la reunión de planificación del proyecto de teatro, 2/6/01).

Miriam definió así su proyecto, enmarcándolo en las diferentes propuestas de los teatristas. Para ella no se trataba de hacer una experiencia de antropología teatral ni de crear un teatro enmarcado en el paradigma intercultural vinculado al proceso de globalización en el estilo que describe Erika Fischer-Lichte:

El teatro intercultural no reemplaza una forma teatral tradicional con una sacada de otra cultura, lo que hace es multiplicar las infinitas maneras de combinar, mezclar, emerger y reestructurar elementos sacados de diferentes tradiciones teatrales (...) Entonces, se puede concluir que el cambio cultural generado por la modernización y la globalización no llevará necesariamente a una cultura mundial uniforme, sino, donde sea que el proceso se desarrolle, y dependiendo de los puntos de partida de cada cultura, es más probable que se procure y enfatice la diferencia cultural (Fischer-Lichte 1997: 21).

Tampoco es una propuesta de teatro comunitario, según la definen Adhemar Bianchi y Ricardo Talento (ver Bidegain 2007) porque, a diferencia del teatro comunitario, el PTM valora especialmente la formación profesional, el aporte académico y el conocimiento formal. De lo que se trata es de crear un teatro mapuche. Esto implica asumir y conocer el género performático occidental denominado "teatro" para indagar en el repertorio performático específico del Pueblo Mapuche (que incluye sus propios géneros) y hacer una propuesta nueva.

En nuestras discusiones, partimos de definir el teatro como una entre otras performances. Para ello retomamos la definición de performance de Victor Turner y Richard Schechner. Turner parte de una hipótesis genealógica que coloca al ritual como una performance original de la que derivó el teatro. En esta hipótesis, el teatro es una de las formas de acción simbólica que fueron adquiriendo mayor complejidad y acabaron desconectándose del espacio específico del ritual y convirtiéndose en formas autónomas (Turner 1985). Si bien Turner utiliza una perspectiva evolucionista y universalizadora para fundamentar una explicación genealógica que, retomando las críticas de Schechner, no compartimos, resulta sugerente la idea de pensar al teatro a partir de aquello que tiene en común con la práctica ritual y aquello que lo diferencia.

El teatro rompe la unidad de la congregación que es una característica performativa del ritual, convirtiendo la obligatoriedad de la participación de la totalidad en la observación voluntaria de los actores por parte de una audiencia. Este dualismo y distanciamiento crea la posibilidad de crítica (...) Los dioses y héroes mismos, como en la comedia y tragedia griega y japonesa, pueden ser girados hacia la ambigüedad, y la posibilidad de evaluación de lo que es tribalmente más sagrado y está fuera de cuestionamiento puede ser un ítem agudo en la agenda cultural (Turner 1985: 237).

Entonces, la característica principal que diferencia al teatro del ritual es la separación de los participantes en actores y audiencia, separación que conlleva un aumento en la reflexividad.

Como brevemente enuncié en la introducción de esta tesis, para Richard Schechner (1990) la performance es una conducta que puede ser repetida y ensayada: *a twice behaved behavior*. A partir de esa definición, Schechner propone una clasificación de los diferentes géneros de performance de acuerdo a algunas características básicas. Como punto de partida, toma en cuenta tanto aquellos eventos que son definidos como parte de un género performático determinado dentro de su cultura (o sea, que la "teoría nativa" denomina como performance), como aquellos eventos que son tratados como performance por los analistas. Se basa en una tesis que contiene tres elementos: (1) existe un dominio de la performance que permite reunir géneros sumamente diversos como teatro, ritual, deporte, danza, juego, drama social, etc.; (2) hay patrones que se pueden detectar; y (3) en base a estos patrones, se pueden elaborar modelos que incluyan las características peculiares de cada performance.

Para comenzar a crear el lenguaje del teatro mapuche, propusimos la instancia de taller como un laboratorio que permitiera rastrear elementos del repertorio gestual mapuche. Esto incluye tanto aspectos gestuales y posturales vinculados a la ritualidad, como gestualidades que inscriben la experiencia histórica y cotidiana. Tomamos la idea de “repertorio” de Diana Taylor (2003), que lo define como un sistema de transmisión de conocimiento y memoria social que circula a través de actos corporales. En estos actos incluye tanto performances (entendidas como rituales, ceremonias no religiosas, etc.) como gestos, narraciones, movimientos, danzas, cantos, etc. Taylor define el repertorio a partir de diferenciarlo del archivo, que es un sistema de transmisión que se basa en formas de registro que, según una suposición del pensamiento occidental, son resistentes al cambio. Entre los materiales del archivo se incluyen documentos escritos de distinta índole, restos arqueológicos, videos, etc. El planteo teórico de Taylor proviene de los estudios de performance que surgieron en la década del setenta como un campo interdisciplinario a partir de las propuestas de, entre otros, Schechner y Turner. De hecho Turner sostiene que:

Nuestros medios de comunicación (lenguajes, códigos culturales) están saturados, lo sepamos o no, con las experiencias de nuestros progenitores y predecesores. Pero estos códigos no pueden ser re-experimentados si no son periódicamente, o por lo menos ocasionalmente, actuados [*performed*]. (Turner 1985: 207)

Entonces, el taller/laboratorio del PTM se propuso buscar esa inscripción corporal de la experiencia mapuche como experiencia subalterna en el proceso de conformación del estado argentino. En realidad, al no tratarse necesariamente de prácticas verbales, no correspondería hablar de inscripción, pero aún no se encontró una traducción apropiada para *embodiment*, que es la palabra que se usa en inglés.

En esa misma reunión, en la que debatimos la especificidad del PTM en el marco de las diferentes propuestas teatrales, Miguel enmarcó el proyecto de teatro a partir de lo que él entendía como un movimiento cultural mapuche opuesto al “folclor” que definió como repetición sin fundamento.

Nosotros estamos pensando, desde la tradición, no hacer folclor sino crear un movimiento cultural. Y cultural para mí significa un sentido de la vida en términos de pensamiento. Decir, todo lo que se crea o todo lo que se hace es para darle sentido al mundo mapuche o a un proyecto político mapuche. Y lo cultural juega ese rol (...) Hace 4 años atrás más o menos, en Temuco surgió un grupo que se llamaba Tren Tren y ellos se dedicaron a colocar *che mamvl* [figura de madera

tallada con forma humana que se utiliza en la ceremonias mapuche en algunas regiones] en todos los lugares, como una respuesta. En vez de que haya cruces, porque la gente se encuentra con cruces... Se entendía que el verdadero combate, la lucha, es una lucha cultural. Y la lucha cultural pasa por este sentido de la vida, las creencias, qué se crea. Entonces, estamos los mapuche re cagados con el tema de la religión, porque hacemos la ceremonia una vez al año y los evangélicos están todos los días del año en la comunidad o en el lugar. Nosotros tenemos que ponernos las pilas. Si la gente va por un camino y lo único que encuentra en el camino es a Ceferino Namuncura o a Cristo, por qué no mejor pensar que hay un *che mamvl*. (Miguel en la reunión de planificación del proyecto de teatro, 2/6/01)

En términos generales, lo que caracteriza al PTM es que, más que orientarse hacia demarcar una presencia ante la sociedad no mapuche, tiene como foco –y construye como audiencia– a la propia gente mapuche. Enmarcada en la discusión de Wefkvletuyiñ, la apuesta política apunta a la reconstitución de un tejido social fragmentado por la violencia histórica y presente. Ante las políticas de asimilación y extinción, nuestra apuesta nos lleva a generar propuestas escénicas que se basan en estrategias de visibilización. Sin embargo, la visibilización conlleva también riesgos. Es difícil vislumbrar hasta qué punto se puede asumir un papel activo en la disputa por la representación sin caer en imágenes hegemónicas recurrentes que atraviesan nuestra propia experiencia y concepciones.

La propuesta del PTM parte de la evaluación crítica de dos diferentes tendencias que observamos en el teatro mapuche contemporáneo desarrollado a ambos lados de la cordillera: el teatro de denuncia y el teatro didáctico.¹³³ La primera de estas tendencias es la que se orienta a manifestar la presencia mapuche y a denunciar las injusticias históricas y presentes ante una audiencia eminentemente no mapuche. El reconocimiento público de las propuestas teatrales enmarcadas en esta tendencia comenzó a darse en el contexto de auge del movimiento de defensa de los Derechos

¹³³ Para hacer esta lectura, revisamos diferentes propuestas de teatro mapuche. Tuvimos contacto directo con algunos grupos y leímos sobre otros. El grupo de teatro Folilkan, del Hogar y Centro de Desarrollo Social Las Encinas (Temuco), participó del Encuentro del 2002. La propuesta de este grupo fue pensada en el marco de la educación bilingüe e intercultural, y sus integrantes son profesores mapuche. El grupo de teatro Newen Mapu, de la comunidad Francisco Kilempag (Kechukawin, Lago Budi), nos invitó a participar de un encuentro de teatro comunitario. Su propuesta emergió de talleres de teatro comunitario coordinados por la ONG Karukincá de Temuco. A este lado de la cordillera, vimos obras de Luisa Calcumil. Además, leímos acerca de la Compañía Araucana (que trabajó en Santiago y Valparaíso en 1971) y nos contaron sobre los grupos vinculados al Consejo de Todas las Tierras y a la Taiñ Kiñe Getuam en la década del noventa.

Humanos y en las primeras demandas por el reconocimiento de los Derechos Indígenas hacia mediados de la década de 1980. Atravesada por las sensibilidades sociales del momento político en el que emergió, esta tendencia enfatiza la diferencia cultural y su valoración como patrimonio de un Pueblo milenario que ha sido y es negado y discriminado.¹³⁴

Aunque este teatro de denuncia responde a una necesidad concreta de reconocimiento, acarrea también algunos riesgos. El énfasis en la diferencia cultural en términos de contenidos concretos (idioma, ceremonias, relatos, música, etc.) muchas veces implica una apelación al esencialismo que, aunque operativa, acaba reforzando una concepción purista de la identidad que deja afuera las heterogeneidades presentes en la realidad mapuche actual. Además, esto suele complementarse con una autoimagen que destaca el sufrimiento y el sometimiento que, aunque no exentos de dignidad, opacan otros aspectos de la vida mapuche más vinculados a la resistencia y a la fortaleza.

La segunda tendencia que identificamos se basa en la concepción del teatro como herramienta para la transmisión de conocimientos específicos que se encuentran fuera del hecho teatral mismo. Vinculado, en algunos casos, a proyectos de educación intercultural y, en otros, a proyectos políticos de organizaciones concretas, el teatro didáctico formula situaciones problemáticas y siempre ofrece una respuesta única. El hecho de perseguir fines que se encuentran fuera de la situación teatral lleva al teatro didáctico a profundizar poco en el lenguaje y a generar puestas realistas que siguen una lógica transparente y cerrada. En algunos casos las propuestas llegan a ser marcadamente conservadoras en cuanto a los valores morales y religiosos que hacen al “buen mapuche” y, además de reproducir el esquema folclorizado –y folclorizante–, sancionan fuertemente prácticas que se desvían del modelo pero forman parte de la vida cotidiana de la mayoría de los mapuche. No está allí la pregunta acerca de la identidad, sino la respuesta única y excluyente. El PTM se vio atravesado por algunos aspectos de estas dos tendencias en diferentes momentos.

Las dos serpientes

El nivel del agua seguía creciendo. Era la serpiente Kay Kay que se retorció de tristeza y enojo con la gente. Movía su inmenso cuerpo brillante sobre las aguas

¹³⁴ Un ejemplo de esta tendencia es el trabajo de Luisa Calcumil (Massi 1997)

frías. Entonces llamaron a la serpiente Xeg Xeg para que los ayude y peleó con Kay Kay pero ninguna de las dos fuerzas ganó, sino que al encontrarse para luchar quedaron enlazadas formando un círculo donde Kay Kay no podía mover ya las aguas y Xeg Xeg podía tener a la gente a salvo. Así quedaron manteniendo el equilibrio y el círculo formado por las dos serpientes es el mismo que sostiene la tierra de la gente. (...) Tuvieron que rogar a Xeg Xeg por ayuda y conocer a Kay Kay, agitando las aguas por su enojo. Enojo causado por ver que la gente solo era 'che' y se había olvidado de la tierra para ser 'mapunche'. Hoy Kay Kay comienza otra vez a agitar las aguas y, como aquella vez, nos estamos olvidando de la tierra, de ser gente de la tierra, de ser mapunche, ¿no deberíamos escuchar a los espíritus de nuestro pasado?

Estos son fragmentos del texto de la primera obra que el proyecto estrenó, *Kay Kay egu Xeg Xeg*. La obra fue el resultado de un taller de tres meses que Miriam Álvarez, Fresia Mellico y Graciela Knesevich coordinaron entre noviembre de 2001 y enero de 2002 en el paraje Trompul de la Comunidad Mapuche Curruhuinca, cercana a San Martín de los Andes. Se eligió elaborar el texto de la obra final a partir de la historia de Kay Kay y Xeg Xeg porque había formado parte del proceso de reflexión política que los miembros de Newentuayifñ compartieron con los jóvenes, tanto en la formulación del proyecto de teatro como en el proceso de la campaña del censo.

¿Por qué yo, vos, muchos mapuche, estamos haciendo estas cosas? ¿Qué nos mueve a eso? Evidentemente, hoy día, en este contexto histórico, nosotros tenemos una historia en la cual hemos sido despojados de la tierra, de nuestro Territorio y hemos sido llevados a una situación en la que estamos hoy. Pero esa no es toda la historia que está en la memoria histórica del Pueblo Mapuche. En la memoria histórica hay referencias a un pasado bueno también, a un pasado en el que se vivía bien. Ese pasado en el que se vivía bien tenía otro contexto en este Territorio. (...) Algunos mapuche vienen hablando de que hoy día estamos en otro contexto histórico en el que es necesario ubicar al teatro mapuche. Ese contexto histórico, que se llama hoy día... en algunos lugares le llaman el proceso de diáspora mapuche. Los mapuche se han instalado en una realidad que no parece que vaya a ser revertida. Lo que obliga a pensar cómo se va a desarrollar la cultura mapuche en ese lugar. Esa es la preocupación central que tiene mucha gente hoy día. (...) Lo de Kay Kay y Xeg Xeg, más que verlo como un mito, tiene que situarnos en el contexto histórico de hoy día. Porque ese es el eje donde la cultura mapuche se ha

construido, reconstruido o se ha abordado en distintos momentos históricos. Entonces lo que tenemos que ver es en qué momento está la relación entre Kay Kay y Xeg Xeg hoy día. Si es una situación donde bajaron las aguas y hay toda una condición para repoblar todo eso, o si el agua la tenemos en los talones, la tenemos en la rodilla o nos está tapando el cuello. Y esto es re importante para empezar a hablar de cultura, porque la cultura sin esto otro es una cosa muy exterior. Está vacía. (...) Los mapuche muchas veces han incorporado varias cosas que no son de su cultura y las han hecho propias y las han incorporado a su propia ceremonia, a su vestimenta. Y tal pareciera que la perspectiva es esa. No porque entendamos la cultura de manera mecánica. Las cosas se tienen que incorporar precisándole a la gente que hoy día la relación entre Kay Kay y Xeg Xeg exige adoptar estas formas para seguir subiendo la montaña. Eso es lo que legitima este esfuerzo. Donde a lo mejor no es tan imprescindible vestirse como mapuche en el ámbito urbano sino que la gente reconozca en esta era a los mapuche por otras cosas que empiezan a decir o a vivir (Miguel Leuman, reunión de planificación del proyecto de teatro, 2/6/01).

La historia de Kay Kay y Xeg Xeg, denominada en la teoría discursiva mapuche como *kwifike dungu* [palabras antiguas] (ver Golluscio 2006), fue reelaborada en este caso a partir de la intervención de una serie de personas y de lenguajes. En principio, fue objeto de reflexión a partir del diálogo entre Miguel y Miriam. Esos primeros intercambios pusieron el foco en el modo en que la historia podía ser aplicada para pensar la realidad presente del Pueblo Mapuche. En un segundo momento, Miriam y Fresia decidieron utilizar la historia como base de la obra final del taller de teatro en la comunidad. Para formalizar la escritura de la historia de manera que se convirtiera en un texto teatral, se recurrió a la colaboración de María Paz Levinson (de la red de Wefkvletuyiñ), quien elaboró poéticamente el relato y lo escribió en castellano. Luego Fresia lo reelaboró a su vez para escribirlo en *mapuzugun*. En definitiva, el texto final es producto de una discusión a la vez política, poética y teatral que incorporó tanto la perspectiva mapuche como la tradición de la literatura y el teatro occidental.¹³⁵

La obra presentó en escena alrededor de treinta personas de la comunidad incluyendo niños, adultos y personas mayores. Ninguno de ellos tenía formación actoral previa y eso determinó fuertemente la idea de puesta. Aunque la obra mantuvo en su estructura

¹³⁵ El texto original en mapuzugun y castellano se encuentra en el libro "El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir" de Lucía Golluscio (2006: 64).

rasgos firmes del teatro tradicional, no se trabajó a partir de la construcción de personajes, sino que la puesta se estructuró fundamentalmente en base a lo que, retomando a Eugenio Barba, Miriam denominó “partituras gestuales” que fueron elaboradas con danzas tradicionales, figuras ceremoniales y acciones cotidianas. Tampoco hubo escenografía y el texto, que no incluía diálogos, se presentó en versión bilingüe con tres actrices haciendo el personaje de una narradora.¹³⁶

Los gestos mapuche

La aproximación al repertorio que fundamentó la puesta de *Kay Kay egu Xeg Xeg* partió de la construcción de una primera orientación clasificatoria para ingresar al complejo entramado de prácticas corporales que constituye el repertorio mapuche: se trata de la diferencia entre el gesto “íntimo” y el gesto “cotidiano”. Esta clasificación fue uno de los resultados de la investigación y de la discusión política, cultural y religiosa desarrollada durante el taller. Se basa en la diferencia entre lo que “se puede” y “no se puede” mostrar en una puesta teatral. En esta clasificación emergente los “gestos íntimos” son aquellos que provienen de las prácticas que están estrictamente vinculadas a la religiosidad, se realizan en espacios ceremoniales y no se pueden manipular en una puesta teatral. Algunas danzas como el *choike purun*, que pertenecen a las ceremonias más grandes como el *kamarikun*, fueron consideradas “íntimas”, así como ciertos cantos e instrumentos. Algunas ceremonias menores como el *gejipun* se relacionan con la vida espiritual pero no se realizan únicamente en el espacio ceremonial sino que se producen también en espacios “cotidianos” y, por lo tanto, se acordó que se pueden utilizar en una puesta teatral: son “gestos cotidianos”. Según esta grilla clasificatoria, los “gestos cotidianos” son prácticas corporales individuales que se producen en los diferentes espacios en que los mapuche desarrollan su vida normalmente. Se trata de gestos incorporados de manera más o menos reflexiva que, aunque la gente no siempre los define como “gestos mapuche”, se relacionan con las formas ceremoniales y transmiten valores “propios” que son diferentes a los “ajenos”. Además, son considerados como gestos cotidianos aquellos comportamientos que no necesariamente están vinculados directamente con la vida ceremonial pero que dan cuenta de una experiencia histórica particular. La diferencia, entonces, entre gestos “íntimos” y “cotidianos” tiene que ver con dimensiones

¹³⁶ El video de la obra está disponible en <http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvtletuyin/KayKay.htm>

religiosas que se establecen, no tanto a partir de la práctica corporal misma, sino a partir de la relación de la práctica con determinados usos sociales del espacio.

En la puesta se retomaron algunas danzas, como el *mazatun purun* (que representa la cosecha de legumbres) y algunos gestos que se hacen con las manos y los brazos en el *gejipun*. También se recuperó la sonoridad de algunos instrumentos, como el *ñorkin* y la *pvkvjka*, que no son específicamente religiosos pero que se tocan en las ceremonias. Además se utilizó música tradicional grabada, fundamentalmente del grupo Aflai (de Santiago). Tal vez el aporte más importante a nivel escénico es la valoración del círculo como figura estructural. Mientras que en los ejercicios de teatro occidental tradicional se busca modificar la tendencia a caminar en círculo para intentar una desestructuración de las conductas y los cuerpos, en este caso se utilizó y explotó el círculo porque es una estructura central de la disposición ceremonial mapuche y un símbolo cosmovisional importante.

Además de estas coreografías, se trabajó también con gestos individuales, partiendo de la idea de que los gestos constituyen un registro con sentido sobre la base de cuya objetivación se puede producir reflexión acerca de la experiencia colectiva. Retomando los planteos de Birdwhistell y Ekman, Schechner (1990) desarrolla niveles de performance que se encuentran directamente en la gestualidad facial. Para Birdwhistell los gestos kinésicos más breves, como el parpadeo, están definidos culturalmente. Ekman, por otra parte, experimenta indicando a sus actores que realicen gestos a partir de indicaciones puramente físicas. Los actores no saben qué emoción están construyendo con cada movimiento muscular y, sin embargo, lo hacen exitosamente. A esto se llama “actuación mecánica”, y se opone claramente a la técnica de la evocación emotiva de Stanislavski. La eficacia del experimento de Ekman cuestiona el condicionamiento cultural del que habla Birdwhistell y lleva a Schechner a preguntarse por el límite entre la determinación cultural y el plano etológico que, a su vez, Turner propone.¹³⁷

Hay vínculos entre la “actuación mecánica” y los sentimientos; la cadena causal puede ir en las dos direcciones: los sentimientos pueden llevar a la acción escénica y la práctica de ejercicios escénicos específicos puede hacer surgir sentimientos en

¹³⁷ Este paradigma atraviesa incluso los debates actuales en el campo de la neurociencia. En ese campo, las propuestas actuales sostienen que no existen neuronas especializadas dedicadas a la abstracción que se distingan de aquellas que interactúan con el mundo recibiendo la información y ejecutando las acciones. Son las mismas neuronas que ejecutan acciones, las que se movilizan cuando se menciona un concepto. Esto implica, para los neurocientíficos, que las neuronas funcionan por simulación de las acciones vinculadas al concepto. En definitiva, el concepto está en la acción misma (Gallese 2005).

el actor. De una manera definible el *performer* puede ser movido por su propia performance. Entonces la performance -el resultado psico-físico de una escena, danza, pieza musical, etc.- ocupa un espacio entre el performer que está haciendo la acción y el espectador que la está recibiendo (...) La actuación no es solamente el medio por el cual la audiencia recibe la performance sino también la manera en que los actores la reciben - no solamente los gestos sino también los sentimientos, sentimientos que surgen por la práctica de los gestos apropiados (Schechner *op.cit.*: 34).

En la reelaboración teatral de las prácticas gestuales que se propuso en la puesta de *Kay Kay egu Xeg Xeg*, se buscó inscribirlas como lo que Plotnicov y Silverman (1978) denominan “señalamientos étnicos”. Se trata de signos utilizados intencionalmente con el objetivo de producir una marcación étnica a partir de la identificación de un universo sociocultural compartido. En este caso, los signos se convierten en señales a través del ejercicio reflexivo de una puesta teatral. La operación reflexiva de la teatralidad se manifestó en la (re)creación de pautas metaculturales para definir un código gestual experiencial compartido. Como se trató de una primera aproximación, el PTM elaboró la propuesta utilizando gestualidades claramente reconocidas y algunos pocos gestos desmarcados. Sin embargo, el desafío mayor del proyecto está en convertir en señales las inscripciones corporales que aún no son resignificadas públicamente en clave identitaria. El objetivo es incluir en el relato colectivo prácticas que hasta el momento fueron vividas y percibidas como individuales, pero que forman parte de un “estilo comunicativo mapuche” (Briones 1988).

En definitiva, la meta es generar reflexión en torno a (y a partir de) la experiencia corporal. En este sentido, cuando empezamos a comentar esta idea con otros chicos mapuche, empezaron a contar algunas cosas que observaban en su casa. Uno de ellos nos contó que su papá siempre giraba la silla en redondo antes de sentarse y que alguien le había dicho que eso se hacía para alejar el *newen* [la fuerza] de la persona que se había sentado antes. Muchos habían escuchado en sus casas frases como “tomate otro mate que sino quedás rengo”, que asociaban con la importancia de “hacer el par” entre los mapuche. Varios ejemplos como estos comenzaron a aflorar en los debates e intercambios.

Lo que puede parecer paradójico, sin embargo, es que el PTM considera como “íntimos” a los gestos ceremoniales que se practican colectivamente y se encuentran

claramente marcados (hasta el punto de ser considerados específicamente mapuche por “propios” y “ajenos”), mientras que se incluye entre los “cotidianos” a los que están menos marcados e, incluso, fuera de todo relato colectivo. El criterio que diferencia los aspectos cotidianos e íntimos del repertorio gestual tiene que ver con la construcción de la esfera pública y privada, en términos de colectivo social diferenciado, que se manifiesta en prácticas individuales. Es decir, se explicita la diferencia entre aquellas prácticas gestuales (o señales) que están siempre abiertas al intercambio social y aquellas que se exponen deliberadamente ante ciertas situaciones que se definen como apropiadas (Briones 1989). El criterio de intimidad, en este caso, está dado por la vinculación de las prácticas gestuales con el repertorio religioso o ceremonial mapuche que es construido como una reserva de señales “propias” que marcan claramente el límite étnico.

Desde sus fundamentos estéticos y políticos, este proyecto teatral no está destinado únicamente a un público mapuche, pero sí supone que existe un proceso reflexivo heterogéneo que se basa en una decodificación diferenciada porque el señalamiento étnico se produce entre aquellos que comparten el repertorio y pueden entender (y realizar) la operación de vinculación entre gestos “propios” e identidad étnica. Esta decodificación diferenciada marca una relación específica con la audiencia que genera un efecto que oscila entre el entretenimiento y la eficacia.

Schechner sostiene que la oposición fundamental no está entre el ritual y el teatro, sino entre la eficacia y el entretenimiento. Para él la historia del teatro es una oscilación continua entre estas dos funciones que se combinan de diferentes maneras en las distintas performances. La audiencia también oscila entre la función de participante y la de espectador. Participantes son aquellos que están involucrados activamente en la eficacia de la performance, mientras que espectadores son aquellos interesados en los aspectos vinculados al entretenimiento (en Obeyesekere 1990). En este sentido, podríamos decir que el público mapuche (o “mapuchizable”, como decíamos en el 2002) que compartía la experiencia corporal que estaba siendo escenificada era, en cierta medida, participante. El público que no estaba familiarizado con esas prácticas y gestos era espectador y solamente percibía la dimensión del espectáculo como entretenimiento.¹³⁸ Sin embargo, la participación en

¹³⁸ La misma división entre gestos íntimos y cotidianos puede pensarse en términos de eficacia, ya que los gestos íntimos están vinculados a prácticas religiosas que tienen consecuencias concretas en la vida de la gente y en las fuerzas de la naturaleza. Son prácticas culturales que contribuyen a provocar

el Encuentro en el que la obra fue estrenada borró algunas de estas distancias formales, y el concepto de audiencia pura se perdió en la experiencia como evento total con el ejercicio colectivo de formas diferentes de participación.

Kay Kay egu Xeg Xeg se estrenó en el Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche en febrero de 2002 y fue uno de los momentos de mayor potencia emotiva de un evento que, en general, fue profundamente conmovedor. Una amiga antropóloga nos dejó ese momento registrado en una crónica:

Al tiempo que se articulaban gentes y circuitos y se desdibujaban distancias, se debatía acerca de las insalvables diferencias. Cómo reconstruir lo mapuche en la diversidad, lengua sí, lengua no, cómo, desde dónde, quiénes, con cuáles, contra quiénes y, por sobre todas las cosas, para qué. El sentido de lo mapuche en el mundo social y en el mundo de la vida de cada uno de los que allí se ‘encontraron’ (mapuches y no mapuches), constituyó en última instancia el nudo de la cuestión; ese nudo que por apretado y dilemático terminó estallando en un grito y un llanto al final de la obra teatral que presentó el Proyecto de Teatro Mapuche. Ese único grito y llanto fue una síntesis que daba cuenta al mismo tiempo de la especificidad y de la colectividad; obviamente el grito y el llanto al unísono no tuvo idéntico sentido para cada quien que lo profirió, sin embargo fue la expresión de nuestros atravesamientos. Al fin y al cabo, todos estamos atravesados (por distintas cuestiones, por las mismas en distintos niveles, por nosotros –que solemos ser nuestro peor enemigo- y por los otros –que tampoco suelen ser un derroche de piedad-) y eso duele, a veces desespera, otras esperanza, pero siempre deja un gusto amargo de infinita soledad. De allí que el Encuentro operó a favor de la reconstrucción de nuestros ‘atrasamientos’.

A pesar del éxito del estreno de la obra, y de todas las discusiones teóricas, políticas y religiosas previas, el desarrollo del taller de teatro y la elaboración misma de la puesta generaron una serie de problemas que, en gran medida, tuvieron que ver con dos supuestos errados vinculados a la misma concepción hegemónica que se pretendía cuestionar. El primero de esos supuestos, que perduró en tensión con las ideas que estábamos explorando, es el que sostiene que la identidad mapuche (y su vinculación con un repertorio específico) está más viva en las comunidades rurales que en las ciudades. El segundo es que la identidad reside en una serie de contenidos culturales

específicos, los gestos más vinculados a la ritualidad, levantados como “auténticamente” mapuche por el movimiento mapuche nacido en los noventa.

A pesar de las advertencias de Newentuayíñ y de nuestras discusiones, perduró el supuesto subyacente de que íbamos a encontrar con mayor facilidad en la comunidad hablantes fluidos de *mapuzugun* así como prácticas de lo que la perspectiva folclorizante construye como patrimonio cultural: relatos, danzas, ceremonias, etc. Por el contrario, los miembros de la comunidad en su mayoría no dominaban el idioma y estaban muy lejos de definirse a sí mismos como mapuche. Solamente había autodefiniciones explícitas de la identidad en instancias de demanda de derechos ante el estado o en conflictos con particulares no mapuche. Sólo en esas ocasiones de confrontación ante el “otro” la identidad aparecía nombrada con palabras y actuada, enfatizando la diferencia cultural en un sentido desafiante. De hecho, la puesta incorporó un vestuario específico, sugerido por los actores, que remitía a una imagen tradicional que poco tiene que ver con la cotidianidad de la propia gente de la comunidad. Los actores eligieron utilizar esa vestimenta impulsados por la idea de representar lo “auténticamente” mapuche.



Saludo final de *Kay Kay egu Xeg Xeg*, 3 de febrero de 2002.
Foto: Matías Marticorena.

Sorpresivamente (para nosotros), uno de los efectos más poderosos de la puesta en escena de la obra fue el impacto que generó en los mismos actores que se vieron arrastrados por la potencia emotiva de sus propias acciones (a la manera que describe

Schechner). La obra consiguió instalar una noción no homogeneizante de “nosotros” que no precisaba de la presencia de un “otro” ante el cual confrontar. Logró instalar la pregunta por la identidad y también por su debilidad en el presente, a la vez que hizo un llamado al compromiso de todos con esa pregunta. La noción de debilidad fue instalada con una fortaleza tal que involucró tanto al público como a los que estaban en el escenario y, en ese sentido, cumplió con su objetivo principal. De hecho, a partir de esta experiencia, se conformó el Grupo de Teatro de Trompul, que sigue presentando la misma obra en diferentes escenarios con notable aceptación.

La presencia de los muertos

El hecho de que la identidad no sea verbalizada en los términos hegemónicamente esperados en todo momento no quiere decir que no haya una experiencia social e histórica específica mapuche fuera de los intereses instrumentales, solamente que hay que buscar su inscripción y su actuación en otra parte y en otras formas. Ni el discurso político, ni el supuesto patrimonio cultural folclorizado, permitieron encontrar el material necesario para desarrollar profundamente la propuesta del Proyecto de Teatro que, por lo tanto, tuvo que redefinirse a partir del retorno a la pregunta inicial: ¿qué es ser mapuche?

2: Esa es la noción que nosotros tenemos que cuestionar, la que reduce la vida mapuche a cuatro o cinco elementos. El resto de las cosas supuestamente están fuera de la vida mapuche y la mayoría de los mapuche vive en esa otra frecuencia. También por ahí tienen una parte de su vida vinculada a esas cuatro cosas, pero todo el resto no. Entonces decís ‘esta es mi parte mapuche, esta otra no’. Eso es reducir. Eso va de acuerdo con esta idea de extinción. Y si están en extinción, cada vez son menos las cosas que son puramente mapuche y el resto de las cosas no lo son. Me parece que tenemos que conceptualmente romper con eso. Esa es la pelea lógica (...) Si la gente en el campo, incluso la gente que habla *mapuzugun* y que va a ceremonias, se la pasa escuchando milonga o se la pasa escuchando chamamé o toca la verdulera, ¿eso no es mapuche? ¿Por qué no? ¿Por qué eso no es mapuche? Si forma parte de la vida cotidiana de la gente.

1: Moviliza mucho más, crea otro tipo de memorias.

2: Lo otro es la folclorización y la exotización y la reducción de las cosas. O sea, cada cosa tiene que tener su lugar. Pero no puede ser que porque el *kul kul*

[instrumento mapuche] se usa en las ceremonias, eso sí es mapuche. Es como que sólo lo ceremonial es mapuche. No sé. La gente hace un montón de otras cosas.

3: Y yo creo que además tiene que ver con esto que hablábamos recién de las generaciones. Que nosotros hoy somos otra generación y nos toca vivir otra cosa diferente. Y no por eso somos más o menos mapuche. Y hoy lo que nos toca vivir es los recitales heavy, los recitales punk, una guitarra, un teatro. Vivir en la ciudad y vivir de esta manera. Ir al boliche, ser profesional o no (Wefkvletuyiñ, seminario sobre movimiento cultural mapuche, enero de 2005).

La redefinición partió de la comprensión empírica de que el proceso de dominación, discriminación y subordinación había tenido efectos diferentes pero igualmente intensos, tanto en las ciudades como en las áreas rurales. Por lo tanto, no se trata de ir a buscar en el campo la esencia de la identidad. Había que comenzar a redefinir la noción misma de Pueblo Mapuche como totalidad y empezar a mirar hacia todos los espacios territoriales por igual. El segundo aspecto de esta redefinición tuvo que ver con retomar fuertemente una idea que ya habíamos enunciado pero que no habíamos profundizado: la identidad no consiste en la asociación de una categoría verbal con un contenido cultural cosificado, y no reside solamente en el idioma y en la vida ceremonial, sino que hay una memoria social corporal (Connerton 1989) que está presente en prácticas habituales cotidianas de todos y cada uno. Hubo, entonces, que profundizar la reflexión colectiva en torno a la propuesta original de indagar en el repertorio gestual, enfatizando en los gestos cotidianos desmarcados.

A partir de estas ideas, la segunda propuesta del Proyecto de Teatro Mapuche se instaló en la periferia urbana. En base a un taller desarrollado durante el año 2003 en la ciudad de Bariloche con un grupo heterogéneo y fluctuante de gente mapuche que tampoco tenía formación actoral previa, el proyecto elaboró su segunda obra: *Tayñiñ Kuify Kupan* -nuestra vieja antigua ascendencia-. En el taller se trabajó alrededor de la relación mapuche con los *alwe* (muertos), a partir de las reflexiones de quienes participaron del taller sobre sus propias experiencias cotidianas. Se retomaron formas tradicionales vinculadas al entierro y se trabajó con la relación concreta que los participantes del taller tenían con sus propios muertos. Estaba, por un lado, la idea de los antepasados como figura genérica y, por otro, la presencia concreta de muertos que tienen una relación de parentesco con los vivos: los abuelos y abuelas que aconsejan a través de los sueños y las ceremonias. Además, se trabajó con el *gvxam* en tanto género discursivo relacionado con la memoria histórica del Pueblo Mapuche.

El resultado fue una puesta completamente distinta a la anterior. Para empezar, esta vez hubo únicamente cinco actores en escena. Por otra parte, se reformuló la disposición espacial para responder a concepciones vinculadas a la religiosidad mapuche y el resultado fue un escenario central con cuatro entradas. Se incorporó también la proyección de diapositivas y el trabajo de utileros que colocaban y quitaban diferentes objetos del escenario.¹³⁹

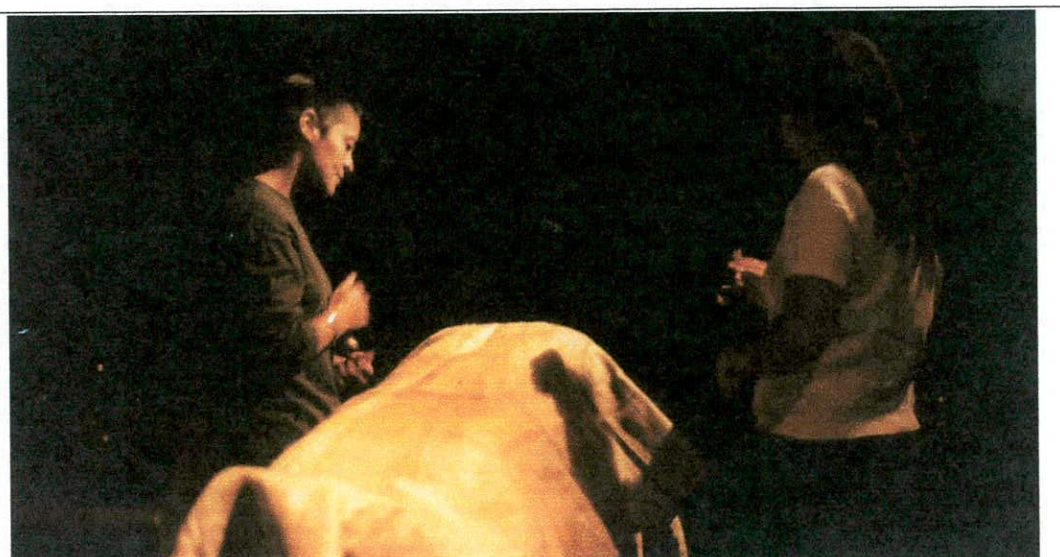
La obra quedó dividida claramente en dos partes. La primera parte fue un rompecabezas de cuadros con potencia visual cargados de simbología mapuche pero sin relato. Era una exposición casi fotográfica de situaciones que podrían pensarse en un tiempo mítico. La segunda parte introducía la memoria histórica a través de la construcción de dos personajes: una abuela y una joven. El problema es que estas dos partes resultaron tan diferentes en su propuesta que podrían constituir dos obras distintas. Según nuestra propia evaluación posterior, lo que ocurrió fue que las dos ideas generadoras (el tratamiento de la muerte y el del *gvxam*) no fueron bien articuladas en el proceso del taller. Pero, en términos de la discusión general, hubo problemas aún más importantes.

La apuesta, en *Tayñ Kuify Kupan*, fue mayor que en *Kay Kay egu Xeg Xeg*. Se incorporaron elementos mapuche en la distribución espacial, el texto dramático y la escenografía, además de la construcción de personajes. Sin embargo, el énfasis en estas reformulaciones hizo perder el hilo de la discusión política y el resultado reprodujo argumentos que inicialmente se pretendía cuestionar. Por un lado, se instaló la concepción de la migración a las ciudades como causante de pérdida de identidad. Por otra parte, si bien la idea original era plantear la presencia de los *alwe* como fuente de fortaleza y el mensaje de la obra logró instalarla, acabó orientando su lógica a la necesidad de retorno a un pasado esencial. Finalmente, también se reprodujo el concepto hegemónico de que los mayores lo saben todo y los jóvenes todo lo ignoran, en lugar de valorar las diferentes trayectorias como igualmente cargadas de experiencia y sentido.

Pero, aún con estas dificultades, hubo una continuidad entre la primera y la segunda obra que merece ser rescatada. Describimos ya el impacto del estreno de la primera obra en términos de instalar una pregunta por la identidad involucrando a público y actores. El estreno de esta segunda obra, aunque no contó con el contexto especial que

¹³⁹ El video de la obra está disponible en <http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvetuyin/TKK.htm>

brindó el Encuentro de Arte y Pensamiento, generó un momento similar. Para empezar, la sala de la Escuela de Arte a Llave –que se encuentra en el medio de barrios del IPPV en el alto y fue la misma en la que se estrenó *Kay Kay egu Xeg Xeg*– se llenó de público eminentemente mapuche que, en la mayoría de los casos, nunca había ido al teatro. En la entrada se presentó una muestra de producciones mapuche que funcionó como espacio de intercambio entre artistas y asistentes. Además, la obra fue acompañada por la actuación de dos músicos mapuche: un dirigente histórico del CAI y Víctor, de Wefkveltuyiñ. Finalmente, al terminar la obra se escuchó el mismo grito y llanto que había estallado en el estreno de *Kay Kay egu Xeg Xeg*. En definitiva, ambas obras lograron generar una situación de identificación, una “situación mapuche” que se convirtió en una característica fundamental de este proyecto de teatro.



Ensayo de *Tayñ Kuify Kvpan*, 2004. Foto: Matías Marticorena.

Estar y hallarse: hacia una situación mapuche

2: Para nosotros el Encuentro era una situación en sí misma, significativa. No era una situación en la que usábamos el arte y la cultura como señuelo para después captar a la gente y adoctrinarla. Que esa es una idea de movimiento cultural muy fuerte que, ya digo, es soviética esa idea. Para nosotros el Encuentro era una situación en sí misma y el objetivo era el Encuentro, no otra cosa. Entonces yo creo que cuando uno habla de movimiento cultural, además de hablar de trabajar en disciplinas como el teatro o la música, uno tiene que trabajar en generar situaciones significativas. Por ejemplo, tomar el espacio del recital, que ya existe, y aportar

algo para volverlo más significativo. Que es algo que ha pasado ya. De hecho uno ve los recitales de hace tres años y ve los de ahora y la performance se modifica. Empezó a haber intervenciones sobre esos espacios.¹⁴⁰

3: Se sube uno de los pibes y grita *marichiwew* [risas]

2: Bueno, eso es una performance nueva. Entonces uno puede pensarlo desde el arte, desde la teatralidad o la música, no pensarlo como disciplinario sino pensarlo más desde esta idea de performance que es generar una situación significativa. Y pensar creativamente y con las herramientas que tenemos, que vienen de nuestra formación disciplinaria, cómo nosotros podemos aportar para generar situaciones significativas que no se enmarcan por ahí dentro de un género. Generar situaciones que sean significativas, que sean importantes, que sean emotivas, que valgan en sí mismas. (...) Pero ¿por qué y para qué?

3: Bueno, tiene que ver con el sentido de la vida. Que a uno le toca este lugar y lo hace porque, en principio, a uno le hace bien. Es re egoísta ¿no? Porque YO me siento bien y porque YO lo quiero hacer [risas].

2: En los tres niveles hay que pensar esas situaciones, pero esas situaciones valen de por sí. Listo, agotar el para qué. Para qué es para eso mismo, para tener un millón de amiguis [risas].

(Wefkvletuyiñ, seminario sobre movimiento cultural mapuche, enero de 2005)

El análisis crítico de las dos primeras obras propias nos llevó a profundizar la discusión en torno a una pregunta concreta: ¿para qué desarrollar un teatro mapuche? En esta coyuntura nuestra prioridad no es denunciar ante los otros la presencia mapuche y su particularidad. Tampoco el PTM persigue la transmisión de valores y conocimientos con fines educativos. De lo que se trata es de conmover para mover, es decir, para producir sentido y fortalecer lazos. La idea es poder construir un “cuerpo mapuche” en escena a partir del repertorio gestual propio. Ante lo invisible, la propuesta es oponer lo más visible: lo que está iluminado en el escenario. Pero este cuerpo visible no será el cuerpo golpeado, rendido y asimilado del teatro de denuncia,

¹⁴⁰ En referencia a estas nuevas performances también discutimos la posibilidad de intervenir en recitales vinculados a otros géneros musicales:

1: Digo, tampoco todos los jóvenes van al recital, ni todos los pibes se emocionan... La cumbia mapuche, ni hablar...

6: La marcha mapuche [risas]

1: Candombe, hip hop. (Wefkvletuyiñ, seminario sobre movimiento cultural mapuche, enero de 2005)

De hecho, el grupo santiaguino Wechekeche ñi Trawun grabó temas fusionando hip hop, reggae, rock, raggamuffin, cumbia villera y ranchera.

sino un cuerpo vivo y orgulloso. Un cuerpo que recupere las prácticas culturales que le son propias, pero sin recurrir para fundamentarse al esencialismo –que funciona para ser reconocido por los otros- sino a la memoria histórica y a la vida cotidiana que permiten la (re)construcción de “nosotros”. El objetivo no es dar respuestas sino instalar preguntas: ¿qué es ser mapuche? ¿qué significa ser mapuche hoy?

Se trata de actuar y nombrar las marcas de la experiencia histórica, la memoria, la presencia como Pueblo. Es una experiencia subalterna que fue narrada por el discurso estatal y, de ese modo, clausurada. Es necesario que se pueda hablar de “lo mapuche en el mundo social” valorando todas las trayectorias sin priorizar una como la correcta y recuperando las memorias orales y corporales de la gente. Sin embargo, este proyecto acarrea un dilema en su tránsito: ¿es posible nombrar sin clausurar?

El golpe de efecto logrado por *Kay Kay egu Xeg Xeg* produjo en los participantes la vivencia de una relación dialógica real (ya no formal), el protagonismo de los que actuaron fue reconocido y legitimado por quienes respondieron con sus brazos en alto, con palmas, con *Marici Weu*, desde un espacio tan protagónico como el del escenario. Refundando así, desde una versión telúrica, la definición de ‘encuentro’ del pequeño diccionario Kapelusz: ‘Concurrir simultáneamente a un lugar dos o más personas. Estar, hallarse’. (Fragmento de la crónica que nos dio nuestra amiga)

Como expliqué al comienzo de este capítulo, el grito *¡mariciweu!* es traducido de diferentes maneras por las organizaciones mapuche. Una traducción ampliamente utilizada es “Diez veces estamos vivos, diez veces venceremos”, a la que también se suele agregar “Por cada uno que caiga, diez se levantarán”. Ese grito se escuchó al final de cada una de las obras que el Proyecto de Teatro Mapuche puso en escena. En ese momento espectadores y actores eran uno: heterogéneo, conflictivo pero único. Este cierre le da un sentido específico a las obras, un sentido que se puede producir porque una parte importante de la audiencia es mapuche. El grito es una clave para compartir lo que sucede desde un lugar colectivo que excede la relación espectador / actor. La apuesta del proyecto está en la lógica de la “situación mapuche” que esa clave instaure y no únicamente en la lógica de cada obra en sí misma. El desafío es, entonces, el debate sobre los sentidos que esa clave coloca; lo que nos lleva a proponer nuevas preguntas ¿qué es estar vivo, vencer, caer, levantarse? En definitiva, ¿qué significa “la lucha”?

2: Ojo, porque también están esos que dicen ‘usemos la música para atraer a la gente y decirle lo que en verdad queremos decirle.’

3: Como los evangélicos.

2: Entonces yo toco, viene la gente y yo le digo lo mapuche, que es otra cosa. Es una cosa que también ocurre. Pensar un movimiento cultural o pensar la música como la pensaban los soviéticos. Vamos a hacer un poema que dice ‘vamos a luchar’, entonces no se puede decir otra cosa.

1: Yo cuando te hice la nota esa del teatro mapuche, cuando la publicaron le pusieron “El teatro como trinchera” y no es así. No es que uno va a guerrear ahora con el fanzine. En vez de darle con las boleadoras le da con un fanzine en la cabeza. No es ese tipo de cosa... Una porque sale re cara la impresión... [risas] No, pero digo, es porque hay otro tipo de cosas que suceden ahí. Cuando estoy diciendo qué tipo de herramientas tenemos para ver dónde están Xeg Xeg y Kay Kay en este momento, por lo tanto dónde estamos nosotros posicionados, cuál es nuestra... Para esta generación ¿qué se tornó significativo? O ¿qué carga de sentido... qué recursos tenemos? Esos espacios donde nosotros nos convocamos, nos reunimos. El espacio de la familia pero también el del mercado, el del Clandestino, el de Orange [un boliche de Bariloche], ¿entendés?

3: Yo, pensando en esto que dicen ustedes de que no pasa por decir ‘juntemos a todos y cuando llenemos La Llave decimos la verdad de la milanesa’. Sino que pasa por esto mismo que decía Miguel que es el saber por qué uno está haciendo lo que está haciendo. En principio poder uno pararse como mapuche y estar convencido de lo que está haciendo, lo está haciendo bien. Este es el lugar que a mí me tocó y de acá yo puedo aportar y hacerlo sin miedo ¿no? Que no significa que uno no tenga cuidado y que pueda seguir conversando y pueda seguir profundizando.

2: No le debés nada a nadie.

3: Claro, no le debés nada a nadie y no podés andar pidiendo permiso a cada paso que das. Pero sobre todo, me parece, convencidos de que éste es el lugar donde yo puedo aportar y yo puedo dar algo. Y lo que voy a dar es bueno, pero para eso voy a trabajar, para que sea bueno.

1: Claro. Sí. Cierito. *Feley* [está bien]. OK *tati*. [risas]¹⁴¹

¹⁴¹ En *mapuzugun* se dice *feley tati* para manifestar acuerdo con lo que otro dice.

Los sueños

*Hay que empezar a entender los sueños, no como una cosa sin sentido.
Porque los mapuche que han perdido su idioma, su relación con su...
es el único medio que tienen de conectarse con su espíritu.*

Miguel Leuman

Tiene que ver con eso otro que se decía ¿Cuál es el momento en el que estamos parados? Haciendo, si se quiere, toda esa conexión filosófica de Xeg Xeg y Kay Kay de en qué momento estamos nosotros. O ¿dónde está Xeg Xeg, dónde está Kay Kay? En este momento ¿qué recursos tenemos nosotros para evaluar lo que está pasando ahora, que genera sensibilidad en esas personas?

(Wefkvletuyiñ, seminario sobre movimiento cultural mapuche, enero de 2005)

Ya en el proceso de la campaña del censo, los jóvenes mapuche empezaron a identificar la práctica recurrente en sus familias de prestarle atención a los sueños y sus mensajes. En base a esa práctica recurrente se estructuró *Pewma*, la tercera obra del PTM, estrenada en julio de 2007 en La Llave. A diferencia de las anteriores, esta obra partió de la profesionalización del PTM con la incorporación de una actriz profesional no mapuche, Carolina Sorín. El objetivo era generar una obra que permitiera la profundización en el lenguaje teatral. Además del trabajo de actuación (de Álvarez y Sorín), se incorporó un diseño cuidado de iluminación, contando con asistencia técnica profesional (de Silvio Gressani) y toques de *kulxug* en vivo (de Lorena Cañuqueo). Como resultado, se conformó el Grupo de Teatro Mapuche “El Katango”.

El texto de la obra se basa en narraciones de sueños recopilados en la vida cotidiana y varios son de familiares de los miembros de Wefkvletuyiñ. Estos sueños se vinculan con la experiencia de violencia y opresión, pero se actúan a partir de los modos en que se experimentan en el presente. Los personajes son dos mujeres mapuche que han migrado del campo a la ciudad y que tienen formas diferentes de lidiar con los mensajes que sus sueños les transmiten. La obra pone en acto escenas de la cotidianidad y pone en valor la solidaridad, la amistad y la complicidad con que las mujeres enfrentan el peso de sus historias personales y de la historia colectiva de su Pueblo. Basada en la construcción de personajes, la obra incorpora el lenguaje gestual creado a partir de las experiencias anteriores del PTM.

La obra tuvo una instancia de pre-estreno porque fue seleccionada para participar del 6° Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política (con sede en NYU)

que se realizó en el Centro Cultural Recoleta de Buenos Aires en junio de 2007. En esa instancia, los guiños del lenguaje construido en base a gestos mapuche no fueron percibidos por la audiencia, compuesta eminentemente por artistas, activistas e investigadores. Sin embargo, los guiños generaron respuestas muy activas en el estreno realizado en julio del mismo año en Bariloche. Esto permitió corroborar que, más allá de la identidad de quienes están sobre el escenario, el PTM construye un lenguaje destinado a una audiencia particular, una audiencia mapuche, y esa es su principal característica.



Pre-estreno de *Pewma* en el 6º Encuentro del Instituto Hemisférico de Performance y Política, Centro Cultural Recoleta, Buenos Aires, junio de 2007.

Foto: Carolina Soler

En verdad, todos los lenguajes teatrales construyen audiencias particulares, aunque a veces se naturalicen como “universales”.¹⁴² La especificidad, entonces, del PTM es que reconoce y construye la particularidad de su audiencia. Trabaja sus propuestas a partir de explicitar esa particularidad para reflexionar sobre su trayectoria y su presente en función de movilizar las memorias guardadas en los cuerpos.¹⁴³

¹⁴² Aunque: “El verdadero horror no está en el contenido particular que se esconde tras la universalidad del capital global, sino en el hecho de que el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que la anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular)” (Zizek 1998 [1993]: 175).

¹⁴³ Algunas experiencias que se autodenominan como “performance intercultural” se proponen hacer un comentario satírico sobre conceptos exotizantes occidentales y, por lo tanto, construyen a quienes reproducen esos conceptos –una perspectiva particular- como audiencia (ver Fusco 1995).

Resumiendo, en su tránsito por las diferentes realidades, con sus logros y sus dificultades, el Proyecto de Teatro Mapuche intenta no perder de vista ni la pelea por el reconocimiento de derechos, ni esta otra pelea –profundamente política- por recrear la sensibilidad colectiva.

Capítulo 9

Los debates

Quizás el antecedente más cercano del “Futa Chraun (Gran Encuentro)” de febrero de 2005 en Bariloche, sea el Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyiñ. Hay sin embargo dos diferencias fundamentales entre estos dos eventos. La primera es que el encuentro de 2002 no fue convocado formalmente por grupos de jóvenes, porque todavía no estaban conformados como tales. Fue convocado por una coordinación de activistas que se formó *ad-hoc* y que incluía a los equipos de trabajo Mapuncezugulekayayíñ y Werkvlzugun de Neuquén (miembros Newentuayíñ) y al entonces grupo de apoyo al pueblo mapuche Pu weche lafkenche, de jóvenes de Bariloche. La segunda diferencia es que, aunque incluyó dos *gejipun*, el Encuentro no fue un “Chraun” (parlamento o *xawvn* en grafemario ragileo), esto es, un encuentro con dinámicas específicas vinculadas a prácticas mapuche tradicionales. La convocatoria de 2005 fue abierta “a todos aquellos que descienden y aun son parte de Nuestro Pueblo Milenario que viven en los barrios humildes y obreros de esta ciudad y los que aun tienen la posibilidad de vivir en el campo” para “darnos un espacio entre Mapuche para poder conversar, conocernos, reencontrarnos y buscar solución a los problemas que nos ha traído el progreso y las mentiras del sistema y la forma de vida *Winka*” (Comunicado 27/1/05). Sin embargo, lo cierto es que lo que estaba en juego era la articulación entre los diferentes grupos de jóvenes. En uno de los intercambios previos, uno de los autónomos dijo que era necesario que trabajáramos en función de poder crear una “militancia mapuche más allá de la autoafirmación”.

Así, se colocó en debate lo que Sabina Frederic (2005) denomina el “trabajo político” y las categorías que lo definen. Según Frederic, “vecino”, “militante social”, “militante político” y “político”, son categorías con diferente estatus moral que se resignifican en distintos momentos históricos. Los campos semánticos de estas categorías señalan campos de acción que implican nociones específicas de comunidad y de persona. La definición de una persona a partir de alguna de estas categorías en un momento dado, implica evaluaciones morales de pares y superiores que corroboran que su comportamiento se corresponda con los cánones de la comunidad y los patrones de conducta esperada que incluyen modos de hablar, vestir y actuar.

Para los autónomos, avanzar hacia una militancia implica aumentar el “compromiso” individual con la situación del Pueblo Mapuche. Al mismo tiempo implica agilizar la

coordinación entre las comunidades y las organizaciones y estar dispuesto a “jugársela” en el sentido de asumir una posición: una entre dos posibles. Su demanda por construir una militancia está atravesada por un sentido de urgencia que parte del diagnóstico de que la situación está a punto de “explotar”:

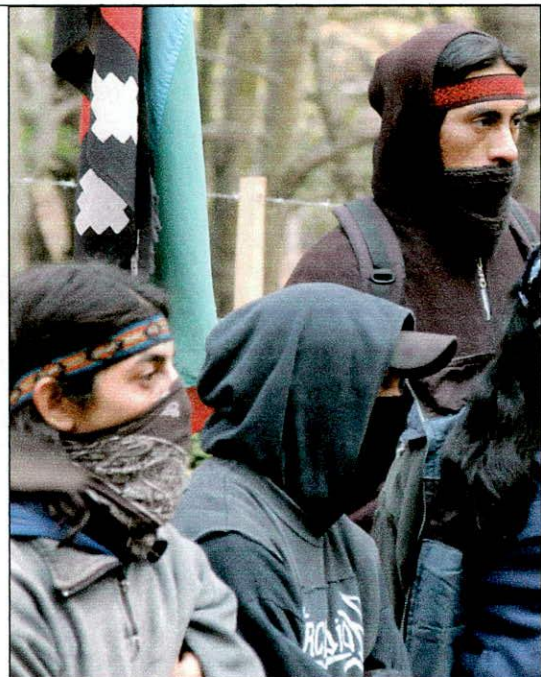


Foto: Alejandra Bartoliche

kada tiempo ke pasa es un abuelo menos ke seguramente a muerto en la pobreza y el olvido llevándose grandes sekretos y konocimientos, kada tiempo ke pasa el Sistema *winka* avanza sobre nuestro Territorio y son mas desalojos, mas pobreza en la ciudad, mas violencia todos kontra todos, y menos derechos por el agua, los boskes y la vida, kada tiempo ke pasa es otra represión y otra muerte en la kalle, debemos tomar konciencia de ke esto es una guerra enkubierta, ke nosotros no empezamos, pero de la ke somos parte y podemos terminarla, hay ke tener en cuenta de ke esto va a explotar inevitablemente, y la pregunta es ¿kuando esto explote de ke lado van a estar?

(fragmento de un mensaje público warriacewala, 20/10/2005)

En estos tiempos ke korren y kon lo ke sucede todos los dias en el mundo; kreemos ke no hay muchas opciones: O luchamos para ke esto kambie, o no hacemos nada y nos seguimos hundiendo en la mierda. Nosotros ya elegimos y nos sumamos a los ke estan, porke keremos ser konsekuentes, sinceros y sin hipokrecias; por eso no pensamos renunciar a nuestras ideas y sueños, por nosotros, el mundo y el futuro para todas/os los ke vienen (Grito Suburbano y Aukin Pivke Mapu 14/9/2005).

En un parlamento de la 11, uno de los autónomos dijo: “Ante la criminalización de las luchas de nuestro Pueblo, es necesario, no solamente resistir, sino combatir”. En el mismo parlamento se definió a los mapuche que negocian en diferentes instancias con el gobierno como “traidores”. Este llamado al combate no se corresponde con ninguna práctica bélica concreta, sino que se complementa con un despliegue de acciones de visibilidad pública: marchas, pintadas, etc. Sus acciones siempre implican la visibilidad de sus cuerpos individuales (sus convocatorias pocas veces son multitudinarias), pero se tapan el rostro para que, según ellos, no los reconozcan y

luego repriman. A la obvia contradicción entre realizar acciones de visibilidad y al mismo tiempo intentar ocultarse, se suma que Bariloche es aún una ciudad chica y todo el mundo sabe quienes son. ¿Cuál es entonces el sentido? Esta escenificación pública del ocultamiento actualiza la imagen de la persecución policial, denuncia la criminalización de la protesta¹⁴⁴ y sugiere la clandestinidad. Al mismo tiempo pone en acto la figura emblemática de los piqueteros (“la gente encapuchada de los barrios altos de la ciudad con reclamos sociales” como decían las crónicas del 3 de mayo de 2003)¹⁴⁵ y de los zapatistas. Resulta una puesta en escena de las tradiciones políticas en las que los autónomos abrevan.¹⁴⁶

Los autónomos construyen la militancia, así como la espiritualidad mapuche, como utopía, como algo a lo que hay que llegar. Algunos de ellos sostienen que ellos no son en realidad mapuche porque tienen mucho que aprender todavía y están muy “contaminados” de occidentalidad. A diferencia de los autónomos, los chicos de la Ruka no plantean la militancia como destino, como algo que hay que construir, sino que definen su propia práctica en esos términos. No sólo se consideran militantes, sino que se consideran “militantes de base”. En una entrevista que les hicimos para el MapUrbe’zine, dos de los referentes de la Ruka definieron la militancia de base en contraste con el “ejercicio de la actividad política” de las organizaciones mapuche.

“Nuestro pueblo tiene una diversidad de frentes de lucha” dice Gonzalo “y, bueno, cada uno está en el que más le cierra. Pero, hay un grupo que se mantiene solamente en actividad política. Es decir, para mí, por ejemplo, la gente que está en el CODECI que hoy creó la ONPIA, están en un ejercicio de la actividad política terrible, ¿no? Entonces, por eso nosotros hacemos esa diferencia de decir, bueno, nosotros somos militantes de base.” Pero ¿qué es eso de ser militantes de base?

Pato: Para mí, trabajo de base tiene que ver con esto de que uno no solamente es hoy en su identidad. Uno, cuando va recuperando su raíz identitaria tiene que ver también para atrás, ¿no? A sus abuelos tiene que ver, a su gente, a sus mayores.

¹⁴⁴ En el caso emblemático de criminalización de la protesta en los noventa, el de la docente Marina Schiffrim, las fotos periodísticas se utilizaron como material incriminatorio.

¹⁴⁵ Las capuchas y las viseras que se ven en la foto son marcas de pertenencia barrial en Bariloche.

¹⁴⁶ En sus estéticas corporales, recuperan también marcas del punk que, según Juan Carlos Kreimer (1993) fueron pensadas para asustar a los transeúntes. Esa estética agresiva contrasta con los propios temores de los chicos. Una vez uno de ellos estuvo en Buenos Aires y me vino a visitar. Nunca había estado en la Capital y estaba preocupado porque se tenía que tomar el tren en Constitución para ir a visitar a un amigo a Bernal. “¿No es peligroso?”, me preguntó mientras lustraba sus borceguíes. “No”, le dije y pensé, con cierta ternura: En cuanto este pibe se suba al vagón con esa pinta que tiene, el vagón se va a vaciar. Es a él al que le van a tener miedo.

Todo esto para recuperar el *kimvn*, para entender todo un conocimiento que tienen los mayores (...). Y, aparte, tiene que empezar a ver qué es su identidad, qué es su familia, a aceptar qué es todo el ser mapuche. Pero además a entender, y esto es complicado, esta cuestión de no a lo individual. Porque uno ha crecido en esta sociedad que todo es la... todo lo individual y entender que uno tiene que trabajar con su vecino, con su *lamgen* y no solamente para su comunidad sino para reconstruir un Pueblo que es complicado. Entonces ir abriendo como esas puertas y esos caminos, eso me parece el trabajo de base. (MapUrbe'zine n° 14)

Al igual que para Wefkvletuyiñ, para los rukache la cuestión del financiamiento y la negociación con agencias estatales, eclesiásticas y privadas se presenta como un asunto delicado. Aunque necesitan apoyo económico, no quieren que los lineamientos de las agencias financiadoras acaben limitando la autonomía de la organización en las tareas que realiza. Por esos motivos, por ejemplo, rechazaron ofertas de financiamiento provenientes de la iglesia. En términos generales, y en contraste claro con el planteo dicotómico de los autónomos, los chicos de la Ruka dicen manejarse sobre una "línea muy delgada".

Si se habla del cura, se habla del comisionado, se habla de los consejeros. Siempre, digamos, nuestra gente tiende a ponderar, digo, a quien está en una institución, a quien depende de una institución. Nosotros vamos con un planeo teórico también si se quiere, ¿no?, de nuestro pueblo. Entonces nosotros ahí decimos, bueno, acá la visión de las instituciones tiene que cambiar. No puede ser que nosotros ponderemos tanto a las instituciones y no nos ponderemos a nosotros mismos como gente. Y, por otro lado, no podamos ver nuestra capacidad organizativa, ¿no? Pero, con ese sentido digo, y relacionándolo con la historia de nuestro Pueblo. Es decir, nuestro Pueblo perdió una batalla muy importante, la armamentista, ¿no? Y, hasta ahora, no hemos podido a veces ver, o no podemos visualizar la capacidad... No podemos recuperar la capacidad organizativa de nuestro pueblo. Entonces tiene que ver un poco con eso y también con... Es decir, si nosotros, en este planteo y en esta lucha que estamos haciendo, en estos trabajos puntuales, ponderamos más las instituciones también como... eh... estamos cayendo en la misma, ¿no? Es algo, es una línea muy muy muy delgada que si no estás atento... (Fragmento no publicado de la entrevista con el MapUrbe'zine)

Participé del *chraun* del 2005 como parte del Equipo de Comunicación MapUrbe y el centro de nuestra actividad consiste, justamente, en promover la autoafirmación. Ante

esto, la demanda por la construcción de una “militancia” nos hizo pensar varias cosas. En principio es claro que la demanda pasa por una profundización de las acciones, pero definir qué es lo que esa profundización implica es un asunto complejo. Como expliqué en el capítulo 2 de esta tesis, para nosotros la palabra “militancia” tiene un peso emotivo, porque la encontramos vinculada a las prácticas políticas de otra generación. Para algunos, es la generación de nuestros padres y, para otros, es la generación de aquellos activistas mapuche que “antes” fueron “militantes” de partidos políticos u otras organizaciones y que, a diferencia de otros activistas de su generación, lograron vincular a los jóvenes con el proyecto político mapuche. Por otra parte, tiene también un peso histórico en el sentido de que evoca hechos, sucesos, eventos de la historia política latinoamericana y argentina que no estamos seguros de entender del todo y que, en todo caso, resultan demasiado densos—y, quizás, demasiado ajenos—como para hacernos cargo de su herencia. Finalmente, tiene un peso en términos de funcionamiento organizacional. Asociamos la palabra “militancia” con “partidos políticos”, “sindicatos”, “organizaciones”, todos términos que refieren a dinámicas respecto a las cuales tenemos críticas. Elegimos entonces pensarnos como “activistas” que también es una palabra que nos suena ajena pero que encontramos asociada a formas organizacionales que nos resultan más flexibles y menos jerárquicas. Es, para nosotros, una palabra más “liviana”, librada del “peso” del legado setentista. Asimismo, como desarrollé en las secciones anteriores, nuestra apuesta política no pasa por construir discurso público, si por ello entendemos expresar y explicar nuestra perspectiva a través de comunicados, conferencias de prensa, documentos y declaraciones.

Nosotros estamos discutiendo con una forma de hacer política que no tienen solamente los mapuche. Esas formas de hacer política vienen dadas de otras experiencias que tienen que ver con el movimiento estudiantil, con las organizaciones de derechos humanos. Está muy orientada y referida hacia el afuera, hacia la acción y el debate público. Entonces uno discute con una forma de hacer política que está instaurada hegemónicamente dentro de los movimientos sociales. Entonces, a veces... claro que cuesta, porque cuesta (...) Yo siento que hay una subestimación del laburo que hace el otro cuando ese laburo intenta ser más... más reflexivo, si se quiere. Porque, insisto que tiene que ver con esa otra forma de concebir la política y el activismo dentro de las reivindicaciones sociales (...). Nosotros queremos formular una forma de hacer política que no apunte a

decir a través del ámbito público, a través de los medios, qué es lo que MapUrbe piensa (...) Es cierto que uno participó en ciertas instancias por una cuestión de respeto hacia el laburo del otro. Veces que participábamos de marchas o de cuestiones que nosotros no estábamos de acuerdo del todo, pero íbamos porque tenemos un cierto afecto también por la gente (dijo una de las chicas en la reunión de evaluación en julio de 2006).

La construcción de discurso “hacia afuera” conlleva también problemas de representación. Es recurrente la versión que intenta representar al movimiento y el mundo mapuche como un todo homogéneo sin conflictos ni diferencias al interior. En nuestra evaluación colectiva de diciembre de 2004, se dijeron algunas cosas con respecto a esto:

1: Si vos estás pensando en cómo hacer entrar el juicio por los presos políticos en la ONU, no vas a poder articular cara a cara con gente o mínimamente establecer lazos. O... creo que tal vez sí se podría hacer si hubiera una concepción de la política diferente, ¿no? Creo que también se cocinó una forma de hacer política todos estos años que consiste en dar cuenta de ese conflicto hacia afuera. Nunca tratar de discutir un proyecto político seriamente. Bueno, y que es bastante difícil romper con esa práctica. Es difícil pero no imposible (...) Es una forma de hacer política que creo que es lo único que está uniendo a los mapuche en este momento. Tener un enemigo o tratar de configurar ese enemigo. No es una cosa tan homogénea tampoco. Digo, porque por un lado se dice ‘ni chileno ni argentino, mapuche’ pero después hay toda una pelea por hacer entrar la cuestión de la personería jurídica de las comunidades. También está la educación bilingüe intercultural y toda la papa

2: Todo en la misma bolsa.

1: Tampoco es una cancha tan llana. Hay un montón de cosas que resolver en el medio. Y a mí me parece más inteligente poder poner en claro, poner sobre la mesa esas cuestiones, que andar ocultándolas, viste. Desde el hecho que la mayoría de las organizaciones oculta que tiene gente que no es mapuche en las discusiones, que las organizaciones laburan con gente que no es mapuche. Asimismo se niega todo el conflicto, todas las discusiones que tienen las organizaciones mapuche. ¿Por qué no decir que hay diferencias? (...) Aparte creo que es rehusar a tener una discusión mínima o ir sentando la práctica de discutir cuestiones políticas con altura. Para mí con altura es tener respeto por el trabajo que hace el otro por más

que a mí no me cabe, por ejemplo, el programa Orígenes [programa del BID] en Chile o la línea de educación bilingüe que hay acá en Río Negro. Pero hay gente laburando ahí que es gente que respeto. Está laburando, está pensando un proyecto. Y es gente que de última está dispuesta a conversar la cosa. Entonces a mí me parece que eso es tener una altura en la discusión.

En función de esa necesidad de “poner sobre la mesa” las tensiones, las discusiones, los momentos críticos en los cuales las distancias y las diferencias generan reflexión, es que es necesario señalar que las diferentes concepciones sobre la política no siempre se resuelven armónicamente. Si bien los distintos grupos de jóvenes mapuche no persiguen la confrontación y tienen una trayectoria de arenas políticas compartidas, ya sea en el movimiento estudiantil/juvenil, en la Resistencia Heavy Punk o en distintos ámbitos políticos y ceremoniales mapuche, a veces las diferentes lógicas que orientan sus acciones generan confrontación. Esa confrontación, ese debate, coexiste con la certeza de que pertenecen al mismo Pueblo, con el afecto que algunos se tienen individualmente y con ciertos vínculos familiares que se “descubren” o se construyen. En esa tensión se provoca el debate que voy a presentar en este acápite final. Se trata una de las principales preocupaciones de Wefkvletuyiñ en el presente: la práctica de destruir el propio cuerpo en función de “la lucha”. Voy a presentar ese debate a partir de las evaluaciones que nosotros hemos hecho colectivamente a partir de eventos concretos en los que se puso de manifiesto.

Para introducir esa discusión, parto de considerar al cuerpo como una dimensión analítica de las prácticas socioculturales, recuperando el enfoque que lo considera locus de la práctica social y no medio pasivo de expresión. Desde esta perspectiva, la práctica corporal está constituida socialmente a través de discursos sociales y formas de disciplinamiento y es, al mismo tiempo, constituyente de lo social, performativamente. Es decir, la imbricación de los discursos sociales sobre la materialidad de los cuerpos no supone su total determinación (Citro 2004, Sirimarco 2004).

La política en y con el cuerpo

A pesar de que se supone que en un parlamento la centralidad está dada por la circulación de la palabra (Briones 2007b, Ramos 2004), el *chraun* de 2005 se caracterizó por la centralidad de las actividades prácticas: traer agua, cocinar, buscar leña, hacer el fuego, etc. Las disputas y las diferencias entre los grupos de jóvenes y

su “compromiso” político se medían a través de su participación en estas tareas prácticas. La centralidad del cuerpo durante el *chraun* era básicamente sostenida por los autónomos, que habían cumplido un rol fundamental en la coordinación del evento. Mientras para los rukache el compromiso con el evento pasaba por garantizar la provisión de alimentos a partir de las gestiones realizadas ante organismos estatales y empresas, para los autónomos pasaba por realizar actividades demandantes como cavar pozos, desmalezar, acarrear leña, etc.

El énfasis en este tipo de prácticas es recurrente entre ellos, del mismo modo que la realización de actividades en lugares distantes y de difícil acceso bajo condiciones climáticas desfavorables como lluvia, nieve y frío extremo. Asimismo, se encuentran muchas veces exponiendo sus cuerpos a la violencia policial como parte de su práctica política. Según sus propias palabras, si los ancianos tienen la “Sabiduría”, los jóvenes tienen la “Fuerza”. Levantan una serie de valores morales positivos asociados a la fortaleza que provienen de la reelaboración de interpelaciones de clase y género. A esos valores se suman ciertas estéticas—como la que promueve el punk—que específicamente disponen del cuerpo para realizar las acciones de resistencia, “acción directa”. En estos marcos, el espacio de realización de la dignidad pasa por la exposición visible del propio cuerpo al servicio de la justicia, en oposición a la “kietud” y la “komodidad”.

La actualización del rasgo de fortaleza corporal que forma parte de la construcción del grado de edad de la juventud se combina también con la importancia que tiene en la construcción de masculinidad (Archetti *op.cit.*, Segato 2003)¹⁴⁷ y también en los atributos de la clase trabajadora cuyas tareas generalmente tienen una demanda mayor de fuerza. Entonces, mientras la maternidad y el cuidado de la familia ofrecen a las mujeres (urbanas, de clase trabajadora) alternativas dignificantes que también implican disciplinamiento corporal y vulnerabilidades (muertes por abortos clandestinos, complicaciones obstétricas¹⁴⁸), la vía honorable y digna de realización de los varones pasa por la puesta en práctica de su fortaleza física en el trabajo, en la confrontación con la policía, etc. Nosotros mismos quedamos atrapados en esas

¹⁴⁷ Dice Eduardo Achetti: “En el análisis de la masculinidad como sistema que genera diferencias es fundamental considerar los discursos sobre las emociones, la autenticidad, la libertad, la felicidad, personalidad e identidad. Entonces el estudio de las masculinidades (...) no implica simplemente el análisis de los hombres o de las relaciones entre los sexos, sino más bien un modo de representar un sistema para producir diferencias morales” (Archetti *op.cit.*: 161).

¹⁴⁸ “En 1999 el porcentaje de muertes adolescentes por causas obstétricas directas fue el 57%, seguido de embarazo terminado en aborto, con el 35%. (Mendes Diz, 2002)” (Chaves 2005: 288).

estéticas y moralidades que se expresan en la gráfica del MapUrbe'zine a través de dibujos de cuerpos masculinos musculosos y furiosos.¹⁴⁹

En el mes de mayo del año 2006, se agudizó un proceso de demanda por la liberación de los presos políticos mapuche en Chile y por la derogación de la denominada “ley antiterrorista”, debido a la decisión de cuatro presos de realizar una huelga de hambre. Este proceso de demanda involucró activamente a organizaciones mapuche en varias ciudades argentinas. Una de las medidas más trascendentes fue la ocupación pacífica del consulado chileno de Bariloche por parte de miembros de organizaciones y comunidades de la zona. Esta segunda situación involucró a los tres agrupamientos de jóvenes mapuche y movilizó a diferentes organizaciones sociales de la ciudad, además de comunidades mapuche cercanas y organizaciones como el CAI y la 11 de octubre. En esa situación se pusieron en juego las diferentes nociones de corporalidad y las performances concretas que constituyen formas legítimas de intervención para los diferentes proyectos políticos. Mientras algunas voces sostienen que “la lucha” consiste en “poner el cuerpo”, otras criticamos el “violentamiento de los cuerpos” como práctica activista.



Imágenes de la toma del consulado chileno. Detrás de la reja están los chicos que lo ocuparon y adelante la gente de las organizaciones sociales y las organizaciones mapuche. Fotos: Wefkvletuyiñ.

Cuerpos encerrados

*Lolindia, un xenòfobico Paco de la Santa Orden / engrilla tus pies
para siempre / sin embargo, / tus pewmas conducen tus pasos
disidentes*

David Añiñir

¹⁴⁹ Aunque hacia las últimas ediciones, la imagen fue dejando lugar al texto y el dibujo a la fotografía, reflejando una intención mas archivística que de impacto visual.

Hacia fines de la década del noventa, todavía existía el bar El Viejo Ciruelo, donde los Estudiantes en Lucha sabían juntarse. Era la época en que circulaba el “manual del detenido” y todos los varones tenían anécdotas de calabozo en su haber. Una noche, Juan estaba muy ebrio y decidió que no podía ser que él nunca hubiera estado en cana. Salió en el medio de la lluvia, buscó un patrullero, lo paro en el medio de la calle y se hizo arrestar. Al principio lo corrimos para que no lo hiciera, pero su determinación pudo más que la de sus amigos (los chicos se quedaron bebiendo en el bar... llovía demasiado). Es recurrente escuchar las últimas historias de calabozo en la cola de los recitales. ‘Estaba tan meado que no te podías apoyar ni de las paredes’, dice uno y se ríe, ‘canas hijos de puta’, se sigue riendo. ‘Había dos patovicás en la puerta del boliche y les fui a patear la puerta, dos minutos tardó el patrullero’, más risas. Siempre me quedó picando la imagen de Juan, bajo la lluvia, parando el patrullero en el medio de la calle. ¿Por qué puede alguien querer hacerse encerrar? me preguntaba. ¿Por qué actuaba voluntariamente el lugar que la policía quería para él?

El conflicto territorial mapuche tiene características particulares en el actual estado chileno. El marco jurídico incluye una ley denominada “antiterrorista” (Ley 18.314 sobre Conductas Terroristas) instalada por la dictadura, que se aplica en los juicios a los comuneros que defienden sus tierras. Quienes son condenados por esta ley no tienen posibilidad de excarcelación, y el proceso judicial admite como prueba el testimonio de testigos que permanecen en el anonimato y declaran con las caras cubiertas, entre otras particularidades. Debido a la naturaleza de esos procesos y a las razones que fundamentan las condenas, los presos mapuche son denominados por las organizaciones como “presos políticos”. La aplicación de esta ley ha sido cuestionada, entre otros, por Rodolfo Stavenhagen, Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas y por Human Rights Watch (ver Human Rights Watch y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas 2004).

El 13 de marzo de 2006, cuatro presos políticos mapuche: Patricia Troncoso Robles, Jaime Marileo Saravia, Juan Patricio Marileo Saravia y Juan Carlos Huenulao Lienmil iniciaron una huelga de hambre en la cárcel de Angol. La demanda de los huelguistas era, en términos particulares, la revisión de los fallos que los condenaron y, en términos generales, la derogación de la ley antiterrorista y la liberación de todos los presos políticos mapuche. Esta medida movilizó a varias organizaciones mapuche de las provincias de Chubut, Río Negro y Neuquén, en Argentina. Se recibieron

adhesiones y se organizaron actividades y movilizaciones en Bariloche, Bahía Blanca, Neuquén y Buenos Aires.

Una de las medidas de mayor visibilidad fue la ocupación pacífica del consulado chileno en Bariloche.¹⁵⁰ La ocupación se inició a 51 días del comienzo de la huelga de hambre, el 2 de mayo de 2006, y finalizó el 12 del mismo mes. Durante el primer día de ocupación, el consulado decidió cerrar las puertas con un candado para impedir el ingreso de otra gente al local. Aquellos que se encontraban en ese momento adentro del consulado quedaron, por lo tanto, encerrados. Esta situación, lejos de motivar la desmovilización, generó el apoyo tanto de organizaciones y comunidades mapuche de la zona, como de organizaciones no mapuche, incluyendo colectivos de arte, centros de estudiantes y sindicatos. Incluso el intendente municipal envió una carta al canciller argentino para que interceda por los mapuche en huelga. Fuera del consultado, en el “acampe”, se desarrollaron diferentes actividades durante los 11 días de ocupación. Desde ceremonias religiosas mapuche, hasta la creación del “Pub Cónsul” con guitarreada y *purun*.

Esta última noche en un ambiente de peña, acompañados de guitarra, acordeón y violín, “inauguramos el Pub Cónsul” las voces pregonaban ‘chicha libre, muzai libre, mate libre, lo único que no esta libre es la puerta de entrada al consulado’, eso si, por decisión del Sr. Cónsul. Hubo mucho movimiento en la calle, ya que nos encontramos en un lugar de acceso a las discotecas de Bariloche, por lo que aprovechamos a seguir volanteando a los transeúntes, entre chamamé, ranchera y otros ritmos que se bailaban al compás de los músicos. No es fácil la espera de una respuesta para nuestros *lamien*, una respuesta que desconoce la urgencia que nos invade cada minuto que corre, cada parte médico que recibimos de nuestros hermanos en huelga de hambre. Por ello apostamos a la vida, y desde la vida con alegría seguimos luchando. (OO.VV. 7/5/06)

En el día 62 de la huelga de hambre, el 14 de mayo, los presos firmaron un acta de compromiso con el gobierno para hacer lo que ellos denominaron un “receso” en la huelga de hambre. El senador Alejandro Navarro, del Partido Socialista, había

¹⁵⁰ “La ocupación pacífica del consulado responde a que en Chile hay cuatro mapuche en huelga de hambre seca indefinida hasta las ultimas consecuencias. Quienes somos: Somos mapuche y no mapuche que vivimos en ambos lados de la cordillera hoy chile y argentina. Por que reclamamos: Reclamamos por que el estado Chileno aun hoy tiene en vijencia leyes antiterroristas de la época de Pinochet, leyes por las cuales los mapuche están siendo encarcelados. Que reclamamos: Su liberación inmediata y la derogación de las leyes antiterroristas.” (comunicado público del 3 de mayo firmado por Mapuche Lafken Che Autónomos Independientes, Comunidad Mapuche Pillan Mahuiza, Comunidad Mapuche Paichil Antriao y Ruca Mapuche)

presentado un proyecto para proponer la excarcelación de los condenados por ley antiterrorista. La excarcelación implica la modificación del decreto 321 sobre libertad condicional. El grupo inició el “receso” en la huelga bajo la condición de que el gobierno otorgara suma urgencia al proyecto de ley. El 12 de mayo, se levantó la ocupación pacífica del consulado chileno en Bariloche, después de 11 días. El levantamiento se produjo repentinamente, porque el cónsul mudó el consulado a otra oficina, en lo que las organizaciones consideraron una “sucias estrategia”.

Por lo tanto hemos decidido cambiar el frente de batalla y fortalecer la Lucha reafirmando nuestros principios. Las Consignas que hemos plasmado en las paredes del consulado son advertencias de las acciones que seguiremos generando y endureciendo hasta la liberación de Nuestr@s Pres@s , y el cumplimiento de todas sus exigencias que son las Nuestras: Libertad Inmediata a Todos los Pres@s Polític@s Mapuche, Derogación de la ley antiterrorista, Desmilitarización del Territorio Mapuche, Cárcel efectiva para los asesinos de Alex Lemun, Zenon diaz Necul, Julio Huentecura... (OO.VV. 12/5/06)



Pintadas en el consulado chileno después de la ocupación. Foto: Wefkvletuyiñ.

Luego de “plasmarse” con aerosol las consignas en las paredes del consulado, las organizaciones se orientaron hacia otros “frentes de batalla”. El 16 de mayo, algunas de las organizaciones que habían estado ocupando el consulado, realizaron un piquete en la ruta 231, cerca del paso internacional Cardenal Samoré. El 21 de mayo, en conjunto con los colectivos de arte que adhirieron a la demanda, Wefkvletuyiñ organizó el “Encuentro de arte por la palabra y la fuerza”. Finalmente, el 2 de junio se convocó a un “Trutrukazo por la libertad de todos los Presos Políticos Mapuche en todo el *Wall Mapu*”, que consistió en una marcha por las calles de la ciudad. Eso es lo que se puede rastrear de lo sucedido en los comunicados de prensa, pero la situación

del consulado implicó discusiones profundas que llevaron a poner en evidencia las inevitables diferencias entre las perspectivas de los grupos de jóvenes.

Yo no estaba en Bariloche cuando se tomó el consulado. Fui siguiendo los hechos por mail desde Buenos Aires. Las noticias eran desesperantes. A la semana de la ocupación, se convocó a un *xawvn* mapuche para resolver qué hacer ante la situación. El parlamento duró 12 horas y se terminó dispersando porque comenzaron a llegar las organizaciones sociales (no mapuche). La preocupación de quienes participaron de ese parlamento, miembros de comunidades cercanas y de organizaciones, estaba centrada en la preocupación por los chicos que estaban ocupando el consulado, porque no se los veía bien. Más allá de que no todas las personas que participaron del parlamento compartían la medida de la ocupación del consulado—que había sido decidida unilateralmente por quienes ocuparon—no se los iba a dejar solos.

4: Se comentaba que [ocupar el consulado] no era la forma mapuche de resolver las cosa o de pedir algo. Y que eso no estaba funcionando porque ellos [los que estaban adentro] estaban cada vez más hechos mierda y nosotros [los que estábamos afuera] igual. Cada día menos gente, menos gente... A la noche se quedaban cuatro, ponéle. A la mañana había uno. El momento que más había era cuando salía la gente del trabajo, a las seis de la tarde. Pero... toda esa situación. Entonces como que fue creando un clima de hacer algo urgente. Más que la gente [no mapuche] que estaba ahí ¿qué hacíamos nosotros? ¿Qué postura íbamos a tomar como mapuche en ese momento? Como que veíamos como un momento clave para decidir qué se hace. Porque estábamos viviendo una situación clave. Nosotros nunca la vivimos antes hasta ahora. Hasta este momento no la habíamos vivido entonces ¿cómo nos íbamos a parar y qué se iba a decir?

1: También en base a lo que se decidiera en ese *xawvn* se iban a hacer cosas en Fiske Menuko. Como que se generó toda una alianza. Y ya no eran los presos políticos. Era en qué condición estaban los mapuche que estábamos acá de este lado. Y sobre todo los mapuche de Bariloche que se estaban moviendo un montón y que se estaban generando situaciones muy tensas. Y eso se veía por los comunicados. Se veía porque también en algún momento sale alguien hablando por Antena Libre con un discurso muy batallero. Pero después salen muchos comunicados diciendo que la fortaleza que nos daban nuestros antiguos y qué sé yo cuánto, estaba en la palabra. Entonces la gente mapuche o la gente que está vinculada al movimiento mapuche entendía que había otra cosa que había que

resolver, que era la manera en vos decidías tus acciones políticas en base a una filosofía mapuche. Eso estaba en juego y eso estuvo en juego allá también. (...)

3: Ahí está también la diferencia entre lo que uno dice que hay que hacer como mapuche y lo que uno hace. Y que eso fue lo que a nosotros más nos dolió. Porque nosotros realmente nos tomamos... pero tan firme... Y nosotros sabíamos, todos sabíamos que no íbamos a resolver la situación de los presos políticos en *gulumapu*. Pero que todo esto daba para que nosotros pudiéramos conversar, como mapuche, cómo vamos a resolver este problema y por qué nos están pasando todas estas situaciones. Y para nosotros era una cuestión casi histórica. Venía gente de... estaban los del CAI. Se movió todo un montón de gente del CAI. Vino gente de otro lado... vino un montón de gente al *xawvn* que yo no sé en que otro momento se habrá juntado, en qué otro *xawvn* toda esa gente se juntó. Las comunidades alrededor de Bariloche, los del CAI, no sé. (...) Empezó a tomar cuerpo lo que nosotros estamos necesitando. Los chicos dijeron 'el *xawvn* nosotros queremos que se haga y creemos que es lo mejor' y nosotros le dimos para adelante (...) Mirá, estábamos tan metidas en ese *xawvn* que no sacamos ni una foto, no grabamos nada. Estábamos con cuerpo, alma, cabeza, todo metido ahí. (...) Nosotros pensábamos realmente que... no que iba a ser una solución pero sí que iba a ser dar un gran paso.

4: Un espacio para conocer el pensamiento de un montón de gente que estaba enfrentada con otra, gente que nunca se había juntado en un mismo lugar.

3: Pero, bueno, todo terminó en un corte de ruta.

(Wefkvletuyiñ, julio de 2006)

Cuando el *xawvn* se disolvió, los que quedaron se acercaron a la reja a decirles a los que estaban adentro lo que se había conversado, las preocupaciones que la gente tenía. La necesidad de terminar con esa medida. Pero los de adentro maltrataron públicamente a las mapurbe que habían quedado como voceras ante la dispersión. Las acusaron de descomprometidas, de buscar la "komodidad". La confrontación quedó planteada entre la postura del *xawvn* –planteada por las mapurbe- que era levantar la medida, y la postura de quienes estaban adentro del consulado –incluyendo varios autónomos-, que era no salir y profundizar la medida. Los rukache estaban más dispersos entre quienes apoyaban y quienes criticaban la medida.

Cuando volví a Bariloche en el mes de julio, fui a ver a uno de los autónomos que había estado adentro del consulado para saber cuál era su perspectiva sobre los

hechos. Empezó su relato contando de su experiencia personal cuando viajó a *gulumapu* y conoció a los presos en la cárcel de Angol. Me habló de lo fuerte que es entrar a la cárcel y conocer gente que, aún estando encerrada, está luchando y “se la juega” igual. Tenía una versión muy pesimista de la situación mapuche acá en Bariloche, de ellos mismos. Decía ‘somos como islas, islas que nos estamos hundiendo. Tenemos picos y después bajamos de vuelta. Es como si fuéramos islas que se están hundiendo todo el tiempo’. Le pregunté por qué pensaba que eso era así, y me dijo ‘no sé, creo que nos falta compromiso, nos falta la disciplina’. Cosas que él encontraba muy presentes en la gente que estaba presa, que estaba encerrada. ‘Ellos que están encerrados, mirá cómo se la están jugando y nosotros no somos capaces de llevar un proyecto adelante. Siempre estamos corriendo atrás de las cosas ¿y nosotros qué?’.

Estaba conmovido por lo que había vivido en la cárcel. ‘Si ellos se juegan la vida para cambiar algo, yo me voy a jugar también’, me dijo. Me dijo también que los demás no se la jugaban porque elegían preservar su estilo de vida. ‘Nosotros sí estamos dispuestos a jugarnos todo. El resto no’. Ignoraba el trabajo político silencioso que los demás habían hecho para convocar el *xawvn*, además del trabajo cotidiano de fortalecimiento de lazos para acortar diferencias y distancias entre comunidades y organizaciones. Para él, la naturaleza de su causa era suficientemente convocante y, por lo tanto, la gente respondió casi naturalmente. Sin embargo, poca de la gente que fue al parlamento apoyaba la ocupación del consulado. Me dijo: ‘del *xawvn* al final no salió lo que nosotros queríamos. Nosotros queríamos que saliera una decisión de jugarse más’. Él estaba convencido de que faltaba muy poco para que se levantaran Mendoza y Esquel y que no se logró porque la gente no se la jugó. Según su versión, los presos en verdad decidieron la huelga de hambre con sus comunidades y después unilateralmente cambiaron su posición al aceptar el “receso”. Los presos habían desobedecido a sus comunidades. No se explicaba por qué habían cambiado de decisión, si había dicho ‘la libertad o la muerte’. Estaba preocupado porque no entendía por qué la gente no hacía lo que había que hacer, digamos.

Los presos aún no habían depuesto la huelga el día del *xawvn*. Mis compañeros de Wefkvletuyiñ contaron lo que pasó ese día para ponernos al tanto a mí y a otros que tampoco estuvimos presentes.

9: La situación nos excedía. No era una cuestión que se iba a resolver a partir de la toma del consulado. Los presos políticos iban a seguir estando presos o se iban a

morir, porque ya era una decisión de ellos, aparte. Porque ellos estaban llevando adelante la huelga. Y, por más que se dijeran cosas en el *xawvn*, la cuestión puntual y de fondo pasaba por decisión de otra gente. Desde que, primero, dejen la huelga. Que, después, los liberen a los presos... que también era una de las demandas de los que ocupaban.

2: Tenían unas demandas re extremas.

4: Querían que los liberen a todos.

9: A todos los presos, no solamente a los que estaban haciendo la huelga. (...) Los chicos ya tenían una propuesta que era que los demás saltaran la valla para que hubiera más gente adentro (...) Se desestimó, obviamente.

3: Se dijo, acá lo que tenemos que hacer es no generar más... Es más, nosotros hasta podemos generar una acción legal, porque nos encerraron a cuatro *lamgen*. Nosotros no tenemos que generar violencia y cosas para que nos sigan acusando y nos sigan encerrando.

9: La cuestión era buscar la fortaleza a partir de otras acciones, para fortalecer esto que estaba acá, que estaba que se caía.

4: Se decía: Si los pibes deciden ocupar, nosotros no los vamos a dejar en banda. Vamos a ponerle el pecho. Pero por ponerle el pecho a dos que tomaron una decisión solos, nosotros dejamos de trabajar, de estudiar, de cuidar a nuestros hijos y nos vinimos a un *xawvn* por una acción que tomaron los pibes. Entonces ahí se empezó a discutir cuál era la forma mapuche de actuar. Por eso se apuntaba tanto a que se acatara lo que se decidiera en el *xawvn*.

9: Se está luchando contra una forma de pensar el hacer político en el que cunde la acción directa y la cuestión mediática (...) Cuando volvimos arriba [el parlamento se hizo en la costa del lago y el consulado está sobre la costanera], le digo a uno de los pibes ¿pero vos pensás que estás adentro solo? Olvidate de esta reja (...) Le decía que se olvide de esa reja porque la ocupación la estaba sosteniendo la gente que estaba adentro y la de afuera, que no estaba solo. (...) Si hubiese habido el respeto que merecía el accionar o el trabajo de la gente, ahí tendría que haber habido otras posiciones.

3: Después de acusarme públicamente, ante las organizaciones sociales y todos los que estaban ahí, de descomprometida, uno de los chicos me llama aparte. Y se puso a llorar conmigo. Yo le dije 'mirá, yo no estoy mal porque me hayan tratado

mal, yo estoy mal porque vos y yo no nos entendemos. Y eso me pone re triste'. Es cuidar a la gente.

4: Después me llamaron a mí y, también, que no te pongas mal, yo te quiero mucho, vos sos mi *lamgen*. Y yo le digo, yo también te quiero mucho a vos pero esto está hablando de que nosotros como Pueblo no estamos bien. A mí no me importa que vos me quieras o no me quieras, porque no se trata de eso. Nos paramos frente al *rewe*, plantamos bandera, hacemos *gejipun*, y al final de eso la palabra no se respeta. Entonces yo le decía, a mí no me importa que vos me quieras. Lo que me importa es que mis propios *lamgen* no me respeten la palabra. Ni a mí ni a nadie de los que estaban hablando ahí abajo. Me decía que no me enojara. 'No estoy enojada, estoy sumamente triste' y aparte yo lloraba.

9: Imagínense el ámbito. Era... en el medio las organizaciones... venía gente... Alguien que decía 'súbanse al coche que tenemos que ir a verlo a Jairo [que daba un recital ese día en Bariloche] y podemos ir a juntar firmas'. Le digo, pero si allá [en Chile] van a hacer papel higiénico con las firmas ¿para qué vas a juntar firmas? Y se iba para allá y volvía 'ahora voy a lo de Jairo' y le digo 'pero no me conozco ninguna canción de Jairo' [risas]

4: Venían unos progre que hacen educación popular y me abrazaban... que aparte yo ni los conocía. Vienen y me abrazan '*lamgen*, no llores tanto'... 'Nosotros estamos sumamente de acuerdo con lo que ustedes dicen, porque nosotros no estamos de acuerdo con la ocupación'. Yo le dije 'sí, pero ustedes van a ir a cortar la ruta, ustedes propusieron eso'. Yo estaba re angustiada llorando mal y me dice 'pero tenemos que establecer contacto para trabajar con MapUrbe'.

3: ¡Fuera idiota! [risas] Lo bueno fue que al otro día que fueron a hacer el corte... No sé a qué avión le querían cortar el paso [carcajadas]

4: Pero fue así. No se rían que fue así.

3: Ahí viene el avión. [risas]

1: Uno arriba del otro. [risas]

3: Delen que llegamos. [risas]

Más allá de lo dramático y lo ridículo de la situación según la versión de Wefkvletuyiñi, la descripción me generó la misma pregunta que Juan, parado frente al patrullero bajo la lluvia. ¿Por qué para protestar por otros cuerpos encerrados encierran los suyos? ¿Por qué para protestar por la represión violenta generan situaciones donde los reprimen violentamente? En una convocatoria a una marcha en

Santiago por la situación de los presos, un amigo nuestro decía: “Al final realizaremos igual la marcha por la Alameda, como siempre... Con *newen* [fuerza] y con *kuatica* [expresión chilena equivalente a la argentina *bardo*], por si nos reprimen los *Fuck triñuke Trewas* [perros concha de su madre] del Estado...” Y sí. Les pegaron. Les pegaron otra vez.

1: Nosotros hemos ido avanzando en la discusión, de instalar que en la ciudad también hay mapuche, que se puede ser mapuche en la ciudad, qué sé yo... a tratar de instalar otras discusiones que, aparte del violentamiento de los cuerpos, tiene que ver con una forma de hacer política. Esa forma viene anclada en lo que nosotros entendemos que refleja una filosofía mapuche. En el comportamiento, en las actitudes, en la forma de organizarse, en la forma de accionar, de tratar de reflejar otras cosas en los trabajos. Y yo creo que frente a una situación que era por demás violenta, que movilizaba demasiadas cosas y todas estas cuestiones que ustedes nombraban, ustedes sostuvieron la propuesta del *xawvn* (...) Estaban traduciendo ahí una forma de hacer política basada en otra forma de comportamiento, de filosofía (...) Yo veo que hay una necesidad de decir cosas y no necesariamente en las voces públicas. Y a mí me parece que eso es parte también de esta trayectoria de años de política. Hay otra necesidad que surge. Y eso lo tienen los mapuche y los no mapuche. Lo tiene la gente en general y también la gente que participa de organizaciones sociales. Porque hay algo que está fallando ahí. Lo que entiendo también –y a veces con mucha bronca pero también me trato de poner en los zapatos de otro- es que no sabés para dónde... cómo se construye otra forma. No sabés hasta qué punto tenés que involucrar los afectos en esa forma de hacer política. A veces te cuesta porque parece que los afectos es parte del ámbito privado, por eso las llamaron aparte, a un lado, y no lo dicen públicamente. Y por eso hay gente que viene y te consuela aparte. No es así la cosa. ¿Cómo uno trata de que entre dentro de las discusiones políticas esta dimensión del afecto? Que es tan fuerte, que pesa tanto y que atraviesa todo. Nos atraviesa a todos. Hasta a gente que no conocemos como los progres estos que hacen educación popular. Yo creo que hay otra sensación de las cosas. Entonces sí... Obvio, porque estás peleando contra una forma hegemónica de entender la política. Las politicidades en este momento están como en choque.

9: Leía en un libro de Bengoa donde habla de la oralidad mapuche. Y pensaba que ellos hablaban de que todas estas herramientas que ellos utilizaban dentro de una

forma de hablar. Esto de poder cantar por momentos, de poder llorar por momentos, era parte de la oralidad. Hoy, visto desde los lugares occidentales, el llanto es un lugar de...

1: De debilidad.

9: Claro. Y los locos, en su momento, lo potenciaban. Esto forma parte de la oralidad. Forma parte de la gestualidad. Y poder cantar y reír y, en el mismo discurso, llorar y conmovirse y seguir el diálogo. Me llamaba la atención cómo utilizaban todas esas cosas. (...)

4: Vos hablás tanto, hablás tanto, hablás tanto, que ya no te da tiempo ni para sentir ni para pensar lo que vos estás diciendo. Porque si vos te ponés a llorar lo ves como debilidad y eso es una forma occidental de ver las cosas. En cambio, si no llorás y cagás a pedos al que está llorando y lo enfrentás y lo retás, esa es también una forma muy machista y muy occidental también de resolver las cosas.

Cuerpos muertos

*Muero en el asiento trasero de una micro llena / Muero al contar mis
dientes y de los que pocos me quedan / Muero las ocho horas
regaladas por día / Y sí a esto le sumamos el resto del año / Muero los
veinte y tantos añejos que llevo con esta fantasía*

David Aññir

*Bajo condiciones de necropoder, las líneas entre resistencia y suicidio,
sacrificio y redención, martirologio y libertad se borran*

Achille Mbembe

Los números 7 y 8 del MapUrbe'zine, que fueron editados en diciembre de 2005 y marzo de 2006, se dedican especialmente al tema del violentamiento de los cuerpos y a su expresión máxima: la muerte por acciones violentas de la policía o el ejército. En esos números especiales que denominamos "Necro-lógicas", abordamos la discusión sobre la construcción de "mártires" de "la lucha" mapuche, a partir del análisis de la apropiación colectiva diferencial que han tenido distintas "muertes" de jóvenes y también de ancianos en los últimos años. Un caso emblemático de muerte violenta que es reivindicada por el movimiento mapuche es el de Alex Lemún, comunero de la zona de Ercilla que fuera asesinado por los carabineros chilenos durante una protesta el 12 de noviembre de 2002, a sus 17 años. Cercana a la fecha de conmemoración de la muerte de Lemún, había muerto el *logko guluche* José Luis Huilcamán, reconocido

por su militancia dentro del movimiento mapuche de las décadas de 1970 y 1980. Debido a este reconocimiento, la muerte de este dirigente había sido públicamente acompañada. Sin embargo, otros sucesos similares no tuvieron la misma repercusión. El *logko* Sargento Prafil, de Anecón Grande, una de las comunidades más antiguas de la provincia de Río Negro, había muerto ese año pero sólo su familia estuvo presente en ese momento. Otros militantes jóvenes habían muerto en circunstancias diferentes a las de Alex Lemún y no eran recordados de la misma manera. Entre ellos Gabriel Domínguez, que participó de la campaña del censo en 2001 y fue asesinado por unos pibes que entraron a robar a su casa de Fiske Menuko (una muerte particularmente dolorosa para nosotros). También Jorge Pilquimán, un joven mapuche barilochense que no participaba del proceso de activismo, había muerto asesinado por la policía. Ninguno de ellos era levantado por las organizaciones mapuche como “nuestro muerto”.

Cuando notamos esto, nuestra preocupación era doble. Por un lado, nos preocupaba la construcción y exaltación de la figura del mártir mapuche a partir de las muertes ocurridas en procesos de violencia y represión. Por otro lado, nos preocupaba la construcción de una especie de ranking de muertes reivindicables, en función de su grado de visibilidad pública respecto a las disputas mantenidas con el estado. En base a esa reflexión escribimos un artículo que llevaba por título “Por cada mapuche que cae... ¿se levantan diez?”

Cuando Alex Lemún murió el discurso que levantaron las organizaciones mapuche y muchos de nosotros, fue el de que por cada uno que se cae se levantan diez. Y salimos a gritarlo, a marcharlo por las calles, a demostrar que “estamos más fuertes que nunca”. Construimos a nuestros mártires como Julio Huentecura y Alex Lemún, muertos del Pueblo Mapuche. Pero ¿qué es lo que hizo y hace que nombremos públicamente a unos y otros mapuche permanezcan en nuestras ceremonias íntimas? Y aclaramos: no es que no nos sea útil marchar y repudiar las muertes de nuestra gente, porque es parte de nuestra realidad, nos une como Pueblo y podemos sacarnos un rato la bronca. Lo que decimos es ¿para quiénes estamos construyendo esta figura del mártir mapuche? El mártir se construye en oposición a la repre del Estado y eso también es cierto. Nuestra fortaleza como Pueblo se erige frente a la violencia del estado y las corporaciones económicas. La represión requiere del violentamiento de los cuerpos y se alimenta con el silencio. Entonces cuando nosotros respondemos exaltando la figura de nuestros mártires y por otro

lado mantenemos alejadas de los micrófonos y la opinión pública nuestra tristeza, ¿hasta qué punto no estamos siendo funcionales al sistema? A veces creemos que mostrar las lágrimas y la angustia es un hecho de debilidad, pero cuando nuestros viejos hacían *elwvn* [ceremonia mortuoria] para despedir a nuestros muertos eso se vivía como un momento de fortaleza para todos, los que están acá y los que viajan. No sólo porque uno siente que está acompañado, sino también porque el hablar permite reflexionar sobre las cosas y ver cómo estamos y cómo la llevamos. Pensamos esto porque un abuelo dijo, cuando se enteró de la muerte de Alex, “No, no es bueno que mueran los chicos” (MapUrbe’zine n° 8: 9).

Con respecto a los modos de apropiación colectiva de los muertos, Axel Lazzari describe el ritual de restitución/vuelta del cráneo de Mariano Rosas a los ranqueles de la provincia de La Pampa. El ritual, reflexiona Lazzari retomando a Van Gennepe, incluye una fase de regeneración en la que el cuerpo muerto cobra sentido en un estado de cosas. “Se garantiza entonces una interpretación canónica del ritual como regeneración, en la que las cosas cumplen su papel de señuelo afectivo para luego dejar la escena a las personas re-unidas una vez más ‘dentro’ de alguno de los entornos mediadores denominados comunidad, sociedad, estado-nación, e incluso sistema-mundo o red global” (Lazzari 2007). La pregunta es, entonces, cuál es el entorno que se construye a través de la apropiación colectiva de la muerte de Lemún y de todos aquellos que se construyen como mártires. ¿Cuál es el “estado de cosas” que se regenera?

Varias de las organizaciones conformadas en la década del noventa—especialmente las de Chubut¹⁵¹ y, sobre todo, una línea fuerte de organizaciones guluche—interpela a los jóvenes del movimiento mapuche en base a una lógica en la que la situación de “urgencia” obliga a una “movilización permanente” que requiere de respuestas contundentes y efectivas en lo inmediato. Según esta lógica, el rol de los jóvenes mapuche es ir al frente de los reclamos y, si la situación política y “nuestra gente” así lo requiere, enfrentarse con quienes los reprimen.

La mayoría de los jóvenes mapuche urbanos son obreros de la construcción, subocupados, desocupados que viven en las periferias de las ciudades con limitadas posibilidades económicas y políticas de cambiar su situación. Nuestra preocupación era y sigue siendo que este lugar de dignidad y lucha que el movimiento ofrece a sus

¹⁵¹ Un *werken* joven de una comunidad rural también dijo que estaba dispuesto a “dar la sangre” en el II Parlamento de Chubut (Ramos 2007).

jóvenes acabe generando más fragmentación. Ese modo particular de concebir el rol de los jóvenes mapuche se entrama con un esquema moral que interpela a los varones jóvenes midiendo su capacidad de resistencia individual en función de la urgencia y que excluye otras formas de construcción colectiva que apuntan a proyectos en el largo plazo. Este esquema moral, como dice Archetti (*op.cit*), se entrelaza en el contexto presente del movimiento mapuche, con otra serie de interpelaciones que también les están diciendo a los jóvenes que lo único que pueden hacer por “la sociedad” es entregar su cuerpo.¹⁵²

Nuestros artículos generaron controversias entre los jóvenes activistas. Uno de los comentarios que recibimos es que teníamos que haber dicho que “no está bueno que nos maten, pero hay que resistir”. Las charlas que individualmente tuvimos con estos activistas reflejaban una lectura un poco contradictoria entre ellos. Por un lado estaban de acuerdo con que no era positivo que el Pueblo Mapuche viera morir a la gente pero, por otro, sostenían que era necesario que la gente resistiera. Entonces el debate se fue desplazando hacia la definición de resistencia. Aunque varios de estos activistas jóvenes editan fanzines, participan de medios alternativos de comunicación, son músicos en bandas ander y realizan un sinfín de actividades, para ellos la resistencia implica acciones individuales que se manifiestan a través de la confrontación corporal. Sigue primando para ellos la ética/política/estética de la “acción directa” que a su vez está entramada en la lógica punk que incluye no sobrevivir los treinta años de edad.

Esta discusión se complementa con otra de las reflexiones que venimos teniendo a partir de seminarios internos de historia de Wefkvletuyiñ. Se trata de la reflexión acerca del proceso de violencia, desmembramientos, muertes y silenciamientos ocurrido durante la campaña militar de ocupación del territorio mapuche y en los años posteriores (ver Delrio 2005, entre otros). Esos silenciamientos consisten en omitir o negarse a hablar de los tiempos de “la guerra”—como dice la gente—y de las secuelas que dejó en las familias. Para nosotros, abordar esos silenciamientos transmitidos a través de generaciones es una condición necesaria para poder reconstituir el tejido social mapuche. La opción por el silenciamiento de la violencia vivida generó la ruptura de los lazos afectivos y sociales que vinculan las individualidades con el

¹⁵² De hecho, según María Victoria Pita (2007), una de las reelaboraciones políticas más importantes de las organizaciones de familiares de víctimas de la violencia policial (lo que se denomina como “gatillo fácil”) es la impugnación de la construcción de esos jóvenes (varones, pobres) como “seres matables”, como seres desechables, a través de la restitución de sacralidad a esas vidas por la vía de la protesta.

colectivo social mapuche y encontramos sus efectos en los sueños y en los cuerpos, como explicamos en el análisis del Proyecto de Teatro Mapuche. Un tipo de proyecto político que asigna a la juventud la tarea de resistir los embates de la violencia como una forma legítima de proyectarse individual y colectivamente como mapuche, reproduce procesos históricos de fragmentación social, porque reinscribe la violencia y el dolor físico como clave identitaria. Si la apuesta es por la confrontación y el violentamiento de los cuerpos, ¿cuál es la propuesta diferencial que ofrecen estas organizaciones mapuche?

Otros cuerpos posibles

Por eso se llama Wefkvletuyiñ este encuentro, que significa digamos así traducido ligeramente: resurgir, salir, romper algo. Sería romper la barrera, romper esa frontera que nos tiene como encerrados.

Fresia Mellico – Apertura Wefkvletuyiñ

Un día de un invierno muy crudo, un grupo de jóvenes mapuche se sumó con sus ñorkin al reclamo que varios vecinos evacuados del barrio 34 hectáreas estaban haciendo en el Centro Cívico. El reclamo terminó en represión violenta y uno de nuestros amigos salió en la tapa del diario arrastrado de los pelos por un policía. Uno de los chicos que fue golpeado tenía once años. En cuanto me enteré llamé a su casa para ver cómo estaba. Su mamá, que también participa de la movida, me dijo: “estamos más fuertes que nunca”. ¿Qué significa eso? pensé, tratando de desatar el nudo de angustia que tenía en la garganta. Acaban de pegarle a tu hijo de once años ¿y estás más fuerte que nunca?

El violentamiento de los cuerpos resulta funcional a las interpelaciones hegemónicas que construyen el status de los jóvenes pobres de las periferias urbanas como “seres matables” (Pita 2007). Al mismo tiempo, responde a las políticas estatales más agresivas que quieren a los mapuche que se movilizan por sus derechos: encarcelados, reprimidos físicamente y, en el más extremo de los casos, muertos (o como dirían los historiadores y antropólogos de la nación: extinguidos). El dilema es que no basta con poner en evidencia los modos en que las corporalidades promovidas por el movimiento responden al orden establecido, porque entonces estaríamos yendo en contra de un sentido arraigado de dignidad, realización y honor está que asociado a esas corporalidades. Según Gerald Sider, los grupos subalternos muchas veces

construyen tradiciones con sentidos arraigados de dignidad, sin cuestionar realmente el *statu quo* en el que se encuentran.

Para esa gente, y en esas circunstancias, la 'tradición' denomina procesos continuos de construcción cultural y social a través de los cuales ellos persiguen distanciarse de la sociedad dominante y construir, o reclamar para sí, marcos de dignidad y respeto hacia sí mismos, mientras al mismo tiempo se quedan substancialmente dentro de las estructuras e instituciones de incorporación de la sociedad (Sider *op.cit.*: 72).

Así, la narrativa de una experiencia de pobreza y vulnerabilidad puede estar caracterizada por una profunda dignidad.

Esta transición hacia la dignidad que tiene múltiples niveles, nos debe alertar sobre las maneras en que la experiencia formada y transformada en relativo silencio, se vuelve 'agencia', pero un agencia que es transformadora de maneras que a la vez son y no son emancipatorias (y, en algunos contextos, potencialmente revolucionarias) (Sider *op.cit.*: 73).

Por lo tanto, no se trata solamente de deconstruir racionalmente, sino de generar una reelaboración poética y estética que nos permita configurar otros lugares de dignidad, otros cuerpos legítimos. La movida posterior al censo, que empezó a dispersar los neologismos "mapurbe" y "mapunky" que fusionan la experiencia urbana con la identidad mapuche, creó un monstruo, como diría Victor Turner. Turner analiza las imágenes monstruosas que aparecen en los ritos de pasaje africanos como, por ejemplo, hombres con cabeza de león. En nuestro caso serían "indios" con borcegos y tachas.

Los monstruos se manufacturan precisamente para enseñar a los neófitos a distinguir claramente entre los distintos factores de la realidad, tal como la concibe su cultura (...) las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que éstos han aceptado de manera inmediata, se ven, por así decir, disueltos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los neófitos, mediante un proceso de exageración componencial y disociación de las variantes concomitantes" (Turner 1980: 116-117).

Así, el hombre es reforzado como hombre y el león como león, la cabeza como cabeza y el cuerpo como cuerpo. En el capítulo 3 dije que mapurbe parece una categoría monstruosa, pero que el proceso de reflexión que propone se orienta a crear la

posibilidad de una criatura que combine sus dos atributos. En su operación simbólica a lo largo de estos años fue creando esas criaturas pero ¿hasta qué punto sus atributos fueron combinados y hasta qué punto se reforzaron los atributos de las “partes”? Cuando Fakvndo dice, en la nota que cito en el capítulo 3, que los piqueteros, los delincuentes y los mapuche son los mismos (Sandizzo 2004b), ¿cuál es la disputa de sentidos? ¿De qué manera está produciendo reflexión sobre las distintas interpelaciones? ¿Está iluminando la realidad de piqueteros y delincuentes con el lente construido para lo mapuche o está iluminando la realidad mapuche con el lente construido para piqueteros y delincuentes? ¿Cuál es la clave de lectura que rige la escenificación en el espacio público? ¿Cuál es el cuerpo legítimo del monstruo? Este debate está lejos de estar resuelto y siempre está presente sobre la mesa de Wefkvletuyiñ.

Estoy con la metáfora de los jueguitos electrónicos de la computadora. ¿Viste que pasás el nivel 1 y te aparecen otros monstruitos en el nivel siguiente? De hecho creo que estamos así. Ya no tenemos que discutir si es posible ser mapuche en la ciudad, ahora estamos discutiendo que no nos hagamos mierda los cuerpos ¿no? Tenemos un piso ganado. Sobre el cual yo creo que igual no tenemos que perder. Porque siempre van a volver estas cosas que para nosotros ya son obvias: sobre el mestizaje, sobre si se puede ser mapuche en la ciudad. Igual, entre la gente no es obvio eso, viste. Entonces eso no hay que perderlo, me parece, como instancia de... como argumento que hay que seguir instalando. Pero, bueno, una vez que lo instalamos ¿la gente va a salir a hacerse mierda? ¿Qué estamos pidiendo entonces? Ah, todos ustedes mapuche de la ciudad, que antes se la pasaban bolseándose con poxirrán, ahora pueden hacerlo pero para una causa justa. Ahora se pueden seguir haciendo mierda pero para una causa justa (dijo alguien en la evaluación de julio de 2006).

Además, nuestro monstruo mapunky se vuelve tan grande que comienza a hacerle sombra a otras criaturas. La cuestión mapuche comienza a ser tamizada también por el lente que organiza los circuitos juveniles. El grado de edad y la etnicidad se entrelazan de manera compleja y pujan por el dominio de la relación, como Kay Kay y Xeg Xeg.

6: Ponele, vos ves ahí mismo en el campamento que estuvimos en el Centro Cívico [una actividad de conmemoración del 11 de octubre en 2004]. Vos ves que pasan los pibes, los que viven en el centro o los que... los chetitos. Y quedan mirando

con cara de... así... y pasan rapidito porque es como que... bueno, son los pibes de allá arriba, los heavys los punkys, los que van en contra de todo, los malos.

2: Entre esos que te miran puede haber muchos mapuche.

6: Claro, por eso es lo que yo digo, esa arbitrariedad.

4: No se reconocen porque justamente se creó eso de que los mapuche somos los del alto. Los mapuche somos los pobres, los rockeros.

6: Con uno de los pibes decíamos el otro día que íbamos a hacer la cumbia mapuche. Lo que pasa que por ahí las letras que se tocan en los temas punk o heavy son más en contra por ahí del sistema, entonces los pibes empiezan mas... En cambio las otras no.

2: Bueno, pero se puede construir por ahí una estética más romántica.

7: Si los evangélicos tienen todo tipo de música y no se hacen drama. Y sabés la cantidad de gente que se unió también.

2: Igual acá la idea no es que se unan todos y vamos. Sino extender la discusión. También nosotros mismos salir un poco de la cerrazón de decir 'la barricada es lo único que vale'.

(Seminario de Wefkvletuyiñ del 5/1/05)

1: La mayoría de los pibes mapuche son heavy ahora más que punk, por la música. Pero dentro de los mismos heavy hay divisiones. A los pibes les dicen los *marichiwew*. Dicen 'ah, ahí vienen los *marichiwew*'. No sé 'che! *Marichiwew*', les dicen, y los pibes se hacen re cargo de eso. Se genera toda una... así como decía ella, que los heavy y los cumbia no se pueden ni ver, hay divisiones entre los mismos heavy. Yo decía, qué cagada. Qué pasa. Yo creo que por ahí la cuestión mapuche en este momento queda... Antes [en la época de la Resistencia Heavy Punk] ser indio era una cuestión que se resaltaba 'yo soy el más indio de todos' (...). Hay un montón de pibes mapuche que se mueven en esos espacios y qué es lo que hace que esto quede solamente en un grupo selecto de gente. Hasta hermanos de los mismos pibes que andan en los autónomos, no están ni ahí con lo que hacen los hermanos. Yo una vez hablaba con uno de ellos y decía 'No... qué se yo... Viste, lo que pasa es que los pibes son ellos y ellos nomás y creen que si vos sos indio tenés que andar en las marchas y si no vas a las marchas te re bardean, viste. ¿Quiénes son ellos? Yo laburo hermana, yo tengo tres hijos. Y si yo no salgo a laburar quién les da de comer. Y estos se creen que si vos no vas a un lugar, ya te

echan mierda. Así que yo no voy'. Y después otros te dicen 'no, la marcha es para los políticos', decía uno, viste [risas].

4: Por un lado estamos diciendo que estamos en una realidad heterogénea, que no todos usan esa palabra, pero se dice eso. Y por otro lado sos mapuche sólo si sos heavy o sos punk o sos de los barrios altos.

3: Se va generando un círculo que se va cerrando. Y así como en algún momento a estos pibes los dejaron afuera, cuando quisieron entrar al Centro Mapuche, hoy estos mismos pibes dejan afuera a otro montón de pibes y a un montón de gente que no es joven. Porque también está esa cosa que los pibes tenían la bandera de 'a mí no me manda nadie y yo con los adultos'... Ya la palabra adulto era igual a enemigo. Por eso, digamos. Entonces van, sin querer, cayendo en estas líneas hegemónicas: son sólo jóvenes, jóvenes que viven sólo en los barrios, que aparte viven en los barrios 'duros'.

4: Si no, no sos tan mapuche.

1: Estos enfrentamientos que hay con otros jóvenes... Dentro de la noción, al menos acá en Bariloche, de lo que entra dentro de la categoría de ser joven, tiene que ver con toda una actitud de rebeldía, de estar permanentemente en contraposición, de discutir, enfrentar. Y que toda esta cuestión de la pintada, la marcha, tiene que ver con puestas en escena y formas que tienen que ver con un movimiento de protesta que se generó también en los noventa. Si la gente que no marcha, que no repudia, que no está permanentemente en oposición a... Esa gente como que pareciera que no entra dentro del imaginario de ser joven, rebelde, mapuche.

3: Que no se la juega, ¿no?

1: Claro, entonces hay toda una realidad de los chicos, por ejemplo, que militan en la iglesia...

3: Que estudian, que van al secundario y que no...

1: Que van al boliche o... no sé, otro tipo de gente... escuchan Los Redondos. Todos esos pibes no entran dentro de lo que es la idea de ser mapuche que se impuso acá en Bariloche con el correr del tiempo. Y parece que la idea de juventud viene enlazada a la idea de una juventud bardera, pareciera.

3: Igual, por momentos parece que caemos en descalificar. Yo lo digo porque también me lo estoy diciendo a mí misma. Lo que está bueno es poder revisar esto. Estas construcciones que en algún momento fueron subalternas –para tomar los

términos de la antropóloga- pasan a ser después hegemónicas, y dejan de lado otras prácticas. Porque digo, sin embargo, fue esto lo que sirvió porque instaló la cuestión mapuche urbana. A mí siempre me quedó esta imagen de uno de los pibes en una marcha por la Onelli, de poder gritar libremente *marichiwew* y tocar la *xuxuka*. Y la gente, nada, viendo esa escena. Hace cinco años ni en pedo pasaba eso. Entonces, bueno, es importante el ejercicio de tener en cuenta estas cosas para que lo mismo que uno va generando después no te encierre.

1: También, lo mapuche urbano se instala junto con una noción de ser joven, ¿no? Porque mapuche urbano, es lo que decías vos, hay gente adulta también que es mapurbe. Y hay un montón de formas mapuche en la ciudad. Sin embargo, cuando se nombra lo urbano, se remite también a la categoría de juventud. Dentro de esa categoría de juventud, en Bariloche lo fuerte fue esto. Desde la vestimenta que predominó en las marchas. Esto de usar tachas y *xarilogko* es una estética que se impuso y que yo no la he visto en otro lugar. Y acá es casi común, viste, en espacios cotidianos también. Es una estética definida como *ander* y está impregnada de toda una serie estéticas mapuche.

3: Además una estética mapuche en contraposición a toda la cuestión paisajística y... cultural que se puede ver en Bariloche. El mapuche armónico, entendés, con un par de plumas y...

1: Nosotros mismos hablábamos en los artículos, esto de decir que las familias se vinieron expulsadas del campo y qué sé yo. Y que, entonces, las nuevas generaciones viven acá. Y las nuevas generaciones siempre son jóvenes. La otra generación pareciera que...

4: Vino a parir los hijos a la ciudad y se volvió al campo.

3: Es cierto que la otra gente está silenciada.

4: Bueno, pero tampoco se armó este ámbito para que esa gente quede en el centro. Porque pegó muy fuerte esto de los *weche* mapurbe.

(Seminario de Wefkvletuyiñ del 19/1/05).

Paralelamente a estas reflexiones colectivas que vamos llevando adelante, las cuales tienen que ver con la posibilidad de visibilización de otras trayectorias y otros cuerpos mapuche, las acciones que promueven el violentamiento de los cuerpos jóvenes, masculinos y pobres se siguen ejerciendo. El desafío entonces, para un activismo como el nuestro centrado en el trabajo en arte y comunicación, es cómo intervenir en un campo donde estas subjetividades se constituyen tan fuertemente como lugares de

enunciación y praxis, como voces y cuerpos legítimos. Nuestra propuesta política incluye una disputa en el marco de lo que Achille Mbembe (2003) denomina “necropolítica”, esto es, la práctica de construcción de soberanía a partir no sólo de definir las formas y los modos de los cuerpos vivos (la biopolítica),¹⁵³ sino de determinar quiénes deben morir y cómo. Entonces, publicamos una serie de artículos en el fanzine que, por un lado, impugnaban los discursos racializadores de la identidad (publicamos un artículo titulado “Las razas no existen vieja!!!” en el n° 7) y, por otro, intentaban cuestionar la práctica de violentamiento de los cuerpos. Pero nuestros intentos de intervención hicieron visibles los múltiples modos en que la política de la identidad se re procesa en contextos de relación intersubjetiva.

1: Había gente que decía que estaba muy bueno que se haya rescatado gente como Jorge Pilquimán [que fue asesinado por la policía], que no está en la movida. Como que hay un sector de gente que se siente... que es mapuche pero que se siente excluida de los ámbitos de participación mapuche (...) Un pibe me dijo que él no estaba de acuerdo con lo que nosotros habíamos puesto sobre los muertos, porque para él no había que tocarlo eso. Porque la otra gente, o sea, la gente que no es mapuche, no tiene por qué enterarse de lo que pasa adentro de... entre nosotros porque esas eran cosas muy dolorosas. Pero al final terminaba compartiendo el discurso que uno levanta que es que cuando las cosas, cuando no se discuten... especialmente aquellas cuestiones dolorosas que tienen que ver con las familias, como las muertes, las violaciones, los silenciamientos, todas esas cosas... que cuando no se discute queda toda esta secuela de violencia. El loco hacía toda esa hilación, de que la marginación en la que uno vive, qué sé yo cuánto, no había que contar de sus miserias. Uno no tiene que contar de sus miserias aunque sepa que están ahí (...) Había un pibe que me vino a hablar que no se los banca mucho a los autónomos por otras cosas de ellos que vaya uno a saber. Ese pibe me vino a hablar. Y eso de las razas le re pegó al loco porque el loco decía ‘bueno, pero vos entendés que cuando uno dice que uno es raza indígena y qué se yo, es la forma que yo tengo para expresarme y ahora ¿cómo digo lo que soy?’. El problema era que para ser mapuche parece que tenés que pedirle permiso a un par de gente, una onda así. Y cuando vos hacés caer el discurso de la raza y qué se yo, vaciás a un montón de gente de la posibilidad de nombrarse ¿entendés?

¹⁵³ Para Foucault (1979), la biopolítica es optimizar las capacidades y la utilidad del cuerpo a partir de su sometimiento a una disciplina específica.

9: ¿Cómo? No te entiendo.

1: Claro, este flaco no está de acuerdo con los autónomos porque los conoce de otros wines y no se los banca. Y él se reivindica como indígena pero él dice que ser mapuche... Para ser mapuche tenés que pedirle permiso a ellos y eso le hincha las pelotas, porque no se lleva bien con esa gente, por otros dramas que tiene. Entonces él se nombraba como de raza indígena, viste, el indio, qué sé yo. Y cuando uno empieza a desestructurar esa cuestión con la nota de las razas y a decir que las razas no existen, que la identidad es algo que se construye y toda la cuestión... Claro, el loco decía cómo mierda me nombro yo. O sea, me quitaste la posibilidad de nombrarme, una onda así.

9: Ahora tengo que pedirles permiso [risas]

1: Está bueno, porque ahí uno también se va haciendo conciente de que, también, vos instalás cosas y qué sé yo, pero también hay un montón de pequeñas peleas contre-hegemónicas contra una hegemonía que se dice disidente. Y son peleas grosas que se dan, viste.

(Wefkvletuyiñ, julio de 2006).

La incorporación de los modos de hablar en la lógica de los guiones de los micros radiales y la indagación en el repertorio corporal para crear las obras del Proyecto de Teatro Mapuche, llevó a Wefkvletuyiñ hacia una reflexión que afecta no solamente sus producciones sino la concepción misma de su práctica política. Estas marcas metacomunicativas inscriptas en los usos del lenguaje y en el cuerpo, en los modos sutiles de relación y de construcción de lazos comunitarios, son fundamentales para ayudar a construir un “nosotros” que no consiste en un lugar social puesto en juego en las macro arenas, sino en las prácticas cotidianas donde gente real y concreta crea y recrea el mundo social.

1: Yo después [de lo del consulado] me encontré con uno de los pibes que andaba muy mal porque se le había enfermado la mamá y otro de los chicos andaba muy mal porque se había muerto su papá. Un montón de cosas que después acontecieron, viste. Yo le decía a este pibe... ‘Mirá en las situaciones chotas en las que después nos encontramos. Uno después, en los momentos malos familiares, que las cosas se entiende como que son del ámbito privado, uno se encuentra ahí. Cuando mi tía se fue, estuvieron los pibes ahí. Cuando la mamá de este otro chico se fue, estuvimos varios mapuche ahí, acompañándolo. Y después me contaron que tu mamá estaba enferma. Entonces... pero eso es una práctica cotidiana, no es una

práctica que se hace sólo... Ahora me olvido de todo lo que vos hacés y te voy y te acompaño. Es una actitud que uno construye cotidianamente con su gente, con su familia, con sus amigos, con la gente con la que labura, la gente con la que uno cree que está apostando por un camino de cambio.' (...) Yo también entiendo su reacción, aunque me hinche las pelotas. Uno es preso, a veces, de sus propias palabras, de su propio discurso. Cuando uno construye tanto discurso público se torna preso de eso. Es muy difícil salirse de esas cosas. Por eso yo... por un lado, no me gusta hacer discurso público porque le tengo miedo. Porque en algún momento lo hice y después, cuando no estaba convencida de eso, tenía que seguir sosteniéndolo porque esto, porque lo otro. Hasta que en algún momento dio un viro la cosa y pude encontrar este espacio de contención que permite que se empiece a hacer un quiebre con las formas tradicionales en las que uno actúa. Yo también fui presa del discurso público. O sea, la COCEBA también, Gente de Radio también, Nueva Sangre Solidaria [una agrupación juvenil de los noventa] también.

2: Todos fuimos discurso público. Todos salimos en la tele [risas]. En esta mesa no se salva nadie [risas].

1: Por eso yo entiendo que es muy difícil la pelea de los locos. Porque construyen tanto sobre eso que en algún momento le saca la cuenta. Y le saca la cuenta por un montón de lados (...) También me da bronca la actitud que tienen los pibes de soberbia, de rechazo a la discusión. Porque, de última, nosotros tenemos este espacio para contenernos, para reflexionar y seguir adelante y apostar a otras cosas. Porque ahora nos vamos a poner a hablar de los proyectos que nos aprobaron y vamos a hacer un plan de trabajo durante un año. Tenemos cosas por las que seguir. Pero a los locos, si los clausuran mañana, si los meten en cana, ¿qué mierda van a hacer? Entonces también me pone nerviosa esas cosas, viste. También son decisiones individuales. También son decisiones que se toman en cada grupo. Pero yo entiendo que también tiene que haber... Por eso digo que, en estos momentos, tensos, de dificultad, más que nunca uno... Yo creo que vamos por un buen camino y hay que seguirlo porque tiene que haber otra posibilidad de ver las cosas. Cuando todo se te viene a la mierda, tiene que haber alguna posibilidad. En algún momento, cuando a mí se me vino todo a la mierda, yo vi en las organizaciones sociales, en Gente de Radio, vi una salida. Porque hay alguien que se puso a construir sobre eso. Cuando se vino a la mierda ese espacio, vi el espacio de los estudiantes y la reivindicación que traía y esa nueva forma de pensar las cosas.

Cuando ese espacio se vino abajo, esa práctica, ahora encuentro esto y acá apuesto. Pero yo creo que cada uno... O sea, como en algún momento otros brindaron otra opción de manejar las cosas, yo creo que uno tiene que trabajar para construir otra posibilidad a las cosas (...) Cuesta porque son años de trayectoria que lleva este país, y muchos movimientos sociales de América Latina, de una forma de entender la política que tiene que ver con la mediatización, de decirle al otro lo que yo pienso y no de decirle uno lo que uno está pensando para compartirlo con el otro. Digo, hay una necesidad de empezar a hacer otra forma de política.

(Wefkvletuyiñ, julio de 2006).

Este es el fundamento por el que apuntamos a la apropiación de experiencias sociales que no son únicamente mapuche sino que involucran a un entorno desmarcado que tampoco encuentra canalización para su disconformidad en discursos políticos sin “cuerpo”.¹⁵⁴ Entonces, se trata de reconstruir tejido social mapuche pero no promoviendo el sectarismo, sino intentando dar nuevos sentidos al tejido social en el cual los mapuche —con otros— desarrollan su vida.

Por eso cuidamos tanto a nuestra gente y a nuestros espacios colectivos desde la primera época, porque no queremos caer en la soberbia del individualismo de creer que sólo con el choque de nuestra fuerza alcanza. Y desde ese lugar es que discutimos y creamos, porque consideramos que la emoción y la alegría, la dignidad de la lágrima y de la risotada, le tienen que ganar la partida al mandato de la derrota. Desde ahí damos la pelea contra lo que entendemos que es el verdadero poder: el que destruye lo colectivo, propicia lo que en algún zine llamamos “el choque de los cuerpos”, nos encierra en los mandatos cerrados de lo “políticamente correcto” negando la creatividad y nos prohíbe emocionarnos. Esa es la pelea cotidiana que damos junto a quienes nos hacen ser quienes somos: nuestras familias, amigos y todos aquellos con los que apostamos a tejer la urdimbre que nos nombra, nuestra identidad (MapUrbe’zine n° 14).

¹⁵⁴ Dice Achille Mbembe: “No hay duda de que en el caso de los denominados ‘terroristas suicidas’ [*suicide bomber*], el sacrificio consiste en una manera espectacular de dar muerte al sí mismo [*self*], volverse su propia víctima (auto sacrificio). El auto-sacrificado procede a tomar el poder sobre su muerte y a aproximarse a ella. Este poder puede derivar de la creencia de que la destrucción del propio cuerpo no afecta la continuidad del ser. La idea es que el ser existe por fuera de nosotros” (Mbembe *op.cit.*: 38).

Conclusiones

Ese pensamiento que teníamos

En esta tesis ensayé un abordaje a la articulación de los clivajes étnico y etario presente en el caso de los activistas mapuche jóvenes. Para eso recuperé las preguntas de los estudios étnicos y los abordajes de la antropología clásica a la estructura de grupos de edad en las sociedades humanas. A partir de esas lecturas, pude recuperar algunos conceptos que me fueron útiles para estructurar la etnografía. La problematización de la “juventud” a partir del concepto de grado de edad en tanto haz de roles y lugar de interpelación, me permitió construir un lente para observar las disputas sobre la construcción de aboriginalidad en circuitos juveniles. A su vez, pensar la juventud en su función indexical, como un orientador para identificar alteridades etarias, sumado al concepto de grupo de edad como articulación de agencia, me permitió aproximar una definición antropológica de generación. En esos dispositivos conceptuales, basé mi aproximación a las diferentes politicidades construidas y disputadas en la arena conformada a partir de una clave compuesta por el cruce entre estos clivajes entrelazados complejamente (peleando como las míticas Kay Kay y Xeg Xeg). En estas palabras finales no pretendo dar cuenta de todo lo escrito, sino esbozar algunos puntos que quedan pendientes y profundizar en algunas aristas de lo que fue planteado.

Apenas estoy terminando de escribir esta tesis y, seguramente, después de dejarla descansar voy a ser capaz de encontrar muchos más aspectos pendientes. Sin embargo, para empezar esa lista, encuentro dos puntos fundamentales que quisiera desarrollar en el futuro. Uno de ellos es la incorporación más profunda del análisis del clivaje de género en su articulación con el étnico y el etario. Apenas sugerí aquí algunos puntos en los que la construcción de masculinidades y feminidades se observa como influyente en las prácticas de *los* jóvenes mapuche, pero considero que un análisis en profundidad de esa dimensión articulada con las otras, podría agregar aspectos importantes a este cuadro. Del mismo modo, el abordaje que ensayé en la tesis tiene que ver con la recuperación de la perspectiva antropológica sobre las edades, en desmedro quizás de los aportes de la teoría de las generaciones que se construyó a partir de la filosofía de Karl Mannheim (quien figura aquí apenas retomado por los antropólogos africanistas y otros autores). Un segundo punto a profundizar, entonces, es la incorporación de la discusión que propone esa trayectoria de

pensamiento para ampliar el dispositivo conceptual que elaboré a partir de los aportes de las etnografías clásicas.

Son las aristas del dispositivo conceptual que sí utilicé aquí, las que me interesa comentar ahora. Ignacio Lewkowicz establece una clara distinción entre la constitución de generaciones en el ámbito definido por la clave de lo político y la constitución de generaciones en el ámbito familiar. Sin embargo, extrae de su trabajo con familias algunas ideas inspiradoras.

En la última reunión con la familia con que estoy trabajando, uno de los hijos dijo ‘ahora entiendo cómo pensaban ustedes’; y el padre le contesta ‘yo también ahora entiendo cómo pensábamos nosotros’. Porque no pensábamos cómo pensábamos, sino que meramente pensábamos. Y recién ahora empezamos a pensar cómo era ese pensamiento que teníamos (Lewkowicz *op.cit.*: 4).

Si tomamos como punto de partida conceptual la definición de la generación como grupo de edad –es decir, como cohorte de edad con conciencia de edad que se desplaza a través de grados de edad-, la escena que describe Lewkowicz permite poner el foco sobre un aspecto importante, que es el que tiene que ver con la conciencia de edad. Nos permite preguntarnos sobre el momento y las prácticas a través de las cuales la generación se constituye como tal, es capaz de objetivarse a sí misma, es capaz de tomar conciencia de sí: de su experiencia originaria compartida.

Señalé, en la introducción de esta tesis, que una de las particularidades de la construcción de alteridades etarias con respecto a otras construcciones de alteridad es que garantiza el pasaje de una categoría hegemónicamente definida a otra a partir de un proceso altamente naturalizado: el envejecimiento del cuerpo. Es cierto que las construcciones racializadas de etnicidad permiten un pasaje unidireccional, nunca completo, de una categoría a otra a través del “blanqueamiento” (Briones 1998). A su vez, la construcción hegemónica dual de género permite transiciones bidireccionales incompletas que son medicalizadas (a partir de intervenciones quirúrgicas y otros procedimientos). Las alteridades etarias, en contraste, garantizan el inevitable pasaje unidireccional completo y “natural” de un grado de edad a otro, de modo tal que la expectativa es que una persona pueda atravesarlos a todos a lo largo de su vida, si es que vive lo suficiente.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Así, por ejemplo, “saltar etapas” se convierte en una práctica sancionada, del mismo modo que pretender permanecer más tiempo de lo “naturalmente” determinado en un grado de edad, o pretender “regresar” a un grado de edad pasado.

La experiencia originaria se produce, según Lewcowicz, cuando se ingresa en escena como actor político por primera vez. Eso coincide, en general (no siempre), con el grado de edad de la juventud. Sin embargo, en el momento mismo en que la experiencia es vivida, la tensión o disputa de edad (hay otras tensiones presentes en la escena) se vive en la clave de los grados. Los “pibes” se distinguen, por contraste, de los “viejos”; los “weche” se definen respecto de los activistas adultos y les exigen que no les digan lo que tienen que hacer; la “juventud maravillosa” confronta con los “dinosaurios”. A pesar del contraste, adultos y jóvenes están compartiendo la escena, están viviendo la misma experiencia social. La diferencia es que los “no jóvenes” comparan lo que están viviendo en el presente con “su tiempo” –algo que los jóvenes desconocen- y es en base a lo que ese tiempo les enseñó que orientan su conducta en el presente.

¿Cuándo, entonces, la experiencia de edad se despega del grado de edad? La conciencia de pertenecer a una cohorte de edad con una experiencia social compartida se produce cuando esa experiencia se puede objetivar y se puede construir un relato con sentido en torno a ella. Para que exista objetivación tiene que haber extrañamiento. Puede producirse el extrañamiento *in-situ*, en el ejercicio reflexivo, pero es más probable que los relatos surjan cuando la experiencia ha terminado. Los momentos de transición parecieran brindar la distancia necesaria. Así, cuando los que están en la choza de solteros son “otros”, “nosotros” comprendemos que ya salimos de ella, que la nuestra era distinta, que los jóvenes de ahora “no la vivieron” y, a veces, que somos sus tutores. Eso que no vivieron es “nuestra” experiencia, la que nos configura como generación y nos da especificidad. Se convierte en una experiencia asociada a aquellos que fueron jóvenes al mismo tiempo que uno y que ya no lo son. La escena se tiñe de color sepia y se aloja en la nostalgia. Se vuelve un lente para mirar, comparar, evaluar a “los otros”.

La hipótesis que deriva de este razonamiento es que la generación como grupo de edad, la cohorte con conciencia de sí, se configura cuando la experiencia originaria termina. Mientras la experiencia está transcurriendo, se vive vinculada al grado de edad y se articula en contraste o en oposición a otras alteridades etarias. Esto no quita que se produzcan lecturas en términos de generación durante la juventud, pero su sanción pública, su ritualización colectiva, se produce después. No podría concluir, entonces, que los jóvenes mapuche son una generación. Lo que sí puedo decir es que su emergencia como cohorte de edad permite que las organizaciones de los noventa

comiencen a pensarse a sí mismas como generación. Que ese proceso se produzca, depende de ellos y de que el contexto social (que también nos incluye a nosotros, los investigadores) permita o no la inscripción de su experiencia como mojón en la historia del movimiento mapuche del siglo XX.

En las sociedades africanas y amazónicas, del modo en que son descritas en las etnografías, las transiciones entre grados de edad y la conformación de grupos de edad están explícitamente ritualizadas y las chozas de solteros se construyen *ad-hoc*. En nuestra sociedad, las transiciones entre grados de edad están menos ritualizadas y más disputadas. Asimismo, las escenas (las chozas) cambian a partir de marcas menos previsibles. Es la presencia desafiante de “otros” jóvenes lo que nos señala que ya no lo somos. Son los cambios en el escenario de la macro y micro política, los cambios visibles y solapados en el signo de los tiempos, lo que nos indica que nuestra choza fue reemplazada por otra.

La distancia se provoca cuando se corre el telón de la escena y emerge la idea de que “los jóvenes de ahora ya no son los de antes”. Esos nuevos jóvenes nos interpelan con preguntas o nos faltan el respeto con omisiones imperdonables. Se vuelve necesario explicar lo que antes era sentido común. En esas explicaciones/narraciones se construyen representaciones morales del pasado a la luz de las cuales se evalúa la realidad presente. Pero también se produce un extrañamiento que permite ver cómo se lidiaba con ese pasado cuando era presente y cómo se configuró una forma colectiva de ser y actuar, “cómo era ese pensamiento que teníamos”.

Así, para el chico de los fanzines, que cito en el capítulo 3 de esta tesis, “los pibes que se van asomando” a los recitales son distintos que “la gente de la vieja data”. Para él la lucha mapuche es consecuencia de la “evolución” de la lucha de los noventa. Algo que en los noventa no era visible, cobró visibilidad. De ese modo, los jóvenes ingresan por primera vez en el activismo mapuche a partir del 2001 (algunos un poco antes). Es en ese momento cuando se conforman como actores en esa escena, se pueden parar, pueden “caminar como mapuche”, como dice Elvira. Sin embargo, varios de los principales referentes ya tenían experiencia política previa en el activismo estudiantil/juvenil de los noventa. Entonces ingresan en ese ámbito con una serie de herramientas que provienen de otra escena y se vuelven referentes para los más jóvenes, cuya primera experiencia política es la mapuche. Tanto Elvira, como Juan y Víctor, llegaron al movimiento mapuche con una vivencia colectiva pasada. Pero, hoy en día, ese movimiento incluye chicos que no pasaron por su trayectoria,

que nacieron a la vida política en la escena que ellos trabajaron para construir. Es una cohorte de edad distinta, una cohorte de edad que no vivió las grandes movilizaciones de los noventa, la toma de los colegios, los piquetes masivos. Una cohorte de edad que ya no tiene que justificar su identidad como mapuche que nació y desarrolló su vida en la ciudad, porque los monstruos mapurbe y mapunky, con sus tachas y sus *xarilogo*, son los personajes principales de la escena. Esta nueva cohorte tiene otros desafíos y otra experiencia originaria para compartir. Cargará “la lucha” con sentidos propios, o encontrará otros tropos para articularse; “evolucionará”, como dice el chico de los zines. Esta nueva cohorte recibirá los relatos de la Resistencia Heavy-Punk, de la infancia en los ochenta y de las luchas colectivas de los noventa. Tendrá que lidiar con ese peso.

Al poco tiempo de haber asumido Kirchner, me encontré con un pibe anarko de las 34 hectáreas que me pasó un volante. Era algo relacionado al 24 de marzo. En el centro del volante estaba la cara del presidente con un bigotito nazi y rodeada de esvásticas. No me acuerdo qué decía literalmente, pero incluía las palabras “neoliberalismo assessino”. Usó el mismo diseño que durante los noventa había usado para Menem, los mismos símbolos, la misma estética, la primera que aprendió a usar. Sólo que el presidente ya no era el mismo y su política con respecto a la dictadura tampoco. El signo de los tiempos había cambiado, pero él todavía no se había dado cuenta. Estaba usando la forma que su generación creó para representar al jefe de estado, su capital simbólico. Creo que en ese momento tomé conciencia de que el tiempo de ese pibe era le mismo que el mío, y que nuestro telón se estaba corriendo. Los que iban a venir después ya no iban a estar parados en la misma escena.¹⁵⁶

La construcción de conciencia de edad implica también una demanda de reconocimiento hacia el “otro”, es decir, los otros grupos de edad, las otras generaciones. Esta demanda conlleva, a su vez, una disputa por el sentido de la historia, es decir, por los mojones significativos que marcan la cadencia de su flujo. En noviembre de 2007, la Red de Investigadores en Juventudes Argentina, de la que formo parte, coordinó la 1º Reunión Nacional de Investigadores/as en Juventudes en la ciudad de La Plata. Para esa reunión se consiguió el apoyo de la DINAJU y la

¹⁵⁶ De hecho, la convocatoria para la conmemoración de “la noche de los lápices” de 2006 en Bariloche, estaba firmada por agrupaciones de estudiantiles independientes y por partidos políticos: Movimiento de Estudiantes por el Socialismo, Movimiento Socialista de los Trabajadores, Agrupación Estudiantil Universitaria ARTE, Agrupación Estudiantil Universitaria Foro, Centro de Estudiantes del CRUB, Estudiantes Secundarios Independientes. Algo que habría sido inconcebible para “nosotros”.

Directora Nacional de Juventud, Mariana Gras Buscetto, dijo unas palabras en la apertura. En parte de su discurso reconstruyó su versión sobre la historia de la juventud en Argentina. En ese momento yo no tenía un grabador a mano, pero tomé notas de su argumento. Básicamente, la trayectoria que trazó parte de un supuesto fundamental: “La última expresión de la juventud organizada en la Argentina fue en los setenta”. Después de eso, la juventud fue atomizada por el discurso del “no te metás” y por el “neoliberalismo individualista”. Dados estos hechos, la misión de la DINAJU ahora es reconstruir el tejido social para combatir la atomización.

Al comienzo del discurso, ya me empecé a mover en la silla. Sus palabras me ponían nerviosa. Hacia el final, murmuraba a viva voz con la colega que estaba sentada al lado mío. Pensaba en todas las veces que salimos a la calle en la década del noventa, a veces solos, a veces en marchas multitudinarias, para defender la escuela pública. Me acordé especialmente de una escena en el año 1994. Era mi primer año en Buenos Aires y era también el año de las grandes marchas contra la Ley Federal de Educación. Varias veces fuimos abrazar el Congreso para que la ley no se votara. Una de esas veces vino Miriam, que en ese tiempo estudiaba teatro en La Plata, a la marcha. Éramos miles. Cuando llegamos al Congreso, la policía había cortado las bocacalles en tres cuadras a la redonda alrededor del para evitar nuestro abrazo. ‘Vamos abrazarlo igual’ decía el rumor, ‘aunque tengamos que abrazar toda la ciudad de Buenos Aires’. Miriam y yo terminamos en una de las bocacalles. La decisión era no dejar pasar a nadie, pero había gente que no tenía nada que ver y quería pasar. Era ridículo y violento. Teníamos que salir de esa situación sin renunciar a nuestra demanda. Entonces decidimos tirarnos en el piso. Todos los que tapábamos esa bocacalle nos tiramos en el piso, y cuando nos pasaban por encima gritábamos “¡Pise a la educación pública señora, señor!”.

Cuando la directora nacional de juventud dijo que después de los setenta todo fue atomización e individualismo, yo pensé en esos cuerpos jóvenes de espaldas al Congreso, en nuestros propios cuerpos tirados ridículamente en una bocacalle. No creíamos realmente que fuéramos a tener éxito. El neoliberalismo se lo estaba comiendo todo. Éramos escépticos, muchos de los nuestros hasta eran nihilistas, ninguno con formación política, ningún “cuadro”. Pero estábamos ahí de espaldas al Congreso, pensando: no sé nada, no sé para dónde va esto, pero sé que esto que tengo a mis espaldas (lo que quedaba del estado) no lo van a tocar. Con ese escepticismo,

esa ignorancia y esa testarudez salimos a la calle por una década, mientras todo se venía abajo. ¿Quién se creía que era esa mujer para borrarlos de la historia?

No alcanza con explicarnos a nosotros mismos nuestra pertenencia generacional para dar la disputa por el sentido de la historia. Es necesario generar sobre ello narrativas públicas, rituales, poéticas, imágenes, estéticas. Algunas generaciones devienen más exitosas que otras para colocar sus mojones en el tiempo público (si hay un espacio público, bien puede haber un tiempo) y, quizás, esto esté relacionado con el momento en que ocupan el grado de edad que detenta el poder. Otras no logran producir un sentido de dignidad sobre sus experiencias y no pretenden dar la disputa por el tiempo. Sin embargo, todas las generaciones tienen sus narrativas e imágenes (como la mía del Congreso). Una vez ensayé la pregunta en la mesa de un bar de la calle Corrientes, en el receso de un congreso internacional de etnohistoria. Había en la mesa historiadores y antropólogos (“mapuchólogos” y “tobólogos”, en la jerga nativa) de distintas edades y trayectorias. Puesta a rodar la pregunta por la generación, empezaron a volcarse anécdotas e imágenes diversas, todas cargadas de emociones diferentes. Me acuerdo particularmente de una imagen que tiró un historiador amigo: ‘Yo soy de la generación que pasó del blanco y negro al color’, dijo. Su escena, su experiencia originaria, era una transición cromática, de la televisión en blanco y negro a la televisión a color, de la dictadura a la democracia. Sobre la misma experiencia originaria, encontré otro relato en el libro del Colectivo La Tribu, cuando buscaba información sobre radios alternativas y comunitarias.

Sobre todo en la piel de una generación que, justamente en el vagón de cola de la década del '80, ‘tenía la obligación de hacer algo’. Ellos eran –y son- los hijos de los que se habían propuesto, nada más y nada menos, cambiar el mundo y parir al ‘hombre nuevo’. Pero sobre sus espaldas pesaba no sólo eso: tenían que cargar con el estigma de pertenencia a la Generación X; en el mundo entero los '80 eran la ‘década muerta’; la música nacional explotaba en sus oídos pero no estaba claro si iba a caminar hacia el lado del rock o del pop y no sabían todavía si la primavera alfonsinista era un consuelo, una forma de resignación o la puerta de salida de la oscuridad (Moyano 2000: 24)

Me imaginé a mi amigo con 15 años en las marchas de la multipartidaria, llegando a la plaza de mayo donde una multitud de madres hacía su ronda. Primero lo vi en blanco y negro y después a color. Pero ese mojón cromático no forma parte de tiempo público, porque esa es una “década muerta”. En contraste, otros mojones –construidos

en los ochenta- se erigen luminosos en su oscuridad y es difícil negociar las memorias propias con las interpelaciones que esa construcción dispersa hacia quienes son marcados como sus portadores. Es complicado también lidiar con el peso de haber formado parte de “la última expresión de la juventud organizada”.

Un sábado a la tarde, tomando café en el comedor de mi casa en Bariloche, le estaba comentando a mi mamá sobre esta tesis. Le contaba las cosas que estaba pensando sobre las generaciones. Le comenté la pregunta que largué sobre esa mesa de bar y las respuestas que tuve. Le estaba diciendo, ‘porque ustedes los setentistas...’ y me paró en seco. ‘Yo no soy de los setenta’, me dijo, ‘yo soy de los sesenta.’ Agarró la taza de café, miró hacia el jardín por la ventana y aclaró: ‘Porque mi tiempo no fue el de la derrota, fue el de la esperanza.’

Buenos Aires, diciembre de 2007

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara. 2004. "Affective Economies" En *Social Text* 79, Vol. 22, No. 2, Duke University Press: 117-139.
- Alcantara-Tan, Sabrina M. 2000. "The Herstory of 'Bamboo Girl' Zine" En *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 21, No. 1/2, Asian American Women. (2000), pp. 159-170.
- ALER (Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica) y AMARC (Asociación Mundial de Radios Comunitarias). 2004. **La radio popular y comunitaria frente al nuevo siglo: la práctica inspira**. Quito: Gráficas Imago.
- Alonso, Ana. 1994. "The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity". En *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- Anderson, Benedict. 1990 **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**. London: Verso.
- Añiñir Guilitraro, David. 2004. **Mapurbe**. Santiago: Odiokracia ediciones.
- Aravena, Andrea. 1999. "La identidad indígena en los medios urbanos. Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago" En **Lógica mestiza en América**. Boccara y Galindo (eds.). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, pp. 165-199
- Arfuch, Leonor. 2002. **El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, pp. 272.
- Archetti, Eduardo. 2003. **Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina**. Buenos Aires: Antropofagia.
- Austin. [1962] 2003. **Actos de habla**. Barcelona: Paidós
- Bajtín, Mijail. 1999 [1979]. **Estética de la creación verbal**. México: Siglo XXI.
- Balardini, Sergio. 2000. **La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo**. Sergio Balardini (comp.). Buenos Aires: CLACSO - ASDI.
- Balbi, Fernando Alberto (2003) "La lealtad antes de la *lealtad*: honor militar y valores políticos en los orígenes del *peronismo*" En Balbi y Rosato (eds.) **Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social**. Buenos Aires, Antropofagia – IDES: 187-267.
- Balbi, Fernando Alberto y Ana Rosato (2003) "Introducción" En Balbi y Rosato (eds.) **Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social**. Buenos Aires, Antropofagia – IDES: 11-23.
- Barth, Frederik. 1976 [1969]. "Introducción". En **Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales**. México, Fondo de Cultura Económica: 7-49.
- Bauman, Richard 2002 "El arte verbal como ejecución" En **Etnografía del Habla. Textos Fundacionales**. Lucía Golluscio (comp.), Eudeba, Buenos Aires: 117-149.

- Bauman, Richard y Charles Briggs. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life" En *Annual Review of Anthropology* 19: 59-88.
- Bauman, Zygmunt 2002 **En busca de la política**. Fondo de Cultura Económica, México.
- Beck, Ulrich. 1998. "¿Qué significa la globalización? Dimensiones, controversias y definiciones" En **¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización**. Paidós, Barcelona, pp. 45-126
- Benza, Silvia 2000 "Migración de ciudadanos peruanos hacia Argentina: cruces fronterizos, períodos intermedios, liminalidad y communitas" En *Revista de Investigaciones Folclóricas* Buenos Aires, 15: 42-48.
- Beckett, Jeremy (ed.). 1988. **Past and Present. The construction of Aboriginality**. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Berger, Harris M. 1999. "Death Metal Tonality and the Act of Listening" En *Popular Music*, vol. 18, n°2, pp. 161-178.
- Bidegain, Marcela. 2007. **Teatro comunitario. Resistencia y transformación social**. Buenos Aires: Atuel.
- Bourdieu, Pierre 1990 [1984] "La juventud no es más que una palabra". En **Sociología y cultura**. México D.F.: Grijalbo, pp. 163-173.
- Briones, Claudia. 1988. "Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional" En *Cuadernos de Antropología* Buenos Aires: UNLU-EUDEBA, 2: 87-101.
1989. "La identidad imaginaria: 'Puro winka parece la gente'" En *Cuadernos de Antropología*, Vol. N° 3, Luján: Universidad Nacional de Luján, Eudeba
1998. **La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia**. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
1999. **Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership**. PhD dissertation presented at the Graduate School of The University of Texas at Austin. Ann Arbor, University Microfilms International, Michigan.
- 2002 "We are neither an ethnic group nor a minority but a Pueblo-Nación Originario. The cultural politics of organizations with Mapuche philosophy and leadership" En **Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge** C. Briones and J. L. Lanata (eds.) Bergin & Garvey Series in Anthropology, Westport, CT: Greenwood Publishing Group, chap. 9: 101-120.
- 2003 "Re-membering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes" En *Journal of Latin American Anthropology, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina* 9(1):31-58.
2005. **(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura**. Jigra de letras N°4. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

2006. "Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership and Philosophy". En **Cultural Agency in the Americas**. Duke University Press: 248-278

2007a. Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, Revista de Humanidades, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 6 : 55-83, junio. También disponible en:

http://www.unicolmayor.edu.co/investigaciones/numero_seis/briones.pdf.

2007b. "“Our struggle has just begun” Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self” En **Indigenous Experience Today**, M. de la Cadena y O. Starn (eds.) Duke University Press.

Briones, Claudia; Lorena Cañuqueo; Laura Kropff y Miguel Leuman. 2007. "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur". En **Cultura y Neoliberalismo**, A. Grimson (comp.), Buenos Aires: CLACSO, pp. 265-299

2007b. "Assessing the effects of neoliberal multiculturalism. Conversations from the south of the south (Patagonia, Argentina)". En *Latin American and Caribbean Ethnic Studies – LACES*, Vol 2, N° 1, Leon Zamosc (Ed)., San Diego: Routledge, Taylor & Francis: 69-91.

Briones, Claudia y Morita Carrasco. 2000. **Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)**. Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas, Serie Documentos en Español N° 29. Buenos Aires: VinciGuerra.

Briones, Claudia y Walter Delrio. 2002. "Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)". Ana Teruel, Mónica Lacarrieu y Omar Jerez (comps.) **Fronteras Ciudades y Estados**. Córdoba, Alción Editora.

Briones, Claudia y Raúl Díaz. 2000. "La nacionalización / provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de "otros internos" en el Neuquén". *V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata, Entrecorillas impresores. Parte 3: 44-57.

Briones, Claudia; Ricardo Fava and Ana Rosán 2002 "Ruidos que hablan broncas. El decir y el hacer de las cacerolas en Argentina" 4th Encuentro anual "Globalization, Migration and the Public Sphere", Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University y Pontificia Universidad Católica, Lima. Disponible en: <http://hemi.nyu.edu/eng/seminar/peru/call/workgroups/popperflcbriones.shtml>

Briones, Claudia y Lucía Golluscio. 1994. "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural." En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común, pp.: 499-517.

1997 "Pragmática de los sentidos de pertenencia y devenir" *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata y II Jornadas de Etnolingüística* Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, Etnolingüística, vol. I, pp.: 114-124.

- Briones, Claudia y Ana Ramos 2005. "Audiencias y Contextos: la historia de 'Benetton contra los Mapuche'". En *E-misférica*. Issue 2(1), spring. Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University, Disponible en: http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html
- Briones, Claudia y otros 2003 "Aboriginalidad, provincia y nación", Proyecto de investigación UBACYT, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires: Mimeo.
- Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". *Anthropological Quarter* 63 (1): 1-6. Traducción de la cátedra de etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. Mimeo.
- Brouwer, Daniel C. 2005 "Counterpublicity and Corporeality in HIV/AIDS Zines" En *Critical Studies in Media Communication* Vol. 22, No. 5, December, pp. 351-371
- Bucholtz, Mary. 2002. "Youth and cultural practice". En *Annual Review of Anthropology* N° 31: 525- 552
- Burke, Charlanne. 2000. "They Cut Segametsi into Parts: Ritual Murder, Youth, and the Politics of Knowledge in Botswana" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 4, *Youth and the Social Imagination in Africa*, Part 2. pp. 204-214
- Burt, Stephen. 1998. "Amateurs" En *Transition* N° 77, Duke University Press, pp 148-171
- Bustillo, Exequiel. 1997 [1968]. **El despertar de Bariloche, una estrategia patagónica**. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.
- Butler, Judith. 1993. **Bodies that matter. On the discursive limits of "sex"**. New York: Routledge.
1998. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista". En *Debate Feminista*, vol. 18
- Cañuqueo, Lorena. 2004. "El Territorio Mapuche desde la perspectiva del ngutram" *Asuntos Indígenas*, vol 4/04 pp. 33-37.
2005. "Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche". VI Congreso Internacional de Etnohistoria, Simposio "Tradiciones orales, narrativa y simbolismo", Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre. Mimeo.
- Cañuqueo, Lorena; Laura Kropff; Mariela Rodríguez y Ana Vivaldi. 2005. "Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro". En **Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad**. Claudia Briones (ed.). Capítulo 4: 119-149. Editorial Antropofagia, Buenos Aires.
- Cardoso de Oliveira, R. 1971 "Identidad étnica. Identificación y manipulación" En *América indígena*, vol. XXX, n° 4.
- Carrasco, Morita y Claudia Briones 1996 **La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina**, serie de documentos en español # 18, (Buenos Aires: IWGIA-Copenhague).
- Carrasco, Morita; Laura Sterpin y Marina Weimberg. 2006. "Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el

- movimiento indígena en Argentina" *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, 19 al 22 de septiembre, Salta.
- Ceriani Cernadas, César. 2005a. **'Nuestros hermanos Lamanitas'. Experiencia social e imaginación cultural del mormonismo en Argentina**. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- 2005b. "'Una ingeniería del alma'. Exploraciones en el imaginario cultural rosacruz" *I Congreso Latinoamericano de Antropología Social*, Universidad Nacional de Rosario.
- Chaves, Mariana. 2004. "Biopolítica de los cuerpos jóvenes: aproximación e inventario" En *KAIROS-Revista de Temas Sociales*, Universidad de San Luis, n°14, disponible en: <http://www2.fices.unsl.edu.ar/~kairos/k14-archivos/mariana%20chaves.pdf>
2005. **Los espacios urbanos de jóvenes en la ciudad de La Plata**. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Chirico, Magdalena (comp.). 1992 **Los relatos de vida. Retorno a lo biográfico**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Citro, Silvia 2000a "El análisis del cuerpo en contextos festivo-rituales: el caso del pogo" *Cuadernos de Antropología Social* Buenos Aires: FFyL-UBA, 11: 225-242.
- 2000b "El cuerpo de las creencias" *Suplemento Antropológico* Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica, 35 (2): 189-242.
- 2004 "La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico" *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 25 al 28 de mayo, Villa Giardino, Córdoba: publicación en CD.
- Colectivo La Tribu. 2000. **La Tribu comunicación alternativa**. Buenos Aires: Ediciones La Tribu, ASDI.
- Colectivo Situaciones. 2003. "Sobre el militante investigador" Disponible en: <http://transform.eicpc.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es> (bajado el 22/1/07)
- Collins, Dana. 1999. "No Experts: Guaranteed! Do-It-Yourself Sex Radicalism and the Production of the Lesbian Sex Zine 'Brat Attack'" En *Signs*, Vol 25, N° 1: 65-89
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. **Ethnography and the Historical Imagination**. Boulder: Westview Press.
- Connerton, Paul. 1989. **How Societies Remember**. Cambridge University Press
- CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas). 1984. **Nunca más**. Buenos Aires: Eudeba.
- Conklin, Beth y Laura Graham. 1995. "Un campo de negociación cambiante: Indios amazónicos y políticas ecológicas." En *American Anthropologist* 97 (4): 695-710. American Anthropological Association. Traducción de Mariela E.

Rodríguez para la cátedra Sistemas Socioculturales de América I, FFyL, UBA. Mimeo.

Connerton, Paul. **How Societies Remember**. Cambridge University Press.

Cuminao Rojo, Clorinda. 2006. "Wekeche. Identidad Juvenil Mapuche en la Región Metropolitana" *Revista observatorio de la Juventud*, año 3, n° 12, *Jóvenes y Pueblos Originarios*, Santiago: Instituto Nacional de la Juventud.

Da Silva Catela, Ludmila. 2001. **No habrá flores en la tumba del pasado. Experiencias de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos** La Plata: Al Margen.

2003. "Escrache en el Museo, apagón en el Ingenio. Tensiones y dilemas entre las memorias locales y las memorias nacionales" en **Luchas locales, comunidades e identidades**, Ponciano del Pino y Elizabeth Jelin (eds.), Madrid y Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Dagnino, Evelina. 2002. "Democracia, teoría e práctica: a participação da sociedade civil" En **Democracia Teoría e práctica**. Renato Monseff Perissinotto y Mario Ficks (comps.) Rio de Janeiro: Fundação Araucária – Relume Dumará. pp. 141-166.

De la Cadena, Marisol. 2004. "Commentary on 'Agricultural Hybridity and the Pathology of Traditional Ways...' The Challenges of Translation Analysis for the Ethnography of 'Development'" En *Journal of Latin American Anthropology*. Sep, Vol. 9, No. 2: 278-283.

Delrio, Walter. 2001. "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)". En *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires: FFyL UBA, N° 13.

2005 **Memorias de expropiación, sometimiento e incorporación indígena en la patagonia 1872-1943**. Bernal: Universidad nacional de Quilmes.

Diez, Patricia. 2006. "¿Qué comunidad? Nosotros somos Los Rescatados. La dimensión moral en la vida cotidiana de un grupo de jóvenes de Bajo Flores, Ciudad de Buenos Aires". *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Salta, 19 al 22 de septiembre, Mimeo.

Duncombe, Stephen. 1997. **Notes from the Underground. Zines and the Politics of Alternative Culture** Nueva York y Londres: Verso.

Durham, Deborah. 2000. "Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts 1 and 2" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 3, *Youth and the Social Imagination in Africa, Part 1*. pp. 113-120.

Evans-Pritchard, Edward E. 1939 "Nuer Time-Reckoning" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 12, No. 2, pp. 189-216.

1987 [1940]. **Los Nuer**. Barcelona: Anagrama.

Favaro, Orietta; Graciela Iuorno y Horacio Cao 2006 "Política y protesta social en las provincias argentinas". En **Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina**, Gerardo Caetano (comp), Buenos Aires: CLACSO

- Femenías, María Luisa. 2003. **Judith Butler: introducción a su lectura**. Buenos Aires: Catálogos, pp. 206.
- Fernández Bravo, N.; Girola, F.; Goldberg, C.; Kropff, L.; Lorenzetti, M.; Szulc, A.; Vivaldi, A.; Wainer, R. 2000. "La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001." *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Colegio de graduados de Antropología, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata, Publicación electrónica.
- Fischer-Lichte, Erika. 1997. "Intercultural Theatre—Passage to New Cultural Identities?" En *Gestos*, nº 24, pp. 13-25.
- Foner, Anne y David Kertzer 1978 "Transitions Over the Life Course: Lessons from Age-Set Societies" En *The American Journal of Sociology*, Vol. 83, No. 5, pp. 1081-1104.
- Footnote Whyte, William. 1972 [1943] **La sociedad de las esquinas**. Méjico: Diáspora.
- Foucault, Michel 1979 **Microfísica del poder**. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Frederic, Sabina 2003 "De la Plaza al Barrio. Los científicos sociales y la identidad de los Sectores Populares en la transición democrática (1982-1987)" En Balbi y Rosato (eds.) **Representaciones sociales y procesos políticos. Estudios desde la antropología social**. Buenos Aires, Antropofagia – IDES: 247-267.
- 2005 "Región etnográfica microanálisis. A propósito de la política como problema moral en una ciudad bonaerense" En Frederic y Soprano (comps.) **Cultura y política en etnografías sobre la Argentina**. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes: 315-341.
- Frederic, Sabina y Germán Soprano 2005 "Introducción" En Frederic y Soprano (comps.) **Cultura y política en etnografías sobre la Argentina**. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes: 11-65.
- Fuentes, Ricardo Daniel 1999. "'De a poco estamos siendo' La construcción de la identidad de los mapuche urbanos". En *Voces Recobradas*, Buenos Aires: 20-31.
- Fusco, Coco. 1995. "The other history of intercultural performance" En **English Is Broken Here. Notes on Cultural Fusion in the Americas**. Nueva York: New Press, pp. 37-63.
- Gable, Eric. 2000. "The Culture Development Club: Youth, Neo-Tradition, and the Construction of Society in Guinea-Bissau" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 4, *Youth and the Social Imagination in Africa*, Part 2. pp. 195-203.
- Gallese, Vittorio. 2005. "Embodied simulation: From neurons to phenomenal experience" En *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, nº 4, pp. 23-48.
- Gavazzo, Natalia. 2004. "Identidad boliviana en Buenos Aires: las políticas de integración cultural" En *Theomai*, Universidad Nacional de Quilmes, # 9, disponible en: <http://148.215.4.212/rev/124/12400909.pdf>
- Geertz, Hildred y Clifford Geertz. 1964. "Teknonymy in Bali: Parenthood, Age-Grading and Genealogical Amnesia" *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 94, No. 2. pp. 94-108.

- GELIND. 2000. "El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'." En *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicación electrónica.
- Glazier, Jack 1976 "Generation Classes among the Mbeere of Central Kenya" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 46, No. 4, pp. 313-326.
- Goffman, Ervin. 1970. **Ritual de interacción**. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
1981. **Forms of talk**. Filadelfia: Univ. of Pennsylvania Press.
- Golluscio, Lucía 1990 "La Imagen del Dominador en la Literatura Oral Mapuche y su relación con lo 'no dicho', una Estrategia de Resistencia Cultural" En *Annales Littéraires de l'Université de Franche-Comté* París, 416: 695-707.
1992. "Educación e identidad: los tayil mapuches". En **Etnicidad e Identidad**, Hidalgo y Tamagno (comps.) Centro Editor de América Latina, Buenos Aires: 153-167.
- 1993 "El discurso toldense: Actualización de un Conflicto" En **La Identidad Enmascarada: Los Mapuche de Los Toldos** Isabel Hernández (ed.), Buenos Aires: EUDEBA. pp: 241-265.
- 1994 "Los modos de hablar de los mapuches de la Argentina. ¿Discurso ritual o arte verbal?" En **Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales** Yosuke Kuyamochi (ed.), México: Biblioteca Abya Yala. pp. 225-265.
- 2002 "From secrecy to public performance. The political uses of mapudugun" En **Contemporary Perspectives on the Native Peoples of Pampa, Patagonia, and Tierra del Fuego: Living on the Edge** C. Briones and J. L. Lanata (eds.), Bergin & Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.
- 2006 **El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir**. Buenos Aires: Biblos.
- Golluscio L., C. Briones, D. Lenton, A. Ramos y V. Spoliansky 2000 "El discurso en los procesos de formación de comunidad" **El Habla en interacción: la comunidad** Susana Skura (ed.), Buenos Aires: OPFyL, UBA. pp. 63 y ss.
- González, C.; V. Iñigo; J.M. Leguizamón; P. Perazzi; I. Petz; C. Picciotto; L. Ramos; H.H. Trincherro; y L. Villani. 2000 "La construcción del objeto etnográfico. Reflexiones sobre la etnografía, la cuestión indígena y el censo en Argentina." *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Colegio de Graduados en Antropología y Facultad de humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (Mar del Plata) Publicación electrónica.
- Grossberg, Lawrence 1988 "'You [still] Have to Fight for Your Right to Party': Music Television as Billboards of Post-Modern Difference" *Popular Music*, vol. 7, N° 3, Music Video and Film: 315-332.
- 1992 **We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture**. New York & London: Routledge, Chapman and Hall, Inc.

- 1993 "Cultural Studies/New Worlds" En C. McCarthy y W. Crichlow (eds.) **Race, Identity and Representation in Education**. New York: Routledge.
- 1996 "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?" En S. Hall & P. Du Gay (eds.) **Questions of Cultural Identity**. London: Sage Publications.
- Grugel, Jean. 2000. "Romancing Civil Society: European NGOs in Latin America" En *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Vol. 42, n° 2, Special Issue: *The European Union and Latin America Changing Relations*, pp. 87-107.
- Gullestad, Marianne. 1996. "From Obedience to Negotiation: Dilemmas in the Transmission of Values Between the Generations in Norway" En *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, No. 1. (Mar.), pp. 25-42.
- Gundermann, Hans; Jorge Ivan Vergara y Rolf Foerster. 2005. "Contar a los indígenas en Chile. Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002" En *Estudios Atacameños*, N° 30, pp. 91-115.
- Gupta, A. y, Ferguson J. 1992 "Beyond 'culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol.7 N 1.
- Gutiérrez, Paula. 2001. "La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena (Río Negro)". En **La protesta social en la Argentina: Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país**. Norma Giarracca comp. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Hale, Charles R. 1994. "Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and identity politics in the anti-quincentenary campaign". En *Critique of Anthropology* 14(1): 9-39.
2002. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala" En *Journal of Latin American Studies* 34: 485-524.
2006. "Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". En *Cultural Anthropology*, Vol. 21, Issue 1, American Anthropological Association, University of California Press: pp. 96-120
- Hall, Stuart. 1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates." *Critical Studies in Mass Communication* 2(2): 91-114.
- 1993 "What Is This "Black" in Black Popular Culture?" En *Social Justice* 20(1-2): 104-114.
- Hall, Stuart y Tony Jefferson. 1983. **Resistance through Ritual. Youth Subcultures in Post-War Britain**. Londres: Hutchinson University Press.
- Hazlett, John D. 1992. "Generational Theory and Collective Autobiography" *American Literary History*, Vol. 4, N° 1 (Spring), pp. 77-96.
- Huesca, Robert. 1995. "A procedural view of participatory communication: Lessons from Bolivian tin miners' radio" En *Media, Culture and Society*, 17 (1), pp. 101-119.

- Human Rights Watch y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas 2004 "Proceso Indebido: Juicios Antiterroristas, Tribunales Militares y los Mapuche en el Sur de Chile." Disponible en:
<http://www.hrw.org/spanish/informes/2004/chile1004/>> bajado el 4/9/05.
- Hymes, Dell 1972 "Models of the interaction of language and social life" En **Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication** Gumperz, J. y D. Hymes, New York: Holt, Rinehart & Winston: 35-71.
- Iturralde, Daniel 1996 "Demandas Indígenas y reforma legal: retos y paradojas". *Alteridades*, Volumen *Estado Nacional, Autodeterminación y Autonomía*, UAM, México, 7(14): 81-98.
- Jelin, Elizabeth 2002 **Los trabajos de la memoria**. Madrid y Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Kertzer, David I. 1978 "Review: Theoretical Developments in the Study of Age-Group Systems" En *American Ethnologist*, Vol. 5, No. 2, pp. 368-374.
- Krauskopf, Dina. 2000. "Dimensiones críticas en la participación social de las juventudes" En **La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo**. Sergio Balardini (comp.). Buenos Aires: CLACSO – ASDI.
- Kreimer, Juan Carlos. 1993. **Punk. La muerte joven**. Buenos Aires: Editorial Distal.
- Kropff, Laura. 2001. **De cómo paisanos y chilotes devienen vecinos. Migración identidad y estado en San Carlos de Bariloche**. Tesis de Licenciatura en antropología sociocultural, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
2002. "Abordaje etnográfico a un micro proceso de construcción de estado en un contexto migratorio urbano de nor Patagonia". "*Antropología sin fronteras*" *Segundas jornadas de la cuenca del plata*. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 16 al 18 de octubre. Publicación de actas en CD.
2004. "'Un enclave chilote dentro del alto': mapas y croquis en una ciudad de frontera." En **Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas**, Beatriz Dávila, Marisa Germain, Claudia Gotta, et.al. (coord.), Rosario: UNR Editora, pp. 149-157
2005. "Bariloche: una suiza argentina?" *Desde la Patagonia: difundiendo saberes*, n° 2, Secretaría de extensión universitaria, Centro Regional Universitario Bariloche, Universidad Nacional del Comahue, Bariloche. pp. 32-37
- Kropff, Laura y Ana Spivak L'Hoste. 1998 "Juntas Vecinales en dos barrios diferentes de San Carlos de Bariloche. Estrategias de grupos migrantes para la cohesión interna y la negociación con el Estado leídas en términos de procesos de construcción de identidades sociales." *IV Jornadas de Investigadores de la Cultura*, Instituto de investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 18 de noviembre de 1998.
- Kymlicka, William. 1996. **Ciudadanía Multicultural. Una Teoría Liberal de los derechos de las minorías**. Barcelona: Paidós.

- Laclau, Ernesto y Chantall Mouffe. 1982. "Recasting Marxism: Hegemony and new political movements". En *Socialist Review* n° 66: 91-113.
- Lahusen, Christian. 1993. "The Aesthetic of Radicalism: The Relationship between Punk and the Patriotic Nationalist Movement of the Basque Country". En *Popular Music*, vol 12, n° 3: 263-280.
- Laughlin, Charles D. Jr. y Elizabeth R. Laughlin 1974 "Age Generations and Political Process in so" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 3, pp. 266-279.
- Lazzari, Axel 2007 "Ya no más cuerpos muertos: interrupción en el reconocimiento de lo ranquel" En *E-misférica*, n° 4.2 *Body Matters/Corpografías*, (noviembre), Instituto Hemisférico de Performance y Política, Universidad de Nueva York. Disponible en:
http://www.hemisphericinstitute.org/journal/4.2/esp/es42_pg_lazzari.html
- Lazzari, Axel y Lenton, Diana 2000 "Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización" en *Avá, Revista de Antropología*. Posadas, N° 1, abril.
- Legesse, Asmarom 1979 "Age Sets and Retirement Communities: Comparison and Comment" En *Anthropological Quarterly*, Vol. 52, No. 1, Special Issue: *The Ethnography of Old Age*, pp. 61-69.
- Lenton, Diana 1998 "Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista" en *III Congreso Chileno de Antropología*, Temuco.
 2004 "‘Todos éramos desarrollistas...’: la experiencia del Primer Censo Indígena Nacional." *Jornada del Grupo de Estudio y Trabajo Historias de la antropología: perspectivas comparadas desde la trayectoria argentina*, del Centro de Antropología Social del Instituto de Desarrollo Económico y Social. Buenos Aires, IDES, 30 de julio.
- Lenton, Diana y Mariana Lorenzetti. 2005. "Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos Indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista". En **Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad**. Buenos Aires: Antropofagia
- Lewkowicz, Ignacio 2003 "Subjetivación post-estatal # 5 Generaciones y constitución política", desgrabación de la reunión del Grupo Viernes del 09-05-03 integrado por Raquel Bozzolo, Elena De la Aldea, Pancho Ferrara, Mirta Groshaus, Raquel Jaduszliwer, Marta L'Hoste, Beatriz López, Sol Pelaez, Nina Stein y coordinado por Ignacio Lewkowicz. Disponible en:
www.estudiolwz.com.ar/protoWeb/lwz03/smn/Viern/ViernesGenPolWeb.pdf
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.) 2006 **World Anthropologies Disciplinary Transformations within Systems of Power**. Oxford: Berg Publishers.
- López, Carlos y Miguel Rodríguez. 2000. "Entre la democracia y la insurrección" En **La Tribu comunicación alternativa**. Buenos Aires: Ediciones La Tribu, ASDI, pp. 16-23.
- Margulis, Mario. 1996. "Introducción". En **La juventud es más que una palabra**. Margulis (ed.), Biblos, Buenos Aires.

- Margulis, Mario y Marcelo Urresti. 1996. "La juventud es más que una palabra". En **La juventud es más que una palabra**. Margulis (ed.), Biblos, Buenos Aires: 13-30.
- Martínez, Pedro. 1972. "La asimilación de los indios sometidos (1880-1911)". En *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, tomo I, segunda época, n° 7. Mendoza.
- Masés, Enrique. 2002. **Estado y cuestión indígena. El destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)**. Buenos Aires, Entrepasados/Prometeo Libros.
- Massi, María Palmira. 1997. "La reconstrucción de la identidad en el discurso del marginado. Un análisis lingüístico-discursivo". En *Revista Chilena de Semiótica* N° 3, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Massumi, Brian. 2002. **Parables for the virtual. Movement, Affect, Sensation**. Durham & London: Duke University Press.
- Maybury-Lewis, David. 1974 [1967]. **Akwë-Shavante Society**. New York, London, Toronto: Oxford University Press.
- Mbembe, Achille. 2003. "Necropolitics" En *Public Culture* 15(1), Duke University Press: 11-40.
- Menni, Ana M. 1996. "La provincia de Río Negro; El Consejo Asesor Indígena de Río Negro; La supervivencia condicional en la Línea Sur rionegrina; Características predominantes en la provincia de Río Negro". En **Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas**, Proyecto Especial de Investigación y Extensión D015 F.D.C.S., UNC-APDH. (Neuquén): 58-66; 87-91; 187-198; 208-219.
- Mombello, Laura. 1991. **El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro**, Buenos Aires: FFyL, UBA, Mimeo.
- 2000 "Las luchas políticas por la memoria en Neuquén.", Programa del Social Science Research Council *Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina*, mimeo.
- Mouffe, Chantall. 1981. "Hegemony and ideology in Gramsci". En **Culture, ideology and social process**. Bennet, Martin, Mercer y Woollacott eds. The Open University Press. Londres.
- Movimiento Sin Tierra (MST). 2002. "Cómo se desenvuelve el método". En *Método de Trabajo Popular*, CONCRAB/MST, São Paulo. Cuaderno de formación n° 24
- Moyano, Mariana 2000 "El año que vivimos en peligro" En **La Tribu, Comunicación Alternativa**, Buenos Aires: Ediciones La Tribu, ASDI, pp. 24-26
- Müller-Dempff, Harald K. 1991 "Generation-Sets: Stability and Change, with Special Reference to Toposa and Turkana Societies" En *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 54, No. 3, pp. 554-567.

- Obeyesekere, Gananath. 1990. "The significance of performance for its audience: an analysis of three Sri Lankan rituals" En **By means of performance. Intercultural studies of theatre and ritual**. Turner, Schechner y Appel (eds.), Cambridge University Press.
- O'Connor, Alan. 2003. "Punk Subculture in Mexico and the Anti-globalization Movement: A Report from the Front" En *New Political Science*, vol 25, n° 1: 43-53
- Padawer, Ana. 2004. "Nuevos esencialismos para la antropología: las bandas y tribus juveniles, o la vigencia del culturalismo". En *KAIROS-Revista de Temas Sociales*, n°14. Universidad de San Luis, disponible en: <http://www.revistakairos.org/k14-13.htm>
- Parellada, Alejandro y Kathrin Wessendorf. 2005. "Introducción" En *Asuntos Indígenas*, vol 2-3/05, pp. 4-5
- Peirano, Mariza 1998 "When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline" En *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27., pp. 105-128.
- Phillipov, Michelle. 2006. "Haunted by the Spirit of '77: Punk Studies and the Persistence of Politics" En *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, vol. 20, No. 3, September 2006, pp. 383-393
- Pita, María Victoria. 2007. **Formas de morir y formas de vivir: los familiares de víctimas de la violencia policial**. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Pitt-Rivers, Julian 1979 "Los fundamentos morales de la familia". En: **Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea**. Barcelona: Editorial Crítica.
- Pita Arenal, María Victoria 2001 "La construcción de la maternidad como lugar político en las demandas de justicia. Familiares de víctimas del terrorismo de estado y de la violencia institucional en argentina" En *Revista de historia de las mujeres*, Granada: Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Granada, vol. 8 (1): 127-154.
- Plotnicov, L. y M. Silverman. 1978. "Jewish Ethnic Signaling: Social Boncing in Contemporary American Society" En *Ethnology* N° 17 (4): 407-24.
- Pratt, Mary Louis. 1987. "Linguistic utopias". En **Linguistics of the Writing**. N. Fabb y A. Durant (eds.): pp. 48-66.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1929 "13. Age Organization-Terminology" En *Man*, Vol. 29, p. 21.
- Radovich, Juan Carlos 1992 "Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche". En *Cuadernos de Antropología*, vol. 4, Universidad Nacional de Luján, Luján: 47-65
- Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote 2000 "Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico". En **El resignificado del desarrollo**, Buenos Aires: UNIDA.
- Ramos, Alcida. 1992. "The Hyperreal Indian" *Serie Antropología*, n° 135.
- Ramos Ana. 2003a. "'Otros internos', historias y liderazgos. Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushamen" En *Mundo nuevo, nuevos*

mundos. Paris: Centre de Recherches sur les Mondes Américains, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

2003b “¿Dónde reside tu ‘espíritu ardiente’?” En *Signos literarios y lingüísticos*, México: Departamento de Filosofía, Universidad Autónoma de México-Iztapalapa, vol. V (1): 161-184.

2004. “No reconocemos los límites trazados por las naciones”. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche”. *Meeting of the Latin American Studies Association*, October 7-9, Las Vegas, Nevada.

2005a “Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso 'Benetton contra mapuche’”. En: Wilde, G. y P. Schamber (comp.). **Historia, poder y conflictos**. Colección "paradigma indicial", Buenos Aires: SB, pp. 103-132

2005b **Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuches de Noroeste de Chubut**. Tesis de doctorado en Antropología Sociocultural, Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Dir.: Dra. Lucía Golluscio, Co-Dir.: Dra. Claudia Briones.

2005c. “Proyectos sustentables' y 'nichos de mercado' entre hegemonías situadas” *VI Reunión de Antropología del MERCOSUR*, Universidad de la República, Montevideo-Uruguay. 16-18 de noviembre.

2007. “Movilidades estructuradas en un conflicto por tierras: juicios y desalojos en la comunidad Vuelta del Río”. En G. Boccara (comp.) *Hegemonías, clasificaciones etnopolíticas y protagonismo indígena, siglos XVII-XX*, Anuario IEHS, n° 21.

Ramos, Ana y Walter Delrio. 2001. “Paralaje: perspectivas en la historia de origen” En *Voces Recobradas. Revista de Historia Oral*, Buenos Aires, Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires: 26-34.

2005. “Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut”. En Briones, Claudia (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**, Buenos Aires, Antropofagia: 79-118.

Ramos, Ana y Laura Kropff. 2004. “‘Esta es mi historia’. Memoria y narrativas del yo entre los mapuches.” En **Territorio, memoria y relato en la construcción de identidades colectivas**, Beatriz Dávila, Marisa Germain, Claudia Gotta, et.al. (coord.), ISBN: 950-673-441-0, Rosario: UNR Editora, pp. 167-172

Rappaport, Joanne y Abelardo Ramos Pacho. 2005. “Una historia colaborativa: retos para el diálogo indígena-académico.” *Historia Crítica*, n° 29. Bogotá: Universidad de los Andes, pp. 39-62.

Rasmussen, Susan J. 2000. "Between Several Worlds: Images of Youth and Age in Tuareg Popular Performances" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 3, *Youth and the Social Imagination in Africa*, Part I. pp. 133-144.

Reguillo Cruz, Rossana. 2000. **Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto**. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.

Rose, Nikolas. 2003. “Identidad, genealogía, historia”, En **Cuestiones de Identidad**, S. Hall & P. DuGay (eds), Amorrortu, Buenos Aires.

- Samarkanda, Herlam. 2000. "Comunicación ¿sin emoción?" En **La Tribu comunicación alternativa**. Buenos Aires: Ediciones La Tribu, ASDI, pp. 28-29.
- Satué, Francisco Javier. 1996. **Sex Pistols. El orgullo punk**. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Schechner, Richard. 1990. "Magnitudes of performance" en **By means of performance. Intrecultural studies of theatre and ritual** R. Schechner and W. Appel (eds.), New York: Routledge.
- Schechner, Richard and William Appel (eds.). 1990. **By means of performance. Intrecultural studies of theatre and ritual** New York: Routledge.
- Segato, Rita L. 2003. **Las estructuras elementales de la violencia**, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Sider, Gerald. 1997. "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People". En **Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations**, G. Sider y G. Smith, Toronto, University of Toronto Press: 62-79.
- Silverstein, Michael. 1976. "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." En **Meaning in Anthropology**. K. Basso y H. Selby (eds.) Albuquerque: Univ. of New Mexico. pp.:11-55.
- Sinor, Jennifer. 2003. "Another Form of Crying: Girl Zines as Life Writing" En *Prose Studies*, Vol.26, No.1-2, April-August, pp.240-264
- Sirimarco, Mariana. 2004. "Desfiles, marchas, venias y saludos. El cuerpo como sujeto de conocimiento" *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 25 al 28 de mayo, Villa Giardino, Córdoba: publicación en CD.
- Sommer, Doris. 2006. "Wiggle Room". En **Cultural Agency in the Americas**. Duke University Press: 1-28
- Spagnolo, L. M. 1932 "Some Notes on the Initiation of Young Men and Girls in the Bari Tribe" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 5, No. 4, pp. 393-403.
- Spivak, Gayatri. 1988 "Can the Subaltern Speak?" En **Marxism and the Interpretation of Culture**. C. Nelson and L. Grossberg (eds.), Urbana-Champaign: Univ. of Illinois Press: 271-313.
- Spivak L'Hoste, Ana. 2003. **Aproximación etnográfica a un conflicto en el campo científico y tecnológico: La venta del reactor RRR a Australia**. Tesis de maestría en Maestría de política y gestión de la ciencia y la tecnología, Centro de estudios avanzados, Universidad de Buenos Aires. Cap. 3: "De actores y contextos o actores en contexto."
- Stavenhagen, Rodolfo. 1992 "La situación y los Derechos de los Pueblos Indígenas de América". En *América Indígena*, Vol. LII, N° 1-2, January / June.
- Svampa, Maristella. 1994. **El dilema Argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista**. Buenos Aires: Ed. El Cielo por Asalto.
2001. "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al heavy metal". En **Desde abajo. La transformación de las identidades sociales**. Buenos Aires: Biblos y Universidad Nacional de Gral. Sarmiento.

- Svampa, Maristella y Claudio Pandolfi 2004 "Las vías de criminalización de la protesta en Argentina" En *OSAL Observatorio Social de América Latina*, Año 5 n° 14, mayo-agosto, Buenos Aires, CLACSO: 285-296
- Szulc, Andrea. 2004. "La antropología frente a los niños: de la omisión a las "culturas infantiles"". *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, 25 al 28 de mayo, Villa Giardino, Córdoba: publicación en CD.
- Tamagno, L. 1988 "La construcción social de la identidad étnica". En *Cuadernos de Antropología*, UNL, EUDEBA.
- Taylor, Diana. 2003. "Acts of transfer" En *The Archive and the Repertoire*. Duke University Press. Chapter 1: 1-52.
- Todorov, Tzvetan 1988 "Knowledge in social anthropology". En *Anthropology Today*, Vol. 4, N° 2.
- Townsend, Norman 1977 "Age, Descent and Elders among the Pokomo" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 47, No. 4, pp. 386-397.
- Traber, Daniel S. 2001. "L.A.'s 'White Minority': Punk and the Contradictions of Self-Marginalization". En *Cultural Critique*, n° 48: 30-64
- Turner, Victor. 1980. "Entre lo Uno y lo Otro: el período liminar en los 'rites de passage'". En *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.
1985. **On the edge of the bush. Anthropology as Experience** University of Arizona Press
1986. "Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience" En **The Anthropology of Experience** V. Turner and E. Bruner (eds.), University of Illinois Press.
1988. "Communitas: modelo y proceso" En **El proceso ritual**. Taurus. Madrid.
- UNC-APDH. 1996. **Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas**. Proyecto Especial de Investigación y Extensión D015 F.D.C.S. Período 1/3/94-30/4/96 (Neuquén) Informe Final.
- Valverde, Sebastián. 2003. "Etnicidad y lucha política: Las organizaciones indígenas de Río Negro". En *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social*, Buenos Aires: Sección de Antropología Social, FFyL, U.B.A., Publicación en CD.
- Vecchioli, Virginia 2005 "'La nación como familia'. Metáforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos" En Frederic y Soprano (comps.) **Cultura y política en etnografías sobre la Argentina**. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes: 241-269.
- Williams, Raymond. 1989 [1977]. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, Susan. 1998. "The Politization of 'Culture'" En *Anthropology Today*, vol. 14, n° 1, pp. 7-15.

- Wright, Pablo. 1999. "Entre la performance y el shamanismo: la curación de Fermín" En *Papeles de Trabajo*, Rosario: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, Universidad Nacional de Rosario, 8: 171-192.
- Zenobi, Diego. 2004. **Protesta social, violencia y performances: Narraciones de orden y prácticas de desorden en las marchas de los 'ahorristas estafados'**. Tesis de Licenciatura en Antropología Social, FFyL, UBA. Mimeo.
- Zizek, Slavoj. 1998 [1993]. "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En Jameson y Zizek (Comps.) **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires, Paidós: 137-187.

Documentos organizacionales y notas periodísticas

- Azkintuwe, Periódico Mapuche*, noviembre - diciembre de 2003, Kolektivo Periodístico Azkintuwe eds. (Temuco) pp: 16 y 17
- Carta de los Verdes del Mundo. 2001. "Definiendo lo que significa ser Verde en el nuevo milenio". Canberra. Disponible en: <http://www.inisoc.org/verdesmun.htm>
- Cayuqueo, Pedro 2004a. "Encuentro Mapuche en Girona: Los hijos de la diáspora". En *Azkintuwe* N° 10. Temuco.
- 2004b. "Entrevista con Umawtufe y Amankay: los konas de Neuquén". En *Azkintuwe* N°11. Temuco.
- Courrier International*. 4/5/05. "Les Mapuches de Patagonie redressent leurs cretes", n° 757
- Diario Bariloche* 17/9/92 "La noche de los lápices. Mantener el recuerdo para que nunca más se repita", nota de tapa y página 3.
- 13/11/92 "Boleto estudiantil", página 13.
- 14/9/93 "La noche de los lápices y sus ecos barilochenses. 'Somos los hijos de los muertos y tenemos que aprender a luchar solos'", Suplemento Joven.
- 17/9/93 "El 'No' de los estudiantes", página 21.
- Diario Río Negro* 30/9/84 "UNC: estudiantes fijan su posición por el presupuesto" página 11.
- 3/9/85 "Podrían votar 17.000 jóvenes"
- 9/9/85 "Postura del PC por el voto de menores"
- 23/9/85 "Voto a menores: adhiere la JR"
- 27/9/85 "Voto a menores: jóvenes cuestionan"
- 1/9/87 "Estudiantes ocupan el CRUB"
- 16/9/87 "'Indignación' de la APDH"
- 18/9/87 "Marcha estudiantil contra las amenazas en Bariloche", página 8.
- 29/9/87 "Guitarreada estudiantil"
- 1/9/88 "No son radios clandestinas"

17/9/88 “Marcharon estudiantes por el boleto congelado en Neuquén”, página 12.

25/9/91 “Abucheos a Massaccesi”, página 9.

16/10/95 y 17/10/95 Sección de noticias Regionales.

17/4/97 “Apuntan a ‘regionalizar los reclamos’”, página 18.

8/12/98 “Estudiantes denuncian presiones en Bariloche”, página 30.

6/3/07 “Los nombres para el área social y economía”, página 15.

10/9/07 “Relevarán las tierras reclamadas por mapuches en Río Negro”, página 10.

El Cordillerano 27/9/03. “Asociación Ambientalista Piuké con la ‘semana verde juvenil’”, página 3.

Equipo de Comunicación MapUrbe 2003-2007 *MapUrbe 'zine*, n° 2, n° 3, n° 4, n° 7, n° 8 y n° 14.

2004 “Wefkvletuyiñ según los medios”

Disponible en: <http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/ImpactoPublico.htm>

2005 “Los Mapunky y los mapuheavy: voces de la periferia” En *Asuntos Indígenas*. Copenhague: IWGIA. pp. 6-9

Equipo Mapuche de Producción Radial de *Fiske Menuko*. 2001. **Campaña de Autoafirmación Mapuche ante el Censo Nacional 2001**. Micros radiales y programas enlatados en formato CD.

Fundación Gente Nueva. www.fundaciongentenueva.org.ar

Grito Suburbano y Aukin Pivke Mapu 14/9/05 “Grito Suburbano: Heavy-Punk Under Interkultural y Libertario”. En *Indymedia Pueblos Originarios*. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2005/09/326390.php>

Ivpress 2003. “Bariloche, Territorio Mapuche”. Disponible en:

<http://argentina.indymedia.org/news/2003/05/106716.php> bajado el 27-9-05

Jóvenes Mapuche de Europa 2004. “COMUNICADO II encuentro de jóvenes Mapuche de Europa GIRONA 2004”. Disponible en *Enlace Mapuche Internacional*: <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/eventos/encuentro-09.htm> bajado el 4/9/05.

Kona Mapuce de la C.O.M. 2003. *Tayiñ Rakizuam -Nuestro penamiento-* N° 3. Neuquén: Coordinación de Organizaciones Mapuce de Neuquén, Centro de Educación Mapuce “Norgvbantuleayíñ”.

MapuChe LafkenChe Independientes y Autónomos FuriLofChe waria Nawel Wapi Lafken WalMapu PuelMapuChe 28/7/05 Declaración.

Mapuncezugulekayayíñ. 2000. Folleto informativo sobre el Wiñoy Xipantu.

Mariman, José. 2004. “Que despierte y se pronuncia... El gigante silenciado” En *Azkintuwe*, n° 4, Küyen/Marzo, pp. 12-14

Moyano, Adrián. 2004. “Comunidad Mapuche Paichil antrito, Villa La Angostura. El regreso al territorio” *Azkintuwe*, n° 4 (marzo), Temuco: 5-7.

NACLA (North American Congress on Latin America) *Report on the Americas* 2006
 “Mapuche, Mapunky, Mapuheavy” vol. 39, nº6 may/june, por el Equipo de
 comunicación MapUrbe. pp 48

Organización Mapuche “Newentuayíñ” y Pu weche fiske menuko (Jóvenes Mapuche
 de Fiske Menuco) 2001 “Postura Mapuche frente a la incorporación de “la
 variable indígena” en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001”
 Disponible en: <http://www.mapuche.info/mapuint/Newentuayin011000.html>

Organizaciones Independientes y Autónomas Mapuche-LafkenChe 28/12/03
 Comunicado de Prensa.

OO.VV. (organizaciones varias) 3/5/06 Comunicado de prensa.

7/5/06 Comunicado de prensa.

12/5/06 Comunicado de prensa.

Página 12. 24/4/05. “Un movimiento indígena joven en las ciudades del sur. Los
 Mapuches Punk” por Andrea Ferrari, Suplemento Sociedad.

Piuké. 2003, octubre. “Semana Verde Juvenil “Jóvenes por una Sociedad
 Sustentable”.” Volante.

Prensa Bariloche 25/9/91 “Pago completo y en término”, “La otra cara del reclamo”,
 página 5.

Pu weche Fiske Menuko mew. 2003. “Marimari pu peñi ka pu lamgen” En *Tayíñ
 Weichan*, mapu’zine. Furilofche waria – Puel Mapu (Bariloche ¿arg?)

Ruka Mapuche 28/7/05 Declaración.

Scandizzo, Hernán. 2003. “El barrio: territorio mapuche”. En *Sección Pueblos
 Originarios Indymedia Argentina*. 25/8/03. Disponible en:

http://argentina.indymedia.org/news/2003/08/128890_comment.php#131704

2004a. “‘Indio’ significaba otra cosa más que aquel vasallo que
 agacha la cabeza permanentemente” En *Latinoamerica-online. Popoli Indigeni*.
 Mariella Moresco Fornasier (dir.). Milan. Disponible en:

<http://www.latinoamerica-online.info/soc04/indigeni03.04.html>

2004b. “Tratamos de volver a nuestra raíz desde el cemento”. En
Latinoamerica-online. Popoli Indigeni. Mariella Moresco Fornasier (dir.).
 Milan. Disponible en:

<http://www.latinoamerica-online.info/soc04/indigeni23.04.html>

2004c. “Inche ta mapunky” En *Azkintuwe*. Nº 10, Octubre -
 Noviembre. Temuco. Pp 18-19. Versión reducida en “El punk de tu existencia”
Sección Pueblos Originarios Indymedia Argentina. 27/7/04 Disponible en:

<http://argentina.indymedia.org/news/2004/07/212537.php>

2004d. “Arrestos, amenazas y golpes... Ingeniero Jacobacci te
 espera” *Sección Pueblos Originarios Indymedia Argentina*. 21/8/04 Disponible
 en: <http://argentina.indymedia.org/news/2004/08/217534.php>

wariacewala f.w. 2003 “HEAVY-PUNK en la lucha mapuche desde la ciudad”, en
Tayíñ Weichan, Mapu’zine, Furilofche Waria, PuelMapu (Bariloche arg ¿?)

20/10/2005 Mensaje público.

We Newen. 2002. Serie de micros radiales, Fiske Menuko.

Tayñ Weichan. 2003. Mapu'zine, Furilofche Waria, PuelMapu (Bariloche arg ¿?)