

A través del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*: pozos y puentes sobre el ser mapuche

Carolina Álvarez Ávila

IDACOR-Museo de Antropología (CONICET/FFyH-UNC)

Cuando he hablado del pozo, sencillamente he hablado como de un desgarrón de varias vías en un recorrido, cosa enteramente paradójica. Es no sólo un desgarrón de varias vías en un recorrido sino también la conexión de varios tipos de variedades. Y en tanto el pozo es generalmente una figura caída, pero también la figura de un resurgir ¿por qué no tratar de interpretar este pequeño relato de la antigüedad como una fractura que, en un momento dado, es ocasión de un resurgir?

MICHEL SERRES (1981)

La idea del pozo, donde caemos, donde puede ocurrir un desgarró, desconexión, confusión o miedo supone –como mínimo– un movimiento previo, un tránsito hacia algún lado y una interrupción de dicho transitar. Pero también puede incluir, como señala Michel Serres, un resurgimiento y posibles reconexiones.

La sensación de un tránsito apacible y la abrupta aparición de un pozo es la imagen que mejor describe lo que transitamos cuando se repuso el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*¹ en el contexto de los talleres de *mapuzungun* en una comunidad mapuche rural, en la provincia de Neuquén. La cadencia, la calma y hasta cierta armonía que nos envolvió en el desarrollo de los talleres se sacudió por completo cuando algunos participantes, al escuchar el mito, comenzaron a desplegar dudas, inquietudes y desasosiegos.

En el presente trabajo me propongo, entonces, analizar lo que supuso reponer el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu* en el contexto de los talleres de idioma en la comunidad mapuche Ancatruz. En este análisis, entiendo que los debates y reflexividades de mis interlocutores pueden comprenderse como profundamente *propios* pero que también

1 Diversos modos de transcribir estas palabras en mapuzungun figuran en la bibliografía consultada: *caicai filú*, *kai kai filu*, *Kay kay filu*, *Cai cai-Vilu*, *trentren*, *Treng treng filu*, *Trentren-Vilu*. Para éstas y otras palabras y expresiones en *mapuzungun*, soy fiel al modo de escribir que utilizamos durante los talleres de idioma que se dictaron en la comunidad en junio de 2011 y que analizo, en parte, en este trabajo.

reverberan allí tensiones y conflictos que devienen de una larga historia de invisibilización, injusticias e imposiciones que los lleva a preguntarse hacia dónde van y cómo. Propongo también recurrir al debate sobre el concepto de *topología* y cómo ciertos operadores espaciales permiten repensar categorías como identidad o cultura (Lévi-Strauss, 1981; Serres, 1981).

Como punto de partida, se vuelve necesario historiar brevemente de qué comunidad mapuche hablamos, para así entramar las preguntas a experiencias históricas concretas. Describiremos concisamente la comunidad, que ya ha cumplido más de 100 años de existencia y (auto) reconocimiento como tal. Cierta estabilidad en su situación hace que algunas de las diatribas y luchas acuciantes que atraviesan otras agrupaciones y comunidades de la Patagonia le sean un tanto ajenas. Sin embargo, estas reflexiones se entraman con algunos debates acerca de cómo se continúa viviendo y siendo mapuche en comunidad, cuando algunas condiciones (nunca todas) para la vida como pueblo indígena en la Argentina están aparentemente aseguradas, como en este caso.

100 años de comunidad, en comunidad

Luego del largo proceso de incorporación de territorios patagónicos al Estado-nación argentino, diversas familias de distintos linajes mapuches y no mapuches fueron asentándose en estas tierras a inicios del siglo **XX**. En 2003, con un gran asado y fiesta en el salón comunitario en el paraje Zaina Yegua, la comunidad mapuche Ancatrúz festejó sus 100 años de existencia. La agrupación se ubica al sudeste de la provincia de Neuquén, en el departamento Collón Curá, a 225 km de la capital provincial y a casi 200 de la ciudad rionegrina de Bariloche. Dividida en cuatro parajes, actualmente habitan en el campo entre ciento veinte y ciento cincuenta personas, y los miembros en total suman entre ciento cincuenta y doscientas personas.² En el territorio comunitario existen

2 Sorprende la drástica disminución de la población rural. En el verano de 1980, se realizó un relevamiento demográfico en toda la comunidad Ancatrúz que registró un total de 356 habitantes entre los cuatro parajes. De dicho relevamiento participaron los antropólogos C. Briones y M. Olivera y el señor J. Schulz, como parte del convenio entre el Instituto de Antropología (UBA) y la empresa Hidronor s. A. En dicho relevamiento se consignó también la distribución de hombres, mujeres y niños por paraje. Dicho relevamiento dio pie para que Olivera, Briones y Carrasco (1985) realizaran un análisis pormenorizado de las pautas matrimoniales en la comunidad, que fue también punto de partida para el análisis de algunas transformaciones comunitarias. El número de habitantes actuales se desprende de la confección de

alrededor de setenta y ocho puestos habitados en los cuatro parajes que componen la comunidad y otras tantas taperas, como se les denomina a los puestos deshabitados.³

En otro trabajo (Álvarez Ávila, 2013), se analizaron dos sentidos nativos relacionados a la comunidad. Por un lado, un sentido sedimentado que denominé *comunidad territorializada* y que se comprende a la luz del largo proceso de incorporación de los territorios patagónicos al Estado-nación argentino y a su institucionalización (Escolar, 2007). Dicha incorporación abarcó múltiples pasos y procedimientos para que el grupo de familias, representadas en sus inicios por Diego Ancatruz, fueran reconocidas tanto por el Estado nacional como provincial. Entre 1904 y 1908 aproximadamente, tras una cierta estabilización de los patrilinajes fundadores de la comunidad (Briones, 1988), este conjunto de familias decide elegir un representante que medie y negocie con el Gobierno nacional. En aquellos años, Diego, acompañado de lenguaraces, realizó diversos viajes a Buenos Aires para iniciar los pedidos de reconocimiento comunitario y territorial, reclamando también una escuela rural para, en palabras de nuestros interlocutores, «defenderse de la trampa de los blancos y entender los códigos *huingca*». En 1917, a través de un decreto del Poder Ejecutivo Nacional firmado por el entonces presidente Hipólito Yrigoyen, se otorgó un permiso provisional de ocupación de tierras a «Diego Ancatruz y sus familias».

Durante la etapa como Territorio Nacional, en lo que respecta a políticas y discursos sobre la población indígena y concretamente en la comunidad, no hubo cambios significativos sino hasta que se emprende la provincialización, en 1954.⁴ Ya conformada la provincia neuquina, el próximo gran hito ocurre en 1963, año en que fue elegido gobernador el dirigente del Movimiento Popular Neuquino (MPN)⁵ Felipe Sapag,

mapas por paraje donde dibujé los puestos y las taperas existentes en coautoría con el *longko* de la comunidad en aquel momento, Carlos Ancatruz. Fue realizado en 2012 y al concretar los mapas tuvimos en cuenta la variante de aquellos pobladores que poseen casa en Piedra del Águila –el pueblo más cercano– y viajan constantemente entre ambas viviendas, así como aquellos poquísimos *pobladores* que vuelven al campo sólo durante el verano.

- 3 Los parajes son Paso Yuncón, Zaina Yegua, Piedra Pintada y Sañicó.
- 4 Es destacable, en este período de transición, el último informe realizado por el último gobernador del territorio, Pedro Luis Quarta y elevado al Ministerio del Interior de la Nación, sobre las tribus indígenas que abarcaban 5863 personas en 1954.
- 5 La proscripción del peronismo y la división del radicalismo, entre otras cuestiones, llevaron a la emergencia de nuevos partidos, considerados por algunos como neoperonistas. En 1961, en la localidad neuquina de Zapala y liderado por los hermanos Sapag, se conformó el Movimiento Popular Neuquino (MPN). Según

cuyo Gobierno abordó la problemática de tierras de las comunidades mapuches en la provincia. Luego del censo de 1963,⁶ en marzo de 1964, el gobernador firmó el decreto 737 que otorgó reconocimiento oficial a 18 agrupaciones mapuche⁷ e incluyó entregas de grandes extensiones de tierra con carácter de ocupación permanente, pero de tenencia precaria. Específicamente se les reservaban tierras consideradas fiscales a objeto de dar «la sensación de seguridad que la tenencia de la tierra requiere para hacerla producir y mejorarla con el trabajo diario y constante» (Aylwin, 2004, p. 8). Se trató de una adjudicación de carácter comunitario, permanente y gratuito, y que otorgaba exclusividad frente a terceros. En el texto del decreto figuraban los nombres de las diversas agrupaciones, quiénes estaban a la «cabeza» y las «familias que las integraban», detallando a todos con nombre y apellido.⁸ Finalmente, es-

se lee en las actas y los documentos de la época, el MPN tuvo como primer objetivo mantener las banderas del peronismo hasta que finalizara su proscripción; pero luego de que esto ocurriera, el movimiento no reingresó al partido y se mantuvo autónomo, gobernando hasta hoy la provincia (excepto en los períodos de Gobierno de facto). En su inicio, se integraron mayoritariamente peronistas o personas que habían desempeñado cargos durante el peronismo, excepto una minoría radicada en la capital neuquina. Una de las figuras centrales de aquellos primeros años, don Felipe Sapag, luego de haber sido intendente de la ciudad de Cutral-Có hasta 1955, se presentó por primera vez ante el electorado provincial en 1961, y resultó electo gobernador pero con elecciones anuladas. Fue reelegido como gobernador en 1963. Para comprender el surgimiento y el predominio del MPN en Neuquén –incluso sus quiebres internos entre sobischistas y sapagistas– son indispensables los trabajos de Orietta Favaro y equipo: Favaro (1999a y b, 2004 y 2012), Favaro e Iuorno (1999), Favaro y Arias Bucciarelli (1999), entre otros. Favaro (2001) en particular, aborda desde una perspectiva histórica crítica, la variante peronista provincial que representó el MPN, con especial énfasis en el estudio histórico de Neuquén desde una perspectiva que entrelaza lo local, regional y las relaciones con el Estado nacional que permiten comprender la importancia central del petróleo y la lana durante las primeras dos décadas de vida gubernamental emepenista.

- 6 En Neuquén, el censo permitió identificar y reconocer a 22 comunidades a partir de la previa entrega de tierras del Gobierno. Estos 22 grupos sumaron 682 personas a los 8000 reconocidos durante esa época. Este reconocimiento se dio a través de dos decretos. Primeramente se reconocieron 17 y, en 1966, otras 5 más. Ver nota siguiente.
- 7 Las reservas, o más precisamente las agrupaciones –término de aquella época– reconocidas por este decreto fueron: Aigo, Ancatruz, Antifiñir, Atreuco, Aucapan, Cayulef, Currumil, Cheuquel, Chiquillihuín, Filipín, Huayquillan, Kilapi, Mellao Morales, Millaín Curical, Paineofilu, Painemil, Puely Quinchao. El decreto dispuso la reserva de unas 175 000 hectáreas a favor de estas 18 agrupaciones. Posteriormente, se dictaron los decretos 1608/64 y 0977/66 que beneficiaron a las agrupaciones Namuncurá, Rams y Catalán. Ver Falaschi y otros, (1996 y 2005) y Aylwin (2004).
- 8 Como analiza Delrio (2005b), esta fórmula de dos términos «el cacique y su gente»,

tablecía el compromiso de realizar mensuras, amojonamientos y otras obras en las tierras entregadas. Su naturaleza jurídica era, entonces, la de un usufructo permanente y definitivo y no la de un derecho de propiedad (ver Falaschi y otros, 1996; Awlin, 2004, p. 8 y ss.). Entre los grupos figuraba la comunidad Ancatruz y en el decreto se les reconocían las 17 300 ha que ya habitaban, con acceso a lo que, en aquel momento, seguía siendo el río Limay. Al momento del decreto, la agrupación se encontraba liderada por el *longko* Francisco Ancatruz, nieto del legendario Diego.⁹

Esta iniciativa se comprende en el marco de un plan emepenista mayor de regularización de las tierras bajo el régimen de Reservas, que implicaba ciertos derechos y obligaciones, «al tiempo que iniciaba una política de tipo desarrollista y clientelar (incluyendo el acercamiento y cooptación de las comunidades), tornando ambos gestos en pilares de su estrategia de acumulación de poder» (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2005, p. 185). Según estos autores, la tierra (pública) y su administración fue una preocupación central en los años iniciales de la provincialización, en un comienzo asociados a dos destinatarios diferentes: inversores o productores en general, y agrupaciones indígenas. Todas estas estrategias e iniciativas distinguen a Neuquén de sus vecinas provincias patagónicas, Río Negro y Chubut.¹⁰

relacionada a su vez con la idea de tribu, fue operativa tanto para la implementación de sistemas de parlamentos y tratados entre administraciones coloniales y nacionales y agrupaciones indígenas o naciones independientes pre-revoluciones independentistas; como para dispositivos de localización (creación de colonias, reservas y misiones) luego del sometimiento al Estado-nación argentino, después de la Conquista del Desierto.

- 9 A cargo de las familias Antifil, Colipi, Curipe, Currulef, Epullan, Guayquimil, Paine, Payllalef, Queupán, Aquito, Coliluan, Epulef y Guayquimil. Con el regreso de la democracia, y en las elecciones de octubre de 1983 frente a peronistas y radicales, los neuquinos eligieron por cuarta vez al líder del MPN por amplia mayoría. Retomando comentarios tanto de los pobladores de Ancatruz como materiales bibliográficos elaborados por miembros de comunidades del Neuquén, «Sapag emprendió, con decisión y envergadura, la gran reivindicación de las tierras indias. Que es también la reivindicación de los derechos de los mapuches» (Curruhuinca-Roux, 1993, p. 270). Apresuradamente y luego de sus reelecciones de 1972 y 1983, completó la entrega definitiva de las tierras, manifestando en el decreto que aquellas entregas resultaban insuficientes «para crear en el ánimo de los favorecidos la sensación de seguridad que la tenencia de la tierra requiere para hacerla producir y mejorarla con el trabajo diario y constante» (provincia de Neuquén, decreto 0737, 20 de marzo de 1964).
- 10 «Otras provincias de asentamiento de poblaciones mapuches sólo empezaron a reconocer a las comunidades indígenas en la década del 80 (Río Negro) o del 90 (Chubut)» (Kradolfer, 2007, p. 45).

El último gran hito en relación al reconocimiento estatal de la comunidad fue la gestión de su personería jurídica.¹¹ A partir de 1988 –mediante la ley provincial 1759– obtener la personería fue el requisito para que las agrupaciones pudiesen conseguir la propiedad de sus tierras. En el caso específico de Ancatruz, además de que deseaban obtener dicha propiedad, se sumó otro factor de importancia que los impulsó a llevar adelante las gestiones de la personería. A fines de la década del 80 e inicios de la del 90, la empresa Hidronor s. A. iniciaría y completaría la construcción de una gran represa hidroeléctrica a la vera del río Limay, que generaría el anegamiento en parte de los campos de la agrupación.¹² Si bien al formar el espejo de agua se inundaría un bajo porcentaje de los campos de la comunidad (aproximadamente el diez por ciento de las tierras), el proyecto repercutió mucho puesto que operaba «sobre una realidad de escasez y consecuente saturación de pasturas que impide una reabsorción de los pobladores directamente afectados sin perjudicar seriamente las posibilidades del conjunto» (Olivera y Briones, 1987, p. 35). La comisión directiva de aquel momento comenzó a planear, entonces, la inminente necesidad de gestionar la personería para, así, tener acceso a los fondos de las indemnizaciones y gestionarlos comunitariamente.

Articulado a este largo período de gestiones por reconocimiento y estabilización/institucionalización de la agrupación, la expresión mencionada, *comunidad territorializada*, pretende dar cuenta de cómo ese sentido de comunidad se solapa y coincide plenamente con el del territorio rural. Es decir, cuando muchos de nuestros interlocutores hablan de *la comunidad*, hacen referencia a la historia, conflictos y

-
- 11 La figura de la personería jurídica y la comunidad continúan, hasta hoy, siendo hegemónicas como modo y tipo ideal de reconocimiento e interpelación. Luego de la última dictadura militar en el país y con más fuerza a partir de la década de 1990, las comunidades indígenas en la Argentina llevaron adelante diversos reclamos y gestiones como personerías jurídicas, pedidos de expropiaciones de tierras, entre otros. A partir de la reforma constitucional de 1994, la ex Secretaría de Desarrollo Social de la Presidencia de la Nación, de la cual dependía el INAI y el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI), dictó la resolución 4811/96 que adecuó los criterios para autorizar la inscripción de comunidades. Dicha resolución establece, en el artículo 2, los cinco requisitos básicos para inscribirse como tales (GELIND, 1999).
- 12 Las represas de El Chocón-Cerro Colorado, Alicurá, Piedra del Águila y Pichi Picún Leufú, erigidas sobre los ríos Limay y Neuquén, son las que aportan actualmente casi el veinte por ciento de la energía consumida en el país (ver Olivera y Briones, 1987; Radovich, 2001; Balazote y Radovich, 1992, 1993 y 2003). Muchos de nuestros interlocutores masculinos, de entre 40 a 70 años, nos comentaron sus experiencias como mano de obra de estas grandes obras.

proyectos actuales en tanto espacio rural. Y si bien cierta estabilidad en su situación hace que algunas de las diatribas y demandas que atraviesan otras agrupaciones y comunidades de la zona patagónica sean un tanto ajenas,¹³ como mencionamos anteriormente, no dejan de reverberar entre los ancatrucenos ideas hegemónicas sobre comunidad, sobre identidad indígena y sobre su devenir que los compromete con (meta) reflexiones permanentes acerca de la situación comunitaria, la vida de sus miembros y pobladores que entrelazan presente, pasado y futuro.¹⁴

En segundo lugar –y vinculado a esto último– otro sentido de comunidad repica con fuerza entre los ancatrucenos. Es el sentido condensado en la expresión «la comunidad está vacía», que se entrama a las transformaciones acaecidas durante, aproximadamente, la última década. Con dicha expresión, mis interlocutores se refieren a una preocupante disminución de la población, migración constante, baja natalidad, pérdida de los ancianos («que son los que más saben»); sequía y falta de pasturas y lluvias.

Todos estos factores suelen condensarse en una acuciante incertidumbre acerca de las posibilidades de vivir (o de vivir bien) en el ámbito rural. Ambos sentidos de comunidad conviven y se tensionan, y han conllevado algunos cambios en los mecanismos y pautas de pertenencia de los pobladores en Ancatruz. Han activado también debates (meta)

13 Nos referimos específicamente a las demandas territoriales y/o por reconocimiento de personerías jurídicas que se extienden a lo largo de la Patagonia. No queremos significar con esto que en Ancatruz no haya reclamos pendientes por tierras usurpadas, vinculadas a los estancieros colindantes. Pero la estabilidad que describimos en cuanto a su reconocimiento y estatus jurídico, ha vuelto no tan prioritarias las negociaciones y acciones tendientes a la revisión de sus límites territoriales. A esto se le suma que, durante la última década, son otros problemas los que se perciben como acuciantes y a los que se han enfrentado las últimas comisiones directivas. Entre ellos, la sequía y falta de pasturas que son imprescindibles para la actividad de los crianceros, la sequía de pozos de agua de los puestos, la falta de electricidad y gas en todo el ámbito rural, etcétera. Para acercarse a un análisis de los conflictos territoriales y por reconocimiento estatal en la Patagonia son referencias ineludibles los trabajos de Briones y Ramos (2005), Kradolfer (2007), Crespo y Tozzini (2009), Trentini, Valverd y otros, (2010) y, para el caso específicamente neuquino, el de Radovich (2013). También los trabajos de Briones y Ramos; Nuelquir; Tozzini y Sabatella en este mismo volumen.

14 En particular sobre la comunidad Ancatruz, Claudia Briones y Miguel Ángel Olivera exploraron desde mediados de los años 80, temas vinculados a la identidad, articulados a las interpelaciones hegemónicas del Estado-nación, así como problemáticas nativas coyunturales y también procesos que los involucraban como tribu, luego reserva indígena y finalmente comunidad con personería jurídica (ver Briones, 1983, 1988 y 1989; Olivera y Briones, 1987; Olivera, Briones y Carrasco, 1985).

culturales sobre la pérdida de tradiciones y sobre el devenir o cómo seguir con la comunidad.¹⁵

Como parte de estas últimas preocupaciones es que ubicamos el desarrollo de los talleres de *mapuzungun* en 2011; que a su vez estuvieron enmarcados en el Programa de Maestros de Lengua Mapuche, dependiente del Consejo Provincial de Educación de la provincia de Neuquén. En 1995, el Consejo reglamentó la incorporación de la enseñanza del *mapuzungun* y la cultura mapuche en las escuelas primarias ubicadas en comunidades, como resultado de una demanda prolongada de éstas y organizaciones mapuche.¹⁶ La incorporación de los maestros, con carácter optativo y a solicitud de las agrupaciones, se concretó en la comunidad Ancatruz a través del nombramiento de Claudio A. como maestro de cultura y lengua mapuche en sólo una de las tres escuelas rurales ubicadas en el territorio comunitario.¹⁷

En 2009, la comisión directiva de la agrupación propuso y negoció con el docente mapuche hacer valer parte del convenio de trabajo del Programa, que consigna que deben dedicarse un par de horas al «rescate cultural» de la comunidad, además de las horas de enseñanza escolar. En esa dirección, y como una propuesta inédita, se organizaron talleres

15 Algunas de estas cuestiones las trabajé en mi tesis doctoral presentada en 2014, en el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Humanidades (Universidad Nacional de Córdoba).

16 Este programa, articulado a su vez al Programa de Educación Intercultural Bilingüe nacional (EIB), fue la respuesta del Gobierno neuquino a las demandas de las comunidades y organizaciones mapuche, que desde inicios de la década del 90, demandaban contar con maestros de *mapuzungun* en las escuelas donde las comunidades lo estimaran necesario. Esta demanda llegó a un punto de inflexión en el Encuentro de Educación Rural y Pueblo Mapuche, realizado en 1992 en la escuela albergue de Naunaucó. En aquella oportunidad, se formalizó el pedido de contar con maestros de *mapuzungun* en las escuelas. Esta demanda se profundizó y mantuvo en los encuentros de educación subsiguientes. A partir de 2001 se designaron 39 maestros, hasta abarcar actualmente unas 50 escuelas (Díaz y Rodríguez de Anca, 2008, p. 116-117). Ver también «Designan 39 maestros de lengua mapuche», sábado 10 de marzo de 2001, *Río Negro On Line* (disponible on line en <http://www1.rionegro.com.ar/arch200103/r10g05.html>). Desde hace dos años, desde la Dirección de Educación Mapuche e Intercultural, se intenta ampliar el número de docentes (Claudio A., comunicación personal).

17 Claudio A. se desempeñó como maestro mapuche en la escuela rural n° 27 del paraje Piedra Pintada, asistiendo dos veces por semana a dictar clases a los alumnos del ciclo primario. Hoy el cargo es desempeñado por Clara P. Hace ya 7 años que el actual *longko* de la comunidad elevó el pedido de nombramiento de un nuevo maestro de idioma mapuche para la escuela del paraje Paso Yuncón. Aún no ha recibido respuesta de las autoridades del Consejo Provincial de Educación de Neuquén para la efectivización de dicho nombramiento.

de idioma abiertos a los pobladores, de los cuales participé activamente registrando y colaborando.¹⁸ El maestro fue el encargado de organizar, coordinar y desarrollar los talleres, informando las fechas al *longko* y *werken* de la comunidad, quienes ayudaron a difundir la convocatoria entre los pobladores y pusieron a disposición un vehículo que trasladara a los interesados. Los talleres se llevaron a cabo en dos de las escuelas rurales y no contaron con ninguna supervisión de representantes de organismos provinciales (del Programa de Maestros de Lengua Mapuche antes mencionado), ni tampoco de las directoras y maestras de las escuelas rurales. Los encuentros fueron planificados y llevados a cabo en su totalidad por Claudio. A fines de mayo, se realizó el primer encuentro en el paraje Piedra Pintada, donde participaron aproximadamente trece personas. Más de la mitad de ellos provenían del pueblo cercano donde viven actualmente.¹⁹ Al día siguiente, se repitió la misma dinámica de taller en Zaina Yegua, con menos participantes: éramos cinco.

En noviembre de 2011, se realizó el último encuentro en Zaina Yegua, donde participamos los anteriores asistentes y algunos nuevos, con una duración de jornada completa. Aquel día, concurrimos aproximadamente veinte personas y no quedó pautado cuándo y dónde nos reuniríamos nuevamente. Claudio se mostró algo dubitativo respecto a la continuidad, acotando que con esa reunión «por lo menos podríamos completar el par».²⁰ Hasta la fecha los talleres no se han reiniciado.

Cada taller tuvo sus particularidades y no analizaremos aquí en profundidad lo que atañe específicamente al reaprendizaje del *mapuzungun*, como sí lo hemos hecho en otro lugar (Álvarez Ávila, 2014). Sin embargo, no perderemos de vista que es el contexto de estos talleres y la importancia de volver al idioma mapuche como parte del rescate cultural, donde se repuso el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*, y donde se volvieron eferescentes algunos cuestionamientos sobre el ser y devenir mapuche.

18 Estos espacios resultaron también una instancia fundamental para aprender un poco de *mapuzungun*.

19 Estas personas han nacido en Ancatruz y, por diversas razones, han migrado al pueblo Piedra del Águila. Muchos de los ancatrucenos migrados siguen participando de las asambleas comunitarias anuales, de las rogativas y de otros tantos eventos. Estatutariamente, los que deseen tener voz y voto en las asambleas, deben figurar como *pobladores simples*, denominación para todos aquellos miembros de la comunidad que viven en el pueblo. Los *pobladores activos* son los que viven en el campo. Todos deben contribuir con una cuota mensual.

20 La importancia de los números pares para el pueblo mapuche está descrita en el mito que analizaremos. Puede encontrarse también una explicación al respecto en Briones y Olivera (1985), Foerster (1993) y Golluscio (2006).

«Bueno, yo soy mapuche por esto...». Los talleres de *mapuzungun* en la comunidad

La estructura de los dos primeros talleres de mayo fue la misma: presentación de los objetivos del taller y sus contenidos, aprendizaje del saludo y la presentación en *mapuzungun*, los números, cómo expresar nuestra edad y el aprendizaje de algunos vocablos como los de los animales más relacionados a la vida cotidiana rural. El maestro finalizó con un breve recorrido histórico de la comunidad y el mito de *chreng chreng y cay cay filu*.

En el tercer encuentro de noviembre, retomamos las expresiones aprendidas en mayo y profundizamos el aprendizaje de saludar y presentarse en *mapuzungun*. Divididos en dos grupos, tuvimos que preparar y luego representar una visita a un hogar ajeno para así practicar cómo y qué decir cuando nos saludamos. Gran parte de aquel taller transcurrió con este ejercicio.

El español fue el idioma preponderante durante los encuentros; cada expresión o palabra en mapuche era repetida por todos los asistentes en voz alta cuando Claudio lo solicitaba. Esto permitió que el *mapuzungun* aflorara como objeto de aprendizaje y reflexión. Como parte de la explicitación de los objetivos del taller, el maestro mencionaba:

Ir conociendo un poco los significados, la simbología de los tejidos. Por lo menos de a poquito. Y en la parte histórica, ir conociendo un poco la historia de la comunidad, como para que vayan teniendo datos, así, como herramientas para ir poder, este..., ir sabiendo qué es lo que forma parte de una cultura, qué es lo que es la cultura mapuche. A qué le llamamos mapuche, si somos mapuche, si nos sentimos mapuche. Si nos sentimos mapuche, cuáles son las herramientas para decir: «Bueno, yo soy mapuche por esto:...». Porque por ahí, por equis razones no pudimos aprender el idioma. Y, no es para responsabilizar a los antepasados pero las generaciones nuevas, eh, han sido expuestas a otras cosas nuevas... Como que, por ahí uno que vive en el pueblo y le gusta eso, aprende a conocer esto, conocen aquello y por ahí va olvidando un poco sus raíces, ¿no? (Claudio A., taller del 27 de mayo de 2011, Piedra Pintada).

En los dos primeros talleres –al concluir con la enseñanza del idioma– se repusieron dos relatos: el primero fue la narración fundacional de Ancatruz y luego el mito del *chreng chreng y cay cay filu*. El relato fundacional comunitario fue escuchado atentamente por los asistentes y no

provocó debates ni discusiones; si bien no nos detendremos en su análisis pormenorizado, destacaremos brevemente algunos puntos.

Al narrar los inicios de comunidad, la agrupación (a)pareció como un grupo que termina asentándose en el actual territorio. No hubo referencia explícita a diversos linajes fragmentados que a partir de la reestructuración generada por la Conquista del Desierto van nucleándose en este espacio; sino que predominó una idea de agrupación ya conformada. No sólo Ancatruz se describió como comunidad sino también la de El Salitral y Namuncurá, entre otras. También se mencionó la conducción y liderazgo del primer *longko*, Diego Ancatruz, y esto coincide con diversos trabajos previos que han dado cuenta de cómo los grupos mapuche-tehuelche, luego de algunos años de radicación en nuevas tierras, deciden organizarse y elegir un representante que pudiera actuar de interlocutor ante las autoridades estatales, reuniendo algunas características importantes, como el manejo del *huingcazungun* (Olivera y Briones, 1987; Delrio, 2005a y b). Así también hubo una referencia e interpretación propia de lo que significó el servicio prestado por parte de Diego Ancatruz y otros pobladores en las «campañas de los Andes»; reposición en términos de, por un lado, cierta reciprocidad y, por el otro, cierta inevitabilidad o impotencia ante lo ya consumado. Se destacó que dicha participación viabilizó y favoreció el permiso de radicación otorgado mediante el decreto antes mencionado a «Diego Ancatruz y sus familias».

En los dos talleres consecutivos, Claudio preguntó a los asistentes si conocían la historia de los inicios de la comunidad y la mayoría respondió afirmativamente. Una vez concluido este relato no hubo intervención alguna, lo que dio paso a que se continuara con el mito como modo de finalización de los talleres.

A contrapelo de la narración fundacional, relatar sobre el *chreng chreng* y *cay cay filu* generó diversas interpelaciones que analizaremos a continuación. Éstas fueron de tal magnitud y relieve que, parafraseando, también podríamos decir que en medio del trayecto que estábamos transitando hacia un re-conocimiento del idioma y la cultura mapuche, o que transitando hacia el objetivo de (re)aprender esas herramientas, y como mencionó el maestro, «para poder saber qué forma parte de la cultura mapuche» (y qué no), caímos en un *pozo disruptivo*. En cada encuentro, el pozo tuvo diferentes profundidades y estratos geológicos (Serres, 1981), pero ambos pozos contenían conexiones entre sí. Veamos.

Al no creer en Dios, al no creer en nada... empezaron a perder su vida

Diversas versiones coexisten del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*.²¹ Es un relato recogido desde tempranas épocas coloniales, que aparece mencionado, por ejemplo, en una antigua *Historia general del reyno de Chile*, de fines del siglo XVII. Del lado patagónico, también se registran varias versiones (Koessler, 1962; Faron, 1964; Fernández, 1995; Foerster, 1993; Mariman, Caniuqueo y otros, 2006).²²

En el primer taller, el maestro finalizó el encuentro con el relato del mito que fue escuchado atentamente:

C. —¿Ustedes conocen la historia del *cay cay* y el *chreng chreng filu*? ¿Qué significa el *cay cay* y el *chreng chreng filu*? Bueno. Antiguamente, antes, *cuificuifi*, *cuifi*, *cuifi*, hace muuucho tiempo, antes *cuifi*, *cuifi*, *cuifi*, estaba el pueblo mapuche muy desmoralizado, muy avergonzado, ya no creían en Dios. No respetaban a la naturaleza, no respetaban a los padres, no respetaban a los abuelos... no había ningún tipo de valor como familia. Entonces Dios envía dos personas a la tierra para que comiencen a ver el comportamiento y la actitud de las personas. Mandó a *chreng chreng filu* y *cay cay filu*. *Cay cay filu*, como vio que las conductas eran malas de las personas, empezó a vomitar; con un aletazo la culebra azotó la tierra y empezó a vomitar agua. Empezó a inundarse. Toda la tierra se empezó a inundar. Empezó a llover, a caer granizo.

M. —¿Como un diluvio?

C. —Como un diluvio. Entonces surge el *chreng chreng filu*. *Chreng chreng filu* se transforma en cerro. En cerro. Y ese, a medida que crecía el agua, el cerro, se iba levantando.

21 Existen diversos modos de llamar el mito en la bibliografía consultada: *caicaifilú*, *kaikai filu*, *Kay kay filu*, *Caicai-Vilu*, *tren trén*, *Treng treng filu*, *Trentren-Vilu*, *xeg xeg* y *kay kay*. Soy fiel al modo de escribir que utilizamos durante los talleres de idioma.

22 Resulta interesante destacar que el mito del *chreng chreng* y *cay cay filu* es extrañamente señalado en la vasta bibliografía que lo reproduce y/o analiza, como el mito de origen mapuche. Decimos extrañamente puesto que, como se vislumbrará, es un relato que no arranca desde un punto cero, desde la no existencia del pueblo mapuche para luego derivar en su surgimiento o creación. ¿Cómo o por qué, entonces, sigue siendo presentado como el mito creacionista? Encuentro en esta aparente ambigüedad una potencia inusual, un relato donde las dimensiones de temporalidad y espacialidad de la identidad mapuche se actualizan de un modo sustancialmente diferente a las lógicas modernas de tiempo/espacio asociadas a la noción de identidad y a la gran mayoría de estudios y producciones sobre ésta (cfr. Grossberg, 2003 y Blaser, 2009 y 2013).

M. —¿Más alto...?

C. —Más alto. Bien. ¿Y qué pasaba? Con la gente, al no creer en Dios, al no creer en nada... empezaron a perder su vida. Mucha de la gente se transformaban en roca, otros se transformaban en pez. [...] Fue tanto el diluvio que hubo que solamente se salvaron cuatro personas nada más. Dos abuelos, una pareja de abuelos y una pareja de jóvenes. ¿Por qué se salvan cuatro personas? Porque los abuelos, a través de un sacrificio, sacrificaron un guanaco en la punta de ese cerro, para que Dios calmara esa bronca de *cay cay*. Entonces cuando logra escuchar eso y logran entender el gran problema que habían ocasionado con la naturaleza y con la familia, entonces ellos quedan para poder seguir enseñando el idioma, enseñando la costumbre. Y los jóvenes para seguir procreando un nuevo mundo mapuche. Por eso que el 2 es sagrado y el 4 también. Porque para formar matrimonio se necesitan del hombre y de la mujer. Y 4 porque son cuatro las formas para nombrar a Dios. Nosotros decimos abuelo del cielo azul, abuela del cielo azul, joven mujer del cielo azul y joven hombre del cielo azul. Esas son las formas de nombrar a Dios cuando hacemos *ngillipum*. Y cuatro ¿por qué también? Porque cuatro son también las formas o las etapas de la vida. Nosotros con treinta años no podemos ser ancianos, ¿eh? Nacemos, somos niños, somos adolescentes, adultos y ancianos. Ahí se cumple el ciclo. Y esa la historia del *cay cay filu* y de *chreng chreng filu*.

(Transcripción del taller del 27 de mayo de 2011, Piedra Pintada)

Este relato culminó con aplausos y, seguidamente, el maestro preguntó a los participantes si habían escuchado la historia alguna vez. Algunos respondieron tímidamente que sí y otros que la habían leído alguna vez, pero que no la recordaban.

Ahora bien, la reposición del mito no concluyó allí. Como ya adelantamos, durante los dos primeros encuentros el maestro fue interpelado y se generó un extenso intercambio entre los participantes. Si bien podríamos leer estos intercambios como diferencias entre las subjetividades y trayectorias de los interlocutores, el contexto mismo del encuentro, así como la alusión y relación con temas que atañen a lo colectivo, nos indican que el relato funcionó, como señala Lévi-Strauss (1981) respecto a los mitos edípicos, como una comunicación abusiva o excesiva, volviendo evidente lo que late como preocupación, confusión y zozobra en la agrupación.

En esta dirección, podríamos asir un tanto superficialmente estos debates. Extrapolar aquellos tópicos contenidos en el mito que se consideran imprescindibles o primordiales para el pueblo mapuche y

compararlos o contrastarlos con los que no pueden ser (re)aprehendidos por los feligreses evangélicos, por ejemplo. Sin embargo, decidimos acudir en este análisis a la potencia del enfoque performático y de *entextualización*²³ de los discursos, que nos permite reponer y conectar otros desafíos, procesos y tensiones comunitarias. Y cuando decimos *superficialmente*, también hacemos alusión a que una mirada topológica sobre la identidad nos permitirá repensar tridimensionalmente, o con más textura, las tensiones que afloraron aquellos días. En esta dirección, coincidimos con Ramos y Delrio en que «en el proceso creador de contar una historia subyacen proyectos políticos, posicionamientos ideológicos, reclamos económicos e intertextualidad y disputa con otras historias» (2001, p. 27).

A continuación, entonces, avanzaremos en lo que el intercambio arrojó: hemos elegido, para ello, hacerlo por capas o estratos que van confluyendo y constituyendo esa sensación de pozo que ya describimos.

Estrato 1. De identificaciones y pertenencias

Entonces cuando abordamos un mito, lo importante es saber *qué* es el cruce de caminos en la sociedad considerada para la gente que cuenta el mito. Esta energética que da tal región del espacio por buena y tal otra por mala, tal recorrido por favorable y tal otro por desfavorable, esta energética, creo que sólo la investigación etnográfica sobre la sociedad en que se dan esos mitos puede proporcionársela.

Claude Lévi-Strauss (1981, p. 49)

Cotejando otras versiones del mito (Foerster, 1993; Koessler, 2000 [1954]; Fernández, 1995; Golluscio, 2006; Kropff y Alvarez, *on line*), encontramos varios tópicos en común en el relato de Claudio; principalmente la importancia del *nguillatum*,²⁴ los números pares, el vínculo e importancia de los ancianos y antepasados (*kuifikeche*), y el respeto por la naturaleza. El *nguillatum*, sobre todo, se vincula a los procesos de primordialización de grupos y comunidades mapuche-tehuelches que, en sus diversas na-

23 Seguimos el uso que de este concepto hace Ramos, entendiéndolo como el proceso que «subraya la construcción de un modo de hablar específico que determina las fronteras de las oraciones, los párrafos, los episodios, y recorta un determinado fragmento del flujo discursivo como una unidad identificable» (2003, p. 5).

24 El camaruco –denominado también rogativa, o en lengua mapuche *nguillatum*– es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche, extendido a ambos lados de la cordillera andina. Hemos analizado una dimensión de esta ceremonia en Petit y Álvarez Ávila (2014).

rrativas fundacionales, relacionan los itinerarios de reestructuración, post Conquista del Desierto, a las primeras rogativas ejecutadas y cómo éstas fueron y continúan siendo parte de procesos de familiarización (cfr. Ramos, 2010a).

Si bien durante el primer encuentro no hubo cuestionamientos a los tópicos contenidos en el relato, de repente, una anciana, pobladora de uno de los parajes ancatrucños interrumpió luego de los aplausos:

M. —Y la otra gente que no creen en mapuche, ¿qué significa?

C. —¿Cómo que no creen en mapuche?

M. —Claro porque te acordaste de eso.

C. —No, yo no dije eso.

M. —Siiii...

C. —¿Cómo?

M. —Por eso. Hay gente que no cree en mapuche.

C. —No, yo no dije.... [Breve silencio] Eso tiene que ver con la historia, con la leyenda. Porque cuando pasó esto...la, la... No se escuchaba a los ancianos, nadie creía en el tema mapuche. Porque había otro mundo mapuche. Una vez que pasa eso del diluvio comienzan a nacer el tema de nosotros como mapuche.

M. —Claro...

C. —Pero a partir de ahí. Como leyenda, como historia. Ahora si nosotros tenemos que analizar esa historia, hoy estaría pasando algo similar, ¿o no? ¿Escuchando la historia...?

[Breve silencio]

Algunos: —Y si...

(27 de mayo de 2011, Piedra Pintada)

Al preguntar la *ñaña* incisivamente sobre «los mapuche que no creen en mapuche», la incomodidad del maestro fue notoria; pero el intercambio generado a partir de su pregunta no prosperó más de lo transcrito. Finalizado el encuentro, algunos de mis interlocutores más allegados comentaron entre sí que la pobladora hacía alusión a la presencia de algunos evangélicos participantes de aquel taller. El comentario no me resultó nada extraño, puesto que venía escuchando, hacía varios años, cómo algunos pobladores tensiona(ba)n las feligre-sías pentecostales y la identidad mapuche. Es decir, para algunos ciertas dobles membresías o pertenencias son incompatibles, por ejemplo, la del *evangélico mapuche*; mientras que otras no son percibidas de la misma manera. Por ejemplo, la pobladora mencionada profesa una

religiosidad católica y, sin dudas o cuestionamientos, expresa su pertenencia mapuche y comunitaria.

Esto hace que nos preguntemos: ¿acaso ciertos entramados de religiosidad vuelven más flexibles las identificaciones, los lugares estratégicos que otros? ¿Será acaso que las iglesias pentecostales permiten conectar con ciertas cosas pero llevan a desconectarse de otras consideradas por algunos como tradicionalmente mapuches e irrenunciables? Esto es, en parte, lo que se profundiza durante el segundo taller, que analizaremos más adelante.

Ante la incisiva pregunta de Mirta, la pobladora, el maestro intentó relativizar el relato mediante una explicitación metacomunicacional: «Esto es una historia, una leyenda de un pasado y un evento que da lugar al pueblo mapuche actual, al tema de nosotros como mapuche». Pero simultáneamente, volvió a correrse de la propia definición cuestionando la idea de un/el pasado irrevocable. Lo que podría entenderse como irreplicable, aquí es potencial presente y futuro:

C. —Ahora si nosotros tenemos que analizar esa historia, hoy estaría pasando algo similar ¿o no? [...] ¿Está pasando lo mismo? Está volviendo a pasar. Dicen que *cay cay* se va a volver a despertar en cualquier momento. Así dicen en mapuche. Los abuelos contaban así. Vamos a ver... (27 de mayo de 2011, Piedra Pintada)

Luego de este brevísimo silencio, todos asintieron a media voz. Tras esto, se dio por finalizado el taller y todos partimos.

En ambas reposiciones del mito se volvió evidente la importancia de la puesta en acto o performance de la historia, no sólo como vehículo de contenido referencial relevante, sino también como objeto de una posible evaluación externa —por parte de una audiencia— de las competencias y habilidades del narrador (Bauman, 1992). Esto es significativo, en tanto y en cuanto, narrar una historia no sólo da cuenta de lo que sucedió, sino que también actualiza marcos interpretativos y constituye entextualizaciones (Bauman y Briggs, 1990) o puestas en intriga de puntos de vista determinados (Ricoeur, 2000).

Concretamente aquí, el maestro fue leído —cuanto menos por parte de Mirta— como reponiendo una puesta en intriga específica acerca de los que «no creen mapuche», y su re-pregunta y observación actualizaron y apuntaron a reafirmar ese punto de vista.

Durante los últimos años de trabajo de campo presencié, en forma sostenida y hasta creciente, que los miembros de la comunidad

volvieron un tema de debate la presencia de feligresías evangélicas. Es por esto que el primer comentario disruptivo de Mirta no resultó del todo extraño (ni a los participantes ni a mí, como antropóloga) puesto que, enmarcada en esas *entextualizaciones*, la puesta en intriga de la *ñaña* radicó en la (im)posibilidad de ciertas dobles membresías que vienen siendo cuestionadas hace tiempo. Por todo esto, mi sensación *in situ* y durante los días posteriores fue que los debates suscitados tenían que ver exclusivamente con las pertenencias e identificaciones tanto étnicas como religiosas.

Al día siguiente, para la finalización del segundo taller, Claudio volvió a narrar el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*, pero esta vez la interpelación por parte de otra de las participantes se redobló, generando un debate álgido. Aquí —y como analizaremos a continuación— se retoman otros puntos de vista sobre el relato que efectivamente registran esos cortocircuitos entre dobles membresías, pero que optamos por abordar también desde otros enfoques teórico-analíticos, una vez que cierta necesaria distancia temporal y reflexiva transcurrió desde lo sucedido.

El momento del *quiebre*, en esa segunda oportunidad, se produjo cuando Claudio mencionó nuevamente el matiz de potencial futuro (o más bien presente) del relato. Fue interrumpido, abruptamente, por Jazmín, una feligresa evangélica:

C. —Porque si nosotros analizamos esa leyenda muchos pueden creer, muchos no podemos creer, pero esa leyenda mapuche que lo toman muchos como mito, hoy está pasando, hoy está volviendo a pasar todas esas cosas. Pero no sabemos... y ahí queda inconclusa esa historia. Esa es la leyenda que se cuenta generalmente cuando se inicia el pueblo mapuche. Con una nueva generación, con una nueva generación. Qué puede pasar. Uno no sabe... Pero hoy se están viendo tantas cosas.

Jazmín [interrumpe]: —Yo no. Yo veo la historia esa pero no... pero si me voy a la Biblia me habla algo pero no es parecido...

C. —Claro. Pero fijate vos que...

J. [interrumpe]: —Cuando Dios destruyó a todo el pueblo no... O sea, él se arrepintió de haber transformado, o de haber hecho al hombre y a la mujer y por haber multiplicado la maldad, él hizo que se destruyera. Vino esa inundación del Arca de Noé y toda esa historia. Pero después, lo demás, no. O sea... y si vos me hablas otra cosa... o sea... [Sonriendo]. Yo en la Biblia tengo que sí que se llega a un fin que es verdad, que todo se va a destruir y lo ves todos los días. Pero yo veo que se cumple a través de la Biblia. A través de

la palabra de Dios, veo que se cumple todo lo que sucede hoy. Entonces por ahí no, no comparto lo que... es la historia...

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua)

En el campo de los estudios sociológicos y antropológicos se viene abordando en profundidad la presencia de iglesias pentecostales no sólo en zonas marginales sino también en relación a los pueblos indígenas. Es muy estudiado el surgimiento y el crecimiento, en las últimas décadas, de movimientos religiosos alternativos al catolicismo en América Latina. Éstos representan, para algunos, una significativa modificación del antiguo monopolio católico que comienza a desintegrarse. Para otros, representan la complejización de un campo religioso que nunca deja de diversificarse y cuya multiplicación se explica, en parte, por la capacidad específica de estos movimientos de dar respuestas, a través de sus discursos y prácticas, a ciertas necesidades simbólicas y materiales de un colectivo amplio de creyentes que ya no encuentran en las religiones hegemónicas ese reparo o contención para sus vidas cotidianas. En la Argentina, esta diversificación del campo religioso se asocia a la creciente presencia del protestantismo y otros movimientos minoritarios, entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX.²⁵

Respecto a los estudios que se focalizan en estos movimientos vinculados a los pueblos indígenas en la Argentina, podemos dar cuenta de una corriente que se centra en cómo se releen, re-semantizan –al decir de Segato (2007)– estos cultos dentro de los colectivos indígenas, o –al decir de Ceriani Cernadas y Citro (2005)– cómo se dan «creaciones culturales a partir de una particular confluencia dialéctica entre el bagaje socio-religioso nativo, una matriz ética-teológica-experiencial propia del evangelismo pentecostal y la presencia interrumpida de misioneros» (2005, p. 113).²⁶ Para el caso concretamente mapuche, los estudios

25 Diversos trabajos vienen mostrando cómo la vida religiosa de los grupos populares está entramada con los valores y la estructura familiar, y cómo el pentecostalismo se caracteriza por retomar los sistemas de creencias preexistentes en estos grupos, haciendo así una síntesis particular entre modernidad y cultura popular (Seman, 1997, 2000 y 2001; Míguez, 2000). En los últimos años han surgido nuevas líneas de investigación, centradas en comunidades evangélicas particulares (Ceriani Cernadas, 2008; Capdevielle, 2010; Espinosa, 2014), en la dinámica organizativa de mega-iglesias (Algranti, 2008a y b, y 2009) y también en procesos de politización de actores evangélicos en ámbitos partidarios, en el contexto de la crisis de la representación política tradicional y la redefinición continua de las fronteras inestables entre lo religioso y lo político (Carbonelli, 2011).

26 Estos autores analizan la presencia de misiones menonitas que, desde los últimos 50 años, se encuentran entre los qom de las provincias de Chaco y Formosa. La

de Radovich (1983), Ramos (2005), y Foerster y Guevara (2009) son fundamentales para comprender el impacto de estos movimientos en comunidades mapuche en la Patagonia y Araucanía, respectivamente.

A diferencia de algunos de estos análisis, en el caso de Ancatruz no existe una sostenida culturalización o mapuchización de las agencias pentecostales (Ramos, 2005, p. 277)²⁷ o un entrelazamiento de la narrativa evangelizadora con *nuevos modos de devenir*, como en el caso de los namqom analizado por Salamanca (2009).²⁸ Mencionaremos aquí,

presencia de estas creaciones culturales son las que, en parte, explican este crecimiento y la elasticidad de la reapropiación cultural que diversos colectivos realizan de estas iglesias. «Tal vez dos elementos centrales del pentecostalismo, uno ligado a su corpus doctrinal y experiencial y otro a su dinámica expansiva, permiten explicar el por qué de este crecimiento y la elasticidad de su reapropiación cultural: 1) la teología del Espíritu Santo, junto a su énfasis en los poderes divinos, la curación y la experiencia extática y emocional, ha sabido articularse (no sin fricciones) con los complejos cosmológicos y rituales de las sociedades nativas, dando origen a numerosas iglesias indígenas; 2) los procesos de fisión o atomización de las iglesias, a causa del carácter eminentemente congregacional de las mismas, donde la autonomía de cada congregación da pie a una consiguiente fragmentación y constitución de nuevas iglesias» (Ceriani Cernadas y Citro, 2005, p. 115).

27 En su tesis doctoral sobre Colonia Cushamen, Ramos (2005) se dedica a describir y analizar la constitución de la iglesia llamada Gloria Divina, lo que le permite mapear el entramado de discursos y prácticas configurado por las instituciones católicas y pentecostales. La autora concluye que, para el caso específico estudiado, los sujetos se apropiaron de la iglesia pentecostal; es decir, la volvieron parte de lo propio, una organización propia, un lugar desde donde actualizar algunas experiencias compartidas de pertenencia y devenir como pueblo mapuche. Ese proceso de constitución de la iglesia también incluyó la primordialización de prácticas como la rogativa.

28 El proceso paulatino de constitución de un asentamiento precario hacia la conformación de un barrio periférico denominado Namqom, estratégicamente ubicado en la ciudad de Formosa, es uno de los ejes trabajados por Salamanca (2009). A partir de tres narrativas diferentes (tierra, ciudadanía y evangelización) el autor va desentrañando el sentido del devenir histórico de los tobas, es decir, el espacio de intersección entre pasado, presente y futuro que los constituye como colectivo qom y que se entrelaza permanentemente en relación a otros (los blancos). En la década del 60, numerosos qom se desplazaron desde distintos puntos de la provincia a la ciudad. Situados en su periferia y con el paso de los años, el lugar elegido comienza a constituirse y construirse como un barrio periurbano. Namqom implicó una conquista de y en la ciudad, puesto que les permitió obtener y construir un lugar acorde a su nueva subjetividad. El barrio y las memorias que de él se reconstruyen, entrelazan las narrativas de ciudadanía y evangelización que, según el autor, marcan para los toba diversas experiencias que pueden parecer contradictorias pero que, a la vez, son constitutivas de su (nueva) identidad: la dominación y la incorporación en el Estado nacional mediante mecanismos de igualación como la ciudadanía; el acercamiento al Evangelio como metáfora del nacimiento de un hombre

sucintamente, dos ejes/sentidos diferentes en relación a estas iglesias²⁹ para el caso comunitario que trabajamos.

En primer lugar, las iglesias vinieron a romper con cierta idea u organización discreta de comunidad indígena. Nos referimos específicamente a cómo muchas veces operan en imaginarios propios, en discursos mediáticos o de agencias estatales que las comunidades indígenas deben poseer una organización social y política propia, y que esto tendría que englobar una cosmovisión y/o un conjunto de relatos míticos, leyendas o narrativas que los identifiquen. Es interesante cómo las tensiones que re-conocí en aquellos talleres remiten a pertenencias e identificaciones diversas que no necesariamente decantan en identidades discretas y homogéneas. Pero lo llamativo aquí es que esto no es sólo un problema o una exigencia de las agencias estatales que muchas veces requieren de estas identidades discretas para interpelar, negociar o dirimir demandas y conflictos con pueblos indígenas; sino que para nuestros mismos interlocutores se vuelve un tema de debate, generando sensaciones de confusión e intranquilidad cuando se reflexiona acerca de qué está/debería estar incluido dentro de la cultura mapuche, o cómo y qué comprende *ser mapuche*. En este sentido, otras preguntas podrían ser enriquecedoras: ¿por qué no resulta problemático pensar actualmente una nación conteniendo un mosaico de feligreses de diferentes religiones y cultos? ¿Por qué pensar en un pueblo indígena conformado por diferentes religiones y cultos resulta contradictorio, incómodo o disruptivo? ¿Por qué las feligresías evangélicas y no otras –o no con tanta fuerza o visibilidad– vienen a generar tensiones como en este caso?

Y en segundo lugar, las pertenencias religiosas de los pobladores a iglesias ubicadas en el pueblo forman parte de un entramado más complejo en el que se juegan otras pertenencias, en espacios diferentes al campo. A diferencia de los «tiempos de antes», la migración y la movilidad hacia el pueblo han adquirido un ritmo vertiginoso, como se describió. Los viajes a Piedra del Águila, que antes eran puntuales, costosos y espaciados, actualmente son semanales o –en algunos casos– hasta cotidianos. Muchos de los pobladores que viajan al pueblo se acercan a estas iglesias, ya sea porque poseen familiares que ya asisten y los instan y entusiasman a participar, o porque por motivos personales buscan

nuevo y como un lugar donde los testimonios del sufrimiento, la enfermedad y el rechazo encuentran privilegiada importancia.

29 Excede los límites de este trabajo que profundicemos más en la arena de estos cultos y feligresías.

nuevas respuestas o soluciones a algunos problemas cotidianos, como el alcoholismo.

De lo anterior, podríamos aseverar que la reposición del mito se vincula a un devenir pueblo mapuche que los evangélicos no comparten. Pero con el tiempo y superando algunos prejuicios propios sobre estos cultos, comencé a revisar las preguntas que formulaba y lo que observaba en relación a esto. Sostengo ahora que indagar acerca de estas disputas no sólo se vincula a una *interreligiosidad* y a diversas pertenencias, trayectorias y movilidades, sino a conflictos ontológicos (Blaser, 2013) que generan a veces –y como en este caso– que los sujetos se involucren y comprometan en reflexiones acerca de la (meta)cultura y las mundanizaciones que se construyen y vuelven acto. Es decir, que ciertas tensiones alrededor de las iglesias evangélicas pueden leerse no sólo como reflexiones y debates religiosos sino también como conflictos ontológicos (Blaser, 2009 y 2013) en términos de prácticas que hacen mundo.

¿Qué es lo que no pueden algunos apre(he)nder como parte del mundo mapuche? ¿Qué puede re-presentarse como mapuche sin entrar en contradicción con lo evangélico, lo mapuche argentino, lo indígenamente deseable (y tolerable), y por qué?

Estrato 2. De relatos a mundos, de narraciones a prácticas: la performatividad de las historias

En un estudio sobre las diversas versiones amazónicas del mito de Luna, Luisa E. Belaunde (2005) cita a Janet Siskind quien reproduce que, cuando llegó el momento del relato sobre cómo la Luna copula con las mujeres antes de partir al cielo, un narrador shranauha le pide a una pequeña niña que escuchaba que se tapara los oídos. Siskind explica que la niña no había llegado a la menarquía y, si hubiese escuchado la vivencia de Luna en el relato, hubiera comenzado a menstruar, así como las mujeres en el episodio mítico (Belaunde, 2005, p. 258). Según el pensamiento shranauha, recordar a Luna es evocar el poder de la sangre con la posibilidad de transformar el cuerpo de los oyentes.

Este relato es un contundente ejemplo del enfoque que propone Mario Blaser (2013) y que nos permite asir otra dimensión respecto de las historias. Con *historias*, el autor se refiere a aquellas narrativas que encarnan ciertas ideas sobre el mundo y su dinámica. En este sentido, toda Historia es una historia sobre el estado de desarrollo del mundo, contada desde algún punto de vista panorámico, desde un conjunto particular de ideas. En otras palabras, no hay ninguna intrínseca diferencia entre los términos *Historia* (*history*) e *historia* (*story*), ya que la

primera engloba necesariamente a la segunda. Retomando el análisis de los pueblos no europeos en la clásica obra de Eric Wolf (1982), Blaser (2013) concuerda en que los pueblos americanos no pueden pensar sus historias por fuera o dejando de lado a Europa; pero argumentará también que, en muchos casos, pueden ser y son historias a pesar de Europa, es decir, historias que no se instalan/caben/se agotan en el redil de las categorías modernas. Entonces, la pregunta sería: ¿de qué nos estamos perdiendo cuando algunas historias se ven obligadas a encajar en una naturalizada H/historia de la modernidad? También podríamos acotar aquí: ¿de qué nos perdemos cuando reproducimos las historias de los pueblos indígenas creyéndolas prístinas e inmóviles?

Para Blaser, la pérdida de situarnos *cómodamente* en alguno de estos extremos radica en invisibilizar o negar las diferencias ontológicas, produciendo así las condiciones de posibilidad para desconocer conflictos ontológicos. Estos conflictos ontológicos involucran historias contradictorias sobre lo que hay y cómo se constituyen realidades en campos cargados de poder. El primer momento incómodo durante el segundo encuentro permite relacionar esta particular dimensión:

[Continuación]

C. —No... está bien.

J. —O puede ser falta de...no sé, no... O sea yo creo que existe Dios y que nosotros fuimos creados por él. Eso. Y que la mujer sale de la costilla del hombre.

[C., otra asistente al taller, asiente con el gesto de su cabeza.]

J. —Ahí todo. Y que Dios nos trajo del polvo y al polvo volvemos cuando morimos ¿viste?

C. [interrumpe]: —Bueno, esta es una leyenda...

J. —Claro, ¡por eso! Es a lo que voy yo. Pero lo que pasa es que yo también...

C. —Y encima es una leyenda que en muchos lados, y hoy la estamos trabajando pero no para imponer como que es la realidad. La leyenda está tomada... no sé si es tan mapuche, si es tan *huingca* o no. Porque si nos ponemos a fijar se habla de noche y diluvio es como que... que esta leyenda sí la podemos analizar con una mentalidad de los curas cuando empezaron a llegar a evangelizar como quien dice. Cuando llegaron en la época que venía la Conquista del Desierto, ¿bien? Pero, es una leyenda... nada más que eso.

J. —Claro. Lo que pasa es que por ahí te entra confusión en el sentido de que... A mí me pasa ¿no? Por ahí... a vos te produce miedo porque no sabés el significado. Cuando te empieza a faltar el significado... Es como que a

vos te asusta descubrir lo que es el pueblo mapuche porque no terminás de descubrir al final qué es lo que es, o si es bueno o es malo.
(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua).

Tanto en Jazmín como en Claudio se genera un quiebre en relación al mito, puesto que lo que está actualizando como posibilidad de realidad, de futuro o devenir, no concuerda entre uno y otro participante. Lo que se menciona desde la perspectiva de Claudio es la posibilidad del retorno de algo que ya sucedió, porque puede que ya esté sucediendo de nuevo. Esto último vuelve dinámico al mito,³⁰ acercándolo también a otro género del *mapuzungun*, un *ngitram* (contada).³¹ A Jazmín le resulta inviable y confusa esta posibilidad, puesto que entiende y comparte otra teleología sobre el mundo y las personas, conectada a lo que el evangelio describe como el fin del mundo o la muerte como el final de la vida terrenal.³² Es decir, existe dinamismo y profundidad en ambos, al momento de cómo piensan un/el devenir vital, pero con matices diferentes y trayectos que parecieran no intersectarse.

Entonces, ¿cómo evitamos reducir el análisis a un debate sobre prácticas religiosas, a modos de hacer mundo sólo dentro del *mundo espiritual*? En esta dirección, la idea levistraussiana contenida en el epígrafe de este acápite, acerca de la energética de los mitos, de cómo algunos trayectos son favorables y otros no, se actualizaron en este intercambio; no sólo a nivel de las trayectorias subjetivas sino también –como veremos a continuación– a eventos, espacios y experiencias comunitarias.

Vale la pena destacar también que, ante la primera acotación de Jazmín transcrita, y al sentirse también interpelado y movilizado en su propio decir, Claudio atinó a aclarar que no sabe cuán *huingca* o cuán mapuche es el mito, por las claras vinculaciones oreminiscencias al

30 Tal vez aquí sería interesante profundizar el debate sobre topología y energética entre Lévi-Strauss, Serres y otros, (1981).

31 *Ngitram* es un tipo de género narrativo mapuche, una historia verdadera que narra –en palabras y silencios– los acontecimientos del pasado. El *ngitram* lleva implícito una conversación en la que las experiencias –vivas o heredadas– se vuelven transmisibles, y es por esta relación que los marcos de interpretación de la memoria social interpelan políticamente a quienes reciben los relatos (ver Golluscio, 2006; Ramos y Delrio, 2011).

32 Respecto a la temporalidad inscripta en esta narración, se genera un quiebre de un modo de relato hegemónico moderno. Hablamos de lo que Blaser analiza como modo de ordenamiento de tres elementos: diferencias entre cultura/naturaleza, un entendimiento jerárquico entre las diferencias del *self* (moderno) y los otros (no modernos), o el tiempo lineal específicamente moderno que, siempre progresivo, diferencia sustancialmente la narrativa de la fundación de la comunidad y la del mito.

diluvio bíblico.³³ Intentó relativizarlo o *suavizarlo* de alguna forma (o, tal vez, más precisamente a sus impactos), no sólo subrayando el tipo discursivo en sí mismo—como lo hizo en el primer encuentro—sino también poniendo en duda su *pureza mapuche*. Pero Jazmín arremetió de nuevo, ahondando en sus sensaciones, en cómo la incertidumbre viene asociada al miedo y la confusión. Aclaró que hay una parte de la cultura mapuche que sí reconoce y quiere aprender (como el idioma); pero que hay otros aspectos, como este mito, que (se) cuestiona.

C. —No, más vale. Esto lo damos para marcarle una entrada a todos. Pero eso la... ¿con qué intenciones lo hice? Esto para comenzar a compartir lo que es la interreligiosidad porque... vos tenés una manera de pensar por tu religión, yo por mi religión... Con esto podemos comenzar a buscar nexos para unir la interreligiosidad, ¿viste? Porque... por ahí no sé si se nota mucho la competencia entre el evangélico, el mapuche... el tratar de buscarle un nexo...

J. —Claro, eso es lo que yo no quiero, ¿viste? De chocar con cosas de mi creencia. O sea, yo me quedo con la parte de lo que yo siento, o sea, no quiero salirme de mi lugar. Yo sé que estoy caminando por un camino a donde me va a llevar a mi lugar. Si no, tampoco quiero contradecir todo lo otro. A mí me crea una confusión, ¿viste? [...] O sea, no siento en el sentido de que yo no acepto religión. A mi alguien me dice que es mapuche de religión, yo no, no, no sirvo a religión, yo no soy religión [...] yo sé que adonde habita Dios hay libertad, alegría, sentir gozo, sentir alegría, sentir comunión que estamos adorando, alabando a Dios. Y yo no lo siento así a la rogativa. No lo siento. Siento que todos estamos aplastados, aplacados, como que estamos haciendo algo ¿viste? Como que estuviéramos atados.

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua)

Qué es lo que hay por detrás del relato, es uno de los cuestionamientos de Jazmín que aparecen entrelazados a desconocimientos sobre *lo que es* el pueblo mapuche. No podemos abordar este desconocimiento sin tener en cuenta los largos procesos de incorporación/argentinización que atravesaron los grupos indígenas en nuestro país. Pensemos, por ejemplo, en la imposición del español y las prácticas coercitivas hacia el uso del *mapuzungun*;³⁴ la escolarización, la migración obligada por

33 La presencia de evangelizadores en distintas partes de la Patagonia es un tema abordado en varios estudios etnohistóricos y antropológicos.

34 No sólo en las escuelas se ubicaban agentes vinculados a la represión lingüística; también representantes de la iglesia católica, gendarmes, policías y mercachifles

trabajo a grandes estancias, a las Grandes Obras³⁵ o pueblos y ciudades; el acceso y presencia cada vez mayor de medios masivos de comunicación, entre otros complejos y largos procesos norpatagónicos. Estos generaron, en parte, la disminución de *eventos de habla*³⁶ donde tradicionalmente se utilizaba el *mapuzungun* y sus géneros discursivos. No saber el significado podría comprenderse también como no saber, no (poder) re-conocer como propio un relato como el de *chreng chreng* y *cay cay filu*, porque no fue escuchado nunca antes o porque, si lo fue, habría que rastrear cómo se dieron las contextualizaciones de dicho relato.

Ahora bien, el debate tomó otro giro subrepticio cuando se asoció con lo ocurrido en la rogativa de aquel año, volviendo evidentes no sólo las relaciones entre narrativas y modos performáticos de hacer mundo, sino también trascendiendo aquella desconexión del primer encuentro a través de la intervención de Mirta: aquí ya no todo giró sobre las incompatibilidades de identificaciones étnicas y pertenencias religiosas.

J. —A mí me pasa eso. Yo no puedo, no me gusta quedarme con la duda ¿viste? Ni tampoco ¿viste? mostrar algo de lo que también no puedo hacer. Entonces yo digo «esto acepto, esto no». Y lo digo. Porque no quiero que haya algo en mí y no lo tenga que saber. Porque igual para mí el tema de la rogativa de este año, me quedé con la cosa fea [...]. Y a la vez hoy la idea de, también pensé: «voy, no voy». Pero a la vez dije: «no, yo quiero descubrir». Pero siempre que vos querés descubrir, también siente miedo, de qué venimos o cómo es la historia. O sea no, no... No quiero aceptar la historia porque yo conozco una verdad y yo creo en esa verdad que está escrita y la que veo yo que se cumple. Pero después lo demás, de descubrir o aprender a hablar yo quiero, estoy de acuerdo y quiero aprenderlo.

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua)

La posición de Jazmín es también interesante porque plantea la confusión en términos de vacío significante: ¿qué es lo que significa el mito?, ¿qué es lo que significa el pueblo mapuche?, ¿qué es lo que se continúa transmitiendo y por qué? Estos cuestionamientos remitieron a

prohibían el uso del *mapuzungun*, fluctuando entre amenazas de cárcel y burlas diversas (cfr. Golluscio, 2006).

35 Con esta expresión nos referimos al conjunto de grandes represas hidroenergéticas de la zona del Comahue, área de influencia de la cuenca hídrica más importante y exclusivamente argentina: la de los ríos Limay, Neuquén y Negro.

36 Seguimos a Hymes (1972) en su descripción de *evento de habla* como una actividad gobernada por reglas para el uso del habla, compuesta por varios actos de habla. Por ejemplo, una conversación o un ritual.

otras preguntas vinculadas a la ejecución de la rogativa. Es decir, en una primera lectura, su incomodidad se generaba por no poder ni querer compartir la dimensión religiosa de la mapuchidad; pero acaba vinculando, con vehemencia, que no es sólo sustrato discursivo: la rogativa de aquel año fue una instancia dolorosamente confusa para algunos.

Siguiendo a Blaser (2013), entendemos que la dimensión performática de las historias subraya la conexión entre historias y prácticas.³⁷ ¿Qué significa esto? El punto más importante no es el carácter denotativo de las historias/mitos que se narran, ni tampoco que sean representaciones más o menos fieles de las prácticas *reales*. Más bien, lo que nos interesa rescatar es que la puesta en acto participa en la realización de lo que se está narrando. Una consecuencia analítica y metodológica es que las historias narradas no pueden ser plenamente comprendidas sin referencia a sus efectos para *hacer mundo*: diferentes historias implican diferentes mundanizaciones, no *flotan* sobre una versión final (o real) del mundo. En palabras del autor:

El corolario es que, de hecho, algunos temas etnográficos (o historias/mundanizaciones/ontologías) pueden estar equivocados pero no en el sentido de una falta de coincidencia con la realidad externa o final, sino, en el sentido de que se realizan mal: son/actúan mundos, donde o con quien no queremos vivir. (p. 552)

En este sentido, el debate y el mito que parecía generar una extrema desconexión termina también tendiendo un puente hacia un debate sobre la rogativa que atañe a todos. No reproduciremos ni analizaremos aquí este fragmento de la conversación, en parte porque consideramos a la ceremonia como un tema espiritual y «delicado», que mis interlocutores –a través de los años– me enseñaron a conocer y respetar.

Pero sí interesa destacar que al debatir sobre la última rogativa (y sobre las rogativas en general) todos los asistentes confluyeron en algunos puntos en común y que consideran imprescindibles: la importancia de que dicha ceremonia continúe ejecutándose, y siendo un espacio de encuentro y armonía comunitarios; la necesidad de seguir trabajando sobre los *cómo* de su ejecución; y de acercarse a las nuevas generaciones para enseñarles sobre el *nguillatum*, entre otros temas relacionados y conversados. Es decir, que a través de la charla, pudieron converger en algunos eventos, prácticas y sentidos comunitarios fundamentales,

37 Aquí retomamos el planteo del autor donde comprende los términos ontologías, mundos/mundanización, y las historias como sinónimos (Blaser, 2013, p. 551).

dando cuenta de que las tensiones entre pertenencias evangélicas y mapuche no equivalen a imposibilitar una espiritualidad en común.

A pesar de las diferencias visibles, en éste y otros encuentros, la espiritualidad de la comunidad es debatida y evaluada como un problema y tema prioritario; y generalmente se condensa alrededor de la rogativa. Estos temas, a su vez, se vinculan a lo que describimos al inicio de este trabajo, a esa idea de que «la comunidad está vacía», que moviliza y nutre sensiblemente los debates y las negociaciones entre los ancatriceños sobre el ser mapuche y el devenir en comunidad.

Luego de la extensa charla durante el segundo encuentro, Claudio intentaba resumir lo conversado, con la siguiente frase, cerrando así el taller:

Y por eso salí muy desanimado [se refiere a la última rogativa], salí con muy poca fuerza y salí... no como en años anteriores. Yo a mi mamá le decía, «¿por qué salimos así? Algo pasó». Entonces, eso te da para poder empezar a hacer este trabajo que no tiene que ver con las leyendas. Por eso les di ese papel en blanco para poder ir sabiendo lo que ustedes quieren. Para ir trabajando eso. Porque yo puedo venir y hacer temario y capaz que a ustedes no le sirva ¿eh? Entonces cuando hablamos de buscar el consenso comunitario, la integración de la comunidad, tenemos que buscar elementos que nos sirvan para empezar a trabajar. Y respetarnos. Cuando yo digo lo del respeto mutuo tiene que ver con esto, vos tenés tu idea religiosa, yo tengo mi idea religiosa, la *lamñen* tiene una idea religiosa, pero en base a eso no crear una división sino buscar un nexo, para comenzar a crear y comenzar a crecer con el concepto de comunidad. Por eso yo marco siempre esto de hablar mapuche. Hoy, hoy se llevan algo muy grandioso que es el saludo mapuche.

(28 de mayo de 2011, Zaina Yegua).

A partir y a través del mito: ausencias, límites y puentes entramando mapuchidad

En las trayectorias de mis interlocutores (y en la mía propia), la articulación de las maquinarias de territorialización, diferenciación y estratificación (Grossberg, 2003) operan en la producción hegemónica de nociones del saber y no saber, y en las experiencias marcadas, reconocidas y aceptadas como indígenas. En este sentido nos interesa recuperar –en los trabajos que venimos encarando– reflexiones acerca del consenso y los modos de mantener el poder en relaciones jerárquicas –de dominación y subordinación– entre diversos grupos marcados étnicamente. La

hegemonía es mantenida a través del esfuerzo constante de los grupos dominantes para forjar un consenso que no sólo legitime el *status quo*, sino que también incorpore a los grupos subordinados que de otra manera podrían resistirse y subvertir aquello. Para lograr esto, los sujetos

deben llegar a visualizar el orden de relaciones existente, el modo que las cosas son o se supone que son. El orden social debe parecer natural y racional. Estas no son cuestiones de la realidad misma, sino del modo en que la realidad es interpretada, significada y representada. (Grossberg, 1992, p. 90)

Pero, también, estamos interesados en registrar y abordar todo aquello que abre la posibilidad del cuestionamiento, la lucha y las prácticas de agenciar-se. En esta dirección, nos cuestionamos y analizamos por qué resulta algo *antinatural* que los sujetos adscriban a entramados de mundos diversos, como en este caso del culto evangélico y la identificación mapuche, o por qué resulta tan problemático para ellos mismos –y para mí como antropóloga presente– abordar estas tensiones y/o detectar qué es lo se está abriendo como *debate de fondo* o qué profundidades y estratos de *pozo* pueden rastrearse.

Es decir, que también es a través de estas maquinarias donde ciertas prácticas e identificaciones pueden dotar de poder a los sujetos y llevarlos a cuestionar qué se indexicaliza y cómo, qué se primordializa y por qué. Podemos pensar, en este sentido, que la lucha por las ontologías (o aquellas significadas como concretamente indígenas) vienen adquiriendo cada vez mayor visibilidad pública y (re)activando viejos y nuevos debates antropológicos.

Simultáneamente, esto no significa que no se precipiten conflictos de tipo ontológico o de mundos. Los sujetos objetivamos prácticas en un campo cargado de poder, donde diferentes agencias, entre ellos el Estado como Nación, co-construyen aboriginalidad (Briones, 1998) con diacríticos discretos; así como también otras agencias, como las iglesias pentecostales. En esta dirección, las realidades que enfrentamos y los análisis culturales que emprendemos necesitan, cada vez más, ser leídos de manera tal que permitan interpretaciones más fracturadas, parciales e incluso opositivas, que registren lo que excede a las oposiciones moderno/no moderno, pensamiento mítico/pensamiento histórico, identidad A/identidad B, entre otros diversos binarismos y lógicas modernas (Grossberg, 2003).

Si bien muchas de las trayectorias con las que nos topamos en la Patagonia dan cuenta de ciertos vacíos, desconocimientos y transmisiones

que no se sucedieron por vergüenza, por violencia o por pudor, son esas mismas trayectorias las que ponen en jaque algunos modos hegemónicos de pensar y habilitan nuevas o viejas reconexiones o puentes. Varios pobladores de la comunidad, feligreses pentecostales, cuestionan y debaten las identidades (étnicas) que, desde agencias hegemónicas, pre-figuran fórmulas discretas. El discurso de Jazmín condensa lo que durante mis años de trabajo de campo vengo experimentado, esto es, las tensiones pero también las convivencias de diversas trayectorias y pliegues de subjetivación (cfr. Rose, 2003) que también son percibidos y sentidos como profundamente mapuche.

Los vacíos, desacuerdos y desconocimientos pueden, en determinados contextos, devenir en instancias de constitución de subjetividad y de subversión de modos hegemónicos de entender las identidades étnicas. En este sentido, pensar la *topología* de las identidades, repensar la reposición del mito articulado con ciertos operadores espaciales (puente y pozo, por ejemplo), nos permitió enriquecer el análisis de la reposición del *chreng chreng* y *cay cay filu*, otorgándole profundidades en aquel *aquí y ahora* y analizar el recorrido transitado en sus conexiones con otros espacios-tiempos. En palabras de Serres:

La topología se ciñe al espacio, de otra forma y mejor. Para ello, utiliza lo cerrado (dentro), lo abierto (fuera), los intervalos (entre), la orientación y la dirección (hacia, delante, detrás), la cercanía y la adherencia (cerca, sobre, contra, cabe, adyacente) la inmersión (en), la dimensión... y así sucesivamente, todas ellas realizadas sin medida pero con relaciones. (1995, p. 68)

En este sentido también podemos repensar la perspectiva de los conflictos ontológicos (Blaser, 2013). A *priori*, las tensiones y discusiones generadas a partir del mito fueron efectivamente experimentadas como un pozo que interrumpió la cadencia y el trayecto que estábamos transitando. Pero como ya describimos, es muchas veces *a través* del pozo que se construyen, refuerzan o negocian diferentes conexiones. Los conflictos sobre qué mundos habitamos, anhelamos y al –o a los– que pertenecemos actualizan muchas veces una vasta complejidad (socio) antropológica o (parafraseando a Lévi-Strauss) una energética que tal vez la investigación etnográfica puede ayudar a rastrear y comprender. Esa mirada sobre los conflictos ontológicos –que es un compromiso más o menos conflictivo también para el etnógrafo– remite a rastrear, dilucidar e interpretar qué está siendo disputado como lo cerrado (dentro), lo abierto (fuera), los intervalos (entre), la orientación y la dirección (hacia,

delante, detrás), la cercanía y la adherencia (cerca, sobre, contra, cabe, adyacente), dónde y cómo se dan las inmersiones (en), o las fugas en esas diferentes mundanizaciones.