

Nuestra lucha recién comienza"

Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo*

Claudia Briones**

Resumen

Este artículo apunta a mostrar que el concepto de identidad e incluso el de su politización no son más que una punta de iceberg para entender procesos mucho más complejos de individuación y comunalización que tornan diverso y a la vez ensamblan lo que se entiende y siente en torno a "ser mapuche hoy". Para ello se exploran factores que influyen en la diversificación de propuestas y respuestas al momento de fijar o aceptar políticas culturales para visibilizar al Pueblo Mapuche, haciendo foco en reflexiones y posicionamientos de los pu wece o jóvenes y en los diálogos explícitos e implícitos de crítica o apego que mantienen con otras perspectivas. El análisis se apoya en algunos conceptos explicativos anidados (formaciones nacionales y provinciales de alteridad, geografías estatales de exclusión/inclusión, movibilidades estructuradas, aboriginalidad) que se han desarrollado en trabajos anteriores, e introduce el de **formaciones Mapuche de sí**, en tanto articulaciones no azarosas de individuación en términos de subjetividad, identidad y agencia.

Palabras clave:

Identidad - Aboriginalidad - Formaciones de Alteridad - Formaciones de Sí mismo - Pueblo Mapuche.

Abstract

This article aims at showing that the concept of identity, including its politicization, is no more than the tip of the iceberg for understanding much more complicated processes of individuation and communalization that diversify, and at the same time assemble, what is understood and felt as "being Mapuche today". To do so, it explores factors that influence the diverse proposals and responses that arise in Mapuche cultural politics, focusing on pu wece, or young people's, reflections and positionalities. For this analysis, I use some specific concepts (national and provincial formations of alterity, state geographies of inclusion/exclusion, structured mobilities, aboriginality) that have been developed in previous works, and introduce the concept of **Mapuche formations of self** as structured and structuring articulations of individuality in terms of subjectivity, identity and agency.

Key words:

Identity - Aboriginality - Formations of Alterity - Formations of Self - Mapuche People.

* Una versión preliminar de este trabajo fue preparada para el Simposio N° 135 de la Wenner-Gren Foundation "Indigenous Experience Today", organizado por Marisol de la Cadena (University of California, Davis) y Orin Starn (Duke University), realizado en Pordenone, Italia, entre el 18 y 25 de Marzo de 2005.

** Sección Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y CONICET. E-mail: cbriones@filo.uba.ar

Los vehículos que traían la gente desde Esquel y Bariloche llegaron ya de noche y casi juntos a la escuela del pequeño pueblo radicado en medio de la estepa patagónica. A medida que los viajeros iban descendiendo, la efusividad de los saludos anticipaba la alegría que producía re-encontrarse con *hermanos y hermanas* a quienes se ha conocido en otros *fiyta xawwn* o parlamentos, así como conocer otros mapuche a quienes se veía por primera vez. El cariño puesto de manifiesto en cada *chalitun* (ritual de saludo) llamaba la atención tanto como la disparidad de aspectos de quienes confluían al "pasar la mano"-como se enseña a los niños que deben hacer cada vez que conocen un adulto mapuche-o al dar un beso en cada mejilla-como ocurre entre mujeres o quienes ya son allegados. Importaba muy poco que uno vistiera su mejor bombacha, sombrero y pañuelo como signo de pertenencia rural, y otro luciera campera de jean con leyendas anarko-punk y consignas de resistencia mapuche, con una capucha que dejaba sólo expuesta parte de un rostro con piercing. Importaba poco también que algunas mujeres mostraran esas polleras que las pautas mapuche de vestimenta femenina sugieren llevar aunque el frío acalambre las piernas, mientras otras lucieran pantalones y camperas que tanto usan quienes viven en "los pueblos". Importaban otras cosas. Primero, cumplir y disfrutar la etiqueta del saludo de llegada. Luego, reunirse en el comedor escolar respetando los turnos para que todos alcanzaran a comer algo caliente y, al terminar de comer, seguir conversando un poco sobre las novedades y expectativas ante esta nueva reunión que duraría dos jorna-

das completas y sobre las responsabilidades de cada uno en este encuentro. Por último, alistarse para madrugar y hacer al día siguiente la primera rogativa antes de empezar formalmente el parlamento que convocaba por cuarta vez a comunidades y organizaciones mapuche tehuelche de Chubut, la provincia anfitriona, pero también de provincias vecinas, para intercambiar problemas, opiniones y definir acciones a futuro.

Similar convocatoria había presidido los parlamentos previos en la comunidad de Vuelta del Río (abril 2003), en Buenos Aires Chico (octubre 2003) y en la comunidad Prane (abril 2004), locaciones todas ubicadas en el noroeste de Chubut. Como en las otras ocasiones, esta reunión también se abriría en su última tarde a los colaboradores y organizaciones *wigka* o no mapuche ("no indígenas", en general) que quisieran mostrar su "solidaridad con la lucha mapuche" o proponer algún trabajo en conjunto. De este parlamento también saldría un pronunciamiento que haría públicas las principales discusiones y resoluciones, en una coyuntura signada por el avance de las compañías mineras y la judicialización de los reclamos mapuche. Lo novedoso tal vez fuera que esta vez se realizaba en la meseta chubutense, lo que facilitaba el acceso de mapuches de comunidades y pueblos de la zona donde más de un siglo antes fuera radicado Valentín Sayweke, cacique cuya rendición en 1885 se toma como fin de la llamada "Conquista del Desierto".

En este tipo de encuentros, la crisis de la identidad mapuche -su pérdida o reforzamiento ante la histórica estigmatización proveniente de la sociedad *wigka* o no mapuche- es uno

de los tópicos recurrentemente debatidos. Pero me interesa en este artículo mostrar que el concepto de identidad -incluso el de su politización- no es más que una punta de iceberg para entender procesos mucho más complejos de individuación (Grossberg, 1996) y comunalización (Brow, 1990) que tornan diverso y a la vez ensamblan lo que se entiende y siente en torno a "ser mapuche hoy".

En trabajos anteriores (Briones, 2006) partí de sostener que distintas formaciones nacionales de alteridad promueven diferencias en las producciones culturales y procesos organizativos indígenas, para explorar cómo la diversificación de los reclamos del pueblo Mapuche en Argentina también queda interferida por las formaciones provinciales de alteridad que son propias de cada uno de los estados provinciales donde los Mapuche están hoy radicados y tienen alta visibilidad -mayormente, Chubut, Neuquén y Río Negro¹. Busco en éste explorar otros factores que también influyen en la diversificación de propuestas y respuestas al momento de fijar o aceptar políticas culturales para visibilizar al *Pueblo Mapuche*. Retomo entonces lo observado, escuchado y conversado en el IV Parlamento y en otros encuentros para introducir ejemplos de diversificación en términos de género, edad, escolarización, participación política, etc., e identificar actividades y argumentos que logran congregarse a pesar y a partir de esa diversidad. Por razones de espacio, hago foco en reflexiones y posicionamientos de los *pu mece* o jóvenes y en los diálogos explí-

tos e implícitos de crítica o apego que mantienen con otras perspectivas. Me valgo para su análisis de algunos conceptos explicativos anidados que ayudan a entender qué es lo que hace que un pueblo que se proclama en resistencia desde hace cinco siglos -y desde esta experiencia construye como certeza que "no nos van a doblegar"- también reconozca que "nuestra lucha recién comienza", expresiones ambas vertidas en la declaración emanada del IV Parlamento. Me refiero básicamente al concepto de **formaciones Mapuche de sí** en tanto alternativas de individuación en términos de subjetividad, identidad y agencia alentadas desde **formaciones nacionales y provinciales de alteridad cuyas geografías estatales de exclusión/inclusión** habilitan distintas instalaciones estratégicas e inversiones afectivas respecto de la pertenencia mapuche, pero también delimitan **movilidades estructuradas** más o menos acotadas que conllevan la posibilidad y deseo de converger a pesar de las diferencias. Asimismo, al de **economía política de producción de diversidad cultural** como anclaje de las construcciones de **aboriginalidad** que atraviesan las auto-percepciones mapuche y las variadas performances de politización de la cultura y culturización de la política a través de las cuales disputan espacios más dignos en el país que les toca vivir. En definitiva, hacer foco en las formaciones de sí me permitirá ver ciertas identidades emergentes como la de los mapuche punk o los mapuche heavy menos como identidades políticas posibilitadas por la globalización,

¹ Esta es la línea de investigación del GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aborignalidad, Provincias y Nación) y ha sido también profundizada por otros miembros del equipo (Cañuqueo et al., 2005; Falaschi et al., 2005; GEAPRONA, 2001; Mombello, 2005; Ramos y Delrio, 2005).

meramente emblemáticas y orientadas a achatar alteridades históricas preñadas de otros valores (Segato, 2002), que como indicador y actualización contemporánea de algunas de las trayectorias disponibles para los mapuche a partir de los procesos de conquista y colonización.

I. Vivencias de mapuchidad

Estando ya todos dispuestos en un gran círculo en el patio cubierto de la escuela para empezar a sesionar como parlamento, uno de los organizadores solicitó que se realizaran breves presentaciones individuales, para que cada cual reconociese con quiénes compartiría el debate. Sin embargo, esa ronda de presentaciones duró mucho más de lo previsto porque don Ruperto,² quien participaba por primera vez en un parlamento de este tipo, se sintió obligado a hacer de anfitrión. Siendo el *logko* o cacique de la comunidad más cercana al pueblo donde se hacía la reunión, asumió que le correspondía proceder de acuerdo con la etiqueta mapuche de dar la bienvenida a los asistentes de otras regiones y provincias. Comenzó entonces a dialogar con cada uno de los cerca de ciento cincuenta participantes, tratando de identificar cuál era su procedencia y si tenían conocidos en común.

Don Ruperto había arribado con una pequeña comitiva, entre quienes se encontraba no sólo su esposa y otras ancianas, sino las dos adolescentes que oficiaban de *kallfv zomo* o "niñas santas" en las rogativas colectivas mapu-

che de su comunidad. Por ser el conjunto de familias que vivía más cerca del lugar del encuentro, Don Ruperto también asumió que debía aportar la infraestructura necesaria -especialistas rituales, instrumentos, banderas, recipientes para preparar el *mushay* o chicha para asperjar mientras se realizan los ruegos- para hacer el *gjjpv* o ceremonia colectiva propiciatoria con que se inició cada día de encuentro. Así, los ancianos que suelen acompañar a la organización convocante para realizar los rituales correspondientes en las actividades que el grupo emprende compartieron en esta ocasión con Don Ruperto y su gente la responsabilidad de encabezar y organizar las rogativas. En los momentos de debate, todos estos ancianos se posicionaron como "autoridades tradicionales". Compartieron su palabra con todos los presentes, identificando problemas de sus propias comunidades, o respondiendo las consultas de otros participantes sobre cuál es el modo mapuche de resolver ciertas cuestiones. También terciaron en los desacuerdos entre los presentes y los aconsejaron, urgiéndolos a mantener la unidad de "los Mapuche que somos" y a respetar los usos y costumbres, incluyendo centralmente en ello el uso o recuperación -según los casos- del *mapuzugun* o habla de la tierra. A través de compartir *pu gvnam* o relatos verídicos sobre las penurias ante las campañas militares o la desposesión de tierras comunitarias, historizaron situaciones que los demás participantes tendieron a presentar de una manera más politizada.

² Este nombre es ficticio, como lo son todos los demás usados para volcar testimonios producidos en contextos privados o semi-públicos. Cuando los testimonios han aparecido publicados previamente por terceros, se sigue la política de cita literal, incluyendo en esto las pautas de confidencialidad o publicidad acordadas para esas situaciones.

Las situaciones reseñadas fueron muchas y muchos fueron los anclajes enunciativos ("footings" a la Goffman) desde las cuales se plantearon. Desde la claridad de los integrantes más activos de la organización convocante-que en todo momento recordaban que éste y otros parlamentos no son propiedad de una organización sino de todos los que participan y que no hay temas para discutir más centrales que otros en tanto todos afectan a miembros del pueblo mapuche- hasta el planteo aparentemente individual de quien acudía por primera vez para buscar apoyo en la recuperación de una pensión que el intendente del pueblo injustamente le había sacado. Desde quienes llegaban reconociéndose con una pertenencia desmembrada pero manifestaban interés en conocer a otros mapuche para aprender cómo organizar una comunidad urbana en la localidad vecina en donde residen, hasta quienes habiendo sido elegidos como representantes comunales por funcionarios de la administración provincial -deviniendo ellos mismos funcionarios de aparato estatal no mapuche- se acercaban a conocer las problemáticas de los otros pobladores que debían representar. Desde quienes acudieron para informar que sus tierras estaban siendo objeto de cateos mineros y solicitaban apoyo para impedirlos por la fuerza si hacía falta, hasta quienes pedían intervención del parlamento en litigios de tierras resultantes de desacuerdos con otros integrantes y parientes de la misma comunidad. Desde quienes pedían consejo sobre cómo detener la usurpación de sus tierras a manos de terratenientes y otros propietarios vecinos, hasta quienes contaban la experiencia de cómo su comunidad

resistió órdenes de desalojo o recuperó tierras por iniciativa propia. Desde mujeres que participaron en todas las instancias pero en ningún momento hablaron en público, hasta otras que contaron a viva voz cómo se fueron involucrando en la lucha mapuche, unas porque siempre habían sido rebeldes y sólo necesitaron valorar su origen para canalizar esa rebeldía, y otras porque una injusticia sobre su persona o su familia les había hecho darse cuenta de la importancia de hacer explícita y defender su pertenencia. Varones de mediana edad que explicaron que para comprometerse con su pueblo debieron desobedecer consejos de sus mayores que los alentaban a ser pacientes y no rebelarse ante las injusticias. También varones que dijeron llegar a ese compromiso una vez que pudieron entender las muchas "señas" que les venían indicando que al nacer habían recibido ese *newen* o fuerza especial que marca a quienes deben dedicarse a defender su gente-señas que no supieron leer en medio de una vida transcurrida entre cárceles, alcoholismo, abandono de la familia, y conversión a cultos evangélicos, hasta experimentar esa más verdadera y emancipatoria conversión militante que les permite hoy plantarse ante las injusticias, la discriminación y la desigualdad.

Sin embargo, quienes más solicitaron la opinión de los ancianos en momentos de desacuerdo fueron los jóvenes llegados desde Bariloche, ciudad turística de la vecina provincia de Río Negro. Autodenominándose "Independientes y Autónomos", muchos de estos adolescentes -mayoría de varones y pocas mujeres cuya voz no se hizo pública- participaban por primera vez

en un parlamento. Los dos jóvenes responsables que los llevaron y supervisaron para que respetaran cada una de las pautas del encuentro -en términos de participación en las rogativas, de colaboración con las tareas de poner y recoger las mesas, de evitar el consumo de alcohol- venían participando en los encuentros previos y son reconocidos en su lugar como parte de "la movida" *mapunky* (de mapuches punk) y *mapu-heavy* (de mapuches heavy). Reconociendo que ambos movimientos les dieron idiomas para la rebelión-incluyendo el uso consistente de la letra "k" en lugar de "c" en nombres, poemas y comunicados -esos jóvenes entienden que ser un joven indígena urbano comporta una fusión de experiencias y realidades que las palabras compuestas *mapu-heavy* y *ma-punky* ayudan a expresar.

Con dieciocho años de edad, a Fakundo no le importa que muchos digan que lo que ellos preconizan provenga de una moda foránea o se adjudique a que "están en la edad de la rebeldía", pues reconoce y explica que

"Obviamente somos rebeldes, somos rebeldes a un sistema, somos rebeldes a una forma de vida a la que fueron obligados a estar nuestros padres: a ser laburantes, a salir del campo cuando eran pibitos... Nosotros no vamos a estar felices y contentos, y nos sentimos reflejados en la actitud del punk. En la ciudad que otra te queda (...) Nosotros nos identificamos con eso y tampoco importa mucho lo que digan los demás... creo que también es otra forma de vida. Yo no creo que sea una moda sino que es la cuestión del barrio también. Nos criamos en el barrio, el barrio sigue estando en

Territorio Mapuche, entonces desde ahí tratamos de volver a nuestra raíz desde el cemento (...) (en Bariloche) 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 eso te da rabia, porque cuando les conviene se acuerdan que existimos y cuando les conviene sos la peor basura (...) el anarkopunk, eso me sirvió para pensar algunas cuestiones de cómo se manejaba la sociedad, de ahí conocí la cuestión anarquista (...) Y en el heavy... no sé, más o menos lo mismo. La cuestión de las ideas, de las posturas, de la rebeldía frente al sistema, eso es en lo que me ayudó. Hoy como mapuche sigo manteniendo esa rebeldía y no me dejo de considerar heavy punk. Antes que nada soy mapuche, pero en la ciudad tomo estas herramientas. La música (heavy y punk) es como que te refleja cómo estás adentro. Y es la música que te pone los pelos de punta, te hace poner alegre, te da fuerza, eso es lo que por ahí te ayuda cuando estás en la ciudad. Te agarras de eso. Buscas algo que te sostenga. De repente estás mal y escuchas un tema de La Polla, escuchas un tema de Hermética y te da fuerza. Decís: "Bueno, no soy el único pavo que está en contra, que no le cabe este sistema, y los mapuche no somos los únicos que estamos

en esto sino que hay otra gente que también está en lo mismo. Por ahí con otra forma de pensar, con otra cultura, con otra lucha, pero tenemos un mismo enemigo (en Scandizzzo, 2004c)."

Con algo más de veinte años, Oskar conduce un programa en una radio comunitaria de Bariloche que define como "under, intercultural, y emancipatorio". Concuera con Fakundo en que "conocer al punk y al heavy me sirvió mucho para poder canalizar esa rebeldía (...) que todos los jóvenes tenemos y que es necesario tomar herramientas para canalizar esas energías para que sean positivas" (en Scandizzzo, 2004b). Sin embargo reconoce que:

"Mucha gente mapuche nos rechaza, nos discrimina o nos deja de lado porque somos así, porque pensamos así, porque nos vestimos así (...) Porque reflejamos lo que pensamos en la ropa, en un parche, en una muñequera, en una cadena y en las cosas que decimos y que cuestionamos constantemente. Muchos no nos toman como una expresión del Pueblo Mapuche, pero en estos tiempos somos otra forma de expresión de nuestro Pueblo (...) El mapuche no se congeló en el tiempo y si cada uno se da cuenta de eso, mucha otra gente en los barrios se reconocería" (en Cañuqueo, 2003)".

Mapunkies y mapuheavies retoman metáforas del poeta Añiñir -autodefinido como mapurbe- para dar sentido a su pertenencia en términos de fusión. Creo empero que la palabra que mejor expresa sus formas de individuación en términos de subjetividad,

identidad y agencia es la de fricción, pues no sólo cuestionan lugares de identidad que examinan desde fuera, sino que desestabilizan los que habitan provisoriamente desde dentro (cfr. Lowenhaupt Tsing, 2005). En lo inmediato, entonces, sus posicionamientos hacen fricción con lo que llaman "el sistema", conjunto de valores hegemónicos, prácticas de control social y efectos de la economía política que los colocan en los barrios marginales y en los márgenes de lo social, demasiado cerca de la represión policial y demasiado lejos de los jóvenes "conchetos" con acceso a puestos de trabajo, viviendas dignas o escolarización y futuros predecibles. Pero también entran en fricción con otros jóvenes como ellos con quienes se identifican, jóvenes que, actuando el estigma de su pobreza, se entregan a distintas adicciones, al delito, a las pandillas, a la paternidad prematura o a la violencia doméstica, y no reconocen sus orígenes mapuches por vivir en las ciudades. Hacen asimismo fricción con la mapuchidad de adultos igualmente excluidos, mayormente sus padres, de quienes mayoritariamente se sienten distanciados por la pasividad que aparentemente muestran ante las injusticias y por haber aceptado su invisibilización como Mapuches al llegar a los pueblos en busca de trabajo, empujados por la escasez de tierra en las comunidades o por los desalojos a manos de los capitales privados y del mismo estado. Por último, se construyen en fricción con quienes promueven una idea de lo Mapuche como pertenencia centralmente ligada al campo y la ruralidad, o con activistas culturales que también se reivindican como "luchadores", pero se habrían dejado

seducir por la política *wigka* o "la vieja política", centrándose en demandar servicios al estado, en aceptar financiamiento multilateral para sus emprendimientos, o en viajar por el mundo en tanto "representantes" de bases de las que cada vez estarían más alejados en experiencias, condiciones de vida y vivencias. En suma, no es sólo ante el poder que mapunkies y mapuheavies se colocan en un lugar incómodo. Su estética corporal hace fricción también con la discursividad dominante dentro del mismo pueblo mapuche al que dicen pertenecer, y no sólo con la discursividad del mundo de los adultos, sino también la de otros jóvenes que, aunque también se construyen como indígenas antes que nada, viven y proyectan su pertenencia mapuche de otras maneras.

Algunos de los que han nacido y todavía viven en comunidades rurales, obligados o deseosos de salir a conchabarse en trabajos a destajo que los confrontan a experiencias similares de las varias generaciones de adultos que han venido "saliendo" a trabajar casi desde la misma conformación de las "reservaciones", no necesariamente vocalizan su pertenencia mapuche como central. Aunque algunos acompañen a los adultos en las actividades comunitarias, los ancianos tienden a verlos como síntoma de la próxima desaparición de la cultura ancestral, del abandono del uso de la lengua, de la paulatina transformación de prácticas y del relajamiento al respeto debido a los mayores. Es interesante que los mismos ancianos que recuerdan que cuando ellos eran jóvenes y salían a trabajar fuera de la comunidad "andaban medio locos"-en el sentido de no entender u olvidar los consejos de sus

abuelos- no asocian que los jóvenes de hoy transitan por un proceso similar de distanciamiento momentáneo que podría ser revertido a futuro, como aconteció con ellos.

Distinta parece ser la situación de los jóvenes que viven en ámbitos rurales y se involucran con problemas comunitarios que, en la mayor parte de los casos, se vinculan u originan en la precariedad de la posesión o propiedad de las tierras. Para ellos, la defensa de su ser mapuche mayormente pasa por luchar contra el despojo que se inició con la consolidación de los latifundios y continúa al día de hoy. Como explica Marcelo, desde y para una comunidad que resistió en conjunto una orden de desalojo, la pertenencia se dirime en una lucha por recuperar los territorios enajenados:

"Nosotros somos de comunidades indígenas mapuche y nos tenemos que hacer respetar... Que si nosotros no nos hacemos respetar, nos pasan por encima. Caso como el de la comunidad de Vuelta del Río, que los políticos no le dieron la solución, la solución la tuvo la gente, se puso ahí y esto viene ya hace 11 años... La única solución que tenemos nosotros es que tenemos que luchar nosotros como mapuche que somos. Y si tenemos que dar la sangre por nuestro territorio la vamos a dar. Yo tengo 20 años y soy nacido de esa comunidad y a mí, si me quieren sacar, que me saquen muerto. Porque estamos todos dispuestos en esa comunidad. Así que yo estoy muy conforme con lo que dijeron que nosotros como Pueblo indígena tenemos que hacernos respetar y así vamos a hacer valer y a la lucha lo vamos a ganar a nuestro territorio. Lo poco

que nos queda, que los terratenientes le quitaron a nuestros bisabuelos. Los ancianos en el 1940, la gente tenía 700 ovejas, hoy el que tiene más tendrá 100 animales, lo que nos queda. Ahora nosotros nos tenemos que poner y pelear para ganar nuestro territorio (en Equipo Mapurbe, 2003)”.

La importancia adjudicada por Marcelo y las comunidades a luchar para permanecer y/o recuperar la tierra es sustentada por todas las agrupaciones de jóvenes *pu warriache* o urbanos. En todo caso, la diferencia entre éstos pasa por dos cuestiones. Primero, si se llega a hacer tan propia esa agenda como para que su activismo se circunscriba casi exclusivamente a apoyar las luchas emprendidas por distintas comunidades -como reconocen haber hecho hasta hace poco los jóvenes nucleados en el Centro Mapuche Bariloche- o si se busca complementar ese apoyo con otras actividades más centradas en la problemática propia de las ciudades para lograr procesos de auto-reconocimiento y fortalecimiento identitario también en ese medio. Segundo, si la noción de "cultura mapuche" se restringe a las prácticas tradicionales que habría que recuperar y re-aprender, o si se la amplía como para incorporar las muy variadas trayectorias de vida que la experiencia de urbanización-forzada o no-fue haciendo disponibles para los mapuche.

Esta última veta es la que exploran quienes se autoidentifican como *mapurbes* para sintetizar su instalación estratégica como mapuches urbanos. Al cuestionar que sea "la cara de *kulxng* (tambor ritual Mapuche)" o la rurali-

dad lo que define pertenencia y que nacer y/o vivir en los pueblos transforme al Mapuche en *Wigka* o no mapuche, los *mapurbe* se aproximan a los *mapunkies* y *mapubeavies*. Sin embargo tal vez se distancien de ellos no solo en lo que hace a reconocer influencias más amplias que los movimientos anarco-punk y heavy, sino por su forma de proponer la "mapuchización" de lugares, tecnologías y expresiones artísticas. Como estudiante de Ciencias de la Comunicación e integrante del Equipo de Comunicación Mapuche que edita el fanzine **Mapurbe**, Lorena reconoce que un frecuente error entre los jóvenes Mapuche urbanos es intentar "volver a las raíces" sin cuestionar estereotipos y sin que sean los propios Mapuche los que discutan "seriamente qué es lo que queremos hacer". En cuanto a la predicada inconsistencia entre ser mapuche y ciudadano que la idea mapurbe cuestiona, Lorena explica:

Es algo que nos sirve para identificar lo que vivimos como Pueblo Mapuche a partir de toda una serie de cuestiones, causas históricas que nos obligaron a vivir en la ciudad (...) 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 (...) 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 podes 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 (...) los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos (...) en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en *kamarikun* (ritual colectivo) ni en nada de eso; nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales (...) Vos ya venías castigado con un montón de cosas y traías todas las cosas negativas que te transmite esta sociedad por el hecho de que sos mapuche. A eso se le sumaban un montón de otros factores que compartís con un montón de gente de tu barrio (...) Una parte importante de nuestra gente joven de la ciudad, de los barrios periféricos, se identifica con estas cuestiones (...) La mayoría lo toma: "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. (...) No te digo que sea algo masivo pero sí es algo que de a poco se va metiendo en estos lugares, en los diferentes grupos que se forman en la ciudad como espacios de resistencia. Y uno va mechando la identidad mapuche en esos lugares que originalmente fueron creados o fueron hechos con otro tipo de identidad. Estos lugares te posibilitan ir encontrándote con tus pares e ir entendiendo que ese también puede ser tu espacio y que, como dice una *lamuen* (hermana), vos podes mapuchizar esos espacios y no siempre andar *avinkándote* (volviéndote *wigka*, blanqueándote) (en Scandizzo, 2004a)."

En todo caso, las ideas de "fusión" de los *mapunky* y *mapubeany* o de "mapuchización" de los *mapurbe* son cuestionadas por otros activistas jóvenes, como los organizados como tales dentro de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche del Neuquén. Explayándose sobre los objetivos del periódico *Tayin Rakiznam* o nuestro pensamiento que estos jóvenes publican, Amankay Ñancuchoe-una de sus editoras de 19 años-explicita

"Aparte del objetivo que tenemos de informar, de tocar temas políticos como lo es el hablar de los conflictos, nosotros queremos dar a conocer nuestra cultura, nuestra filosofía. Buscamos mostrar cual es la esencia de nuestro pueblo, sus orígenes, sus tradiciones, porque hay muchos hermanos en la ciudad y en el campo, muchos chicos como nosotros, que no se reconocen, que no tienen

información de este tipo, sobre su tumun (lugar espiritual de origen), su kaupalme (principio de filiación de cada linaje). Creemos que es importante concientizar, porque hoy somos pocos los mapuche activos, al menos en Neuquén. Aparte, el conocimiento de nuestros antiguos, es también el conocimiento que necesitamos en el presente, frente a las luchas que debemos enfrentar. La lucha que dieron nuestros antepasados por nosotros, el que hayan dado su vida defendiendo el territorio, es un ejemplo que intentamos dar a conocer, para que se valore ese enorme sacrificio (en Pedro Cayuqueo, 2004)”.

En este marco, que estos jóvenes se identifiquen como los *pu kona* de la COM es en sí misma significativo pues, como explica *Umawtufe*, director del diario:

*“Nosotros nos organizamos como kona para reivindicar este cargo, esta función que nos toca desempeñar como jóvenes. Antiguamente, el kona era el joven que se capacitaba, que adquiría conocimiento y que colaboraba en distintos ámbitos con su lof (comunidad), con su pueblo. Creemos que en el siglo XXI, los jóvenes debemos retomar esta función y nosotros lo hacemos desde el área de las comunicaciones, a través de la prensa, la radio, la fotografía, que son herramientas *winka*, occidentales, pero que nos sirven para denunciar lo que está pasando con nuestras comunidades y también, por supuesto, para fortalecer aspectos filosóficos y culturales propios. Yo creo que no podemos hablar de política, sin conocer de la filosofía mapuche, de nues-*

tra cosmovisión, que para nosotros son cosas que van de la mano. Ese es nuestro objetivo (en Pedro Cayuqueo, 2004)”.

Siendo muchos de ellos hijos de los fundadores y actuales dirigentes de la COM -organización creada en los 1990s (Briones, 1999)- estos adolescentes han sido criados en las ciudades pero dentro de un medio militante. Ciertamente esto los provee con perspectivas tan compartidas con sus padres como peculiares respecto de las de otros jóvenes. Para esta vertiente organizacional y sin importar tanto la pertenencia generacional, por ejemplo, la batalla cultural contra la desposesión implica sobre todo respetar los modos Mapuche, evitando (con)fusiones. A este respecto, Pagi (20 años) sostiene:

*“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 (en Scandizzo, 2004b)”.*

Amancay concuerda con Pagi en que:

“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”.

Respecto de lo que la cultura Mapuche tradicional provee, Pagi enfatiza que hasta te ofrece...

“Tu propia música (...) 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 (en Scandizzo, 2004b)”

En este punto de la entrevista, la madre de Pagi -conocida dirigente de la COM- interviene para agregar:

“Como dice Pagi, o sos argentino o sos mapuche; o sos punk o sos mapuche. Nosotros no queremos ser una mezcla de culturas, queremos ser una sola. Ahora, el mapuche puede optar por ser punk y mapuche a la vez, argentino y toda la historia, pero tiene una infinidad de identidades que no lo caracteriza firmemente en una. Es un poco de cada cosa, nosotros no queremos ser un poco de cada cosa, queremos ser lo que somos. No necesitamos ser un poquito punk para sentirnos un poco mejor. Nosotros al reivindicar y reafirmar nuestra identidad como mapuche nos sentimos llenos. Nos sentimos satisfactoriamente bien y no necesitamos otro elemento que venga a complementar, lo tenemos todo: valores, principios, un nombre, un ordenamiento de nuestra vida. Para nosotros ser mapuche es todo eso. Ahora, no rechazamos al punk. Rompería con nuestra identidad, con nuestra característica como mapuche, ser punk (en Scandizzo, 2004b)”

Sin embargo, este de por sí abigarrado panorama no agota todas las formas de posicionarse como joven mapuche que no reniega de su pertenencia ni en el campo ni en la ciudad.

En el parlamento, uno de los participantes llegados de la localidad vecina con la comitiva de descendientes del *logko* Sayweke-quienes dijeron estar procurando revertir los efectos de la desposesión originaria al cacique que resultó en el desmembramiento y urbanización de los integrantes de su "tribu"-planteó como inquietud lo mismo que solicitara a la delegación del Ministerio de Educación provincial cuando reuniera pobladores Mapuche de Chubut para que manifestaran sus preocupaciones y expectativas. Su propuesta radicaba en elaborar una ley que reglamentara la enseñanza de *mapuzugun* en todas las escuelas provinciales, para que los Mapuche recuperen la lengua y para que quienes no son Mapuche aprendan uno de los idiomas que se habla en la provincia. Reiteró un argumento que frecuentemente acompaña este tipo de demanda: ¿por qué la educación pública enseña inglés y desprecia enseñar los idiomas de los pueblos originarios? Mientras el pedido ponía en evidencia que en contextos de urbanización los reclamos centralmente pasan por políticas de rescate de la cultura perdida o negada, el planteo de este joven puso en evidencia una tensión en términos generacionales que hasta entonces había pasado inadvertida y que involucra al menos a tres generaciones.

Brevemente, si hasta el momento los jóvenes de Bariloche y los adultos jóvenes organizadores del encuentro habían acordado en todas las mociones -fuese para condenar la represión a las manifestaciones de los primeros en Bariloche y para continuar solicitando que se saque el monumento de Julio Argentino Roca del Centro Cívico de la ciudad, o para apoyar las recupera-

ciones de tierras y la oposición a emprendimientos mineros que la organización convocante del Parlamento visualizaba como eje destacable de los reclamos- cuando surge el tema de demandar cambios en la educación pública las aguas se parten. Para los dirigentes que venían convocando los distintos parlamentos, era un tema amplio que no se podía discutir allí por falta de tiempo y expertise. Además, se argumentó, confiar ciertos temas a la escuela pública sin transformaciones sustantivas no evitaría que se siguiera promoviendo una educación *nigka* que a lo sumo acabará incorporando la enseñanza de palabras sueltas más que lo sustantivo del pensamiento mapuche. El secreto estaba entonces en dar educación mapuche en los hogares mapuche y pensar mejor qué esperar y pedir de la escuela pública. Aunque los jóvenes acordaron con esto, pidieron repetidamente que los ancianos fijaran su posición al respecto, porque ninguno de los mayores se había involucrado en esta discusión en particular aún. Entonces el coordinador de la discusión insistió en que no se podía forzar a los *abuelos* a que respondiesen, pues ellos tampoco podían dar una respuesta rápida sobre temas complejos cuyos vericuetos desconocen. Hizo un llamamiento a que los adultos y jóvenes tomaran la punta en lo que hace a generar una experiencia educacional propia, armonizando experiencias y competencias dispares y actuando como herramientas en base a las pistas provistas por los ancianos. En ese punto-donde lo que estaba en cuestión era hasta qué punto los más viejos y su conocimiento tradicional pueden proveer respuestas para todo, o si hay cuestiones que requieren otros recur-

sos culturales para ser pensadas-un anciano pide la palabra y tercia entre las dos generaciones que quedaron enfrentadas, contradiciendo sin contradecir al organizador y dando la respuesta solicitada por los más jóvenes:

"Voy a hablar poquito. Como dice el peñi (hermano), nosotros no entendemos los vericuetos de las leyes. Pero le digo a los hermanos que lleven a los chicos a las rogativas de sus mayores para que aprendan y se incentiven ellos mismos. Con la escuela no basta porque los compañeros blancos se rien de ellos y ahí se atrasa todo (lo que se haya avanzado en fortalecer la auto-estima) en la escuela."

Introducir aquí esta ocurrencia en vez de alguna otra de todas las que podrían tomarse para el análisis apunta mayormente a señalar que no se pueden presuponer ni cercanías ni distancias automáticas según generación, género, lugar de referencia y/o residencia (ruralidad/urbanización), compromiso político o escolarización. En esto, sorprende a primera vista que, aunque la estética mapunky y mapuheavy sea la que parece más radicalmente distanciada de la cotidianeidad de las comunidades rurales que se toman como epítome de mapuchidad, los mismos ancianos que en ocasiones manifiestan preocupación por el descompromiso de los jóvenes de su entorno suelen en encuentros públicos prodigar variadas muestras de afecto a mapunkies y mapuheavies, animándolos desde sus arengas o "cariñándolos" con gestos y palabras en charlas más íntimas.

II. Trayectorias de diversificación, caminos de explicación

La acuarela presentada no agota ni las vivencias de mapuchidad observables ni los posicionamientos políticos de las comunidades y sus organizaciones³. En tanto contexto acotado, da sin embargo pistas de una diversificación de experiencias y opiniones que el sentido común identifica como fragmentación y, por ende, como una debilidad para la proyección política del "Pueblo-Nación Mapuche". Argumentamos en otra parte que la fuerza del movimiento Mapuche en Argentina reside hoy precisamente en los desacuerdos generados luego de veinte años de lucha sostenida. Cuantas más diversas instalaciones estratégicas esos desacuerdos estimulen, más se contrarresta la fosilización y más opciones se mantienen abiertas para el conjunto en caso de que algunas de las estrategias y/o alianzas ensayadas se prueben erradas (Briones et al., 2004). Pero no es esa la línea explicativa que me interesa seguir aquí. En vez de ver las diferencias reseñadas como anecdóticas o como lastre respecto de la posibilidad de producir un hecho político colectivo como el que de hecho se produjo, me interesa verlas como indicador de las formaciones de sí mismo -de las articulaciones de subjetividad, identidad y agencia- que habilita una formación nacional y formaciones

provinciales de alteridad que, con énfasis diferenciales por lugar y por época, tendieron globalmente a pensar la Argentina como homogénea y prevalentemente blanca y no mestiza, mediante la exaltación del aporte de inmigrantes y pioneros europeos y la denostación sistemática del aporte indígena, afro e incluso criollo a la conformación del ser nacional (Briones, 2002b). Formaciones que apostaron según las épocas a la desaparición forzada o a la invisibilización o blanqueamiento de los habitantes originarios, pero simultáneamente siguieron produciendo categorías y criterios socioculturales de identificación /clasificación y pertenencia así como prácticas biopolíticas de discriminación, enclave y estigmatización que contribuyeron a su marcación sostenida como otros internos y regularon para ellos condiciones de existencia diferenciales.

Sin ser efecto exclusivo del hacer estatal, la inscripción de dichas formaciones ha dependido medularmente de la articulación históricamente situada y cambiante de *geografías estatales de inclusión y exclusión* mediante las cuales niveles anidados de estatalidad⁴ han ido ponderando y ubicando en tiempo y espacio "su diversidad interior" (Briones, 2005). Para dar cuenta de estas geografías, retomamos la propuesta de Lawrence Grossberg (1992, 1993, 1996) de identificar tres

³ Respecto de la variedad de posicionamientos posibles entre comunidades y organizaciones Mapuche en Argentina, pueden verse entre otros trabajos Briones, 1999, 2002a, 2003 y 2006; Hernández, 2003; Kropff, 2005; Radovich, 1999; Ramos, 2004; Valverde, 2004.

⁴ Concretamente, estado federal y estados provinciales -incluso municipales- como formaciones pluricentradas y multidimensionales que condensan discursos y prácticas políticas de diferente tipo en un hacer sistemático de regulación y normalización de lo social (Hall, 1985) en base a un vasto conjunto de tecnologías, dispositivos e instituciones que inscriben lugares de autoridad -socialmente abstractos, impersonales, soberanos y autónomos, pero siempre territorialmente basados- desde donde hablar en nombre de la sociedad como un todo y mantener un orden basado en la ley (Parekh, 2000).

tipos de maquinarias -organizaciones activas de poder- que, al espacializar las diferencias para definir posiciones en la estructura socioeconómica y política del país, contribuyen tanto al alineamiento como a la dislocación de distintos planos de individuación. Como no podría analizar exhaustivamente aquí la operatoria de cada una esas maquinarias ni la eficacia residual de las formaciones de sí mismo Mapuche que habilitan o niegan⁵, ilustraré algunos aspectos clave de su operatoria retomando ciertas reflexiones de *mapunkies*, *mapubeavies* y *mapurbes*.

Dando acceso a cierto tipo de experiencias y de conocimiento del mundo y del sí mismo, las *maquinarias estratificadoras* producen como señala Grossberg-la *subjetividad* como valor universal pero desigualmente distribuido, esto es, una experiencia del mundo desde posiciones particulares que, aunque sean "direcciones" temporarias, determinan el acceso al conocimiento y devienen lugares de apego construidos como "hogares" desde cuya geografía hablamos. En el caso que analizamos, esas maquinarias han ido inscribiendo posiciones de subalternidad que, como explicita Fakundo, exponen mayoritariamente a los Mapuche a vivir en los barrios pobres de las ciudades patagónicas, pasando hambre y careciendo de leña para calefaccionarse en el crudo invierno. Como los mismos Mapuche reconocen, la recurrencia de carencias y estigmatizaciones ha llevado y sigue llevando a muchos a silenciar ciertas pertenencias para evitar ser discriminados por su "cara de kultrun", por ser

analfabetos funcionales, o simplemente pobres. Pero lo interesante es que también ha llevado y lleva a otros a rebelarse ante las imposiciones que pesaron sobre generaciones previas. Como vimos, esa rebeldía puede operar de diversas maneras. Para los que entran en contacto temprano con un medio militante, como los *pu kona* de la COM, esa rebeldía parece tender a comportar confrontación política vía la reafirmación de los valores y prácticas tradicionales mapuche. Para quienes se fueron conociendo y reconociendo "en la esquina o en la garita, en los recitales, cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo", el camino fue, como cuenta Lorena, más arduo. En esos ámbitos, uno se va planteando.

"Bueno viejo, pero al final nosotros estamos en esto, estamos con esta desesperación, con esta incertidumbre porque... ¿es herencia? ¿qué pasa?" Y de a poco, con un montón de lamuen, de gente joven, te empezás a plantear un montón de cosa (...) Te dabas cuenta que era todo un proceso, vos eras alguien que había surgido a partir de todo un montón de cosas que le había pasado a tu familia. Te empezas 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 empecé ahora, que nos empezamos a juntar acá, empecé hace muchísimo tiempo atrás". Entonces reivindicás esas historias de resistencia que con-

⁵ En uno y otro respecto, ver por ejemplo Briones, 1999 y 2004; Delrio, 2003; Lenton, 2005.

tinuamente nos ocultan (nuestras propias familias además de la historia oficial) (En Scandizzo, 2004a)".

Otro conjunto de maquinarias que Grossberg identifica son las *maquinarias diferenciadoras*, vinculadas según el autor a regímenes de verdad responsables de la producción de *sistemas de diferencia social e identidades* que se acaban viviendo como mapas de existencia espacial que condicionan las alianzas que se pueden realizar entre distintas identidades. En Argentina, hablamos de sistemas de categorización que han selectiva y trianguladamente etnicizado o racializado distintos colectivos -"indígenas", "afros", "inmigrantes", "criollos" y "cabecitas negras"- jerarquizándolos entre sí y (re) posicionándolos vis-à-vis el "ser nacional" como conjuntos segregados y segregables según valencias biomorales inherentes (Briones, 2004). Sistemas anclados en una *economía política de producción de diversidad cultural* que ha reproducido desigualdades internas y renovado consensos en torno a ellas invisibilizando selectivamente ciertas diferencias pero tematizado insidiosamente otras, esto es, que ha ampliado o estrechado a discreción sus umbrales de uniformidad y alteridad para clasificar a conveniencia a esos distintos tipos de otros internos como "inapropiados inaceptables" o como "subordinados tolerables" (B. Williams, 1993). Economía política para la cual la aboriginalidad (Beckett, 1988; Briones, 1998) de algunos habitantes ha constituido no sólo un impedimento para su ciudadanía, sino una mácula para el perfil "eurocentrado" de nación que auto-proclamaba dominante. En el caso

Mapuche en particular, construcciones de aboriginalidad estigmatizantes no tanto por llevar al extremo los tropos de salvajismo y primitivismo que sí recaían sobre otros pueblos originarios del país de tradición cazadora-recolectora, sino por buscar mayormente la descalificación desde acusaciones de ser "belicosos invasores extranjeros", eternamente chilenos y responsables de la extinción de los tehuelche, pueblos tomados por los discursos nacionales como prototipo de aboriginalidad patagónica inherentemente "argentina". También construcciones de aboriginalidad estrechas, en tanto sólo tornaban digerible una identidad mapuche acotada al campo y dedicada a la cría de chivos y ovejas. Esos regímenes de verdad que dirimen la legitimidad actual de las pertenencias y derechos indígenas desde parámetros retroactivamente nacionalizados (de lucha entre indios chilenos e indios argentinos antes de la conformación de los respectivos estados nacionales) y además folklorizan-en palabras de Fakundo-lo mapuche, simultáneamente han convertido a los individuos de carne y hueso en "la vergüenza del Bariloche postal y turístico". Porque, como señala Lorena, a la par de naturalizar la idea de que "indio" rotula a quien agacha la cabeza permanentemente, a quien es vago, fracasado o borracho, convencen a prójimos y extraños de que una inusual movilidad ascendente o la misma urbanización diluye las pertenencias indígenas, o de que "Vos no podes ser mapuche y andar con cresta y borregos (...) No podes ser mapuche y andar con la campera llena de cosas brillantes, tachas (en Scandizzo, 2004a)."

Resultando por último de regíme-

nes de poder o jurisdicción, las *maquinarías territorializadoras* son las que emplazan sistemas de circulación entre lugares de pertenencia identificados para y por los sujetos individuales y colectivos. Fruto de estructuras de acceso y distribución desigual de capital cultural y económico, esos sistemas de circulación quedan en sí mismos condicionados por movilidades estructuradas que determinan -también según Grossberg- qué tipos de lugares cada cual puede ocupar, cómo los ocupa, cuánto espacio tiene para moverse, y cómo puede moverse a través de ellos. Al habilitar una disponibilidad diferencial de trayectorias de vida a través de las cuales se pueden adquirir tales recursos, esas movilidades afectan la capacidad de *agencia* o de instalación estratégica de los individuos para articular mapas de significado, deseo y placer desde los cuales pugnar por redistribuir sus actos y reorganizar espacios limitados.

Cuando Lorena entonces da cuenta de los espacios de encuentro de los jóvenes mapuche en las ciudades y de las vías para generar instalaciones estratégicas desde allí, cuenta

"Primero vos te disfrazabas de lo que venga, hasta en esos lugares, que supuestamente son tus lugares, donde podés hablar con sinceridad. Sos el Mecha, el Gula, nombres que te disfrazan. "- ¿Pero vos qué apellido tenés? - Yo soy Ñancuqueo. - Yo soy Cañuqueo." Empezás a hacer toda una cadena. "- Lo que pasa es que mi viejo se vino acá... - ¿Por qué se vino tu viejo? - Porque lo corrieron los milicos"; o "- Había que hacer ahí una escuela rural de la provincia y lo sacaron"; o "- Llegó el turco, se quedó con las tierras". Y

al final tenías un montón de coincidencias y (...) tu identidad, que era inicialmente ser un punky, se agrandó mucho más (en Scandizzo, 2004a)".

Es que, en el caso mapuche, varias han sido las territorializaciones ensayadas estatal y privadamente según diversas etapas y formas de incorporación económica y política de la mitad sur del país a la geografía simbólica de la nación, luego del avance militar emprendido sobre patagonia a fines del siglo XIX. Desde la inicial compulsión a la relocalización transcordillerana o en destinos carentes de mano de obra como los ingenios azucareros del Tucumán, hasta la paulatina radicación de grupos o individuos, luego de variables lapsos de peregrinaje en busca de un lugar de asentamiento más o menos definitivo. Esa radicación tomó formas variadas, fuese en reservas con un régimen colectivo de tenencia precaria de la tierra, en colonias agropastoriles que proveían lotes individuales del terreno y promesas de devenir propietarios a futuro, o como "fiscaleros" o "intrusos" dispersos en tierras consideradas públicas (Briones y Delrio, 2002). Antes, durante y después de concretar una u otra forma de arraigo, diversos procesos y agentes estimularon la enajenación y el agotamiento de las tierras disponibles, fomentando la emigración a otras áreas rurales con disponibilidad de tierras o sobre todo a centros urbanos como mano de obra barata (Olivera y Briones, 1987). Lo cierto es que, más allá de lo que las construcciones de aboriginalidad hegemónicas pregonen respecto de una inevitable desindianización en medios urbanos, la mayor parte de la población indígena -y los

mapuche no son una excepción- vive hoy en pueblos y ciudades de distintas partes del país, justo allí donde su pertenencia resulta más sistemáticamente cuestionada, presionada o ninguneada.

Como efecto de estos cuestionamientos, son inusualmente intensas las sospechas que se instalan no sólo respecto de la autenticidad de mapunkies y mapuheavies, sino también de intelectuales indígenas cuya escolarización o capacidad política los distancia de la imagen del "indígena verdadero", tan ruralizado, pasivo e incompetente, como sumiso y fácil de satisfacer desde políticas asistenciales mínimas. En términos de movilidades estructuradas, si la permanencia en comunidades o en áreas rurales ha conspirado históricamente contra las posibilidades de escolarización y de una readscripción de clase ascendente, la migración a los centros urbanos los ha posibilitado en forma acotada, aunque lejos aún está de hacer que la profesionalización de los ciudadanos indígenas sea significativa. Además, cuando esa profesionalización acontece, las presiones desadscriptivas propias de los medios urbanos son tan fuertes que muchos invisibilizan su pertenencia. Aunque ese proceso ha comenzado a revertirse -y Lorena es un ejemplo de jóvenes activistas de familias humildes que con mucho esfuerzo están estudiando a nivel universitario- es justamente sobre estos cuadros donde se depositan mayores cuestionamientos y requerimientos en términos de autenticidad, legitimidad y representatividad. Por esto, y también porque el grueso de las legislaciones y políticas aún confinan la cuestión y las incipientes soluciones esbozadas al ámbito rural, las luchas para convertir en tema de agenda

pública los problemas afrontados en situaciones urbanas han devenido tan visibles. En todo caso, si este escueto panorama ayuda por un lado a entender por qué Lorena enuncia distintas trayectorias de urbanización como efecto de una historia de despojos encarnada por agentes variados ("militicos", "turcos", "estado provincial"), pero conducente a una común y mayoritaria localización actual de los mapuche en los barrios más precarios de pueblos y ciudades, permite por el otro entender también por qué en los parlamentos se reflejan reclamos tan variados.

III. Convergiendo a pesar y a partir de las diferencias.

Si hasta aquí he enfatizado la diversificación de las vivencias de mapuchidad, explicar la fuerza y visibilidad política adquirida por las luchas mapuche en los últimos veinte años en Argentina requiere prestar también atención a las prácticas de articulación y entramado del "pueblo nación mapuche" que posibilitan convergencias a pesar y a partir de las diferencias. En otros trabajos, he enfatizado el análisis de variadas performances de politización de la cultura y culturización de la política que escenifican esa unidad ante la sociedad no mapuche (Briones, 1999 y 2003). Me interesa aquí señalar algunas de las prácticas de articulación que recrean un sentido de unidad desde y para los propios.

En encuentros como los posibilitados por los parlamentos, se ponen en marcha un conjunto de patrones cognitivos y afectivos de comunalización-esto es, de recreación de sentidos de pertenencia compartida (Brow,

1990)-recurrentes desde otras épocas y en otros contextos. El espacio de reconocimiento posibilitado por los rituales de saludo de bienvenida y despedida, compartir las comidas y el alojamiento, o el reafirmar en las rogativas principios de espiritualidad tomados como diacrítico del ser mapuche vienen estimulando sostenidas inversiones afectivas en términos de sentirse y mostrarse mapuche en interacciones acotadas y ampliadas. Cada una de esas prácticas opera por sí y no necesariamente como conjunto, tal como lo prueba el hecho de que, mientras algunos de los participantes que compartieron los dos días de parlamento no tomaron parte de la rogativa, vecinos del pueblo en que se realizó el encuentro llegaban temprano para hacer con los demás la rogativa, pero se retiraban al comenzar el debate. Para la mayoría de los presentes parecía empero importante participar en todas estas actividades, volviendo a hacer lo que se sabe y hace "desde hace mucho", o haciéndolo por primera vez para aprender.

Ahora bien, desde las presentaciones iniciales fue quedando claro que diferentes experiencias mueven no sólo a introducir distintas necesidades e intereses para ver si se aceptan como tema de agenda compartida, sino fundamentalmente a expresarse en público desde distintos estilos de confrontación y/o búsqueda de consenso que resultan de, pero a su vez retroalimentan, la diversificación de experiencias. A este respecto, parece adquirir un lugar destacado para recrear convergencias no tanto el tener los mismos problemas, sino el potencial perfor-

mativo que hoy adquiere el hablar sobre "la lucha" como práctica que, a la par de encuadrar un presente similar y proyectar un futuro común, alimenta un sentido de devenir también compartido que resulta de identificar una historia de injusticia semejante tras variados relatos de despojo y sufrimiento. Además, dar testimonio de las distintas circunstancias que obligan a cada uno a defenderse de alguna forma de avasallamiento no sólo crea un piso de conversación común, sino que va articulando instalaciones estratégicas que ayudan a convertir a "gente común", con trayectorias de vida y movibilidades estructuradas dispares, en "luchadores". Así lo reflejaba luego del Tercer Parlamento del Chubut Rosa Rúa Nahuelquir, quien junto a su esposo Atilio Curiñanco devino famosa a nivel nacional por haber recuperado tierras cerca de su lugar de nacimiento y haber sido llevada a juicio oral y público por usurpación, según cargos levantados por la corporación italiana Benetton contra el matrimonio⁶:

"En un primer momento ellos (los representantes de Benetton) nos decían que firmemos y renunciemos al lugar. Dijimos que no porque es un lugar que nos pertenece. Somos hijos de esta tierra y queremos estar acá para salir adelante, progresar, sustentarnos. Así que dijimos que no. La lucha no se les va a hacer tan fácil. En el tiempo anterior a nuestros antepasados los corrieron como quisieron, pero hoy yo me voy a plantar y los voy a luchar. Creo que Atilio también piensa de esa manera, él no va a

⁶ Para un análisis antropológico de este proceso, ver por ejemplo Briones y Ramos, 2005.

aflojar (...) yo me siento con más fuerza (luego de este parlamento). En ningún momento me sentí débil para seguir luchando, a pesar de que hace poco tiempo que estoy luchando en esto (...) Con el trabajo que se está terminando me siento más acompañada, porque sé que algunos de mis hermanos van a estar acompañándome para ver si la Justicia de una vez por todas reconoce nuestros derechos (...) nunca pensé andar en esto. Siempre digo que me costaba mucho asumir mi identidad. Con todo esto que nos ha pasado, mi identidad la tengo que defender (en Moyano, 2004)".

Sin embargo, lo que el hablar sobre la lucha y "más de cinco siglos de resistencia", lejos de revertir, refuerza es la idea de que "nuestra lucha recién comienza". Como personas de mediana edad, Rosa y Atilio sienten que todo está por hacerse, porque a "nuestros antepasados los corrieron como quisieron" como dice Rosa, o porque los antepasados con su pusilanimidad lo permitieron, como reconoce Atilio al recordar que "mi finado padre decía 'Dejalo, hijo, no haga problema', y así fueron pasando las cosas."

Como vimos, los muy jóvenes también explican que fue inicialmente para canalizar de manera positiva su rebeldía contra el sistema y sus mayores que empezaron a dar muy diversas batallas. A pesar de las apariencias, esas batallas son respuesta -aunque con mediaciones- a las trayectorias de urbanización que llevaron a que una amplia parte de los mapuches viva en barrios pobres de distintos pueblos y ciudades, así como a las movilidades estructuradas que les hacen tan difícil

conseguir trabajo, escolarizarse, escapar de las adicciones y la persecución policial. Mapunkies y mapuheavies procuran articular sus luchas explorando identificaciones por fusión/fricción con sus distintos lugares de apego posibles en términos de edad, género, clase, background étnico, región, para nombrar y hacer visibles las injusticias y desigualdades que cada uno de esos lugares asocia. Los mapurbe mayormente intentan mapuchizar los muy distintos contextos en que viven para contrarrestar los costos del desarraigo, sin autoimponerse renunciar a una diversidad actual que ven como resultado y parte de una historia de expoliación. Curiosamente, todos ellos son tan afectivos con la generación de ancianos que Rosa y Atilio responsabilizan de su propia desorientación identitaria y tardía indocilidad, como críticos de las muy distintas vertientes de activismo cultural que desde fines de los 1980s vienen pugnando por transformar formaciones de alteridad que en Argentina hicieron posible la invisibilización de los pueblos indígenas. Sin dar quizás suficiente crédito a esos adultos que rondan hoy los cuarenta años por su pertinaz cruzada para que hablar de pueblo, autonomía y territorio no produzca ya ni inmediato rechazo ni sospechas de agitación, *mapunkies*, *mapuheavies* y *mapurbes* también parecen sentir que la lucha recién comienza.

No es sencillo explicar esta convergente pero selectiva responsabilización que lleva a Mapuches maduros y jóvenes por igual a sentirse decepcionados o a criticar lo actuado por las primeras generaciones ascendentes. Es también notable que el potencial per-

formativo del hablar sobre la lucha que comparten unos y otros sin importar la edad no logre neutralizar esa visión crítica de "la generación de los propios padres", sobre todo por cómo la común valoración de los "más de cinco siglos de resistencia" entrelaza las distintas generaciones. Llegados a este punto, tal vez quepa revisar críticamente las consecuencias no buscadas y efectos colaterales de las inversiones afectivas que son necesarias para convertir categorías de opresión en categorías de emancipación. Diría que cuantos más altos son los estándares para medir los "logros" de esas inversiones afectivas, más se tiende a pensar la lucha como accionar que debiera alcanzar resultados definitivos. Luchas emancipatorias que son concebidas como parte de una "guerra de posiciones" - a ser conducida en muy diferentes y variables frentes de lucha (Hall, 1986:17) - comienzan a ser juzgadas y sentidas no como luchas inevitablemente abiertas (sobre todo cuando se las plantea en plural), sino como parte de una "guerra de maniobras", condensada en un único frente y momento para obtener una victoria estratégica. Tiende así a subestimarse el

impacto de cualquier trabajo social con alguna capacidad para mover a las hegemonías culturales a devenir más refinadas, creándose así una sensación de fracaso o insuficiencia de lo hecho y lo logrado. A su vez, cuanto más arrojado demande desafiar las movilizaciones estructuradas que se nos ofrecen como alternativa disponible, más deslucidos quedan los esfuerzos de transformación realizados por aquellos de quienes aparentemente las heredamos, lo cual tiende a convencernos de que "nuestra lucha recién comienza". En cambio, ese pasado más distante de los *abuelos* y los *kujifikece* o ancestros que, por menos vivido, se puede idealizar como preñado de más certezas y rumbos propios, parece provocar más apego, deviniendo encarnación idealizada de los "más de cinco años de resistencia". En este marco, tal vez lo más difícil sea visualizar que la emergencia de concepciones más expansivas de "autonomía" o "política" que se ven recreando diferencias entre las generaciones e incluso dentro de una misma generación se alimentan tanto de saberes como de decepciones igualmente heredados. ☺

Bibliografía

Beckett, Jeremy

1988. Past and Present. *The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.

Briones, Claudia

2006. "Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership

and Philosophy". In *Cultural Agency in the Americas*. Doris Sommer (ed.) Durham: Duke University Press. Pp.: 248-278.

2005. "Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales." *En Cartografías Argentinas. Políticas Indigenistas y Formaciones Provinciales de Alteridad*. C. Briones (ed.) Buenos Aires: Editorial Antropofagia. Pp. 11-43.

2004. "Construcciones de Aboriginalidad en Argentina". En: *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes*. Ginebra. Nro. 68: 73-90.

2003. "Re-membering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes" (4th edition). En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):31-58.

2002a. "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 y J. L. Lanata (eds.) Bergin & Garvey Series in Anthropology. Westport, CT: Greenwood Publishing Group. pp.: 101-120.

2002b. "Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de Aboriginalidad y Nación en Argentina". En: RUNA, Universidad de Buenos Aires, vol. XXIII: 61-88.

1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. UMI # 9959459. 495 pp.

1998. *La Alteridad del Cuarto Mundo. Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones, Claudia; Lorena Cañuqueo; Laura Kropff; Miguel Leuman

2004. "Escenas del multiculturalismo neoliberal. Una proyección desde el sur." Ponencia presentada en la *Segunda Reunión del Grupo de Trabajo CLACSO "Cultura y Poder"* coordina-

do por Alejandro Grimson. Porto Alegre, 15 al 17 de septiembre.

Briones, Claudia y Walter Delrio

2002. "Patria sí, Colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)." *En Fronteras, ciudades y estados*, Tomo I. A. Teruel, M. Lacarrieu y O. Jerez (comps.) Córdoba: Alción Editora. Pp.: 45-78.

Briones, Claudia y Ana Ramos

2005. "Audiencias y Contextos: la historia de "Benetton contra los Mapuche". *E-misérica*, Electronic Journal, Hemispheric Institute of Performance and Politics, New York University. 2(1), spring (disponible en http://hemisphericinstitute.org/journal/2_1/briones.html)

Brow, James

1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63(1): 1-6.

Cañuqueo, Lorena

2003. "Inche Mapuche Ngen". *Az̄kintuwe*, Periódico Mapuche, #1, Octubre. (disponible en <http://www.nodo50.org/azkintuwe/furilofche.htm>)

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*. C. Briones (ed.). Buenos Aires: Antropofagia. Pp.: 119-149.

Cayuqueo, Pedro

2004. "Los konas de Neuquén". *Az̄kintuwe*, Periódico Mapuche, #11, pp.: 16-17. Diciembre. (disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2004/12/249140.php>)

Delrío, Walter

2003. *Etnogénesis, hegemonía y nación. Construcción de identidades en norpatagonia, 1880-1930*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. *m.i.*

Equipo Mapurbe

2003. "II Parlamento Mapuche del Chubut". *Az̄kintuwe*, Periódico Mapuche, #2, Diciembre. (disponible en http://www.nodo50.org/azkintuwe/chubut_diciembre.htm)

Falaschi, Carlos; Fernando Sánchez; Andrea Szulc

2005. "Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente." En: *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (ed.). Buenos Aires: Antropofagia. Pp.: 179-221.

GEAPRONA (Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación: C. Briones, M. Carrasco, W. Delrío, D. Escolar, L. Kropff, P. Lanusse; D. Lenton, M. Lorenzetti, L. Mombello, M. Rodríguez, F. Sanchez; A. Szulc; A. Vivaldi)

2001. "Lo provincial y lo nacional: Explorando tendencias actuales en los reclamos indígenas en Argentina". Ponencia en el 4° *Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile y Universidad de Chile. Noviembre. (disponible en <http://rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s1612.html>).

Grossberg, Lawrence

1996. "Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?" En: *Questions of Cultural Identity*. S. Hall & P. Du Gay (eds.) London: Sage Publications. Pp.: 87-107.

1993. "Cultural Studies/New Worlds." En: *Race, Identity and Representation in Education*. C.

McCarthy y W. Crichlow (eds.) New York: Routledge. Pp.:89-105.

1992. *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.

Hall, Stuart

1986. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". *Journal of Communication Inquiry* 10(2): 5-27.

1985. "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". *Critical Studies in Mass Communication* 2(2): 91-114.

Hernández, Isabel

2003. *Autonomía o Ciudadanía Incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. Chile: CEPAL y Pehuén Editores.

Kropff, Laura

2005. "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas tendencias." En: *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Pablo Dávalos (comp.). Buenos Aires: CLACSO. Pp.: 103-132.

Lenton, Diana

2005. *De Centauros a Protegidos. Discurso parlamentario sobre la política indígena en Argentina: 1880-1970*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. *m.i.*

Lowenhaupt Tsing, Anna

2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Mombello, Laura

2005. "La 'mística neuquina'. Marcas y disputas de provinciana y alteridad en una provincia joven." En: *Cartografías Argentinas. Políticas*

indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. C. Briones (ed.). Buenos Aires: Antropofagia. Pp.: 151-178.

Moyano, Adrián

2004. "Las voces del Trawun". *Azkintuwe*, Periódico Mapuche, #6, Mayo. (disponible en http://www.nodo50.org/azkintuwe/kayu_5.htm)

Olivera, Miguel y Claudia Briones

1987. "Proceso y estructura: Transformaciones asociadas al régimen de 'reserva de tierras' en una Agrupación mapuche". *Cuadernos de Historia Regional*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, IV(10): 29-73.

Parekh, Bhikhu

2000. "El etnocentrismo del discurso nacionalista." En: *La invención de la nación. Lecturas de la Identidad, de Herder a Homi Bhabha*. A. Fernández Bravo (comp.) Bs.As.: Manantial. pp. 91-122.

Radovich, Juan Carlos

1999 "Del paternalismo a la autogestión. Transformaciones en la política indígena en la Argentina." En: *Estudios Antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*. J. C. Radovich y A. Balazote (comps.) La Plata: Editorial Minerva, pp.: 13-24.

Ramos, Ana

2004. *Modos de Hablar y lugares sociales. El liderazgo mapuche en Colonia Cushamen (1995-2002)*. Tesis de Maestría en Análisis del Discurso. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. m.i.

Ramos, Ana y Walter Delrio

2005. "Trayectorias de oposición. Los mapu-

ches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut." En: *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. C. Briones (ed.). Buenos Aires: Antropofagia. Pp.:79-117.

Scandizzo, Hernán

2004a. El despertar warriache. Entrevista a Lorena Caniuqueo. *Azkintuwe*, Periódico Mapuche, #4, Marzo (disponible en http://www.nodo50.org/azkintuwe/meli_lor ena.htm)

2004b. "Inche ta mapunky. Jóvenes en el Puelmapu". *Azkintuwe*, Periódico Mapuche, #10, Octubre. (disponible en http://www.nodo50.org/azkintuwe/mari_10 .htm)

2004c. *Tratamos de volver a nuestra raíz desde el cemento*. Entrevista a Fakundo Huala. (disponible en <http://www.mapuexpress.net/publicaciones/mapunky-scandizzo.htm>)

Segato, Rita

2002. "Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo Global". *Nueva Sociedad* 178: 104-125.

Valverde, Sebastián

2004. *Los movimientos indígenas en la Argentina: Las estrategias políticas de las organizaciones mapuches*. Lanús: Ediciones Cooperativas de la UNLa.

Williams, Brackette

1993. "The Impact of the Precepts of Nationalism on the Concept of Culture: Making Grasshoppers of Naked Apes". *Cultural Critique* 24: 143-191.