

# Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI

POR LAURA KROPFF<sup>1</sup>

## Resumen

A partir de retomar discusiones sobre las identidades mapuche urbanas que se volvieron agenda pública en el segundo semestre del año 2017 en Argentina, este artículo explora el lugar de la emoción en relatos autobiográficos de jóvenes mapuche de la ciudad de San Carlos de Bariloche, registrados en la primera década del siglo XXI. Se trata de relatos que dan cuenta de los diversos modos en que producían sentido sobre sí mismos a principios de siglo. Asimismo, permiten un acercamiento al lugar que la emoción ocupaba para conjugar experiencia e identidad étnica y etaria. Finalmente, iluminan los procesos políticos en los que estos jóvenes participaron en las últimas dos décadas del siglo XX. El foco está especialmente puesto en el lugar que la emoción ocupa para explicar los procesos de identificación mapuche en un contexto atravesado por prácticas de violencia simbólica vigentes desde que la región fuera incorporada al estado nacional a fines del siglo XIX. El punto de partida teórico sostiene que las emociones median entre lo individual y lo colectivo, por lo que configuran sensibilidades que organizan experiencias sociales colectivas en el relato biográfico.

Palabras clave: etnicidad, narrativa, emoción, mapuche, Norpatagonia.

Abstract. “Emotion and identity in biographical narratives of young Mapuche a the beginning of the XXI Century”

Following up on debates on urban Mapuche identity that became part of the public agenda in spring 2017 in Argentina, this essay explores the place of emotion in autobiographical narratives of young Mapuche from the city of San Carlos de Bariloche, recorded in the first decade of the twenty first century. These narratives provide a venue to the different ways in which these youngsters made sense of themselves at the beginning of the century. They also constitute a means to approach the place of emotion in understanding experience and ethnic and age based identities. Finally, they bring to light the political processes in which these youngsters took

---

1. CONICET/Universidad Nacional de Río Negro, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa)

part in the last two decades of the twentieth century. The essay focuses, especially, on the place in which emotion is located in order to explain processes of Mapuche identification within a context of symbolic violence developed throughout the incorporation of the region to the national state at the end of the nineteenth century. The theoretical framework is based on the notion of emotion as a mediator between the individual and the collective, therefore it gives form to sensitivities that organize collective social experiences within biographical narrative.

Key words: ethnicity, narrative, emotion, Mapuche, Northern Patagonia.

Recibido 1 de febrero de 2018

Aceptado 13 de Julio de 2018

### Las preguntas

A partir del impacto público que tuvieron en 2017 los hechos vinculados a la desaparición y posterior aparición sin vida de Santiago Maldonado en contexto de represión por parte de gendarmería a Pu Lof en Resistencia Cushamen,<sup>2</sup> en la provincia de Chubut, y al asesinato de Rafael Nahuel en contexto de represión por parte de prefectura al Lof Lafken Winkul Mapu, en la provincia de Río Negro, se abrió un debate público en el que los especialistas en temas relacionados con estos hechos fuimos interpelados por distintos actores sociales: medios de comunicación, instituciones educativas, organizaciones sociales, comunidades mapuche, etc. Así, temas y problemas que venían siendo periféricos para la opinión pública se colocaron en el centro de la reflexión.

Por mi parte, fui interpelada a partir de mi experiencia de investigación sobre activismo mapuche contemporáneo y, especialmente, de mis trabajos sobre el activismo de jóvenes mapuche urbanos. Este requerimiento se relacionó con una fuerte operación mediática destinada a desacreditar la identidad étnica de los activistas y comuneros por su adscripción a identidades juveniles urbanas. Esto se vio, especialmente, en la operación montada, a mediados de septiembre, en torno al pasado *flogger* de Fernando Jones Huala, *werken* [autoridad originaria, mensajero] de Pu Lof en Resistencia Cushamen, que incluyó notas en *TN* (15/9), *Clarín* (16/9), *Infobae* (16/9), *Perfil* (16/9) y *La Nación* (17 y 18/9) en las que se intentaba banalizar sus dichos en relación a lo ocurrido con Santiago Maldonado. Ante esas afirmaciones, mi primer argumento pasó por dar historicidad a las identidades y trayectorias

---

2. Pu Lof en Resistencia Cushamen es el colectivo mapuche que fue reprimido. La categoría *lof* implica, en términos generales, una articulación de procesos de territorialización y de tramas de relacionalidad descritas a partir del lenguaje del parentesco. Se trata de una categoría polisémica en la que confluyen significados que provienen del ámbito de lo ceremonial con otros del ámbito de lo político y hasta de lo jurídico. Su definición siempre debe ser entendida en función del contexto en el que se enuncia. En algunos contextos los términos *lof* y “comunidad” son sinónimos mientras que, en otros, no es así. En este caso, el término *pu* indica plural, por lo que se está haciendo referencia a más de un *lof*.

ubicando a los mapuche en el proceso de incorporación forzada al estado-nación que fue seguido de mecanismos genocidas que instalaron pautas que organizan las relaciones sociales aún en el presente. Uno de los procesos que se desencadenaron a partir del genocidio es la concentración de tierras en manos de aquellos considerados aptos para contratar con un estado que operaba con criterios racistas. La concentración generó la migración de las familias desplazadas hacia las ciudades durante todo el siglo XX. Por ello, muchos de los activistas involucrados en procesos de recuperación territorial nacieron o se criaron en sectores marginales de las ciudades y esta realidad es uno de los factores que legitima su demanda.

Paralelamente, como efecto del acoso mediático hacia el Pueblo Mapuche, en las instituciones educativas de la ciudad de Bariloche (donde vivo y trabajo) se vio un recrudecimiento de actitudes discriminatorias hacia estudiantes, ya fuera que se autoadscribieran como mapuche o que se les atribuyera alguno de los diacríticos asociados con esa identidad (como un apellido en *mapuzugun*). Pude observar directamente lo que ocurría en las escuelas cuando fui invitada a participar de un acto por el día del “Respeto a la Diversidad Cultural” (12 de octubre) en una escuela secundaria. Un curso entero de estudiantes se negó a asistir al acto por estar “en contra de la cultura mapuche”, según me dijo una docente azorada. En ese contexto, hasta hijos de activistas muy comprometidos con la causa preferían pasar desapercibidos en la escuela. Sin embargo, más allá de los efectos concretos de la coyuntura, la reflexión colectiva en torno al asunto me llevó a prestar atención a procesos de más largo plazo.

En distintas charlas formales e informales, docentes de distintos niveles expresaron su preocupación porque los estudiantes mapuche “no quieren reconocerse” como tales desde antes de las operaciones de hostigamiento mediático. Ante estas observaciones, mis primeras respuestas se orientaron a explicar que las identidades devienen de procesos de adscripción y autoadscripción, por lo que el estudiante que no se identifica como mapuche, en verdad no lo es. De hecho, no todos quienes han pasado por experiencias vinculadas con los efectos históricos y presentes del genocidio indígena, se identifican como mapuche. Esto es, en parte, porque uno de los procedimientos involucrados en el genocidio es la violencia simbólica instalada a través del silenciamiento y oscurecimiento del genocidio mismo que tiene, como uno de sus efectos, la alienación de las víctimas (Pérez, 2017). Por otra parte, las experiencias colectivas no se condensan en marcos de interpretación únicos. Si bien algunos sedimentan como lugares de anidamiento en condiciones de violencia y asimetrías varias, hay una heterogeneidad de modalidades discursivas, estéticas y emotivas para producir sentido en relación a la experiencia y, en base a ello, configurar identidades. Es decir, identificarse como mapuche hoy conlleva no sólo lidiar con la violencia discriminatoria desatada por los medios de comunicación concentrados (que recupera tropos sedimentados desde hace, por lo menos, 130 años), sino hacerse cargo del campo semántico y performático construido por el activismo mapuche, en diálogo con el estado y múltiples agencias, en los últimos 30 años. Definirse como mapuche implica aprender un vocabulario específico donde la palabra *cultura* deviene central, implica ser interpelado en relación a un cuerpo específico de conocimientos y a una agenda política, tener que dar cuenta

de procesos históricos, etc. Es decir, como sabemos hace tiempo, la identidad se configura en un escenario que no emerge de modo transparente como efecto de la experiencia histórica sino que conlleva procesos específicos de negociación.<sup>3</sup>

Al reflotar este viejo debate para responder a la demanda social sobre el tema, volví sobre algunas lecturas y registros de campo que, a la luz de esta coyuntura, recuperaron fertilidad heurística para responder preguntas: ¿cómo se establece la relación entre la experiencia de los efectos del genocidio y la identificación como mapuche?, ¿qué papel juegan, en esa relación, las emociones?, ¿cómo fue el proceso de identificación de los mapuche que hoy protagonizan espacios de activismo?, ¿qué claves les permitieron desmarcarse de una mayoría que no apela a la identidad mapuche para interpretar experiencias afectadas por el genocidio indígena? Con esas preguntas como guía, estructuraré este texto recuperando relatos biográficos de activistas mapuche de la ciudad de Bariloche que, en la primera década del siglo XXI, se definían como *jóvenes*. Se trata de aquellos cuyas experiencias generacionales intentaron ser desacreditadas por la avanzada demonizadora de los medios de comunicación concentrados durante 2017. Intentaré dar cuenta de los diversos modos en que producían sentido sobre sí mismos a principios de siglo, en el lugar que la emoción ocupaba para conjugar experiencia e identidad étnica y etaria en sus relatos, y en la porción de experiencia histórica que esos caminos iluminaban.

### La emoción en los relatos biográficos

El activismo mapuche supra-comunitario conformado por organizaciones autónomas que tienen protagonismo en el presente, comenzó a emerger en Argentina a fines de la década de 1980 en el marco del movimiento de defensa de los Derechos Humanos y se consolidó públicamente a principios de la década de 1990 alrededor de los contra-festejos por los 500 años de la llegada de Colón a América. A partir del año 2001, empezó a aparecer en el movimiento mapuche un planteo marcado por diacríticos de edad. Los autodenominados “jóvenes mapuche” fueron interpelados tanto por prácticas internacionales, nacionales y provinciales de alterización, como por la praxis política mapuche y los diferentes estilos y lógicas de organización que se dieron forma en las décadas de 1980 y 1990. Sus prácticas y concepciones estaban, a la vez, profundamente atravesadas por su experiencia como jóvenes pobres de las periferias urbanas, experiencia que también fue y es interpelada por una serie de agencias estatales y no gubernamentales. Los procesos de identificación y articulación de esos jóvenes mapuche emergieron de la elaboración (más o menos reflexiva) de estas interpelaciones; por lo que a la vez que cuestionaban algunas concepciones volviéndolas objeto de denuncia, reproducían otras (Kropff 2011a). En este sentido, sus subjetividades se fueron constituyendo en su performatividad definida como una praxis que opera en la tensión entre sujeción y subjetivación.

---

3. Se trata de una perspectiva sobre las identidades sociales que se remonta a Barth (1976 [1969]) y Cardoso de Oliveira (1971) y se revisita a partir de argumentos como los compilados por Hall y Du Gray (1996).

Las performances y los discursos públicos que los diferentes agrupamientos de jóvenes mapuche produjeron en la primera década del siglo XXI constituyen una perspectiva rica para dar cuenta de la emergencia del planteo y sus consecuencias en cuanto a la habilitación de nuevos espacios identitarios que permitieron la articulación política (ver Kropff, 2005a; Briones, 2007). Sin embargo, en función de las preguntas que emergieron en la coyuntura presente, en este artículo me interesa abordar el fenómeno desde otro lugar. Quisiera partir de una perspectiva situada que permita acceder no sólo a la consecuencia visible de los procesos de identificación, sino a la riqueza del desarrollo de los procesos mismos. Parto para ello de analizar las discusiones y decisiones que dan cuenta de la reflexión (política, afectiva, histórica y biográfica) de personas concretas que formaron parte de este movimiento y que hoy siguen participando activamente.<sup>4</sup>

La disputa por encontrar y construir una voz y un cuerpo legítimo para hablar y ser reconocidos en el campo del activismo mapuche conllevó la negociación en la arena pública con las diferentes interpelaciones que clausuraban o habilitaban movi­dades y lugares de anidamiento. Pero también conllevó una disputa íntima por producir sentido en torno a la propia trayectoria que se puede rastrear a partir de los relatos biográficos. En estos relatos, las interpelaciones se organizan en una dimensión diacrónica y las rupturas y continuidades se anclan afectivamente en la construcción de la propia subjetividad en torno a una narración con sentido. En términos generales, la distancia de la narrativa (como construcción cultural) con respecto a la experiencia social permite un margen de creatividad y disputa no necesariamente explicitado. Específicamente, el relato autobiográfico constituye un modo en el que el narrador se establece valorativamente en el mundo en un momento determinado del devenir y en relación con otros (Chirico 1992, Arfuch 2002). Así, encontramos en los relatos fragmentos de experiencias sociales colectivas que se actualizan de maneras diferentes a partir de un anclaje afectivo organizado por sensibilidades particulares. Al constituirse en referencia a la experiencia pero tomando distancia de ella para producir sentido, el relato deviene una performance que configura la propia subjetividad en relación con la audiencia.

En relación a las emociones, la antropología ha venido discutiendo con aquellas perspectivas que las circunscriben al ámbito de lo individual y fortaleciendo una aproximación que las considera como prácticas socioculturalmente estructuradas y estructurantes (ver, entre otros, Lutz y White 1986) que involucran, a la vez, sensación [*feeling*] y significado o sentido [*meaning*] (Leavitt 1996). En esa línea, siguiendo la definición de Sara Ahmed (2004a), parto de considerar que el afecto y la emoción no componen un hecho privado, sino que circulan entre los cuerpos y significantes como una forma de capital, en el sentido de que su efecto se produce en la circulación y que no constituye un valor en sí mismo. La materialidad del afecto ya fue planteada por Raymond Williams a través del concepto de “estructuras de sentimiento”. Estas estructuras se relacionan con la continuidad de las formaciones sociales y no pueden ser reducidas a sistemas de creencias o

---

4. Las personas entrevistadas participaron tanto de espacios de organización formal como de eventos autoconvocados en torno a las muertes de Maldonado y Nahuel en 2017.

dimensiones institucionales de la religiosidad (Williams 1989 [1977]). El afecto definido de este modo, funciona y circula vinculando sujetos en la trama social anclada en estructuras móviles de sentimiento y opera atravesando las nociones y las prácticas (o las “nociones prácticas”) sobre la política y lo político. Estas nociones abrevan también en un campo de conductas morales ambiguo, dinámico y contradictorio construido a partir de la actualización de diferentes proyectos políticos y estéticos entramados en las trayectorias individuales y colectivas. Desde este enfoque, los relatos autobiográficos operan vehiculizando la emoción tanto a través de la construcción de significado como evocando y produciendo sensaciones que, en este caso, trabajan para establecer relaciones, a la vez íntimas y colectivas, entre experiencia e identidad.

Durante el trabajo de campo que desarrollé a principios del siglo XXI, registré varios relatos autobiográficos de jóvenes mapuche vinculados a diferentes agrupamientos que en ese momento se podían distinguir en Bariloche.<sup>5</sup> Los relatos fueron recopilados en situaciones diferentes: entrevistas individuales en profundidad, entrevistas breves en las que la referencia autobiográfica aparecía como argumento para sostener opiniones y perspectivas respecto a diferentes temas, entrevistas colectivas a miembros de diferentes grupos realizadas como parte del trabajo de investigación en la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ y referencias autobiográficas asentadas en mi cuaderno de campo.<sup>6</sup> La mayoría de los relatos autobiográficos que registré provienen de personas nacidas en la década de 1980 y algunos provienen de personas nacidas hacia fines de la década de 1970. Se trata de relatos que atraviesan a vida política regional de las últimas dos décadas del siglo XX.

Sobre la base de esos materiales voy a desarrollar en profundidad tres de esas historias que presentan diferentes perspectivas sobre la participación en una arena constituida por articulaciones étnicas, de clase y de edad compartidas. Mientras dos de los entrevistados nacieron en la ciudad de Bariloche, uno de ellos migró con su familia desde un pueblo de la zona cuando ya era adolescente. Quizás lo que los tres tienen en común es que ninguno de ellos es un referente público de una organización o grupo en particular, sino activistas que fluctúan entre las necesidades propias, las de sus familias y el interés en el activismo mapuche. Estas historias permiten desarmar lecturas lineales sobre los procesos de identificación de los jóvenes mapuche, al tiempo que dan cuenta de su participación en la historia de la localidad, la provincia y el país, poniendo en cuestión el supuesto de que esa participación quita autenticidad a sus identidades. Por el contrario, los relatos permiten reponer aspectos de la historia que se experimentan desde lugares sociales subalternizados.

---

5. Para una descripción de las diferencias políticas entre esos agrupamientos ver Kropff (2011b).

6. La Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ se constituyó como una red de activistas mapuche y no mapuche, que nucleaba investigadores, artistas y comunicadores. Esta red incluyó un proyecto de teatro, una publicación gráfica orientada a la juventud urbana, un proyecto de radio, un área de producción audiovisual y un área de investigación periodística y académica. Ver: [hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index.htm](http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index.htm)

En ninguno de los casos voy a utilizar los nombres reales de las personas, porque ese fue el acuerdo sobre el que se basaron las entrevistas en profundidad que realicé con ellos. De modo que voy a nombrarlos con nombres que, conociéndolos, creo que les gustarían: Elvira, Juan y Víctor. Por un lado, Elvira nos presenta una trayectoria en la que los puntos de inflexión están determinados por instancias tradicionales (ceremoniales y políticas) mapuche. En contraste, el relato de Juan introduce una trayectoria marcada por la experiencia en la política partidaria. Finalmente, Víctor se constituye a sí mismo a partir de su oficio como músico y de su posicionamiento específico como músico comprometido con las causas populares.

Elvira: adentro del waj

“Te acordás de lo que es el *waj*, ¿no?”, me dijo Elvira la tarde de invierno de 2004, cuando la entrevisté en su casa. “Es el círculo ese con un punto en el medio. El punto sos vos y el círculo es tu mundo, tu *waj*. Bueno, yo me sentí afuera de eso mucho tiempo.” Elvira nació en 1986 en el hospital de Bariloche. Su vida está marcada por la trayectoria de sus padres que, como tantos otros, migraron del campo a la ciudad para trabajar en el servicio doméstico, en gastronomía y en la construcción. Con respecto a esa trayectoria, la primera definición que ella construye para sí misma en su relato es la de “piba de barrio”, “hija de obreros”. En la secundaria participó del movimiento estudiantil y se definió a sí misma a partir de ideologías que ella denomina “de izquierda”. Pero dice que en ninguna de esas identidades basadas en ideologías encajaba del todo porque estaban construidas a partir de trayectorias que no resonaban con la suya. Se diferencia de los pibes que eran más claramente militantes “zurdos” porque dice que su militancia estaba trazada en base a que ellos eran hijos de exiliados chilenos y no provenían de la trayectoria migratoria rural-urbana de la que ella venía.<sup>7</sup> Si bien la participación en el movimiento estudiantil forma parte importante de su relato, su espacio de desarrollo de pensamiento crítico estuvo más marcado por la autodenominada “Resistencia Heavy-Punk”, que nació en la década de 1990 en Bariloche y funcionó a la vez como un espacio de reunión y reconocimiento entre los jóvenes de la periferia urbana, como una instancia de impugnación de la concepción de lo local que se condensa en la imagen de Bariloche como “la suiza argentina” (Kropff 2005b), y como instancia de articulación con demandas de otros sectores. Hacia fines de la década, la Resistencia organizaba recitales en espacios comunitarios de los barrios, incluyendo música punk, heavy y también folclore.

Según Elvira, el circuito de los recitales tuvo dos etapas, la de la Resistencia y la que ella denomina como “la decadencia”. Destaca que en la Resistencia los recitales se hacían con consignas políticas y se pagaba un alimento no perecedero o el equivalente. Gracias a esos recitales se colaboró con centros comunitarios y se pintaron comedores. Eran espacios donde se organizaban marchas, “se agitaba”. La etapa de la decadencia está caracterizada por la violencia: las piñas y las armas. La

7. Para un análisis sobre la migración chilena en Bariloche, ver Matossian (2010).

gente misma entró en decadencia dedicándose a las drogas, el alcohol, el “choreo”, la violencia entre grupos. La gente “se hizo de otro palo”, dice Elvira. Los amigos se perdieron en los circuitos del robo, la droga y la muerte. “Empezaron a ir armados a los recitales”, dice. Los que habían sido piqueteros, un par de años después andaban “re tirados”. ¿Dónde quedó toda esa rebeldía?, pregunta Elvira y dice: “de flor rebelde a flor marchita”. En la decadencia, lo punk y lo heavy ya no están relacionados con la rebeldía, sino con otras cosas. Según Elvira, antes había valores que sostenían que un luchador tenía que estar limpio y fuerte. “Esos valores se perdieron”, se lamenta, “¿dónde está esa rebeldía que teníamos al principio?” dice, citando a la banda vasca Eskorbuto.

El disparador de la decadencia fue, para Elvira, un caso de gatillo fácil en el que mataron a un pibe del barrio 34 hectáreas, en el alto de Bariloche.<sup>8</sup> Después de eso los pibes se empezaron a armar en contra de la policía, y se desató una cadena de violencia, “hecatombe y fuga”. Dice Elvira:

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

Por esas razones, Elvira se fue alejando del circuito de los recitales y se retrajo al colegio y a la gente que conocía ahí. Fue en el colegio donde conoció a los primeros jóvenes que participaban en agrupaciones mapuche. Uno de ellos era *werken* del

---

8. Se refiere a Hector “Titi” Almonacid, que fue asesinado en febrero de 2000. El caso fue presentado en el informe que la Multisectorial contra la Represión en Bariloche entregó a los diputados nacionales presentes en la sesión que se realizó el 26 de agosto de 2010 en la ciudad. (Multisectorial contra la Represión en Bariloche 2010).



Centro Mapuche Bariloche.<sup>9</sup> Ese pibe tenía, según Elvira, “otra mentalidad” porque venía del campo. Entonces aceptó su invitación a participar en el Centro donde conoció a otros chicos mapuche.<sup>10</sup> Sin embargo, nunca entró en relación con los adultos de la organización porque tenían muchos problemas entre ellos y, según Elvira, el Centro estaba decayendo. Ella comenzó a participar del curso de *mapuzugun* y trajo a su familia. En su relato, el proceso fue individual pero también familiar. Por fin pudo empezar a compartir algo con su viejo, con el que le costaba mucho comunicarse. Aprendían juntos *mapuzugun* y su papá le contaba cosas que él sabía. La familia entera empezó a reflotar historias que no habían sido contadas hasta el momento. Antes, ella y sus hermanos habían preguntado muchas veces cosas como por qué en la escuela se reían de su apellido, y nunca les habían dicho nada. La participación con el Centro Mapuche de un *Futa Xrawvn* [Gran Parlamento] en 1999, constituye un punto de inflexión en el relato de Elvira. Ahí escuchó discursos “de resistencia” de los mayores que eran más “fuertes” que todos los que había escuchado en el movimiento estudiantil y en la Resistencia Heavy-Punk. La otra instancia importante para ella fue la participación en distintos *kamarikun* [ceremonias mapuche], especialmente en uno de ellos que era el *kamarikun* del que había participado su abuela. Ahí se sintió por primera vez adentro de su *waj*. “Antes me sentía afuera de eso y después entré”.

Según Elvira, los jóvenes mapuche no pretendían hacer cosas “políticas”, como marchas y ocupaciones, sino cosas importantes, trascendentes, “fuertes” para ellos, cosas que implicaran instancias de aprendizaje. Entre otras actividades coordinaron un encuentro de abuelos. “Los abuelos no eran más los viejos que están en el geriátrico, sino que eran *papay* y *chachay* [abuela y abuelo]. ¿A dónde estaban esos abuelos antes?”.<sup>11</sup> Elvira comienza a introducir cuestiones mapuche en el programa de radio heavy-punk que tenía en una FM comunitaria. En torno a esa radio había muchos pibes que según ella eran mapuche “pero no se reconocían”. Esto no caía muy bien en el Centro Mapuche porque la cuestión heavy-punk no era aceptada como parte del mundo mapuche. Uno de los pibitos más chicos que sabía ir a la radio fue el primero en entrar con tachas a un evento del Centro Mapuche cuando Elvira lo invitó al encuentro de abuelos. “La onda era invitar a la gente para que se reconozca mapuche”, dice Elvira, “y en ese momento se reconoció.”

Pero al poco tiempo las tensiones con el Centro Mapuche se agudizaron porque, según Elvira, los adultos estaban utilizando a los pibes. Tenían sus propias relaciones con otras organizaciones mapuche y, si las actividades de los jóvenes tendían a relacionarlos con esas organizaciones, las sabotearan. Ninguno de ellos sabía por dónde pasaban las tensiones, pero percibían que cuando los necesitaban los hacían trabajar y cuando ellos precisaban algo se lo negaban. Elvira se terminó

9. El Centro Mapuche Bariloche es una organización creada en la década de 1980 (ver Briones, 1999 y Fuentes, 1999).

10. En este artículo usaré la categorías nativas con las que los jóvenes se identificaban e identificaban a sus pares, como “chicos” y “pibes”, para ser más fiel a sus relatos y registros discursivos.

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

yendo del Centro, en parte porque su papá se enfermó gravemente en el año 2001 y la gente del Centro no acompañó a su familia en ese momento. “¿Dónde estaban los mapuche?”, decía Elvira en 2004 todavía enojada, “ahí me di cuenta de que eran unos demagogos.” A partir de ese momento, empezó a participar de espacios organizados por jóvenes. Eventualmente, el espacio del Centro Mapuche fue disputado por esta nueva generación y se re-significó pasando a denominarse *Ruka* [casa] Mapuche.

Las experiencias que Elvira relata incorporan, desde el comienzo, una dimensión estética específica a partir de metáforas que vienen de poéticas rockeras, incluyendo flores marchitas y hecatombes. El trabajo de la emoción en el entramado de sensaciones y sentidos se vuelve explícito en algunos pasajes, especialmente en el que comienza con la evocación sensitiva del abrazo y el pogo para explicar un significado asociado a la amistad. Finalmente, aquellas experiencias que el relato vincula con la identidad mapuche se distinguen de las otras también por una sensación: son “fuertes”, pesan, impresionan. De allí que la falta de acompañamiento produzca una emoción en el tono del relato: el enojo.

Juan: corazón de bombo

En julio de 2007 me encontré con Juan de casualidad en un bar. “¡Compañera!”, me gritó desde la otra punta, y atravesó toda la gente para venir a darme un abrazo. Hacía mucho tiempo que no nos veíamos porque desde que se juntó y tuvo sus hijitas se puso a trabajar en gastronomía y “se perdió”, como dicen los pibes. “Algún día tenemos que seguir la conversación aquella que tuvimos”, me dijo cuando volvió con cerveza, “porque tengo más cosas para contar”. Entrevisté a Juan en el año 2003 en Buenos Aires, donde él estaba por un problema familiar. Nuestra charla ese día se cortó porque Juan no se quería perder el discurso que iba a dar Fidel Castro en la Facultad de Derecho. Así que nuestra “conversa” duró solamente tres horas y después se fue, y se sumó a la multitud que hizo salir a Fidel a hablar en las escaleras ese 26 de mayo.

Juan nació en Ingeniero Jacobacci en 1980. Su familia está compuesta por diez hermanos (él está entre los menores), dos tíos, cinco tías, varios sobrinos y sus viejos. No sabe bien de dónde son originarios sus viejos, pero sabe que por el lado de su papá tenían campo cerca de Jacobacci y que los corrieron los *turcos* cuando murió su abuelo.<sup>12</sup> Su abuela hablaba “en lengua”. Sabe también que por el lado de su papá hubo una historia de cambio de nombres y que su apellido español actual había sido el nombre de pila de algún antepasado con apellido mapuche. Juan atribuye al cambio de nombre el poco conocimiento que tiene sobre su parentesco extenso. Dice: “los jóvenes ya no saben, sólo los viejos saben quién es pariente”. Vivió en Jacobacci hasta los 15 años y en la entrevista desarrolló extensamente sus

---

12. En ese contexto, *turcos* refiere a descendientes de inmigrantes sirio-libaneses que, a lo largo del siglo XX, fueron privilegiados por sobre los mapuche para la obtención de títulos de propiedad sobre la tierra y otros beneficios, con fundamento en el racismo estructural (Pérez 2016).

experiencias de infancia. Primero vivían en una casa en las afueras del pueblo y unos años después de la gran nevada del 84 se mudó con su mamá y sus hermanos a una casa de la colonia ferroviaria en el centro.<sup>13</sup> Su papá fue puestero en estancias hasta que entró en Vialidad Nacional y finalmente fue empleado ferroviario. Juan recordaba las prácticas discriminatorias—que denominó “clasisistas”—de las maestras de la primaria. Los retaban porque traían el guardapolvo manchado o porque dormían vestidos y traían la misma ropa a la escuela, cuando dormir con ropa estaba relacionado con la falta de calefacción y las condiciones de vida. “Con los hijos de los turcos todo bien, todo lindo, y nosotros éramos unos negros de mierda.” También recuerda que tener apellido mapuche era motivo de burla entre los chicos y que por eso “la gente renegaba” de su identidad.

La participación política llegó temprano en la vida de Juan. Empezó acompañando a sus hermanos mayores que militaban en la juventud peronista entre 1986 y 1989 (cuando tenía entre 6 y 9 años) y en 2003 decía que lo emocionaba escuchar los redoblantes y los bombos en las marchas. “Ahí me di cuenta de que había gente que la estaba pasando mal”, me dijo. “Y uno lo pasó eso, tu viejo no tiene trabajo, tu hermano no cobra, tenés la zapatilla atada con alambre, los pantalones rotos, comés solamente en el comedor”. Para él, la juventud peronista significaba “laburar con la gente”, “estar ahí”, ir a los actos, “agarrar un bombo y tocarlo”. El lema era “pensar en los demás”. Juan dice que ahí aprendió lo que era el “trabajo de base”: levantar casas, llevar chapas y ropa a la gente, cargar ladrillos y bolsas de cemento, etc. “Los viejos lo que más agradecían era que te sentaras a la mesa con ellos a compartir su sopa de harina”.

Yo me acuerdo que una vez agarré el bombo. Esa no me la olvido más porque de repente miro, estaba todo el cuero rojo. Miro... la mano hecha mierda. Tenía todo pelado y acá me salieron como tres ampollas. Y se reventaban todas y encima de una salía otra, tanto tocar con la manguera, viste. Y te pelabas todo el dedo. Pero era, qué sé yo era... lo más, estar ahí. (...) Uno de mis hermanos tocaba el bombo (...) Los locos eran conocidos, los de Jacobacci, cuando llegábamos. Porque los locos, de que llegaban a que se iban, los locos metiendo ruido y mi hermano dice que entraba. Era el que entraba adelante y era el que iba abriendo camino porque entraba, tenía un bombo así y con un pedazo de manguera le daba pa! pa! pa! viste. Y entraba a abrir camino y entraba ‘Uh! Llegaron los de Jacobacci, los de Jacobacci’. (...) Entonces por eso... yo quiero ser como mi hermano, loco. Claro. Yo ya tenía mi figura. Y el otro tocaba el redoblante.

Aprendió también en la juventud peronista a “cuidar los barrios” en las elecciones generales para que los radicales no juntaran a la gente para llevarla a votar al otro día. Se acordaba de cómo su mamá hacía milanesas de potro y pan para los pibes que estaban cuidando los barrios. Cuidar los barrios implicaba peleas a

---

13. La gran nevada de 1984 generó la mortandad de muchos animales en las áreas rurales de la provincia y puso en evidencia las condiciones precarias en las que vivía la gente, originando acciones organizativas tanto en el campo como en los pueblos y ciudades de la región (Gutiérrez 2001).

piedrazos y a piñas con los radicales. La policía les prometía que iban a “salir limpios” si hacían cualquier cosa esa noche, así que tenían piedra libre. Juan dice que él vio a la gente que tenían los radicales, encerrada en un galpón. “Gente ignorante, viejitos, que después al otro día les daban el sobre para que votaran y también la plata.” La victoria de Menem en el 89 “fue una fiesta” pero después “eso murió. Menem hizo pelota todo.”<sup>14</sup>

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

Juan estuvo en una batucada tocando el redoblante con gente de 34 hectáreas en Bariloche, y fue un participante activo de Estudiantes en Lucha.<sup>15</sup> Su crítica fundamental a ese movimiento es que no se tuvo en cuenta que las demandas que se pedían eran a largo plazo (la derogación de la Ley Federal de Educación, entre otros puntos) y se desgastó mucho a la gente con medidas eternas, como la toma de los colegios por tiempo indeterminado. Pero para él lo más fuerte en lo personal fue:

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

Otra de sus experiencias en Bariloche fue el trabajo en radio al que llegó a través de la lucha estudiantil. Su propuesta era articular la cuestión educativa con otras realidades como la falta de trabajo, los chicos de la calle, etc. Dice que al principio la radio comunitaria estaba llena de tipos grandes, “zurdos que bajaban línea”, hasta que la ocuparon los pibes. Al terminar la movida de los estudiantes se dedicó a la radio y a organizar reciales de bandas en los barrios altos de Bariloche y en Jacobacci. En 2003 hacía tiempo que había dejado de organizar recitales “allá arriba” porque había muchas peleas. “Los pibes están muy cebados”, andan perdidos en el alcohol y andan armados. Ya las cosas no respondían a “los valores de antes” que tenían que ver con usar los recitales para “hacer otras cosas.”

Juan participó con Elvira en el grupo de jóvenes del Centro Mapuche y en los

14. Carlos Saúl Menem fue presidente de la Argentina entre 1989 y 1999.

15. Estudiantes en Lucha fue el último gran movimiento estudiantil de la década de 1990 en Bariloche. Mantuvo varias escuelas ocupadas por casi tres meses, desde noviembre de 1998 hasta enero de 1999 (ver Diario Río Negro 8/12/98). Los referentes de este movimiento que tenían visibilidad pública eran estudiantes de las escuelas de barrios populares y la agenda de discusión incluía en el debate sobre la educación pública temas relacionados con el contexto social más amplio, como la desocupación y la persecución policial.

grupos que vinieron después. Con respecto a las organizaciones mapuche, cuando Juan era chico su familia tuvo malas experiencias con el CAI (Consejo Asesor Indígena) en Jacobacci.<sup>16</sup> Después con el Centro Mapuche tuvieron problemas porque saboteaban los proyectos que los jóvenes tenían por problemas personales de ellos. Eso terminó haciendo que dejaran el Centro y confluyeran en movidas organizadas por jóvenes.

Su relato empieza explicando por qué la gente “renegaba” de su identidad mapuche, trayendo experiencias que provocan humillación y vergüenza. Contrasta esas emociones, fundamentalmente, con sonidos de bombos y redoblantes que se encarnan en las heridas de las manos que los tocan evocando la cualidad auditiva, táctil, de la experiencia. Estos sonidos se asocian, a su vez, con conductas que conllevan otras emociones: la empatía con los abuelos, la furia. Es un entramado que explica la intensidad emocional (de sensación y sentido) de su experiencia política, de su compromiso y, también, de su decepción.

#### Víctor: un decidor

“Yo soy un decidor”, define Víctor. “Quiero tocar bien para ir más allá en la guitarra y en las letras. Quiero fortalecer los malones.” Conversamos en *Fiske Menuko* [denominación que las organizaciones mapuche –y sociales en general- dan a la ciudad de Gral. Roca], una tarde de primavera de 2004. Él estudiaba guitarra en la universidad por aquel entonces. Nos conocíamos de Bariloche.

Víctor nació en Bariloche en 1976. Su papá vino de Chile y es jubilado de la construcción. Su mamá llegó a los 12 años a Bariloche a trabajar de empleada doméstica. Vino del campo, de un paraje de la Línea Sur donde sus parientes eran y siguen siendo “puesteros de los turcos.”<sup>17</sup> Cuando tenía 11 años, su hermano le regaló una guitarra y eso le permitió empezar a dedicarse a la música, una pasión que le inspiró un tío. Víctor dice que tuvo dos escuelas, la formal y la otra. Estudió con un profesor pero aprendió mucho yendo a los bares de los barrios a escuchar a los músicos. Al principio lo endulzaba lo que él llama “el aplauso fácil”, pero se encontró con gente que hacía música que no buscaba eso, que hacía cosas que tal vez parecían “aburridas.” “¿Por qué cantan?”, se preguntaba. Los músicos se dividen, para Víctor, entre aquellos que tienen un mensaje y aquellos que hacen lo que se escucha en la radio como folclore. Conoció gente sencilla que decía cosas interesantes “cuando andaba por ahí tocando por el aplauso fácil”, se ríe.

En su casa no se hablaba de política. Había conciencia solidaria pero, según dice

16. El CAI es una organización mapuche/campesina de la provincia de Río Negro creada en la década de 1980, al calor de la lucha por el reconocimiento de los derechos de los indígenas y los pequeños productores rurales en la provincia (ver Mombello, 1991; Gutiérrez, 2001; Valverde, 2005; Cañuqueo 2015).

17. La Línea Sur es la zona sur de la provincia de Río Negro, definida así por la línea ferroviaria que une Viedma con Bariloche. Su economía se basa en la cría de ganado ovino y caprino. Las grandes estancias conviven con pequeños productores con tenencia precaria de lotes pequeños que no permiten la subsistencia de familias extensas (ver Cañuqueo, Kropff, Perez y Wallace 2015).

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

Víctor está peleado con la categoría “folclore”. La música que se escucha y se hace en la región tiene mucho de esas “cosas contradictorias”: nacionalismo anti-chileno, cristianismo. Se da también un proceso de argentinización, folclorización y comercialización de elementos mapuche, desde ritmos hasta instrumentos sagrados como el *kulxug* [elemento de percusión que se utiliza en las ceremonias]. “Se convierte en algo folclórico y comercial algo que es más profundo,” dice enojado. Víctor conoce el circuito de bares, fiestas y encuentros de los pueblos y parajes de la Línea Sur y de la cordillera. Llegó cantando hasta Buenos Aires, Mendoza, Santa Cruz, distintos lugares de Chile. Ha conocido músicos y poetas mapuche y no mapuche, del aplauso fácil y del compromiso social. Prefiere los encuentros menos comerciales, donde se junta la gente que reivindica “la cultura de nuestra geografía”, pero también va a las fiestas populares del campo donde “la cosa está más mezclada.”

En la época de la Resistencia Heavy-Punk, Víctor era uno de los músicos que tocaban al comienzo de los recitales, antes de las bandas heavy-metal y punk. En 2003 rescataba el esfuerzo de la gente en ese momento por parar la violencia en los recitales, “que los pibes no se den masa entre ellos, que no se caguen a patadas”, que se creara conciencia. También rescataba la vinculación que había entre los recitales, los cortes de ruta, la lucha estudiantil. Además de tocar en los cortes de ruta y participar como músico de todos los actos de reivindicación a los que lo invitaban, Víctor participó de Estudiantes en Lucha cuando estaba terminando la secundaria en la nocturna para adultos.

Participó también como músico en algunas acciones del activismo mapuche de la década de 1990, como el “eclipse de Roca” en 1996, un acto en el que se cubrió el monumento al Gral. Roca en el Centro Cívico de Bariloche (ver Briones, 1999). Esa vez recibió una llamada anónima de amenaza en su casa: “Tienen que tener cuidado donde van a tocar muchachitos, porque acá todavía tenemos varios Roca vivos”, dice que le dijeron. Pero Víctor no se amedrentó. Fue a tocar y su mamá lo fue a ver, lo acompañó.

Para él la identidad mapuche pasa por el reconocimiento de las injusticias: las cosas que le pasan a su familia en el campo, lo que tuvo que sufrir su mamá viniéndose

tan chiquita a trabajar a la ciudad, la discriminación y la vergüenza que la gente siente. Su papá no se reconoce mapuche pero su abuela tejía en el *wixal* [telar mapuche]. “Él no quiere ser mapuche porque seguramente ha sufrido mucho.” Eso da bronca, dice Víctor, y hay que tratar de rebatir esa injusticia. Aún hoy se caracteriza por participar de todos los actos a los que lo invitan a tocar las organizaciones populares. Al mismo tiempo sigue sus “correrías” de músico, como dice riéndose.

En este relato, la experiencia histórica mapuche se caracteriza por el sufrimiento que se asocia con la vergüenza que anula toda posibilidad de identificación. Pero es una experiencia ajena: la de sus padres. Para Sarah Ahmed, el dolor genera la paradoja de ser una experiencia intransferible que, sin embargo, establece vínculos. Es una experiencia solitaria pero no privada, porque el lenguaje del dolor alinea unos cuerpos con otros. En este caso, el sufrimiento de los padres se traduce en la bronca y el coraje del hijo. A la vez, se vuelve colectivo, se historiza en el relato y, en ese proceso, se incluye en el campo de la acción política desarmando el fetiche. En ese sentido, dice Ahmed, el dolor no es el efecto de una historia sino su vida corpórea (Ahmed 2004b).

### Continuidades y rupturas en relatos de transición

La primera vez que uno de los chicos me contó acerca de su participación en una ceremonia mapuche estábamos altamente ebrios en “El Viejo Ciruelo”, un bar de Bariloche que no existe más, en el que solían juntarse los Estudiantes en Lucha. Fue en el año 1999. Este chico, que en ese momento tendría unos 17 años, me contó lo importante que había sido para él participar de su primer *kamarikun*, lo que sintió al hacer *choike purun* [danza ceremonial] y al escuchar por primera vez su *kempeñ*.<sup>18</sup> En ese tiempo yo era estudiante de antropología, pero no estaba ni remotamente interesada en la cuestión indígena. Me contó esa experiencia como amiga, como compañera de juerga, en una de esas confesiones de las cinco de la mañana. Muchas de las conversaciones de bar en esas condiciones son olvidables, pero me acuerdo de esa. Mi amigo estaba profundamente conmovido y no era por el alcohol. Había en ese relato una carga afectiva que acarreaba mucho más que cualquier otra anécdota de las que había escuchado. Me estaba hablando de algo que lo había colocado en el mundo de otra forma.

Esta narración, y otras que me fueron contando a lo largo de los años, me evocaron lo que los estudiosos de las religiones denominan como relatos de conversión. Sin embargo, aunque no eran relatos exentos de aspectos espirituales, no abordaban exactamente conversiones religiosas. Aún con esos reparos, es posible encontrar algunos aspectos comunes que atraviesan relatos sobre transiciones en distintas claves. Uno de esos aspectos tiene que ver con patrones narrativos distintos que explican la transición en clave de ruptura o de continuidad. Esta diferencia

---

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

puede encontrarse, por ejemplo, en patrones narrativos basados en transiciones en clave etaria. En esa línea de indagación, Marianne Gullestad (1996) analiza los relatos autobiográficos de dos mujeres noruegas que pertenecen a generaciones distintas: una podría ser la abuela de la otra. Mientras la joven estructura su narración en torno a la necesidad de encontrarse a sí misma, de encontrar *lo que realmente es*, la mayor sostiene que su nieta joven se tiene que volver [*become*] *lo que ya es*, desarrollar su ser. Gullestad dice que, a partir de la década de 1950, ha crecido la noción popular de que los jóvenes tienen que “buscarse”, siendo la familia un obstáculo en esa búsqueda. Tienen, entonces que “salir” de la familia. En ambos casos el joven se sigue definiendo como un ser incompleto que tiene que convertirse en otra cosa, ya sea encontrándose “afuera” o desarrollando lo que tiene “adentro”.<sup>19</sup> A la luz de estos aportes, volvamos a los relatos que enfocan transiciones en clave étnica y etaria.

Elvira cuenta lo que a ella la “marcó” para entrar en su *waj* en el *Futa Xawvn* al que fue con el Centro Mapuche:

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

19. Esta definición del sujeto joven como ser incompleto es una de las representaciones hegemónicas que opera más fuertemente a nivel del discurso público (Chaves 2005).



me paro yo y acá sigo yo. Y eso fue lo que me marcó a mí.

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

Nosotros la noche anterior nos habíamos presentado. Todos los que llegaban se presentaban. Y mi vieja también se presentó y dijo que ella tenía este apellido pero que su mamá tenía otro y que era de tal paraje y entonces ahí las abuelitas pararon las orejas. Y al otro día, cuando terminó toda la actividad del día la llamaron a mi mamá (...) Y le dijeron que mi abuela participaba en los *kamarikun*, la mamá de ella. Y eso fue otro gran momento porque vos decías... cada minuto que pasaba, cada cosa que hacías en la ceremonia, vos decías 'estoy haciendo lo que hacía mi abuela hace... no sé, cincuenta años atrás'. Y que lo hicieron sus abuelos también. A mi mamá le contaron que ella se sabía ir a caballo y sabía pasar no sé cuántos días a caballo para llegar al *kamarikun*, como tres días más o menos. Y que era una señora que sabía mucho (...) A mi mamá le dijeron que ella era como de la casa también porque su mamá había ido ahí. Y que su mamá era una mujer muy respetada (...) Mi vieja lloró todo, ¿no? Era como que empezamos a ver y decir... dar vuelta al *rewe*, hacer *tayvl* [canto sagrado] era hacer lo mismo que estaba haciendo tu abuela hace unos años atrás. Como que estás retomando todo. Como que hubo un silencio durante años y que después ese silencio se vuelve... o como que hubo una palabra presente durante años y que después esa palabra se vuelve a decir en el mismo lugar y en el mismo espacio... con otras generaciones, se transmite (...) Nosotros no teníamos ni idea con qué nos íbamos a encontrar. Y llegar y que te digan que tu abuela iba ahí, y que encima era una mujer muy respetada (...) Era como que vos caminabas y tu abuela iba al lado. Y yo también decía que tenía la responsabilidad de hacer lo mejor posible las cosas porque mi abuela estaba... me lo exigía mi abuela... había hecho eso (...) Es como que es la memoria en la sangre, la llamaba uno de los chicos (...) Era como que ya lo habíamos vivido pero en realidad vos te ponías a pensar y en tu vida no lo habías vivido. Entonces eso él lo llamaba la memoria en la sangre (...) Como que vos tenías una piedra que la habías mirado durante muchos años y nunca habías podido tener una relación. Y que de repente esa piedra vos la levantabas y había un montón de cosas para descubrir o para empezar a aprender y cosas que te hacían bien. Que si no fuera por esa circunstancia nunca hubieras levantado esa piedra ni hubieras mirado lo que había abajo. Ahí sí todo empezaba a tener una razón (...) Era retomar el círculo. Es fuerte porque es encontrarte con vos mismo (...) Nosotros llegamos de un *kamarikun* y, ponele, a las dos semanas después empezamos el colegio y era volver a la rutina de la vida de la ciudad pero ya eras otra persona (...) Antes era una revolución andando, como que era todo un despelote, como que era todo así muy... una voráGINE andante. Y después de eso ya te sentías como que vos caminabas pero caminabas vos y caminabas segura.

Para Elvira encontrarse a sí misma tiene que ver con una ubicación, con un espacio, con referencias espaciales que tengan sentido (tiene que "entrar" en su *waj*).

Busca algo que ella ya es, organizando ese espacio. No desarrolla algo, un potencial, como dice la abuela que Gullestad cita. Pero tampoco tiene que salir de su familia para encontrarse a sí misma afuera. Al contrario, tiene que entrar en su familia y para eso tiene que participar en espacios tradicionales mapuche. Para Elvira, encontrar su tranquilidad es “pararse” y es “caminar”, “andar”, es una posición y una acción del cuerpo. Su padre la presenta a ese espacio y su abuela la acompaña.<sup>20</sup> Entra a su familia y su familia entra con ella. Ella misma es un lugar que está adentro de sí, oculto bajo una piedra, tras un silencio. La palabra está ahí, esperando ser dicha. En ese sentido, ella no se tiene que volver otra cosa, sólo tiene que encontrar lo que está ahí y nombrarlo. Esta idea se repite mucho en los relatos de los chicos. Ellos tienen que entrar en sus propias familias para encontrarse, no tienen que salir de ellas. Las familias no constituyen, en ese sentido, un orden opresor, sino un set de relaciones oprimido y alienado del que ellos participan.<sup>21</sup> Al poner esas relaciones en clave mapuche –discursiva y espacialmente– parecen superar un aspecto fundamental generador de alienación. En este sentido, no se atribuyen las inseguridades e inquietudes a la responsabilidad de los padres sino a un sistema impuesto sobre y dentro de sus familias.<sup>22</sup>

Yo de muy chico sabía que yo era mapuche. Por ahí como te dicen, o escuchás por ahí: ‘tu abuelo era mapuche o hablaba mapuche’. Después, ya cuando fui creciendo también sabía que era. Pero, de ahí a uno darse cuenta por qué puede llegar a ser importante la pertenencia al Pueblo Mapuche... Saberlo, siempre lo supe. El tema era por ahí buscar un origen, buscar cuál fue el sometimiento que han sufrido más que nada nuestros viejos. Y ahí... hoy lo veo y me da bronca (...) Sabía que era mapuche pero no sabía qué decir cuando iba a tocar porque yo decía soy mapuche... pero si vivo en la ciudad. Igual sabía que por un proceso que vivimos nosotros estábamos en la ciudad. Pero no sabía nada de la cultura. Me daba vergüenza no saber nada y no saber lo que iba a decir cuando iba a tocar (...) No me daba vergüenza pero por ahí no sabía qué decir porque mi vieja tampoco no sabe mucho de su cultura, sabe muy poco. Si bien se reconoce, está contenta con que yo me reconozca como mapuche. Y uno trató... yo, personalmente traté de hacerlo con mucho respeto. Tratar de interiorizarme un poco, de ver las necesidades y las injusticias que habían sufrido nuestros viejos, ¿no? De ahí empecé a plantearme ¿Por qué mi mamá con 12 años se tuvo que venir a trabajar del

---

20. Aquí se pone en evidencia un proceso de construcción de memoria que incluye la transmisión en relación al vínculo inter-generacional. Para un análisis de esas dimensiones ver Kropff (2016).

21. En este sentido, algunos chicos atribuían a la situación de opresión algunas conductas de sus familiares que, según el sistema médico occidental, se definen como emergentes de enfermedades mentales. En este nuevo marco, se empezaron a considerar, por un lado, consecuencia de sufrimiento acumulado a lo largo de generaciones y, por otro, fruto de la contradicción entre lógicas espirituales diferentes que conviven conflictivamente al interior de sus familias.

22. Ana Ramos (2010) propone utilizar la idea de “pliegue” de Nikolas Rose, que refiere a relaciones sociales internalizadas, para describir el modo en que las personas experimentan ciertos espacios externos como su propia subjetividad. En el caso mapuche se refiere tanto a las prácticas ceremoniales, como a las cotidianas.

campo? ¿Esa es una situación normal? No es una situación normal. No es una situación justa. Son cosas que te marcan. Y ves la situación de mucha gente. Ahí ya encontré una veta, una temática para reclamar (...) Uno va tratando de buscar una línea para poder cantar y eso. Después sí, uno toda la vida tiene que estar buscando su origen. Esto no termina acá nomás.

Si para Elvira asumir su identidad mapuche es una acción del cuerpo, una ubicación, para Víctor implica tener algo para decir, encontrar palabras. Configura su subjetividad en torno a su oficio de trovador enmarcado en el canto de protesta y en los géneros musicales que se comparten en los bares y en las fiestas de campo. Entonces tiene que hallar palabras que vinculen lo mapuche con su registro discursivo como músico popular. Víctor construye su pertenencia mapuche a partir de la bronca ante el sufrimiento provocado por las injusticias, una bronca que proviene de las palabras sencillas de los que no cantan por “el aplauso fácil.” En ese ámbito tiene que lidiar con el hecho de que viene de la ciudad y no conoce “la cultura.” La búsqueda del origen comienza, entonces, con el aprendizaje respetuoso de dos aspectos combinados: la cultura y la experiencia de la injusticia. Lo que estaba disociado: su experiencia personal mapuche, por un lado, y el Pueblo Mapuche como pertenencia colectiva, por otro, se conectan en el relato a partir ciertas emociones que habilitan la construcción respetuosa de un discurso. Ese discurso debe incluir los elementos que caracterizan el campo semántico asociado al Pueblo Mapuche (como “la cultura”) a la vez que articularse con la trayectoria como músico popular que tiene también tópicos discursivos propios (como “la injusticia”). En base a eso, Víctor construye su palabra para poder cantar, se presenta públicamente como músico mapuche, pero sostiene que la búsqueda del origen va más allá, excede eso.

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

Pa! pa! pa!, clac y clic, el relato de Juan está lleno de sonidos, marcas estéticas que lo conmueven, en las que parecen confluír sensación y sentido. En su relato hay un esfuerzo por evocar la cualidad sensitiva de una experiencia que no puede definir

claramente, de “algo” que se generó adentro de él. Busca nombrarlo para explicarme como se inscribió en su cuerpo, cómo se volvió emoción (Surrallés 2005). De vuelta la familia pesa: el bombo de su hermano, la palabra de su abuela en el saludo de su otro hermano. Mientras el primer sonido lo coloca en el mundo como peronista, el segundo lo coloca como mapuche.

Esta valoración de Juan por la experiencia partidaria era complicada de procesar en el contexto del activismo mapuche de principios del siglo XXI porque, si bien había trayectorias que se reconciliaban fácilmente con esta identidad, había otras que no. Con esas otras trayectorias debía primar la ruptura y no la continuidad. Además de las partidarias, otras trayectorias que no eran reivindicables eran las religiosas. Los chicos que habían pasado por las iglesias, ya fuera evangélicas o católicas, pasaron por situaciones de mucha tensión. Una chica me confesó una vez, mientras viajábamos para un *xawvn* [parlamento] en 2003, que ella antes era de la iglesia evangélica y que eso “la marcó”. Participaba ahí con su familia y me contó su experiencia en el grupo de jóvenes donde era muy activa hasta que cayó en la cuenta de las injusticias y las desigualdades que hay adentro de la iglesia.<sup>23</sup> En los primeros *kamarikun* a los que fue tuvo miedo porque estaba permanentemente pensando “en algún momento se van a dar cuenta de que yo soy de la iglesia”. Estaba acostumbrada al miedo, al “temor de Dios”, y le costó mucho trabajo deshacerse de eso. Sin embargo, mientras ella vivía esa tensión, para su mamá no había ninguna contradicción entre pertenecer a la iglesia evangélica y ser mapuche y participar en el *kamarikun*.

En relación a las trayectorias religiosas, Elvira contó una situación que se dio en uno de los grupos de jóvenes:

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

Aquí, las emociones operan demarcando claramente los límites identitarios y el marco de sentido con el que debe interpretarse la experiencia histórica del Pueblo mapuche para esta generación. El miedo establece la distancia entre las identidades

23. Para un análisis de la militancia juvenil en el ámbito de las iglesias evangélicas en Argentina ver Mosqueira (2015).

evangélica y mapuche, en el primer relato, mientras que la distinción estalla en llanto, en el segundo. En ambas se trata de categorías que se configuran como equiparables y excluyentes.

Además de reivindicar su pasado partidario, Juan sanciona trayectorias que sí eran valoradas en el activismo de los jóvenes mapuche como las experiencias con el anarquismo. Para Juan, el anarquismo no podía reconciliarse con la identidad mapuche porque era una ideología que habían traído los europeos. “Yo soy anti-anarko total. Yo no me siento anarquista.” En esto Juan se diferenciaba de los agrupamientos de jóvenes para quienes la relación con la cuestión anarquista era muy diferente. Durante un encuentro en el año 2002, entrevistamos a uno de los chicos que había empezado a acercarse a las organizaciones en ese tiempo y que luego formaría parte de uno de estos grupos. Le preguntamos sobre lo que le parecía el encuentro y se dio una pequeña conversación.<sup>24</sup>

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

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

P: Se emocionó. Así que imaginate...

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

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

N: ¿Cuáles otras ideas?

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

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

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

En este discurso –y también en el discurso crítico de Juan- se refleja que, a principios del siglo XXI, la relación entre el anarquismo y la cuestión mapuche se discutía, se atenuaba, se organizaba en una transición. Otras trayectorias de oposición

---

24. Estos registros fueron tomados por el equipo de la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvetuyiñ que yo integraba.

al sistema se consideraban complementarias, como la de los músicos populares. En contraste, la relación con los partidos y con la iglesia era fuertemente sancionada. En todo caso, la iglesia, el anarquismo, la política partidaria, se pensaban y se definían como “otras ideologías” y los jóvenes tenían que optar, en algunos casos, y explicar las transiciones, en otros. Algunos de los chicos que participaron de la movida acabaron dejando el activismo mapuche optando por la iglesia o insertándose en estructuras (incipientes) de partidos de izquierda. El dato aquí es que esas inserciones resultan intercambiables con el activismo mapuche. Se trataba de ámbitos equiparables no necesariamente complementarios. Un panorama muy diferente al que, a mediados la década de 1980, caracterizaba a las organizaciones mapuche de Río Negro, algunos de cuyos integrantes tenían también militancias partidarias diversas (Fuentes, 2000). En una tónica similar, uno de los dirigentes de una organización creada en la década de 1990 en Neuquén, me dijo una vez que el activismo mapuche pasaba por atravesar partidos y otras afiliaciones vinculando a la gente por “su lado mapuche”. Sin embargo, aún para ellos el cristianismo era incompatible con la autoidentificación como mapuche. Allí, la continuidad no era posible, únicamente la ruptura.

### Emociones varias

Preguntaba, al comienzo de este artículo, qué papel juegan las emociones en los procesos de identificación de aquellos y aquellas que provienen de experiencias familiares atravesadas por los efectos del genocidio indígena. A través del trabajo de campo y el trabajo de archivo se ha constatado el despliegue de diferentes dispositivos durante el siglo XX, incluyendo desalojos violentos, medidas de presión económica y prácticas de arrinconamiento de familias en parcelas pequeñas que tuvieron como resultado tanto la proletarización en el ámbito rural como la migración a las ciudades (ver, entre otros, Delrio 2005; Cañuqueo, Kropff, Pérez y Wallace 2015; Pérez 2016). El derrotero de aquellos que fueron desplazados, acompañado por el silenciamiento violento y las prácticas de discriminación cotidianas impuestos por el genocidio, fueron influyendo en la conformación de los barrios populares de las ciudades.

Elvira, Juan, Víctor y los otros chicos sobre cuyas historias presenté viñetas, vienen de familias que atravesaron esa experiencia y, en sus relatos, construyen un discurso para pensarse a sí mismos en el que es necesario dar cuenta de cómo se fueron definiendo como mapuche. Encontramos allí que las emociones se constituyen como tópico para presentar experiencias y decisiones. A veces aparecen denominadas a través de una categoría bien definida: bronca, vergüenza, miedo. Si tomamos en cuenta la dimensión pragmática del discurso, las emociones, así categorizadas, pasan a formar parte de un código comunicacional con efectos en la situación de interlocución misma, circulan entre los cuerpos definiendo sus límites, estableciendo distancias, organizando vínculos de modos particulares (Ahmed 2004a y b).

Por otra parte, en algunos pasajes se describen escenas destinadas a recrear emociones y sentimientos sin denominarlos claramente, en la búsqueda de colocar a la

interlocutora en una atmósfera específica como la del acto político, el parlamento o la ceremonia. A su vez, ciertos fragmentos apuntan a encarnar esa atmósfera en el cuerpo: abrazar a un pibe y meterse al pogo, ampollas saliendo una atrás de la otra de tanto tocar con la manguera. Otras veces se vuelve una atmósfera sonora: el repicar de bombos y redoblantes, el canto repetido del *kempeñ*. Se trata de experiencias sensitivas que se nombran, que se configuran discursivamente y contribuyen, no sólo a producir sentidos vinculando experiencia con identidad, sino a evocarlos.

Finalmente, quisiera detenerme en las categorías que remiten a emociones sin definir las estrictamente, de modo más elusivo. Entre esas categorías se encuentra la repetición del adjetivo *fuerte*. Si rastreamos el contexto en que la categoría opera, encontramos discursos de resistencia que son más *fuertes* que otros, acciones que son más *fuertes* que las acciones políticas porque conllevan aprendizaje, momentos *fuertes* que implican el encuentro con uno mismo. Ese adjetivo adherido a discursos, acciones y eventos los coloca en foco, los solidifica, los instala como puntos de inflexión en la trayectoria, tiene la capacidad de encausarla. En el mismo sentido opera el verbo *marcar*: la injusticia, el primer *gejipun*, la iglesia *marcan*, ejercen una impresión duradera, configuran subjetividad.

De este modo, las emociones relacionan sensación y sentido en torno a la experiencia en los relatos autobiográficos, organizan vínculos, definen distancias entre los cuerpos y contribuyen a fundamentar y delimitar identidades. Asimismo, median entre lo individual y lo colectivo configurando sensibilidades que organizan experiencias sociales. Siguiendo la trayectoria que configuran en estos relatos, podemos atravesar contextos económicos en el campo y la ciudad, así como procesos históricos marcados de diferentes maneras. Se iluminan las migraciones del campo a la ciudad, del campo a los pueblos, de los pueblos a la ciudad y, específicamente, de la Línea Sur a Bariloche. También aparece tematizada la migración internacional de Chile a Argentina y, específicamente, el exilio chileno. En relación a los procesos explícitamente definidos como políticos, se destaca la política partidaria en la década de 1980, la presidencia de Carlos Saúl Menem y sus efectos, la lucha en defensa de la educación pública en la década de 1990 en Bariloche, el movimiento de radios comunitarias, los circuitos contraculturales juveniles y, en clave más cultural que política, los circuitos vinculados a la música popular, las fiestas populares y el folclore. Finalmente, nos ofrecen una mirada crítica sobre el activismo mapuche de las décadas de 1980 y 1990, trayendo a los relatos la disputa generacional dentro del movimiento.

En 2017, la respuesta a la operación mediática que deslegitimaba la identidad mapuche de activistas y comuneros por su adscripción a identidades juveniles urbanas fue contrarrestada apelando a la emoción en clave autobiográfica. Esta vez el medio fueron las redes sociales. Quiero cerrar este artículo con una publicación que Fran Lanfré, un músico mapuche barilocheño de veintiséis años, hizo en su página de Facebook el 19/9 que fuera ampliamente replicada:

Mi bisabuela me decía mari mari.

Y le contestaba. Mari mari.

Fui al jardín. Aprendí a leer y a escribir. Y mi bisabuela me decía mari mari.

Fui a la primaria a la pública. Mi bisabuela decía mari mari.

Me puse corbata y zapatos. Y mi bis abuela decía mari mari.

Tuve que aprender a rezar y mi bisabuela aún decía mari mari.

Me confesé. Lei la biblia y los libros de la historia de los vencedores. Y mi bisabuela se empeñaba. Mari mari.

Use rastas, poncho, gomina, zapatillas, celular, botas, pelo largo, me pelé, toco la eléctrica, el timbre y el kultrun, y nunca me olvidé. Mari mari. Voy al kamaruco, salgo con mis amigos, voy al hospital, canto en inglés, en wiñoy triplantv lloro de alegría y naci en navidad.

Nunca me olvido. Mari mari.

Aprendo mapudungun, duermo con la cabeza pal Puel y estudio artes marciales. Manejo caballos y autos, tomo yantén cuando me duele la garganta y actron cuando me duele la muela.

A veces sueño. Que hablamos. Mari mari y esto que el otro.

Tengo facebook, unas boleadoras instagram, un facón, un celu, un lacito y pedaleras para la guitarra.

Mi perro sabe cruzar la calle, hacer el muertito y rodear ovejas.

Tengo la tes blanca, los ojos rasgados y comunes. Se decir que hacé como andá y también mari mari.

Uso gorra, boina, sombrero, aros, collares, alpargatas, anillos y nike.

Y todos los días tengo a alguien para decirle mari mari. Porque heredé un idioma, un modo de pensar un camino que seguir. Es un gran tesoro. Y me llena de alegría vivirlo.

La identidad y la pertenencia están adentro, pase lo que pase. Es lo mas grande que todxs tenemos en la sangre, en la memoria, en lo más profundo del piwke, del corazón. Seas quien seas, vengas de donde vengas. Nunca le toques eso a nadie. Es jugar sucio. Es no respetarte a vos mismx. Es lo más bajo que hay, pensar que por "indio" no puedes usar vinoculares o peinarte pal costado, viajar por el mundo o ser abogado. Guardatelo, ni lo digas. Porque es donde tu ignorancia mas se destapa y quedás de verdad muy mal. Para no decir como el orto.



Nunca nadie que no estudia, no se informa y no mira otra cosa que la tele y sus bolsillos va a herir a nadie diciendo cosas así.

Quieranse un poco quienes hablan así. Y así se dejarán querer.<sup>25</sup>

## Bibliografía

- Ahmed, Sara (2004a). "Affective Economies", *Social Text* 79, Vol. 22, N° 2, Duke University Press, pp. 117-139.
- Ahmed, Sara (2004b). "The contingency of pain", en *The cultural politics of emotion*. Nueva York: Routledge, pp. 21-41.
- Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Barth, Frederik (1976 [1969]). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Briones, Claudia (1999). *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. PhD dissertation. Ann Arbor, University Microfilms International.
- Briones, Claudia (2007). "'Nuestra lucha recién comienza' Vivencias de Pertenencia y Formaciones Mapuche de Sí Mismo", *Ava*, N° 10, pp. 23-46.
- Cañuqueo, Lorena (2015). "'Tramitando' comunidad indígena en Río Negro. Diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión", *Identidades*, N° 8, pp. 61-80.
- Cañuqueo, Lorena; Kropff, Laura; Pérez, Pilar y Wallace, Julieta (2015). Informe Final 2012-2015. Comisión Investigadora para el Relevamiento de Transferencias de Tierras Rurales en el ámbito de la Provincia de Río Negro (Ley 4744). Viedma, Imprenta de la Legislatura de la Provincia de Río Negro.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1971). "Identidad étnica. Identificación y manipulación", *América Indígena*, N° 4, pp. 923-953.
- Chaves, Mariana (2005). "Juventud negada y negativizada: Representaciones y formaciones discursivas vigentes en la Argentina contemporánea", *Última Década*, N° 23, pp. 9-32.
- Chirico, Magdalena (1992). *Los relatos de vida. Retorno a lo biográfico*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Clarín (2017) "La transformación de Jones Huala: de "flogger" a líder mapuche", 16 de septiembre, documento electrónico: [https://www.clarin.com/sociedad/debate-redes-pasado-flogger-fernando-jones-huala\\_o\\_SyBCmi9q-.html](https://www.clarin.com/sociedad/debate-redes-pasado-flogger-fernando-jones-huala_o_SyBCmi9q-.html), acceso 26 de enero de 2018.
- Delrio, Walter (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Diario Río Negro (1998). "Estudiantes denuncian presiones en Bariloche", 8 de diciembre.

---

25. Agradezco a Fran Lanfre por autorizarme a publicar este texto. Ver post original y comentarios en <https://www.facebook.com/franciscolanfre/posts/10213455930613916>, acceso el 26 de enero de 2018. Se respetó la escritura original.

Fuentes, Ricardo Daniel (2000). “‘De a poco estamos siendo’ La construcción de la identidad de los mapuche urbanos”, *Voces Recobradas*, N° 8, pp. 20-31.

Golluscio, Lucía (1992). “Educación e identidad: los tayil mapuches”, en Hidalgo, Cecilia y Tamagno, Liliana (comps.): *Etnicidad e Identidad*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp. 153-167.

Gullestad, Marianne (1996). “From Obedience to Negotiation: Dilemmas in the Transmission of Values Between the Generations in Norway”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 2, N° 1, pp. 25-42.

Gutiérrez, Paula (2001). “La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena (Río Negro)”, en Giarracca, Norma (comp.): *La protesta social en la Argentina: Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país*. Buenos Aires, Alianza Editorial.

Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps.) (1996). *Questions of Cultural Identity*. Londres, SAGE.

Infobae (2017) "Fernando Jones Huala, de "flogger" a líder mapuche", 16 de septiembre, documento electrónico: <https://www.infobae.com/sociedad/2017/09/16/fernando-jones-huala-de-flogger-a-lider-mapuche/>, acceso 26 de enero de 2018.

Kropff, Laura (2005a). “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas”, en Dávalos, Pablo (comp.): *Pueblos indígenas, estado y democracia*, Buenos Aires, CLACSO. pp. 103-132.

Kropff, Laura (2005b). “Bariloche: una suiza argentina?” *Desde la Patagonia: difundiendo saberes*, Año 1, N° 2, pp. 32-37.

Kropff, Laura (2011a). “Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras”, *Alteridades*, Año 21, N° 42, pp. 77-89.

Kropff, Laura (2011b). “Debates sobre lo político entre jóvenes mapuche en Argentina”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 9, N° 1, pp. 83-99.

Kropff, Laura (2016). “Entre genealogías familiares y genealogías políticas: jóvenes en un proceso de comunalización mapuche en Argentina” *Mana. Estudios de Antropología Social*, Vol. 22, N° 2, pp. 341-368.

La Nación (2017). “‘Cumbio’ habló sobre el pasado flogger de Fernando Jones Huala: ‘Fuimos muy amigos’”, 18 de septiembre, documento electrónico: <http://www.lanacion.com.ar/2064069-fernando-jones-huala-flogger-agustina-vivero-cumbio-amigos-ram-mapuche>, acceso 26 de enero de 2018.

La Nación (2017). “Fernando Jones Huala explicó su pasado flogger: ‘Fue divertido’”, 17 de septiembre, documento electrónico: <http://www.lanacion.com.ar/2063805-fernando-jones-huala-explico-su-pasado-flogger-fue-divertido>, acceso 26 de enero de 2018.

Leavitt, John (1996). “Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions”, *American Ethnologist*, vol. 23, N° 3, pp. 514-539.

Lutz, Catherine y White, Geoffrey (1986). “The Anthropology of Emotions”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 15, pp. 405-436.

Matossian, Brenda (2010). “Expansión urbana y migración. El caso de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche como actores destacados en la conformación de barrios populares”, *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. 14, N° 331, documento electrónico: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-331/sn-331-76.htm>, acceso 26 de enero de 2018.

Mombello, Laura (1991). El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro. Tesis de Licenciatura, Buenos Aires, FFyL-UBA.

Mosqueira, Mariela (2015). "Redimir a política: experiências de militância de jovens evangélicos da Argentina", *Desidades*, Año 3, N° 8, pp. 9-18.

Multisectorial contra la Represión en Bariloche (2010). Informe presentado a Diputados nacionales el 26 de agosto, documento electrónico: <http://www.barilochense.com/comunicacion/comunicadosprensa/informe-multisectorial-contra-la-represion-en-bariloche-entregado-diputados-nacionales>, acceso 26 de enero de 2018.

Pérez, Pilar (2016). *Archivos del silencio. Estado, indígenas y violencia en Patagonia Central (1878-1941)*. Buenos Aires, Prometeo.

Pérez, Pilar (2017). "Sobre la alienación "indígena" para estudiar el desarrollo del capitalismo en el Territorio Nacional de Río Negro (1880-1950s)", PIMSA Documentos y Comunicaciones, documento electrónico: [http://www.pimsa.secyt.gov.ar/novedades/Sobre\\_la\\_alienacion\\_indigena\\_para\\_estudiar\\_el\\_desarrollo\\_del\\_capitalismo.pdf](http://www.pimsa.secyt.gov.ar/novedades/Sobre_la_alienacion_indigena_para_estudiar_el_desarrollo_del_capitalismo.pdf), acceso el 19 de junio de 2018.

Perfil (2017). "El pasado flogger del mapuche Fernando Jones Huala", 16 de septiembre, documento electrónico: <http://www.perfil.com/politica/el-pasado-flogger-del-mapuche-jones-huala.phtml>, acceso 26 de enero de 2018.

Ramos, Ana (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires, EUDEBA.

Surrallés, Alexandre (2005). "Afectividad y epistemología de las ciencias humanas" *AIRB Revista de Antropología Iberoamericana*, noviembre-diciembre, documento electrónico: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62309911>, acceso el 3 de julio de 2018.

TN (2017). "Jones Huala, el pasado flogger del líder de la RAM", 15 de septiembre, documento electrónico: [https://tn.com.ar/politica/jones-huala-el-pasado-flogger-del-lider-de-la-ram\\_820813](https://tn.com.ar/politica/jones-huala-el-pasado-flogger-del-lider-de-la-ram_820813), acceso 26 de enero de 2018.

Valverde, Sebastián (2005). "La historia de las organizaciones etnopolíticas del pueblo mapuche", *Revista de Historia*, N° 10, pp. 167-184.

Williams, Raymond (1989 [1977]). *Marxism and Literature*. Oxford, Oxford University Press.

