

SOY KONA

SOY KONA

La identidad de un pueblo originario
en la voz de sus jóvenes

Romina Díaz Didier

Díaz Didier, Romina
Soy kona : la identidad de un pueblo originario en la voz de sus jóvenes / Romina Díaz Didier ; edición literaria a cargo de Georgina Fiori. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. , 2012.
134 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-950-34-0895-7

1. Jóvenes. 2. Pueblos Originarios. 3. Mapuces.
I. Fiori, Georgina , ed. lit. II. Título
CDD 305.8

TESIS DE COLECCIÓN

Dirección: Adela Ruiz

Diseño de cubierta e interior: Jorgelina Arrien

Edición: Georgina Fiori



Ediciones EPC
de Periodismo y Comunicación

Derechos Reservados

Facultad de Periodismo y Comunicación Social

Universidad Nacional de La Plata

Primera edición, marzo 2013

ISBN 978-950-34-0895-7

Hecho el depósito que establece la Ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopia, digitalización u otros métodos, sin el permiso del editor.
Su infracción está penada por las Leyes 11.723 y 25.446.

*A los integrantes de Newen Mapu y Puel Pvjv,
por haberme tratado como una lamgen (hermana).
Gran parte de los conocimientos plasmados en este trabajo
fueron posibles gracias a ustedes, y por lo mismo les pertenecen.
Caltu may (gracias).*

A mi familia, por la paciencia y la comprensión.

*A quienes confiaron en mí y me acompañaron
durante esta experiencia con reflexiones, sugerencias,
largas discusiones, o simplemente alentándome
en todo momento.*

ÍNDICE

PRÓLOGO	11
PRESENTACIÓN	15
POR QUE <i>MAPUCE</i> Y NO <i>MAPUCHE</i>	19
CAPÍTULO I Precisiones teóricas	23
CAPÍTULO II Los mapuce en la provincia de Neuquén: cronologías para comprender el presente.....	37
CAPÍTULO III La asociación mapuce Newen Mapu: creciendo mi raíz desde el cemento	53
CAPÍTULO IV Jóvenes mapuce: prácticas y discursos que expresan su identidad cultural	63
BIBLIOGRAFÍA	125

PRÓLOGO

El origen de este libro constituye una primera indicación para sus futuros lectores: fue inicialmente una tesis de grado que resultó ganadora del Concurso Tesis de Colección. La iniciativa, impulsada por el Área de Producción Gráfica y la Dirección de Grado, tiene como objetivo editar como libro las tesis de grado de los alumnos de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Esta decisión no es aislada y persigue un doble propósito: aportar a la política de investigación y a la política editorial.

En el marco de la política de investigación de la institución, impulsar la difusión y la circulación de las tesis de grado es una acción tendiente a gestionar espacios de publicación no sólo para los docentes investigadores, sino también para los alumnos y los recientemente graduados. En este escenario, las tesis de grado resultan las más “relegadas”, como resultado de que los propios tesistas suelen dejar de lado los avances logrados en sus investigaciones luego de la defensa ante el jurado y la obtención del título de grado.

Desconocer esta situación es no contemplar la pérdida de un interesante potencial, ya que en muchos casos se trata de investigaciones originales y creativas, que exploran nuevas miradas y formas de abordaje sobre un variado abanico de objetos de estudio. Las tesis representan, además, un arduo trabajo de síntesis de ideas y de conceptos adquiridos durante el recorrido académico.

Frente a esto, el Concurso Tesis de Colección se propone como una instancia que aspira a recuperar ese proceso, a premiar el esfuerzo de sus autores y a dar visibilidad a las investigaciones de los graduados.

Respecto a la política editorial, el proyecto pretende contribuir a uno de sus objetivos fundamentales: la divulgación, por medio de diferentes publicaciones, formatos y lenguajes, y para distintos destinatarios, de la investigación y la producción científica que se genera en la Institución. En el caso de las tesis de grado, la posibilidad de que sean editadas como un libro, dentro del sello editorial de la Facultad, permite que su recepción y su lectura no queden circunscriptas a los actores directamente involucrados –tesis, directores y jurados–, sino que se difundan a la comunidad académica y a la sociedad en general.

Para esto, y sin dejar de considerar a los diferentes lectores y a las posibles lecturas, es imprescindible que las tesis –tanto de grado como de posgrado– sean pensadas desde su misma gestación como materiales publicables. Tener en cuenta esta condición implica llevar adelante procesos de edición orientados a lograr mayores niveles de síntesis, claridad y coherencia, así como considerar durante su producción aspectos sintácticos, gramaticales y de estilo. Esto supone que tanto los tesis/autores y los directores/editores, en un primer momento, como los editores, los correctores y los diseñadores, durante el proceso concreto de edición, atiendan a la *comunicabilidad* de la investigación.

La tesis ganadora de este Concurso,¹ que hoy es el libro que se invita a leer, reunió las condiciones necesarias, tanto por su planteo académico como por su desarrollo editorial. Desde la actualidad de la temática, “la construcción de identidad en jóvenes mapuce²

de Neuquén”, pasando por la pertinencia y la precisión del planteo teórico y metodológico, hasta el sello personal de la autora en la modalidad de escritura. Y esos valores representan lo que la Facultad, en definitiva, quiere premiar: el compromiso real de la investigadora con su objeto de estudio y la ausencia de una distancia impuesta con los protagonistas; solo la necesaria para contar con rigurosidad y con respeto las vidas de estos jóvenes mapuce y su lucha por sostenerse en el mundo desde sus propios valores y principios.

El título *Soy kona. La identidad de un pueblo originario en la voz de sus jóvenes*, sintetiza el verdadero sentido de la obra. Los kona fueron, durante la conquista española, los jóvenes guerreros mapuce que entregaron la vida en defensa de su territorio. Hoy, los herejeros de esa tradición resisten las construcciones hegemónicas que niegan sus derechos y construyen su lugar en el mundo. Conscientes de un origen que “orienta su presente, su pasado y su futuro”, son diferentes a otros jóvenes, pero parecidos en sus búsquedas y en sus luchas por el reconocimiento social. Contradicciones y encuentros que ofrecen la clave para leer este libro.

Resta señalar que llevar adelante el Concurso, la Colección que se inaugura con esta obra y el libro mismo, no fue una tarea sencilla. Requirió un trabajo colectivo que fue realizado con esfuerzo, ánimo e ilusión por parte de todos los involucrados. La Facultad de Periodismo y Comunicación Social saluda esta iniciativa y apuesta a nuevos desafíos en pos de difundir las investigaciones de sus graduados y de profesionalizar el trabajo editorial, para que puedan comunicarse en toda su dimensión la diversidad de propuestas, voces y espacios de debate y de discusión.

Lic. Adela Ruiz
Área de Producción Gráfica

Lic. Ayelen Sidún
Dirección de Grado

¹ La tesis fue dirigida por el Dr. Carlos Giordano y codirigida por el Lic. Mario Migliorati.

² Se comparte el posicionamiento político propuesto por la autora en cuanto al uso del término “mapuce”, que recupera la ancestral pronunciación, y no “mapuche” como popularmente se lo conoce.

PRESENTACIÓN

Al iniciar este trabajo creía que por ser neuquina nativa sabía qué implicaba vivir en un contexto de heterogeneidad cultural acentuada. Supuse, entonces, que se trataba de un tema próximo, pero no imaginaba ni por asomo cuán poco podía hablar al respecto.

Hoy, al observar en retrospectiva mis puntos de partida, comprendo que comencé este trabajo basada en sentidos que creía ciertos porque carecía de elementos suficientes para polemizarlos. Actualmente puedo decir que esa visión inicial del Pueblo Mapuce, ciertamente folclórica, se nutría de un modo de contar la historia que niega otros relatos, o bien los distorsiona para acoplarlos a una voz oficial, que se arroga ese carácter de genuino que tuve que interpelar. Por eso puedo “perdonarme” que por entonces mi noción de sociedad culturalmente heterogénea se conformara con, por ejemplo, la presencia de palabras mapuce que nombran la toponimia de gran parte de mi provincia, o se intercalan en el himno provincial. También me hablaba de la presencia mapuce el recuerdo de leyendas leídas en la escuela primaria, o el ser descendiente de mapuces –historias de vida que por entonces se reducían a conocer los apellidos de mis antepasados maternos: Cañumil y Painemil–.

Lo pienso unos instantes y descubro algo: sabía que los mapuce estaban a mí alrededor pero no los veía; en todo caso, veía atisbos de su cultura, huellas difusas. Palabras, objetos, nombres, antepasados ignotos, elementos inconexos, un simple listado. Desconocía por

completo su devenir como pueblo, sus valores, su modo de ser en el mundo. Sabía de sus luchas recientes, pero éstas se presentaban a mi cotidianidad como hechos puntuales, como noticias del día, sin relación alguna con una historia ni con una proyección.

En resumen, al iniciar la tesis mantenía con la realidad a abordar una proximidad engañosa, que mostró su cualidad de distancia abismal apenas comencé a acercarme a la organización mapuce Newen Mapu, el ámbito en el que convergen los jóvenes entrevistados.

Sin embargo, tenía a favor la convicción de que mi rol como investigadora se pondría en práctica al asumir y explicitar mis anclajes ideológicos y políticos, y con ellos el compromiso de acompañar los procesos de transformación de las realidades sociales que investigara. Asumir ese posicionamiento durante el proceso de trabajo en Newen Mapu constituyó un aprendizaje que ha dejado marcas duraderas. Al acercarme a la realidad concreta de una organización mapuce, me encontré ante formas de pensar y de pensarse en el mundo absolutamente diferentes a las que buscan imponerse desde algunos ámbitos de poder/ saber. Implicó abordar un escenario con significaciones, creencias, mitos, símbolos, prácticas, que consideré necesario no sólo respetar sino aprehender, como requisito ineludible para intentar explicar en un segundo momento los sentidos que expresan el “ser un joven mapuce que vive en la ciudad”.

Empecé la investigación situada en la comodidad de mis supuestos, y con objetivos más fruto de la curiosidad intelectual que de la experiencia. Hoy, cualitativamente distintos, mis supuestos, mi curiosidad intelectual y mi experiencia siguen definiéndome como investigadora y como persona. He avanzado hacia lugares de conocimiento que transformaron profundamente mi autopercepción como neuquina: ya no hay manera de ampararme en lo que alguna vez fue mi única mirada de ciertas realidades.

Esos mismos pasos, lentos pero firmes, remiten a un proceso en el que fortalecí mi convicción de que el ejercicio de mi profesión aspirará a acompañar todo proceso social que sostenga y exprese valores como el respeto, la dignidad y la acción colectiva, como vía de transformación de una realidad muchas veces opresiva.

Esta vez, mi mirada se desplegó en una suerte de frontera, allí donde dos visiones de mundo se rozan y se funden, se observan, se chocan, se entienden y se desentienden. Lugar definido por mi participación en la dinámica de Newen Mapu, donde pude llevar adelante una experiencia no sólo de trabajo sino de vida.

Cuando me postulé al concurso Tesis de Colección, aspiraba a difundir mi trabajo más allá de los ámbitos en los que suelen circular este tipo de producciones académicas. La principal razón era que así podría contribuir al conocimiento de algunas particularidades de la cultura originaria mapuce, cuya historia y presente definen el carácter multicultural de nuestra sociedad.

Resultar ganadora del certamen supuso reforzar esa idea y ese objetivo. Quedaba por delante adaptar lo escrito a un formato alejado de la estructura y el formalismo propio de una tesis, lo que supuso reencontrarme con la investigación desde una mirada nueva para realizar ajustes, relecturas y reformulaciones. Agradezco a la Facultad por esta oportunidad, a los docentes que acompañaron el proceso de tesis y a los profesionales que intervinieron en la producción del libro.

Poder compartir en estas páginas todo lo aprehendido, tanto en el trabajo de investigación como en el proceso de edición posterior, es para mí motivo de orgullo. Espero que su lectura contribuya al conocimiento, al reconocimiento y al respeto por la diversidad cultural, tantas veces negada pero siempre presente como atributo que nos enriquece y nos define como sociedad.

Romina Díaz Didier

POR QUÉ MAPUCE Y NO MAPUCHE

Al avanzar en la indagación de la cultura mapuce, mi primer desafío fue cómo presentar las expresiones y las palabras en mapuzugun, el idioma mapuce. La referencia y el empleo de su idioma era inevitable, pero también era imprescindible tener en cuenta que en la actualidad el mapuzugun es un elemento cultural que busca ser reivindicado y fortalecido.

Un breve recorrido histórico permite explicar este punto. La llamada Conquista del Desierto condujo a la casi total destrucción de una cultura caracterizada por la oralidad, forma mediante la cual se transmitían los conocimientos y los valores indispensables para llevar adelante su modo de vida. Las posteriores generaciones fueron perdiendo el uso del mapuzugun, un elemento central de su cultura que, de acuerdo con la cosmovisión mapuce, es el idioma de todas las vidas. El mapuzugun es considerado la fuente del conocimiento mapuce, y el principal depositario de su sistema de pensamiento.

Cuando en la década del noventa el Pueblo Mapuce acentuó su reorganización, asumió entre otras prioridades la necesidad de adoptar un sistema que garantizara la recuperación del idioma (y por tanto de su pensamiento), ante el imperativo de reforzar su identidad como pueblo portador de un modo de vida y un pensamiento propios, pero reconociendo, a la vez, la convivencia con la sociedad occidental.

Esto impulsó a las organizaciones mapuce de la provincia de Neuquén a adoptar el *Grafemario Ragileo*, diseñado por el lingüista mapuce Anselmo Ragileo quien, tomando las 26 letras del alfabeto universal, elaboró un sistema que conserva los fonemas del mapuzugun, respetando así el sonido y la pronunciación de la lengua mapuce.

Sin renunciar a la oralidad –que sigue siendo considerada un valor cultural diferencial– la adopción de este alfabeto es un modo de demostrar la vigencia de su cultura ya que, como allí se indica, “escribir en mapuzugun es la forma de generar desde nuestro conocimiento la recuperación del idioma, enfrentando las políticas de los Estados que tienen como objetivo exterminarlo, a través de sus formas castellanizantes de escritura”.³

Todas las palabras mapuce presentes en este trabajo están escritas de acuerdo con el *Grafemario Ragileo*, y por esto se explica a continuación cómo pronunciar algunos de los grafemas que las conforman:

V no tiene sonido, su pronunciación implica fusionar la pronunciación de los fonemas que la preceden y la anteceden. Por ejemplo, KVLA se pronuncia k-la.

W se pronuncia como dos “u”. Por ejemplo, WERKEN se pronuncia uuerken.

Z es suave, su pronunciación es similar a la fusión de los fonemas “s” y “d”; es un único sonido.

G suma los fonemas “n” y “g”. Por ejemplo, LOGKO se pronuncia longko.

B se pronuncia como el fonema “l”.

X se pronuncia como la fusión de los fonemas “t” y “r”; es un único sonido.

R se pronuncia como una “r” pero suave.

J se pronuncia como “ll”.

C se pronuncia como “ch” pero suave.

Así, y a modo de ejemplo, al escribir *mapuce* y no *mapuche* se busca contribuir a la apuesta de este pueblo por promover su idioma desde una modalidad que recupera su ancestral pronunciación.

³ *Grafemario Mapuce Femgeci Wirileyiñ Tayiñ Mapuzugun* (Así escribimos nuestro idioma), p. 116.

CAPÍTULO I

PRECISIONES TEÓRICAS

La investigación siguió los lineamientos expuestos por Alcira Argumedo quien propone –partiendo de admitir el vínculo entre la producción teórica y los procesos políticos– indagar las *otras ideas*, conformadas a partir de la experiencia del dominio occidental, y que en general emergen de movimientos sociales que se enfrentan a situaciones problemáticas preexistentes.

Desde ese planteo, se asumió la perspectiva Comunicación/ Cultura, que entiende a la comunicación como una relación entre sujetos que supone producción de sentidos, condicionados y condicionantes de la cultura. Así fue posible reconocer la potencialidad de realidades concebidas de modo más complejo que las enunciadas por ciertas matrices teóricas, dando cuenta de la resignificación en los modos de vida cotidiana, de sentir, de conocer, de congregarse.

Entonces, desde lo cotidiano como lugar de comunicación en el que se constituyen los actores-sujetos de las prácticas y las subjetividades constituidas a partir de determinados sistemas de significación culturales, este trabajo describe las *expresiones de identidad étnica en jóvenes mapuce de la ciudad de Neuquén*. A su vez, al considerar a la cultura como terreno de disputa de sentidos, busca interpretar cómo se configura esa lucha en el contexto de una sociedad multicultural.⁴

⁴ Se asume la noción de multiculturalidad planteada por Raines Hamel, para quien se trata de la orientación cultural de los estados en los que la diversidad es reconocida (Raines Hamel, *Políticas lingüísticas: normas e identidad*, 2001).

La identidad étnica como contracara de la homogeneización

Es un hecho que la emergencia de movimientos y organizaciones indígenas constituye la reafirmación de una dimensión identitaria que se ha erigido como arma de resistencia de los pueblos dominados. En este sentido, Falomir Parker⁵ afirma que lo étnico construye lazos normativos y afectivos que permiten crear una identidad grupal y expresar intereses políticos y económicos frente a otros grupos dentro de un mismo sistema social. De este modo, los grupos étnicos buscan neutralizar la tendencia hegemónica de aceptar los elementos folclorizados que pueden funcionar como bienes de consumo, invisibilizando o negando al mismo tiempo los elementos de resistencia de las culturas étnicas.

En el contexto de la globalización, la emergencia y el fortalecimiento de la identidad étnica evidencia, siguiendo a Alejandra Spadafora, que “los cambios (por ejemplo, el abandono de determinadas costumbres, la modernización, etc.) lejos de ‘corroer’ la identidad de las personas que se identifican como indígenas pueden llevar a revalorizar su identidad cultural, algo que hoy se está viviendo a nivel mundial”.⁶

Abordar la expresión de la identidad mapuce en el caso de jóvenes de la ciudad de Neuquén partió entonces del supuesto de que la etnicidad constituye una pertenencia social que en los últimos años ha sido capaz de rearticular cierta cohesión de grupo, tras un largo período en el que había sido oprimida en función de los idearios hegemónicos que sentaron en nuestro país las bases de la identidad nacional.

5 Falomir Parker, “La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?”, 1991.

6 “De identidades y luchas”, entrevista a Ana María Spadafora realizada por Jéssica Bossi.

En contraste con conceptualizaciones que se refieren a la identidad en términos de fragmentación, o que ven al consumo como el único espacio de construcción y ejercicio de la ciudadanía,⁷ la experiencia de trabajo en la organización mapuce Newen Mapu permitió observar el modo en que las identidades se constituyen en función de elementos culturales que les otorgan cierta estabilidad y las convierten en fundantes de una clara conciencia de los sujetos acerca del poder de su accionar en términos políticos.

La profundización del análisis de la identidad étnica se sustentó en planteos como el de Gilberto Giménez,⁸ para quien la teoría de la identidad se inscribe dentro de una teoría de los actores sociales. Este autor sostiene que toda acción con sentido supone actores, y que la identidad es uno de los parámetros que los definen. A su entender, los atributos que definen a los actores sociales son:

- ocupar una o varias posiciones en la estructura social;
- concebirse en interacción con otros, en términos inmediatos (cara a cara) o a distancia, por el sólo hecho de compartir un espacio común, como una ciudad;
- estar dotados de alguna forma de poder, con recursos para establecer objetivos y movilizar medios para alcanzarlos, o bien con capacidad de decisión en relación con su contexto próximo;
- estar dotados de una identidad, entendida como un atributo relacional;
- tener un proyecto (de vida cotidiana, de sociedad), ligado con la percepción de su identidad que deriva de la imagen que tienen de sí mismos y por ende de sus aspiraciones;
- estar en un constante proceso de socialización y aprendizaje, que nunca termina de configurarse definitivamente.

7 Autores como Néstor García Canclini sostienen que “las transformaciones constantes en las tecnologías de producción, en el diseño de los objetos, en la comunicación más extensiva e intensiva entre sociedades vuelven inestables las identidades fijadas en repertorios de bienes exclusivos de una comunidad étnica o nacional” (Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos*, 1995, pp.14-15).

8 Gilberto Giménez, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, 2005.

En el marco de estas formulaciones, la noción de identidad que orientó esta investigación supuso las siguientes consideraciones:

- la cultura es un producto social por el que los sujetos comprenden, reproducen y/o transforman el sistema social, por lo tanto esa producción de sentido es la base sobre la que, mediante la interacción social, se construyen las identidades;
- las identidades suponen una construcción por la que los sujetos se diferencian de otros, “mediante la auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo”,⁹ que requiere del reconocimiento de esos otros de los que se diferencia;
- en los procesos de construcción de hegemonía el objeto de disputa es la cultura, el terreno donde se libran las luchas por el significado de la experiencia, la vida y el mundo, y por ende la consideración de la/s identidad/es como el nivel en que esa pugna de sentidos se torna concreta;
- si no hay identidad por fuera de la narrativización del sí mismo (individual o colectivo), indagar identidades es indagar sobre las representaciones que las sostienen y las prácticas sociales en la que se constituyen, lo cual permite dar cuenta de cómo esta lucha se corporiza en el plano de la subjetividad y/o de las formas colectivas de identidad;
- en el caso de la identidad étnica, lo que entra en juego es una pertenencia social también definida en y por la interacción social con otros; es una construcción inacabada y cambiante que supone la interiorización de significaciones imaginarias propias de una cultura particular, en este caso la mapuce, que entraña una concepción de mundo y un proyecto de sociedad determinado;
- el reconocimiento asume los rasgos de una disputa de sentidos, una pugna para que los otros “nos reconozcan tal como

9 Gilberto Giménez, *op. cit.*, 2005, p.10.

nosotros queremos definirnos, mientras esos otros tratan de imponernos sus definiciones de lo que somos”.¹⁰ En esta lucha por el reconocimiento, lo que se disputa en última instancia es qué sentidos definen y caracterizan la identidad mapuce;

- tan importante como dar cuenta de los rasgos culturales que caracterizan las auto asignaciones identitarias es distinguir el modo en que la identidad, a pesar de los cambios sociales e históricos que pueden introducir variaciones en aquéllos, es eficaz en el mantenimiento de las fronteras con los otros.

Estos parámetros permiten una mirada más abarcadora de los rasgos que asume en este contexto la identidad étnica, en tanto fundamento de un accionar que, orientado por un proyecto de vida y de sociedad, sostenido a su vez por una particular concepción del mundo, viene a cuestionar lo instituido como el único proyecto de sociedad posible.

Para comprender más acabadamente las particularidades propias de las expresiones de identidad en el caso de los jóvenes mapuce de Neuquén, es imprescindible dar cuenta de las significaciones que los mapuce consideran fundamentales en el marco de su cosmovisión, para luego observar, en las prácticas de la organización –pero principalmente a partir de los relatos en primera persona de los entrevistados– la configuración particular que esas significaciones asumen en un recorte espaciotemporal acotado, en muchos casos instituyente en relación con lo que emerge como ancestralmente heredado.

10 Gilberto Giménez, *op. cit.*, 2005, p.14.

Mapuce: una palabra, una visión de mundo

*A nuestra mapu debemos cuidar,
a todos los gen debemos respetar,
están en la montaña, en el río, en el mar,
en plantas, animales y en todo lugar.*
“Fuera de mi tierra”, canción de Wechekeche

El significado del término *mapuce* permite un primer acercamiento a los sentidos que caracterizan el modo de interpretar el mundo de este pueblo originario. Tal palabra suele traducirse como “gente de la tierra”, en donde *mapu* alude a tierra y *ce* a gente o personas. Pero *mapu* no remite exclusivamente a lo que por lo general se entiende como tierra; no alude sólo al suelo que se pisa sino al Waj Mapu, noción asimilable a la idea de cosmos, y definido como un todo organizado que abarca lo tangible y lo intangible. El Waj Mapu está constituido por cuatro dimensiones en las cuales se expresan todas las vidas: espirituales, humanas, animales, vegetales y minerales. Esta diversidad de vidas que lo habitan se denomina Ixofij Mogen.

Con una concepción cíclica de la existencia, la forma de organización del Waj Mapu es circular, y los elementos que lo integran son interdependientes. Su íntima vinculación se observa en aspectos que hacen a la concepción del tiempo y el espacio, en prácticas cotidianas tales como el *pvte fentvm*¹¹ o las restricciones que existen para realizar sus actividades en ciertos momentos del día, y en prácticas ceremoniales, como el *Wiñoy Xipantv*, que supone la confluencia de todos los *newen* (vidas, energías) en un espacio

¹¹ Ritual que se realiza con el inicio de la claridad o para pedirle permiso y agradecer a algún *newen* particular antes de hacer uso de él. Se trata de una ceremonia que busca la intercomunicación con las demás fuerzas espirituales.

sagrado como modo de recibir el comienzo de un nuevo proceso de renovación de su energía vital.

Desde la cosmovisión mapuce, las personas constituyen una más de las vidas que componen el Waj Mapu; no son superiores ni inferiores, sino diferentes, tan necesarias como las demás para mantener su equilibrio. Al esclarecer el sentido del término *mapu*, y teniendo presente que el *ce* es una vida más, la expresión “gente de la tierra” puede comprenderse desde su perspectiva: los mapuce afirman que son brotes del Waj Mapu, que la tierra no les pertenece sino que ellos pertenecen a la tierra, considerando el sentido más abarcador que dicha palabra posee desde su cosmovisión.

El Waj Mapu posee *kimvn* y *rakizuam* (conocimiento y pensamiento) que se expresan mediante el *mapuzugun*. Para esta cultura no sólo el *ce* es un ser hablante, también lo son los animales, el agua, las plantas. El *mapuzugun* es el idioma de todos los elementos que componen el Waj Mapu. *Kimvn* y *rakizuam*, entonces, provienen del Waj Mapu y constituyen la fuente de conocimientos que este pueblo posee acerca de su entorno.

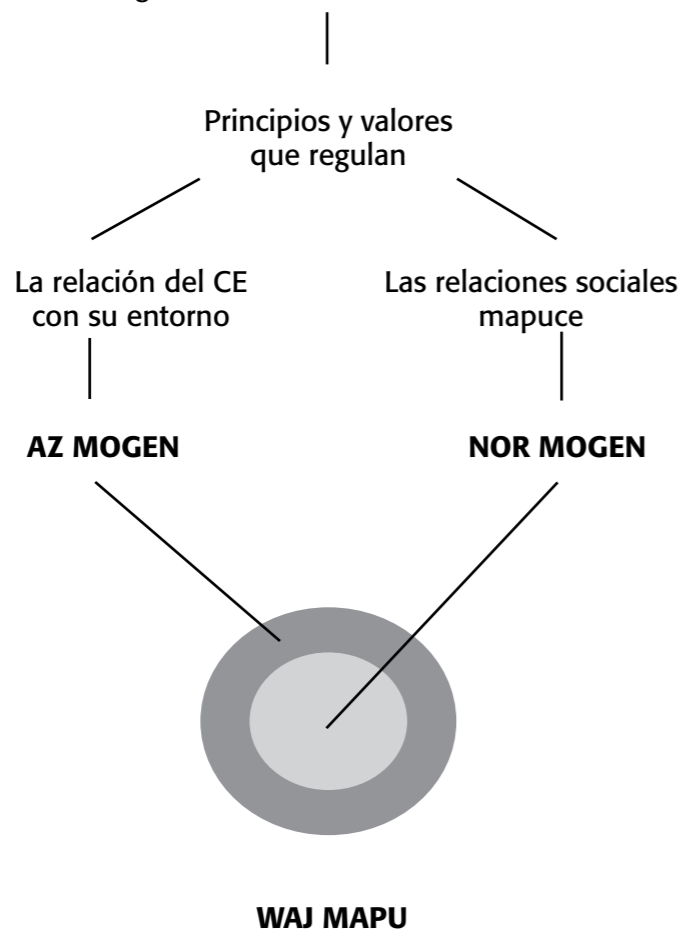
Afirmar que cada una de las vidas que conforma el Waj Mapu es portadora de *kimvn* y *rakizuam* es uno de los aspectos en los que se vislumbra la cualidad del vínculo que para los mapuce existe entre las personas y los demás componentes del Waj Mapu: cada vida es portadora de conocimientos y pensamientos que son necesarios aprehender en pos de la continuidad del equilibrio y la convivencia armónica. En función de este equilibrio, el rol de las personas es proteger el Ixofij Mogen, respetando los principios de ordenamiento del Waj Mapu.

De la organización circular del Waj Mapu, denominada *Az Mapu*, se originan los principios y los valores que mantienen el equilibrio entre las diversas vidas, en una relación recíproca que se sostiene si cada ser cumple su rol. Esta serie de principios y valores se denominan *Az Mogen* y *Nor Mogen*. El primero regula las relaciones entre el *ce* y el Ixofij Mogen; el segundo, las relaciones entre las personas y constituye la base de la organización social mapuce.

Cosmovisión mapuce

WAJ MAPU: todo organizado, abarca lo tangible y lo intangible.

Su modo de organización circular es denominado **AZ MAPU**



De acuerdo con el Nor Mogen, los mapuce llevan adelante un modo de vida comunitario que implica, además de compartir un ámbito territorial, una forma de convivencia sustentada en el cumplimiento de una serie de principios de vida, necesarios para sostener el equilibrio social, basados principalmente en el respeto y la ayuda mutua. La vida comunitaria está regulada por diversas instituciones que garantizan los derechos y las obligaciones de cada integrante del lof, mientras que las autoridades político-filosóficas cumplen su rol con el objetivo principal de obtener el bienestar de la comunidad.

Esta forma de organización social está asociada a una concepción cíclica del mundo y de la vida, presente también en la preeminencia de un modo de pensamiento y conocimiento circular, elaborado y reelaborado constantemente de modo colectivo, ya que para los mapuce cada persona es portadora de un saber único en función de su ascendencia territorial y familiar, y de su rol a cumplir como parte del Waj Mapu.

La identidad para los mapuce

Desde la cosmovisión mapuce, la identidad constituye una noción compleja, en la que entran en juego dimensiones que van más allá de la pertenencia familiar o comunitaria. Si en un sentido general la identidad del Pueblo Mapuce se define en su relación intrínseca con el Waj Mapu, en términos particulares la identidad de cada persona está determinada tanto por la pertenencia familiar como por la pertenencia territorial.

El origen territorial (Tvwvn) es el lugar de procedencia, y remite al vínculo espiritual que los antepasados entablaron en ese determinado espacio del Waj Mapu con las diversas vidas allí existentes. En función de esta relación, cada persona tiene un espíritu que le entrega un determinado newen (fuerza), y eso implica una característica y un rol que cumplir para mantener el equilibrio del Waj Mapu. No cumplirlo conlleva un desequilibrio espiritual, por el

mos, porque nos convertimos en weza ce (mala persona) y suele la persona andar como alwe (cuerpo sin vida)”.¹²

El origen familiar (Kvpalme) es el que delega una característica, un Az Ce; personalidad y conocimientos que se transmiten de generación en generación por medio del espíritu de los antepasados, y que orienta para ser kvme ce (buenas personas). Cada ce nace con un conocimiento estipulado por el Waj Mapu, que se complementa con el kimvn de sus antepasados, el cual es transmitido por medio de los sueños. El Tvwwn y el Kvpalme determinan así la identidad particular de cada persona. Por ello, cada persona es única, ya que posee una ascendencia de sangre, territorio, espiritualidad y newen que le son propios. Esta configuración de la identidad supone, como ya se ha señalado, cumplir un rol que contribuya a mantener el equilibrio del Waj Mapu.

La identidad, con sus cimientos en el origen territorial y familiar, se expresa en el nombre de la persona. Los nombres mapuce están formados por dos componentes: el primero distingue a la persona en su particularidad; el segundo, por lo general, expresa el Kvpan, el tronco familiar. Así, la persona llamada Kajfvkura pertenece al linaje de los Kura. Su origen familiar es kura (piedra), por lo que ese newen le entregará kimvn, rakizuam y zugun (conocimiento, pensamiento y palabra), que se complementa con su origen territorial. Ambos componentes se expresan en su Az, su característica, que se definirá para que todo su lof sepa cuál es su rol, y se llamará por ejemplo: Kajfvkura (Piedra Azul). Kajfv se refiere a su característica particular y a su rol como ce.

Para el Pueblo Mapuce, entonces, el nombre significa mucho más que una forma de designarse e individualizarse: constituye un aspecto de su identidad. Sin ahondar por el momento en el análisis de este punto, es importante señalar que con el avance de la conformación del Estado nacional el vínculo con la ascendencia

¹² Extraído del tríptico elaborado por el Centro de Educación Mapuce, Organización Newen Mapu.

familiar y la pertenencia territorial es un rasgo cultural que se fue desdibujando debido a que muchos mapuce fueron registrados con otros nombres o, en el mejor de los casos, con su nombre original como apellido. Esta situación supuso para el Pueblo Mapuce la pérdida de un elemento central de su identidad y de su cultura que en las últimas décadas ha buscado recuperar.

Al analizar cómo es pensada la identidad desde la cosmovisión mapuce, vemos que así como en términos generales la identidad de este pueblo puede definirse en función de su rol como protector del Ixofij Mogen, en términos particulares existe una conceptualización en la que entra en juego el vínculo insoslayable del ce con las demás vidas. El origen territorial y la ascendencia familiar determinan las características personales, que expresan la continuidad en el tiempo del modo en que ancestralmente una familia se ha vinculado con los demás newen, lo que implica un determinado rol que debe cumplirse para mantener el equilibrio del Waj Mapu. Por ello, para los mapuce el nombre es considerado un elemento intrínseco de la identidad, ya que expresa su origen familiar y territorial, así como su característica particular y su rol como ce.

La Wenu Foye: una síntesis del pensamiento y la historia del Pueblo Mapuce

Para destacar una vez más la importancia del vínculo entre el ce y los demás newen como característica distintiva de la cosmovisión mapuce, se presenta un análisis de los componentes de la Wenu Foye, la bandera del Pueblo Mapuce, instaurada desde 1992 como símbolo político y filosófico que reafirma su existencia como Pueblo Originario.

En la Wenu Foye se corporiza buena parte de los sentidos primordiales que configuran la cosmovisión mapuce: la noción de totalidad organizada, la circularidad, la vida comunitaria, Puel Mapu como fuente de vida y la importancia de todos los newen para mantener el equilibrio del Waj Mapu.

Wenu Foye, bandera del pueblo mapuce



WENU FOYE: bandera que tiene de fondo tres barras de color. El azul representa “la tierra de arriba” y sus diferentes newen, como las estrellas, el sol y la luna. También representa la fuerza del agua. El verde representa el espacio habitado por la diversidad de vidas, entre ellas las personas. Y el rojo la lucha y la memoria, pasado, presente y futuro del Pueblo Mapuce.



KULXUG: instrumento de percusión muy importante en la cultura mapuce, usado principalmente en ceremonias. Su presencia en la Wenu Foye expresa el sentido circular del universo y la vida. Es una representación del Waj Mapu (cosmos). Los extremos de las líneas cruzadas representan las patas del coike -ñandú-, ave muy respetada por su forma de vida comunitaria. El kulxug también simboliza al sol. La luna y las estrellas son elementos relacionados con la maci, persona que ejerce la medicina mapuce y es portadora de gran conocimiento sobre lo astrológico y lo espiritual.



ÑIMIN: representa el principio de la escritura, ya que por medio de los tejidos se transmiten consejos basados en los valores de vida mapuce.

Para comprender la dinámica de la organización Newen Mapu y las expresiones de identidad de los jóvenes entrevistados, es importante caracterizar el contexto en el que se despliega el accionar del Pueblo Mapuce en la actualidad.

En la provincia de Neuquén, su consolidación en la escena pública evidencia cómo lo étnico hoy ha logrado reconstruir lazos afectivos y normativos que fortalecieron una identidad grupal capaz de erigir sus intereses políticos y económicos, que son expresión de su propio proyecto de sociedad.

Claro que esta afirmación carecería de sustento si no se acompañara de una mirada retrospectiva que describa el gradual fortalecimiento del Pueblo Mapuce en el ámbito de la Provincia, hasta constituirse en un actor político que resiste y enfrenta la tendencia hegemónica de excluir, oprimir, o bien negar la diversidad. Porque hablar de identidad es hablar de relatos, de disputas entabladas en el terreno de la cultura; porque las identidades no son esencias sino resultantes del vínculo con otros, en este caso un Otro que históricamente ha tendido a imponer, con rango de legitimidad incontestable, su propia definición del lugar que el Pueblo Mapuce ocupa en la sociedad neuquina.

A continuación, se analizará cómo las significaciones hegemónicas que forjaron la identidad provincial elaboraron la presencia del Pueblo Mapuce, y el modo en que esta cultura originaria comenzó a cuestionar este discurso hegemónico no sólo al poner en tela de juicio su autoridad para definir la realidad de su pueblo, sino también al introducir sus propios sentidos en la estructuración de los relatos que remiten a su historia, su presente y su proyección.

CAPÍTULO II

LOS MAPUCE EN LA PROVINCIA DE NEUQUÉN: CRONOLOGÍAS PARA COMPRENDER EL PRESENTE

Siguiendo a Fernando Sánchez,¹³ la conformación del Estado neuquino supuso un proceso de construcción de hegemonía en el que la elaboración de la presencia de los mapuce en el territorio provincial atravesó tres momentos claramente diferenciables: la preeminencia de las políticas de “argentinización” –previas a la provincialización–; la posterior conformación de un colectivo de identidad provincial que recupera la cultura mapuce de modo peculiar, y el proceso iniciado en la década del ochenta (y que se extiende hasta la actualidad), cuando la emergencia de las reivindicaciones mapuce vino a cuestionar las significaciones imaginarias imperantes.

Un territorio, una cultura

En el primer momento, es decir, a partir de la conformación del Territorio Nacional del Neuquén (1884), se siguieron los lineamientos impulsados a nivel nacional, destinados a integrar formalmente los territorios y a consolidar el modelo monocultural

¹³ Fernando Sánchez, “Procesos de alterización y hegemonía en la política indigenista neuquina”, 2004.

como base de la identidad argentina. La búsqueda de la definición de pertenencias nacionales se tradujo básicamente en “argentini-zar” a los indígenas y a los chilenos.

Se trató de una política integracionista sostenida en dos acciones clave. Por un lado, la inclusión de la población indígena en programas de colonización rural, con el objetivo de “su fijación a la tierra como parte de una estrategia más amplia de control político y aculturación”.¹⁴ Por el otro, el establecimiento de la instrucción pública para lograr la formación de ciudadanía sobre la base del modelo de identidad argentina, definida como cristiana y trabajadora, que reemplazara los modos tradicionales de vida de los mapuce. Ambas acciones buscaban la integración del Pueblo Mapuce como un Otro interno, cuya cultura se desvalorizaba, y que debía asimilar los valores y los principios dominantes.

“Neuquén es compromiso, que lo diga la Patria, porque humilde y mestizo sigue siendo raíz”¹⁵

El segundo momento en la elaboración de la presencia de los mapuce en el proceso de construcción de hegemonía local, corresponde a la provincialización del territorio (1955), ligada a la emergencia del Movimiento Popular Neuquino, partido que gobierna la provincia casi ininterrumpidamente desde 1961.

El análisis de este momento se sustenta en el planteo de Claudia Briones, quien afirma que los estados provinciales pueden caracterizarse por estilos locales de construcción de hegemonía cultural que, “para promover una identidad local con perfiles distintivos, se suman y distancian selectivamente de matrices de diversidad

promovidas en el nivel federal”.¹⁶ Sobre esta base, la autora sostiene que el discurso hegemónico provincial apeló a construir una identidad basada en el federalismo –por oposición al centralismo porteño–, construcción que exaltaba la unidad más allá de las diferencias.

En ese marco se produjo la resignificación de la presencia mapuce, que pasó a constituir un rasgo de la identidad neuquina. Como señalan Briones y Díaz, “el lugar del indígena se reinscribe desde el Estado provincial mediante una política que lo delimita y ‘reserva’ como otro interno que, en todo caso, ha contribuido a peculiarizar la identidad específicamente neuquina en formación”.¹⁷

Esta incorporación de lo mapuce como parte del entramado de significaciones que conforman la identidad provincial se expresó en una apropiación meramente folclórica. Si bien “la apelación a lo mapuche comenzó a teñirse con una retórica exotizante y a referirse a un pasado inmemorial, en el que encontraría sus antecedentes y hundiría sus raíces la neuquinidad”,¹⁸ constituyó ante todo un reconocimiento parcial de la diferencia porque mantuvo la incuestionabilidad del modelo homogeneizante. Asimismo, esa valoración de lo nativo estaba acotada exclusivamente a su vinculación con los orígenes del Estado provincial, emplazado así en un pasado casi mítico, aparentemente el único lugar simbólico en el que el Pueblo Mapuce podía ser situado.

La incorporación folclórica de la cultura mapuce es visible en los símbolos provinciales. En el escudo de Neuquén, por ejemplo, la presencia del volcán Lanín –un elemento de suma importancia dentro de la cosmovisión mapuce– y del pehuén –árbol típico del centro oeste de la provincia, que para los mapuce define la identidad

14 Fernando Sánchez, *op. cit.*, 2004.

15 Fragmento de “Neuquén Trabun Mapu” (voz mapuce traducida como “pacto de la tierra”), Himno de la Provincia del Neuquén, con letra de Osvaldo Arabarco y Marcelo Berbel.

16 Claudia Briones, “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de ‘lo indígena’ en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural”, en Fuller, Norma, *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*, 2002.

17 Claudia Briones y Raúl Díaz, “La nacionalización/ provincialización del desierto. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”, 1997.

18 Fernando Sánchez, *op. cit.*, 2004.

territorial pewence– representan “el Neuquén de la leyenda y el indio, el del arcano telúrico, el de la historia nunca aprendida”.¹⁹ Del mismo modo, y aunque posteriormente oficializado como tal, en el Himno Provincial abundan palabras en mapuzugun y significaciones propias de su cultura:

[...]

El porqué de su idea entró a mirar distancias
Y descubrió otra aurora de pie sobre el Lanín
Y vio por vez primera la piel de hombres distintos
Y sin perder su estirpe fundió una nueva piel.

Un presagio de machis le corre por la sangre
Multiplicando panes igual que Nguenechén
Su vocación de pueblo palpita en los torrentes
Y estalla en soles lejos con otro amanecer.²⁰

Es un relato que en última instancia refiere a las raíces indígenas que poblaron estos territorios, hasta que el encuentro con la “piel de hombres distintos” –encuentro despojado en estos versos de su probada conflictividad– condujo a moldear una “nueva piel”. La identidad neuquina aparece entonces como resultante de esa fusión; una construcción en la que el mestizaje pareciera no dejar lugar a la consideración de identidades culturales particulares, aunque paradójicamente se apele a su simbología, a veces de manera distorsionada, para dar cuenta de su reconocimiento. Por ejemplo, el himno alude, junto con la imagen de los maci –personas a cargo

¹⁹ De acuerdo con la interpretación expuesta en el sitio oficial de la Provincia de Neuquén, www.neuquen.gov.ar

²⁰ Fragmento de “Neuquén Trabun Mapu”, *op. cit.*

de la medicina y curación mapuce– a una deidad que multiplica panes, imagen religiosa que remitiría a un dios mapuce, ser superior que es impensable desde la cosmovisión de este pueblo.

Una voz silenciada comienza a hacerse oír

El tercer momento se observa a partir de la década del 80, cuando comienza a vislumbrarse un punto de ruptura en el vínculo entre los mapuce y el Estado provincial, hasta entonces corporizado en la Confederación Indígena Neuquina (CIN), organización fomentada por el gobierno y que nucleaba a las comunidades reconocidas de la provincia.

Con el retorno a la democracia, y amparada por organizaciones de Derechos Humanos –que en la provincia tenían como referente a Jaime de Nevares–, la CIN fue desprendiéndose del dominio del Movimiento Popular Neuquino, pasando a llamarse Confederación de Organizaciones Mapuce (COM). La creación de este espacio con cierta autonomía política expresó el cuestionamiento al Estado provincial –y al partido gobernante– que buscó históricamente hacer del Pueblo Mapuce un destinatario más de sus políticas asistencialistas, desconociendo sistemáticamente sus particularidades culturales.

En tal contexto, lo característico fue la gradual conformación de un discurso político que comenzó a objetar el modo en que las significaciones imaginarias hegemónicas venían elaborando la presencia de este pueblo en el marco del Estado provincial, y que a partir de su autoafirmación como Pueblo, exigió el reconocimiento de los que consideran sus derechos fundamentales –territorio, reconocimiento político y autonomía–.

Los primeros logros jurídicos en relación con estas demandas se obtuvieron en 1992, cuando la Argentina adopta el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas, y en 1994, con la reforma constitucional que afirma el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, garantizando entre

otras cosas el respeto a su identidad y el reconocimiento de la posesión de las tierras que tradicionalmente ocupan.

De este modo, el Estado que antaño se irguió despojando a los pueblos originarios de sus territorios e invisibilizando su presencia, terminó avalando derechos antes negados. Estos avances en materia jurídica impulsaron aún más la configuración del Pueblo Mapuce como un actor político capaz de interpelar al Estado provincial y exigirle lo que a nivel nacional estaba garantizado. En la provincia de Neuquén, el reconocimiento formal de los derechos del Pueblo Mapuce llegó en 2006, con la reforma de la Constitución provincial. Es interesante exponer el contexto de esa instancia para comprender que fue, más que la manifestación de una política de Estado, un logro del accionar reivindicativo del Pueblo Mapuce. Impulsada por el entonces gobernador Jorge Sobisch, esta reforma significó para los mapuce una instancia decisiva. En efecto, si bien implicaba la posibilidad de que sus derechos fueran incorporados a la carta magna, apoyarla suponía enfrentarse a sectores que históricamente respaldaron sus reivindicaciones, pero que en esta oportunidad se habían unido a la estrategia política opositora de no avalar la reforma propulsada por el oficialismo.

Finalmente, las autoridades mapuce decidieron que su posición sería “no a la reforma de Sobisch, sí a la incorporación mapuce en una nueva Constitución”. Bajo ese lema se elaboró una propuesta, apoyada por las fuerzas políticas opositoras, presentada a la Convención Constituyente para que fuera tratada en comisión. En contrapartida, la propuesta oficial no garantizaba el reconocimiento pleno de los derechos de este pueblo, ya que reconocía a los “indígenas neuquinos” como “signo testimonial de la continuidad de su cultura y parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial”, pero no habilitaba a que los mapuce participaran en la gestión de sus recursos naturales ni demás intereses que los afectasen.

Por ello, la Confederación de Organizaciones Mapuce organizó la Plenaria de los Derechos Excluidos, para denunciar el intento

de suprimir de la Constitución el reconocimiento pleno de sus derechos políticos. Para eludir el tratamiento de la propuesta mapuce, Sobisch decidió adelantar la clausura de la Convención, por lo que los integrantes de la Plenaria –autoridades mapuce, el obispo de Neuquén, integrantes de organismos de Derechos Humanos, el presidente del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas, y el Nóbel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, entre otros– marcharon hacia la Convención y presionaron para lograr el tratamiento y la aprobación consensuada del texto finalmente incorporado en el artículo 53 de la Constitución provincial.

Desde entonces, la provincia reconoce la preexistencia étnica y cultural de los mapuce y manifiesta que el Estado asegurará su participación en todo aquello que afecte sus intereses, reclamos que el Pueblo Mapuce venían elaborando y que finalmente se corporizaron en la reforma de la carta magna provincial. Las voces contrarias a esta posibilidad esgrimieron argumentos que buscaban desacreditar sus demandas y constituyen básicamente el cuerpo de significaciones con las que los mapuce actualmente siguen confrontando.

Y es que el fortalecimiento cultural del Pueblo Mapuce en el ámbito de la provincia de Neuquén constituyó una eclosión de sentidos imposibles de asimilar al modo en que su presencia en el territorio provincial venía siendo elaborada desde lo hegemónico. Por ello, suscitó reacciones y cuestionamientos desde sectores que, además de sostener que el origen del Pueblo Mapuce es chileno, persisten en elaborar la presencia de los mapuce en la provincia asociándola exclusivamente al ámbito rural.

Paralelamente, como señala Laura Kropff, estas construcciones hegemónicas sostienen que la migración de los mapuce a las ciudades ha implicado su aculturación y mestizaje, lo que se relaciona con “un fuerte supuesto que condena a los Mapuche a la extinción”.²¹

21 Laura Kropff, “Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos”, 2004.

Ante la persistencia de este tipo de significaciones, desde el Pueblo Mapuce se han configurado otras que se presentan como un entramado de sentidos elaborados o bien resignificados a partir de los que se posicionan de manera distintiva en el espacio público. Un cuerpo de significaciones propias construidas desde la conciencia de que su desafío es “confrontar con los conceptos y términos hegemónicos que el Estado, y en particular la escuela, ha impuesto como únicas verdades”.²²

Sentidos en disputa: ni argentinos ni chilenos, mapuce

A partir de la conceptualización de Araucanización de las Pampas,²³ se afirma que los mapuce son indígenas invasores que provocaron la aculturación de los indígenas autóctonos. Este marco interpretativo, que en el proceso de conformación del Estado nacional justificó la apropiación de los territorios mapuce porque se trataba de un pueblo extranjero, hoy insiste y parece configurarse como una estrategia que apunta a desdibujar la legitimidad de sus demandas y reivindicaciones.

Atendiendo a los condicionantes políticos, ideológicos y económicos que favorecieron la legitimación de esta concepción, es posible no sólo vislumbrar su incidencia en la conformación del Estado argentino sino también sacudir los cimientos de argumentos como éste, para poner en evidencia la eficacia de una tergiversación.

Como señala el historiador Pedro Navarro Floria, quienes defienden tal postura argumentan que los mapuce son originarios de la

22 Documento proporcionado por la organización Newen Mapu, p. 16.

23 Esta conceptualización, al colocar en el centro de la discusión el origen territorial del Pueblo Mapuce –la llamada Araucanía, región luego anexada al territorio nacional chileno–, construye a los mapuce como un pueblo invasor que, al expandirse sobre territorios argentinos, habría provocado la aculturación de los indígenas autóctonos. Se trata de una elaboración conceptual que cobró legitimidad porque, al situar a los mapuce por fuera del territorio que le interesaba ocupar al Estado argentino, se transformó en un poderoso argumento que justificó la invasión militar de su territorio.

Araucanía, situada *en Chile*, cuando lo correcto es afirmar que son originarios de la Araucanía, situada *en lo que hoy es Chile*. Y agrega: “Parece un juego de palabras, pero se aclara así algo que es evidente porque los propios mapuches lo dicen y porque todos lo sabemos: que su país originario es anterior a Chile y a la Argentina”.²⁴

Lo que llama la atención es que aún se sostenga una afirmación que contradice no sólo los hechos históricos tal como es posible analizarlos actualmente, sino también lo que la propia Constitución Nacional ha reconocido: la preexistencia de los pueblos originarios respecto al Estado nacional.

“Romperemos las fronteras, nuestro pueblo está unido por la cordillera”²⁵

Una de las significaciones que emerge confrontando lo hegemónico es la de *Pueblo Nación*, concepción que afirma la preexistencia del Pueblo Mapuce y recupera la idea de totalidad organizada que rige su cosmovisión, desentendiéndose de las construcciones identitarias impuestas por los estados argentino y chileno. Asimismo, esta significación desafía a las instituidas, que construyen la idea de Nación de acuerdo con los parámetros de la república capitalista liberal.

Estrechamente vinculada con esta concepción emerge la de *Pueblo Originario*, adoptada por los pueblos indígenas del continente para destacar que todos los elementos que los identifican como una cultura se han desarrollado con continuidad histórica en estos territorios. Desde esta perspectiva, entonces, el Pueblo Nación Mapuce es uno, y se extiende a ambos lados de la cordillera, en Gulu Mapu (Territorio del Oeste) y Puel Mapu (Territorio del Este).

24 Pedro Navarro Floria, “De verdades e intenciones”, 2006.

25 Letra de canción de Puel Kona, banda de rock fusión conformada por jóvenes de la organización Newen Mapu.

Convive con la sociedad no mapuce, al tiempo que busca legitimar sus propias demandas, con plena conciencia de que éstas muchas veces van a contramano de lo que parte de la sociedad no mapuce considera legítimo.

De su autoafirmación como Pueblo Nación se desprende el reclamo por lo que consideran sus derechos fundamentales: reconocimiento político, autonomía y territorio. Para los mapuce, el ejercicio de estos derechos asegura la igualdad entre culturas diversas, y sobre esa base proponen una nueva relación entre sociedades que conviven en un mismo espacio territorial. Esta es la raíz de su concepción de interculturalidad, que se esgrime con una significación particular y que entra en disputa con las concepciones hegemónicas acerca de la convivencia entre culturas diferentes.

Interculturalidad: la propuesta para una nueva relación entre culturas

Para el Pueblo Mapuce la interculturalidad trasciende la idea de respeto para enlazarse con la de reconocimiento, e implica la participación de las diversas culturas en lo político, en lo que orienta el devenir de la sociedad en las que se encuentran inmersas. En este sentido, supone la construcción de nuevas relaciones políticas y nuevas instituciones que articulen las diferencias, sin homogeneizarlas sino más bien valorando su potencial como enriquecedoras de la experiencia y el conocimiento.

El planteo de vínculos basados en la interculturalidad implica que los conocimientos y cosmovisiones consoliden espacios de decisiones compartidas. Un ejemplo de esta concepción se observa en la propuesta del Pueblo Mapuce de elaborar una currícula escolar que incluya el sistema de conocimiento de su cultura. Esta propuesta se genera ante la tendencia del Estado a implementar la educación bilingüe, acotada a zonas rurales y que es mera traducción al mapuzugun de contenidos institucionalizados, más la incorporación *folclorizada* de elementos de la cultura mapuce (como

danzas, comidas o ceremonias). En este sentido, los mapuce proponen una perspectiva educacional sostenida en el aprendizaje mutuo de conocimientos, experiencias y modos de ver y vivir en el mundo.

“La identidad se sostiene en las ciudades, porque las ciudades se construyeron sobre territorio mapuce”²⁶

La gradual visibilidad de los mapuce en las ciudades vino a desafiar el predominio de representaciones que asocian su presencia al ámbito rural. Un ejemplo de ello es la conformación de la organización Newen Mapu, compuesta por migrantes internos pero principalmente por nativos de la ciudad de Neuquén. Se trata de ancianos, adultos, jóvenes y niños, que testimonian la vigencia de una cultura en pleno proceso de fortalecimiento y proyección. Es común verlos en marchas, acompañando los reclamos de otros sectores u organizaciones sociales; hombres y mujeres de todas las edades ataviados con las vestimentas tradicionales mapuce, tocando la xuxuka o la pifvjka (instrumentos de viento), llevando consigo la Wenu Foye, los mapuce forman parte del paisaje urbano haciendo innegable su presencia en las calles y en el complejo entramado de una sociedad que no siempre reconoce su heterogeneidad.

Analizar la dinámica de organizaciones como Newen Mapu permite afirmar que la presencia de los mapuce en las ciudades ya no puede ser pensada en términos de aculturación –en tanto pérdida de sus propios valores culturales– sino más bien como indicio de un proceso de creciente recuperación de pautas culturales, en el que los mapuce no desconocen su inserción en un modelo social al que consideran impuesto, sino que reconocen las utilidades que tal inserción supone en pos de sus propios objetivos de proyección cultural.

²⁶ Lorena Caniuqueo, “La autoafirmación de los jóvenes en el puelmapu inche mapuche ngen”, 2003.

Tensiones irresueltas

El abordaje diacrónico del devenir del Pueblo Mapuce permite observar las alternancias en sus posibilidades de sostener –con mayor o menor intensidad– las fronteras culturales que los diferencian del resto de la sociedad. En un primer momento, es evidente que la fuerza homogeneizadora pudo velar las pautas culturales de este pueblo, elaborando de modo particular qué lugar simbólico ocupaban los mapuce en los nacientes Estados. Posteriormente, el Pueblo Mapuce inicia una creciente reivindicación de su cultura como forma de resaltar su diferenciación respecto al resto de la sociedad, y como fundamento de una serie de demandas que, además de exigir una reparación histórica por parte de los Estados, son también una propuesta y una invitación a proyectar una nueva manera de pensar la sociedad en términos de interculturalidad.

Este proceso de fortalecimiento ha sido posible porque los mapuce adecuaron muchas de sus pautas culturales al contexto social cambiante en el que se insertan como grupo étnico. Identidades tradicionales, al decir de Jesús Martín Barbero, que representan un reto a la supuesta “universalidad deshistorizada de la globalización y su presión homogenizadora”,²⁷ porque aprovechan tácticamente el avance de los dispositivos de dominación para comunicarse e interactuar con las demás culturas, romper la exclusión y sostener y proyectar sus memorias culturales en un contexto que favorece las interacciones.

Pero la consolidación del Pueblo Mapuce como actor social que ha podido fortalecer y proyectar en el espacio público su propia definición de identidad, no se acompaña aún del respeto y cumplimiento de sus derechos, hoy garantizados constitucionalmente. Esto se ejemplifica en la dificultad permanente para recuperar sus territorios ancestrales, hecho que es indicador de los sentidos que

entran en disputa en el proceso de construcción de hegemonía. Lo que la cultura occidental califica como un reto a uno de los principios fundantes del capitalismo, para los mapuce es la posibilidad de reanudar o fortalecer el vínculo con el entorno. Lo que para la cultura occidental es una propiedad con valor definido en función de su productividad (turística, inmobiliaria, etc.), para los mapuce es un elemento constitutivo de su identidad.

El trasfondo de este enfrentamiento es, entonces, una disputa de sentidos entre dos modos diferentes de entender la realidad, la experiencia y la vida. Dos culturas cuya convivencia estuvo signada históricamente por la opresión de una de ellas, no aceptada en su diversidad. Hoy, en un contexto en el que la tendencia a la homogeneización cultural favoreció que sectores antaño invisibilizados tendieran lazos más allá de las fronteras y emergieran reivindicando sus particularidades, las demandas del Pueblo Mapuce lograron poner en tela de juicio muchas de las significaciones que históricamente habían sido las únicas voces autorizadas para nombrarlos. Para lo hegemónico, este cuestionamiento que enfrenta el orden dominante es considerado un ataque a su identidad, por lo que tales sentidos son percibidos como amenazantes. Ello explica la insistencia de significaciones imaginarias que buscan socavar la legitimidad de las demandas del Pueblo Mapuce, descalificando su origen, minimizando su presencia, asociándolo a movimientos separatistas. De ese modo, los mapuce siguen siendo elaborados como indígenas invasores que pretenden desentenderse de los marcos establecidos por los Estados; incluso, de muchos de ellos se pone en duda su pertenencia étnica por haber nacido o vivir en ciudades. ¿Qué nos dice la persistencia de este modo de construir la presencia de los mapuce?

Principalmente, indica el modo en que lo imaginario efectivo contribuye a la reproducción del poder. Apelando al mito de una nación culturalmente homogénea, sosteniendo la incuestionabilidad de los relatos que hasta hoy entregan una versión única de la historia, el poder construido sobre la base de este tipo de significaciones se mantiene prácticamente incólume. Poca relevancia parece tener

²⁷ Jesús Martín-Barbero, “La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana”, 2002, p. 9.

en este contexto el reconocimiento constitucional de la preexistencia de los mapuce: desde lo hegemónico, ello no implica que puedan ejercer totalmente sus derechos.

Por esa razón, la consideración de una serie de aspectos culturales (tradiciones comunitarias, idioma) se acompaña de la renuencia a reconocer los derechos políticos del Pueblo Mapuce, ya que permitir su ejercicio daría vía libre a su participación en la toma de decisiones sobre los recursos naturales de la provincia, algo que es impensable desde la perspectiva que favorece la concreción de intereses económicos privados.

El Estado, por su parte, contribuye por acción u omisión a sostener la persistencia de esta situación, en la que el peso de lo establecido en la Constitución se desdibuja ante lo que la lógica capitalista establece como prioritario e indiscutible. Como señalan Briones y Díaz, ello es comprensible si se considera que “desde una forma de construir hegemonía que ha naturalizado y folclorizado las ‘necesidades’ mapuche y que sigue confiando en la eficacia con que el Estado provincial ha logrado su integración ‘como hombre argentino’, lo que en definitiva no se puede avizorar es qué más pueden pretender los indios”.²⁸

De este modo, se insiste en desoír (u oír parcialmente) que las demandas de los mapuce apuntan al reconocimiento de sus derechos como pueblo al interior de los Estados, para que reflejen “la diversidad cultural, entendida ésta, en el más amplio sentido del concepto en tanto comprende formas de organización social, económica, política, jurídica, educativa y cultural diferentes de las hegemónicas”.²⁹

El carácter conflictivo que se observa en esta disputa de sentidos, da cuenta de la variedad de significaciones que entran en juego en todo proceso de conformación de identidades. Porque la autoafirmación

de la identidad del Pueblo Mapuce implica, de modo concomitante, la necesidad de que sea reconocida por la sociedad con la que interactúa (y a partir de la que, por oposición, se define).

Es así que al analizar el proceso de emergencia y fortalecimiento del Pueblo Mapuce en la provincia de Neuquén se evidencia el modo en que su identidad como pueblo originario es constantemente reelaborada, en esta pugna por que los Otros lo reconozcan como un Nosotros construido con significaciones propias, al tiempo que los Otros tratan de imponer sus definiciones sobre el Nosotros. Por ello, se puede afirmar que la constante búsqueda del Pueblo Mapuce por hacer valer sus derechos está motorizada por la necesidad de reconocimiento, entendida como la operación clave en la conformación de las identidades, y por tanto imprescindible para que éstas legitimen su existencia social.

La búsqueda de reconocimiento está vinculada a la conflictividad inmanente al desacuerdo que existe entre el modo en que los mapuce definen su identidad y aquello que los Otros atribuyen a esa identidad como sus rasgos característicos. En el marco de la construcción de hegemonía, comprendida como un hecho político, cultural y moral está en juego una concepción de mundo, se mantiene una tensión que, en lugar de resolverse hacia la aceptación y valoración de la diferencia, tiende a sostener significaciones hegemónicas sobre el mapuce que, al asociarlo al ámbito rural o ligar su origen a un territorio extranjero, busca fragmentar una demanda que en contrapartida se esgrime como la de un Pueblo, una totalidad que trasciende las fronteras de los Estados y que involucra tanto a los mapuce que viven en el campo como a los que viven en los centros urbanos.

Los avatares de esta lucha por el reconocimiento adquieren matices particulares al indagar la dinámica de la organización mapuce Newen Mapu, que se erige como estandarte de la presencia de este pueblo originario en el ámbito urbano. Considerar su historia y su presente constituye la puerta de entrada y el paso indispensable para comprender más acabadamente las expresiones de identidad de los jóvenes que integran la organización.

²⁸ Claudia Briones y Raúl Díaz, *op.cit.*, 1997.

²⁹ Centro de Educación Mapuce Norgviamtuleayñ, “Educación para un Neuquén intercultural”, p.10.

CAPÍTULO III

LA ASOCIACIÓN MAPUCE NEWEN MAPU: CRECIENDO MI RAÍZ DESDE EL CEMENTO

La sede de Newen Mapu (Fuerza del Territorio) impone su presencia en el corazón del Islas Malvinas, un populoso barrio neuquino. Es una edificación de dos pisos, colorida por la abundancia de pinturas en sus muros. Una mirada transeúnte puede observar en el frente un enorme mural donde las imágenes se entrelazan como jirones de la historia del Pueblo Mapuce. El kulxug, dos mapuce bailando el coike purun,³⁰ los colores de la Wenu Foye. Roca sobre un pedestal se llama Julio Asesino y parece un duende; la cruz ensangrentada conmemora la conquista española y la asocia con la muerte; Repsol aparece escrito sobre una calavera. La leyenda *marici wew* resume pasado, presente y futuro: es una expresión que significa “diez veces volveremos” o “diez veces venceremos”. Rememorando las voces de los ancestros, se asemeja a un presagio cumplido, y también a una promesa.

Un fresco pasillo recorre la extensión de un salón y termina en un patio interno donde está el rewe, espacio sagrado que para los mapuce posibilita la comunicación con todos los newen. En este caso,

³⁰ El coike purun –danza del ñandú– es realizada por los hombres, al ritmo del kulxug que es tocado por las mujeres. En esta danza se imita el andar del ñandú, un animal que es tomado como ejemplo por los mapuce por su forma de vida comunitaria, en la que cada miembro tiene su rol (por ejemplo, en la época de crianza, la hembra pone los huevos y el macho los empolla mientras ella busca los alimentos).

se trata de un pequeño árbol de canelo que representa la fuerza del Ixofij Mogen erigiéndose en el espacio urbano. Un cartel de madera cuenta una historia: durante la última dictadura militar, una estudiante cipoleña que trabajaba en barrios carenciados fue secuestrada y nada volvió a saberse de ella. Años después, los padres cumplieron su voluntad de ayudar a los mapuce, y donaron dinero que fue utilizado para construir la actual construcción.

Al fondo se ubica el Centro de Educación, donde una enorme mesa circular reina sobre el resto del mobiliario. Es el ambiente más concurrido de todos: quien llegue a la Ruka entrará allí porque siempre hay alguien a quien saludar. *Mari mari* es la expresión que los mapuce utilizan al encontrarse, acompañando el saludo con un beso en cada mejilla. Para despedirse, se repite el gesto de los dos besos, esta vez diciendo *pewkajeal*. Este saludo es un gesto cotidiano con el que también se saluda a quienes no son mapuce. Junto a este salón se encuentra el Kona Hue –lugar de los kona–, el ámbito de reunión de los jóvenes. Hay allí computadoras, instrumentos musicales; una de sus paredes alberga otro mural, conjunción de imágenes y colores tan imponente como la de la entrada. Las sillas acomodadas en círculo son resabio de una reciente charla. Junto al kona hue, lo que era un baño es hoy un improvisado estudio de grabación, con apenas espacio para una computadora y dos o tres sillas.

Subiendo las escaleras se accede a los salones restantes. Uno de ellos, muy grande e iluminado, cuenta con una enorme mesa circular y es ocupado usualmente para realizar diversos talleres. Aquí y allá, se acodan telares y penden láminas que ilustran, por ejemplo, la pronunciación en mapuzugun de los números o la conjugación de ciertos verbos. Apilados en un rincón, colchones y frazadas serán el cobijo de los lamgen –hermanos– que lleguen a la ciudad.

Hacia el frente del edificio, se ubica otro salón en el que está la biblioteca, utilizado habitualmente para realizar reuniones. Una de sus paredes fue el lienzo elegido para pintar un enorme kulxug, en el que cuatro personas –una pareja de ancianos y una pareja de jóvenes– yacen sentados en círculo; los ancianos parecen hablar,

los jóvenes escuchan. Es una imagen que sintetiza la circularidad de la vida comunitaria y del conocimiento, elementos centrales de la cosmovisión mapuce.

Cada espacio de Newen Mapu tiene una historia que contar. Historias que se entrelazan con la de las personas que la integran, alimentando así el relato del surgimiento de la organización, su presente y su proyección.

Los inicios

La Asociación Mapuce Newen Mapu se constituyó formalmente el 1° de mayo de 1983. Su objetivo inicial fue conformarse en un espacio de encuentro para mapuce residentes en Neuquén. María Piciñan, una de las precursoras de la organización, recuerda: “Nos dábamos cuenta de que habíamos perdido lo que éramos, no hablábamos nuestra lengua, no decíamos quiénes éramos”.³¹

Así, Newen Mapu se conformó como un espacio para conocerse, intercambiar experiencias, para comenzar a delinear acciones conjuntas. No es casual que la sede de la organización sea llamada por todos la Ruka, una palabra mapuce que puede ser traducida como casa; constituye el elemento arquitectónico que representa la domesticación del espacio natural, pero es principalmente el espacio más importante para el encuentro y la participación comunitaria. Esta última significación de la Ruka adquiere más relieve al considerar que su creación supuso asumir, por un lado, el grado de disgregación de los mapuce residentes en la ciudad, y por el otro, la necesidad de “estar juntos” en un contexto donde predominaban significaciones que históricamente han construido la presencia de los mapuce ligándola a tres concepciones: que los mapuce sólo viven en el ámbito rural, que los que viven en las ciudades han

31 Entrevista a María Piciñan, Ruka Newen Mapu, 28 de julio de 2007.

perdido sus rasgos culturales, y que los mapuce son chilenos. Por eso, puede afirmarse que la conformación de la Ruka introdujo el esbozo de una significación instituyente en relación con estas representaciones hegemónicas, ya que se erige como expresión de la presencia mapuce en el ámbito urbano.

El paso del tiempo encontró a Newen Mapu sumida en un proceso generalizado de reivindicación de las demandas de los pueblos originarios, acentuado en la década del noventa. En ese contexto, organizaciones como ésta comenzaban a erigirse como actores políticos que exigían, principalmente ante los Estados nacional y provincial, el reconocimiento de sus derechos fundamentales, situación que se multiplicaba en distintas regiones del país y del mundo. De este modo, la organización comenzó a perfilar su propósito de defender y poner en práctica derechos que el Pueblo Mapuce considera fundamentales: territorio, reconocimiento político como pueblo, y autonomía. Ello condujo a institucionalizar el Centro de Educación Mapuce Norgvbamtuleayin (retomamos nuestra propia forma de educarnos), que responde a las disposiciones de la Confederación de Organizaciones Mapuce.

Su principal objetivo es fortalecer la educación autónoma mapuce –fuente de conocimiento que ha permitido mantener aspectos centrales de su identidad– para afrontar el deterioro que a su entender ha provocado la educación estatal en la identidad de este pueblo. El segundo objetivo es sentar las bases de un nuevo modelo educativo sobre la base de la interculturalidad, que ponga de manifiesto el derecho a la diversidad cultural.

Actualmente, la mayoría de los integrantes de la organización pertenecen a los lof Newen Mapu y Puel Pvjv (Espíritu del Este),³² que corresponden a dos núcleos familiares extendidos. Pero también la conforman personas que, sin pertenecer a aquellos, se acercaron a

32 Los lof son comunidades de acuerdo con el modo de convivencia y organización sociopolítica que ancestralmente llevó adelante el Pueblo Mapuce.

la organización y se integraron a su dinámica incluso sin el apoyo de sus propias familias que, según María Piciñan, adoptan ante ello actitudes diversas.³³ En total, Newen Mapu está constituida por aproximadamente 150 personas, entre las que puede discernirse un grupo cuya participación en la organización es preponderante, y que poseen roles bien definidos en lo relativo al buen desenvolvimiento de las actividades de la Ruka.

La Ruka: espacio de fortalecimiento de la identidad mapuce

Las actividades realizadas en la Ruka apuntan a recuperar y a consolidar significaciones de su cultura. Esta puesta en práctica de la educación autónoma mapuce se sistematiza, entre otras actividades, con la realización de talleres de telar, alfarería y mapuzugun; instancias de capacitación y formación destinadas, según María Piciñan, a fortalecer la identidad porque no sólo promueven el aprendizaje de técnicas sino “qué significado tiene para el mapuce usarlas”.³⁴

Puede decirse que toda la dinámica de la organización reproduce los lineamientos básicos de la educación autónoma, lo que se plasma por ejemplo en la toma de decisiones. Durante la realización de reuniones, la circularidad del pensamiento y el conocimiento es visible tanto en el plano corporal como actitudinal de los integrantes: se disponen en círculo para verse los rostros, todos pueden aportar sus opiniones y son escuchados con respeto. Esta modalidad de trabajo ampliamente participativa conduce a que estos

33 María Piciñan destacó al respecto que “se da mucho que la familia no quiere saber nada, y hay uno o dos hijos que sí. Hay familias que con mucho esfuerzo han aceptado y respetan que sus hijos estén acá. Hay algunas que no quieren saber más nada con quienes decidieron formar parte de Newen Mapu. Y otras que se muestran muy contentas de que sus hijos recuperen su identidad pero que se quedan conformes con lo que son”.

34 Entrevista a María Piciñan, *op. cit.*

encuentros se extiendan por horas; como suele decirse en la Ruka, el tiempo mapuce es otro, y tal es la sensación que se tiene al presenciar muchas de esas reuniones.

En un plano más general, la cotidianeidad de la Ruka expresa la puesta en práctica de sentidos instituidos por la cosmovisión mapuce. La constante referencia y el ejercicio de valores como el kawvn (respeto) y el poywvn (cariño) hacia las demás personas, caracterizan el trato de todos los integrantes, entre sí y hacia quienes se acercan a la organización.

Para ellos el ámbito de la Ruka es un espacio familiar más, y como tal, en él se busca fortalecer el rol de la familia como formadora de las personas. Por eso se pretende “que los niños (picike ce) y los jóvenes (weceke ce) desarrollen actitudes positivas y culturalmente aceptadas: ser tranquilo (ñoci ce), buena persona (kvme ce), no decir incoherencias (pekan zugulu), dirigirse en buena forma (kume zugu celu), ser respetuoso (yancelu)”.³⁵

Otra instancia de expresión de su cultura es el uso de la vestimenta mapuce, una reafirmación de su identidad que, al mismo tiempo, les permite visibilizarse en su diversidad ante el resto de la sociedad. Por ello, y de modo creciente, desde el ámbito de la Ruka se fomenta el uso de las diversas indumentarias mapuce, que portan en sí sentidos particulares:

- **Kvpam:** triángulo de tela que cubre el cuerpo de la mujer, sujeto al hombro derecho con un punzón de plata que señala su condición de soltera.
- **Xariwe:** faja con dibujos que indican su fertilidad. Reemplaza al pici Xariwe cuando las jóvenes inician la pubertad.

- **Caway:** aros que indican el cumplimiento de una etapa de la vida de la mujer. Aproximadamente a los 12 años se celebra el Katan Kawin, ceremonia en la que se perforan las orejas de las niñas para colocarles los aros y así dar cuenta de su entrada a una nueva etapa vital, la pubertad. Los motivos de los caway varían a medida que la mujer atraviesa las diferentes etapas de su vida.

- **Makvn:** tejido que cubre el cuerpo del hombre.

- **Xarilogko:** vincha tejida que simboliza la identidad y el compromiso de reivindicar los derechos y la existencia de su pueblo.

En síntesis, la recuperación de ceremonias, la puesta en práctica de valores culturales que orientan los modos aceptados de trato interpersonal y el uso de la vestimenta mapuce ejemplifican la producción de sentidos que recrean los sistemas de significación de su cultura. Producción de sentidos que hace cuerpo en lo cotidiano, entendido como lugar de comunicación y en el que se constituyen los actores-sujetos de las prácticas. Desde allí emergen modos de hacer alternativos a lo hegemónico que contradicen las significaciones que elaboran la presencia de los mapuce en las ciudades en términos de aculturación.

El accionar instituyente de la Ruka en el ámbito de la ciudad

La apuesta por la interculturalidad supone asumir que la vigencia de su cultura requiere generar espacios de debate e intercambio con el resto de la sociedad, haciendo visible en la escena pública no sólo el contenido de sus demandas sino los fundamentos culturales que las sostienen. Como señaló María Piciñan, “la sociedad no está preparada para convivir en una relación intercultural, y no

³⁵ Extraído del documento proporcionado por la organización Newen Mapu.

la culpamos. Nosotros sabemos que tenemos una responsabilidad en eso, que es generar el debate”.³⁶

Para ello, desde la Ruka se procura incorporar la temática mapuce en ámbitos académicos u otros espacios de discusión social, por ejemplo organizando charlas, produciendo documentales, o participando en debates en los que pueden aportar su posicionamiento. Asimismo, la organización es receptiva para los interesados en conocer en profundidad sus actividades e incluso participar en algunas de sus ceremonias ancestrales.

Es lo que sucede con la celebración del Wiñoy Xipantv, ceremonia con la que el Pueblo Mapuce recibe un nuevo ciclo de vida, de renovación de todas las fuerzas del Ixofijmogen. En la ciudad de Neuquén, desde hace años, parte de esta ceremonia es compartida con la sociedad no mapuce, lo que constituye una actitud diferencial e instituyente en relación con otros lof.³⁷

En resumen, desde la organización Newen Mapu se despliegan modalidades de acción que, bajo el imperativo de lograr que el resto de la sociedad reconozca su identidad cultural, entrañan una modificación de sus fronteras culturales que al mismo tiempo les ha permitido conservar su identidad y continuar diferenciándose de los Otros. Esta modificación supone prácticas que, por expresar intereses y deseos diferentes, pueden ser concebidas en términos de acción política: al participar de reivindicaciones de otros sectores u organizaciones sociales, al estar presentes en espacios de debate para dar su aporte como Pueblo Originario,³⁸ se apropian tácticamente

de instancias impuestas por el orden social dominante. En la actualidad, estas reivindicaciones tienen fuerte presencia en la escena pública, y ello se debe en gran parte a su propia capacidad de incorporarlas en el debate social, con lo cual su identidad cultural ha ganado un grado de reconocimiento que hasta hace dos décadas era prácticamente inimaginable.

³⁶ Entrevista a María Piciñan, *op. cit.*

³⁷ Para sostener esta afirmación, me sustento en buena parte en mi experiencia personal al asistir con integrantes de Newen Mapu a una ceremonia realizada al pie del volcán Lanín, en abril de 2008. Por primera vez después de 198 años, el Pueblo Mapuce se reunió ante el volcán, al que consideran el corazón de la tierra, para retomar la comunicación con los newen que lo habitan y que a su entender están siendo dañados por la explotación turística del lugar. En esa oportunidad, junto con una investigadora danesa, fuimos invitadas a asistir por la organización, pero al llegar a las inmediaciones del rewe –espacio ceremonial– María Piciñan nos informó que las autoridades de otros lof no estaban de acuerdo con que hubieran no mapuce en ese lugar. La situación se revirtió sobre el final de la ceremonia, cuando sólo yo, por mediación de referentes de la Ruka que sabían de mi ascendencia mapuce por vía materna, fui autorizada a entrar al rewe y observar lo que allí sucedía.

³⁸ Un claro ejemplo es la incidencia del Pueblo Mapuce en la última reforma constitucional de la Provincia.

CAPÍTULO IV

JÓVENES MAPUCE: PRÁCTICAS Y DISCURSOS QUE EXPRESAN SU IDENTIDAD CULTURAL

[...] debemos descender a los detalles, pasar por alto equívocos rótulos; hacer a un lado los tipos metafísicos y las vacuas similitudes para captar firmemente el carácter esencial de, no sólo las diversas culturas, sino las diversas clases de individuos que viven en el seno de una cultura, si pretendemos encontrar la humanidad cara a cara.

Clifford Geertz, 1989

Gran parte de los jóvenes que integran la organización Newen Mapu son hijos de la generación que protagonizó el movimiento de emergencia de las demandas y reivindicaciones del Pueblo Nación Mapuce en la provincia de Neuquén. Se trata de jóvenes, de entre 17 y 25 años, que nacieron y crecieron en un contexto en que el fortalecimiento de la cultura mapuce y la lucha por sus derechos ha sido el telón de fondo de su cotidianeidad. Hay también algunos que se acercaron más recientemente a la organización por diversos motivos, y no siempre acompañados por sus familias. En todos los casos, su participación en la Ruka está marcada por su autoidentificación como mapuce.

Preguntarse por expresiones de identidad desde la perspectiva Comunicación/ Cultura implica describir y analizar las representaciones que las sostienen y las prácticas sociales en las que se constituyen. En los casos analizados, la descripción y el análisis

requirieron primeramente comprender el trasfondo cultural que fundamenta ciertas prácticas, opiniones, afirmaciones, puntos de vista, ya que la pertenencia étnica es central entre los diversos elementos que contribuyen a la construcción de sus identidades. Luego, la realización de las entrevistas fue imprescindible porque posibilitó dar cuenta del lugar real y simbólico que ocupan de acuerdo con la cosmovisión mapuce las valoraciones sobre su identidad, su interpretación y/o reelaboración de los sentidos con los que lo hegemónico construye esa identidad, y las prácticas y significaciones propias de su cultura que sostienen en lo cotidiano, sumado a las prácticas reivindicativas que llevan adelante al participar del accionar colectivo de su pueblo.

Así, el camino trazado entre la pregunta inicial, las sucesivas reformulaciones fruto de la gradual aproximación a la realidad analizada, y la obtención de los testimonios de los jóvenes mapuce condujo a construir una mirada comunicacional sobre sus expresiones de identidad, al acceder a sus percepciones de la vida cotidiana, sus formulaciones del mundo que hablan de determinadas significaciones culturales, los sentidos que están en la base de sus acciones y sus vínculos con otros sujetos.

A continuación, se presenta la sistematización de las entrevistas en cuatro *bloques temáticos*, que desarrollan los ejes de análisis que orientaron el abordaje de las prácticas y los discursos de los jóvenes en tanto expresiones de su identidad mapuce.

El primer bloque temático describe y analiza el modo en que los entrevistados se autoidentifican como mapuce, dando cuenta además de los ámbitos de socialización que de una u otra manera favorecen esa autoidentificación.

El segundo detalla cómo caracterizan al Otro –en este caso, los jóvenes no mapuce–, y el modo en que se diferencian al asignarle rasgos que sitúan por fuera de su colectivo. Asimismo, su interpretación de las significaciones hegemónicas sobre el Pueblo Mapuce brinda elementos para comprender no sólo sus expresiones de identidad sino también cómo perciben el contexto social en el que éstas se despliegan.

El tercero describe el rol que asumen los jóvenes mapuce sobre la base de la cosmovisión de su pueblo, considerando la resignificación de ese rol en función de los actuales desafíos y del hecho de vivir en la ciudad.

Finalmente, el cuarto y último bloque temático da cuenta de cómo actualizan en la vida cotidiana los valores y prácticas de su cosmovisión, y el modo en que habitar un ámbito urbano no sólo define esas prácticas sino que expone contradicciones que remiten a la complejidad propia de las construcciones de identidad. Este bloque cierra con algunos testimonios sobre el significado más íntimo que estos jóvenes le asignan al hecho de ser mapuces.

IÑCE MAPUCE NGEN (SOY MAPUCE)

De los jóvenes que integran la organización Newen Mapu, fueron entrevistados cinco, dos mujeres y tres varones. Se trata de Suyai Neculqueo (24 años, profesora de Educación Física y montañista), Aylin Wegalwe (22 años, estudiante de Sociología), Newen Pvlkiñamku (19 años, estudiante secundario), Wayki Huaiquian (24 años, estudiante de Saneamiento y Protección Ambiental) y Kajfvkura Antvgvrv (22 años). Exceptuando a Newen, los demás jóvenes se presentaron en mapuzugun:

Iñce ta Kajfvkvra Antvgvrv, iñce ta kona lofce Newen Mapu / Soy Kajfvkura Antvgvrv, soy kona del lof Newen Mapu.

Mari mari lamgen, iñce ta Huaiquian Wayki pigen, iñce kona ngen Newen Mapu mew / Hola hermana, soy Huaiquian Wayki, soy kona de Newen Mapu.

Iñce Tamara Suyai Neculqueo pigen. Epu mari meli xipantv ngen. Newken waria mew tuwvn / Soy Tamara Suyai Neculqueo, tengo 24 años y soy de Neuquén.

Aylin Wegalwe pigen tañi ce (...) tañi lof Puel Pvjv lof mew twwvn... tañi ñuke Piciñan pigey, tañi caw Wegalwe pigey, epu mari epu xipantv ngen / Soy Aylin Wegalwe, mi lof es Puel Pvjv, mi mamá es Piciñan, mi papá es Wegalwe, tengo 22 años.

Presentarse en mapuzugun es una práctica que puede ser leída como una acción cotidiana reivindicativa del idioma, elemento

central de su cultura. Recuperación cultural también visible en que tres de ellos se presentaron con su nombre mapuce, que no es el que figura en sus documentos de identidad, lo que da cuenta de su búsqueda por restituirles la significación que poseen según la cosmovisión de su pueblo.

Cuando el nombre realiza una identidad cultural

Al referirse al origen de su nombre, Kajfvkura contó que al nacer, como el registro civil no aceptaba los nombres mapuce, sus padres debieron elegir uno de los que por entonces eran permitidos. Tiempo después, para reivindicar su cultura, los integrantes de la Ruka decidieron cambiarse los nombres. Así, algunos de ellos adoptaron “el nombre que no pudieron ponernos al nacer, y en otros casos elegir un nombre que represente toda la historia mapuce”. En su caso, alrededor de los seis años eligió llamarse como un toki, un guerrero que defendió a su pueblo durante la llamada Conquista del Desierto:

Siempre nos contaban historias, nos contaban cuentos, y en uno de ellos nos contaban sobre Namvkvra, el hijo; yo primero me quería llamar así pero después terminé convenciéndome de llamarme Kajfvkvra. Así que desde esa edad me llaman de ese modo, en la Ruka, en el trabajo, en la escuela, donde sea. O Kajfv,³⁹ cariñosamente.

39 De acuerdo con la fonética mapuce, la pronunciación de Kajfv es “calfu”.

En el caso de Newen, se observa principalmente el rechazo a las formas castellanizantes de escritura de los registros legales, y la recuperación del modo en que su nombre debe escribirse y pronunciarse en función del Grafemario Ragileo:⁴⁰

En el DNI aparece Nehuén Pilquiñan. El nombre está mal escrito, porque está basado en la forma de escritura occidental, con la “h” y la “u”.

Pilquiñan, por lo que he investigado, también está mal escrito, y el verdadero significado es “la punta donde se gana el ñamku” que es el águila, y esa punta se llama Pvlki, la punta de una piedra; entonces mi verdadero apellido es Pvlkiñamku.

Por su parte, Ariel Esteban Huaiquian comenzó a llamarse Wayki al formar parte del lof Newen Mapu. En su nombre hay una explícita reivindicación de su origen familiar:

Wayki significa lanza. Huaiquian era uno de mis tatarabuelos y el Registro Civil le dijo: “Vos vas a ser Huaiquian, a partir de ahora necesitamos que estés en el Registro Civil”. Lo que no sabemos es si el apellido es realmente así o viene de Waykiantv, siendo “antv” sol. Sería algo así como “una lanza hacia el sol”.

40 La adopción de este Grafemario se da también en el caso de Kajfvkura y Aylin, que utilizan sus apellidos legalmente registrados –Antiñir y Huenaluen– pero traducidos al mapuzugun –Antvgvrv y Wegalwe–.

Como se analizó oportunamente, desde la cosmovisión mapuce el nombre de las personas es un elemento constitutivo de su identidad, porque expresa su origen territorial y familiar, así como aquello que distingue su particularidad y su rol como ce. Al retomar su forma de identificarse, los mapuce recuperaron una práctica que busca contrarrestar el efecto que ha tenido al interior de su pueblo la imposición por parte del Estado de los nombres legales. El caso de Kajfvkura y Wayki muestra que, en algunos casos, el uso de nombres mapuce no responde taxativamente al modo en que de acuerdo con su cosmovisión tendrían que ser asignados, pero ello se vuelve anecdótico si se considera que durante décadas no existió siquiera la posibilidad de que los mapuce registraran a sus hijos con las versiones castellanizadas de sus formas de nombrarse. Asimismo, es relevante señalar que tras la reforma de la Constitución Provincial, el Pueblo Mapuce de la provincia materializó el ejercicio de su derecho a la identidad con la conformación en 2006 del Meli Folil Kvpan, una institución para el registro de los nacimientos de niños y niñas mapuce. Es así que mediante una ceremonia el recién nacido es reconocido como nuevo integrante del Pueblo Mapuce, con un nombre que expresa su origen familiar y territorial. De este modo, en la actualidad se está recuperando un aspecto central de la cosmovisión mapuce: los nombres son expresión de su identidad, tal como es concebida por este pueblo originario.

Los ámbitos de construcción del Nosotros

Newen, Aylin y Kajfvkura forman parte de la Ruka desde que nacieron. Las madres de Newen y Aylin son hermanas, y primas de la madre de Kajfvkura. Ellas, que provienen del lof Chiquilihuín, fueron algunas de las precursoras de la organización. Dos referencias importantes a tener en cuenta en el caso de estos tres jóvenes. Por un lado, el origen territorial de sus padres, que ellos mencionan cuando se presentan:

Mi familia, mi mamá, viene de una de las comunidades más viejas de la provincia, Chiquilihuín, que está por paso Tromen, cerca del Lanín. Se vino por los problemas de la mayoría de los mapuce, problemas habitacionales y económicos; tuvo que terminar en la ciudad para poder seguir viviendo. Mi papá viene de una comunidad del norte de la provincia, y por los mismos problemas toda su familia tuvo que venir a parar acá a Neuquén. Y esos serían mis orígenes, yo nací acá, y con esa identidad mapuce que hoy sigo llevando adelante. (Kajfvkura)

Decía también en mapuzugun que mis orígenes están en Chiquilihuín por parte de madre y por parte de padre, los dos tienen su raíz territorial que es la comunidad lof Chiquilihuín; allí viven las dos ramas de mi familia y ese es mi origen territorial. Hoy cuando uno empieza a contar la historia de uno tiene que contar de donde viene, y por ahí de dónde vengo es también parte de la historia de dónde venimos como organización. (Aylin)

Al hacer referencia a los orígenes territoriales de sus padres dan cuenta de los suyos, ya que de acuerdo con la cosmovisión mapuce el origen territorial es uno de los elementos que definen la identidad particular de cada ce. Por otro lado, que sus padres hayan encabezado la conformación de Newen Mapu condujo a que la Ruka sea, desde su infancia, un ámbito de socialización de enorme importancia que definió y define el modo en que los jóvenes se piensan a sí mismos:

Mi mamá formó parte de la organización junto con mi papá, y en ese tiempo quedó embarazada de mí.

Yo fui participando desde el vientre hasta que nací, mi mamá me fue llevando hasta hoy, ya son más de 19 años que estoy creciendo junto al lof, junto a todas las personas que forman parte de esa comunidad. (Newen)

La organización y el lof donde estoy tienen 25 años, y yo nací dentro de esa organización y siempre me creí mapuce y crecí con esa identidad. (Kajfvkura)

Justamente de Chiquilihuín salen quienes fueron las primeras personas que fundaron Newen Mapu, gente que comparte un proceso de recuperación de su propia identidad y que necesitó juntarse con otra gente que estaba en la misma situación para empezar a organizarse de otra manera. Nació Newen Mapu; y sí, mi mamá fue parte de eso, y nosotros, como hijos principalmente; yo por ser la mayor fui parte de ese proceso también. (Aylin)

Puede asimismo señalarse que, para estos jóvenes, la Ruka es uno de los pilares sobre los que se erige su identidad mapuce. En el caso de Suyai su auto identificación como mapuce se construyó en principio en su ámbito familiar:

Pese a que en mi casa no se habló nunca en mapuzugun y no teníamos las costumbres, como quizás ahora las estamos incorporando, siempre supimos que somos mapuce, que nuestros abuelos son mapuce, y que en mi familia tuvimos una maci, siempre nos reconocimos.

Desde adolescente Suyai comenzó a vincularse con otros mapuce de Neuquén. Su acercamiento a la organización se concretó en 2007. Por entonces, aún estaba estudiando en Mendoza pero al volver a Neuquén comenzó a asistir a los talleres de mapuzugun y telar. Fue por entonces cuando se quebró un tobillo mientras escalaba, y varios jóvenes de Newen Mapu comenzaron a visitarla y a motivarla para ir a la Ruka. De ese modo, frecuentó cada vez más la organización, y pasó a integrar el Centro de Educación, coordinando talleres para los picike ce (niños y niñas mapuce). No forma parte de los lof que allí trabajan conjuntamente, pero desde su auto identificación como mapuce participa en las actividades que se realizan en la Ruka.

Por su parte, la historia de Wayki alude a un proceso distinto, que comenzó por una inquietud personal. Sin ahondar en detalles, Wayki relató que su familia no se auto identificaba como mapuce, quizás porque sus papás se vieron obligados a irse de Chile y al establecerse en la zona buscaron evitar situaciones de discriminación, que igualmente padecieron. Alrededor de los doce años comenzó a tener la necesidad, en sus propias palabras, “de reencontrarme y saber quién soy”.

Viviendo a dos cuadras de la sede de Newen Mapu, Wayki estaba intrigado por ese lugar. “Pasaba por afuera de la Ruka y la miraba, la miraba, me llamaba mucho la atención”, señaló. Finalmente, en 2005 concretó sus ganas de acercarse. Lo que lo impulsó a dar ese paso fue un pewma, un sueño,⁴¹ en el que estaba con su familia en su casa y, con ellos, un werken de la Ruka, Jorge Nahuel (a quien conoció posteriormente). Para Wayki, ese pewma fue decisivo, “porque es ahí donde uno se da cuenta de que es mapuce siempre y que a uno le van dando caminos para llegar a diferentes lugares”. Así comenzó a conocer a los integrantes de la organización, y en

⁴¹ Para los mapuce, por medio de los sueños no sólo se comunican con sus ancestros: en ellos también se presentan mensajes o señales que toman como consejos ante determinadas situaciones. Por ello es usual que antes de dormir se pidan kvme pewma, “buenos sueños”.

la actualidad participa activamente de su dinámica como parte del lof Newen Mapu. Su primera necesidad fue saber el significado de su apellido, y recuperar la práctica del mapuzugun, que actualmente habla con fluidez.

Esta suerte de carta de presentación de los entrevistados brinda los primeros indicios de sus subjetividades. Mencionar algunas de las prácticas culturales que sostienen, sumado a la descripción de los principales ámbitos de socialización que favorecieron su autoidentificación como mapuce (y por ende como parte de un pueblo con una cultura particular), permite comenzar a comprender desde qué lugares producen sentidos.

Para avanzar en la indagación de sus expresiones de identidad, es necesario dar cuenta de otros aspectos de su vida cotidiana, más allá de la organización. La universidad, el trabajo, el colegio, el barrio... Como señaló Aylin, “uno nunca deja de ser mapuce”, y ello conduce a indagar qué características asumen los vínculos que forjan con el resto de la sociedad con la que interactúan directamente.

Pararse como mapuce

Para los jóvenes entrevistados, autoidentificarse como mapuce genera, en los ámbitos en que se mueven, reacciones diversas:

A veces te ven como medio raro. Tengo amigos que siempre me preguntaron qué es la Ruka, por qué voy, a veces pensaban que era como una iglesia, algo estricto donde tenía que ir sin faltar. Yo decía que iba porque me gustaba, porque es mi ámbito y ellos a veces me entendían. He tenido amigos que se han interesado, han buscado en su familia y se dieron cuenta de que tenían una rama o un apellido mapuce, y enseguida quisieron ir a la Ruka, y aún siguen

allí. Y otros amigos ven que vos te preocupás por la historia, por llevarla adelante y profundizarla, y deciden tomarlo como ejemplo y hacer lo mismo desde su lado. (Kajfvkura)

Suyai se definió a sí misma como una persona muy sociable; cuando estudiaba en Mendoza hizo muchos amigos que desde un primer momento supieron que era mapuce. “Me aprecian así como soy” –señaló–, “así que nunca por ser mapuce me ha pasado eso de alejarme de la gente o cerrarme”. Por el contrario, al volver a radicarse en Neuquén, si bien siguió haciendo amigos expresó que algunos de ellos no entienden del todo el modo en que se identifica con su cultura. Para ella, Neuquén “es una ciudad bastante especial en cuanto a la gente, y eso que dicen que Mendoza es muy cerrada, por lo menos en los ámbitos en los que me manejé nada que ver y acá tengo pocos amigos fuera de la Ruka”.

El caso de Wayki da cuenta de una situación diferente por el modo en que, como ya se describió, fue paulatinamente consolidando su autoidentificación como mapuce. Según él, esa diferencia radica en que “tu entorno y tu familia también ven ese proceso”. Un devenir que algunos apoyaron y otros no, y que le valió comentarios buenos y malos, “ya sea porque compartía menos con ellos o le dedicaba menos tiempo el estudio y a mí me parecía importantísimo dedicarle ese tiempo a otras cosas, a ver quién soy, quién era y quién sigo siendo”.

Al margen de estas particularidades, situarse como mapuce en todos los ámbitos ha implicado para los entrevistados la posibilidad de dar a conocer su cultura y sus reivindicaciones a otras personas, pudiendo así generar vínculos que caracterizan como relaciones de aprendizaje mutuo y de tolerancia:

Somos jóvenes que estamos en contacto y todo lo que yo sé trato de transmitírselo a ellos y ellos a mí,

para poder llevar una buena relación, y que a ellos cuando les pregunten si el Pueblo Mapuce existe o no estén totalmente convencidos de que sí existe, porque tienen un amigo mapuce que les cuenta que están en lucha. (Newen)

Tengo amigos de la universidad y sí, compartimos muchas cosas, el trabajo de la facultad, pero también, saben que somos mapuce y que trabajamos en una organización; existe un intercambio al respecto, intercambio de miradas y eso está bueno, a ellos también les interesa conocer. (Aylin)

Puede concluirse que la interacción permanente con personas que no son mapuce contribuye también a consolidar, en mayor o menor medida, su propia autoidentificación. No negar su identidad emerge como el punto de partida; Aylin señaló que eso los fortalece. “Nos hace pararnos en todos los lados donde vamos de otra manera y así como nos paramos, así nos ven, de otra manera”. A su vez, ese “pararse como mapuce” en diversos ámbitos de socialización secundarios, favorece que su identidad cultural se afirme. Suyai fue elocuente al respecto:

Aunque no lo creas, allá la gente también me permitió fortalecerme. Cuando llegué a Mendoza todo el mundo sabía que era mapuce por mi nombre, no era necesario que estuviera explicándolo, y entonces me empezaban a preguntar sobre mis costumbres, y yo tenía que explicarles que no sabía, entonces vine acá a la búsqueda de material, para ponerme a leer y recuperar mi identidad. Fue un proceso largo.

Analizar cómo los jóvenes entrevistados se vinculan con personas no mapuce, ha sido el primer paso para vislumbrar el modo en que, en lo cotidiano, se configura continuamente su identidad étnica. Y permite comprender que, además de la familia y la organización, otros ámbitos de socialización también contribuyen y dinamizan esas construcciones identitarias, lo que testimonia la incidencia del Otro en la conformación del Nosotros.

En tal sentido, avanzar en el bloque siguiente en la indagación de cómo los entrevistados construyen al Otro, ofrece más elementos que enriquecen la descripción y el análisis de sus expresiones de identidad, desde el momento en que se entiende que las identidades son construcciones por la que los sujetos se diferencian del Otro “mediante la autoasignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo”,⁴² y que constituyen el nivel en que se materializa la pugna por el significado de la experiencia, la vida y el mundo inmanente a la cultura, entendida como el objeto de disputa en los procesos de construcción de hegemonía.

42 Gilberto Giménez, *op. cit.*, p.10, 2005.

TODOS TENEMOS IDENTIDAD, POR ESO SOMOS DIFERENTES

Al preguntarles a los entrevistados si creían que los jóvenes no mapuce son diferentes a los jóvenes mapuce, coincidieron en afirmar que la identidad los iguala y a la vez los diferencia:

Todos somos seres humanos y parte, aunque no queramos, de una sociedad que está formada de determinada manera, y si bien nosotros somos de otro pueblo tenemos las mismas responsabilidades que otra persona que no es mapuce. Pero básicamente no somos distintos por tener otra cultura, somos personas iguales a otras personas solo que con otra identidad. (Newen)

Sí, somos distintos. A todos los humanos nos diferencia nuestra identidad, de dónde venimos. Un pasado distinto, genes distintos. Y creo que en este momento eso es lo que nos diferencia, a nivel étnico. (Suyai)

Siempre decimos que tenemos diferencias, y eso es lo que hace ricas las relaciones. Todos tenemos particularidades, como ce, por eso tenemos roles diferentes. Y la cosmovisión es diferente porque somos mapuce y por ahí la denominación 'no mapuce' no queda, a algunos no les gusta. (Aylin)

Sí, obvio que hay diferencias, pero en estos tiempos no sé si tanto porque hoy vivimos bajo las mismas normas de vida, solo que nosotros somos mapuce y ellos argentinos. (Kajfvkura)

En pocas palabras: todas las personas poseen una identidad distinta porque pertenecen a otra cultura. Lo que conduce a detallar cómo caracterizan y evalúan las diferencias culturales que definen construcciones identitarias diversas; elaboración de sentidos realizada a partir de sus concepciones culturales, entre las que se destaca cómo es pensada la identidad desde la cosmovisión de su pueblo.

Marcando fronteras entre lo propio y lo ajeno

La principal característica que los jóvenes de Newen Mapu le asignan a la cultura del Otro es que no genera cohesión social, sino más bien la preeminencia de intereses individualistas. Wayki señaló que “muchas veces por eso no existe un objetivo, porque bajo este ritmo y este sistema de vida el objetivo es criar tu familia, y por ahí los legados son únicamente económicos”. Como contraposición, en los relatos de las entrevistas emerge una alta valoración del modo en que su cultura se sustenta en la idea de lo colectivo:

Es lo que hace que vos seas mapuce, estés donde estés siempre vas a defender valores y principios que no son de individuos, son de una forma organizativa, de una cosmovisión. En nosotros se ve reflejado desde que nacemos, nuestro nombre, la identidad y la cosmovisión son diferentes. (Aylin)

Nosotros, por ejemplo, tenemos bien sabido que el hecho de estudiar y tener un título es fundamental para la lucha del Pueblo Mapuce. Entonces yo veo a otro joven que estudia porque le dicen que tiene que hacerlo, porque no va a ser nada cuando sea grande, y él aspira a poder estudiar, terminar, trabajar y formar su familia nomás, y no que eso sirva para un

proceso de lucha. En cambio nosotros sí, creemos totalmente que va a servir para algo y eso nos da mucha fuerza. (Newen)

En esa misma línea, Wayki afirmó que con los no mapuce pueden coincidir los principios y valores, pero no el fin:

Muchas veces, incluso con compañeros que son muy afines a nosotros, compañeros de lucha en la vida, la gran diferencia existe en el fin, porque creen que el rumbo que lleva este mundo va hacia la destrucción, o muchas veces opinan que no quieren tener hijos porque no quieren traerlos a sufrir y por todo lo que ven. Pero es parte de este proceso de equilibrio, por ejemplo para el mapuce es importante la descendencia. (Wayki)

Otro rasgo de su cultura que es resaltado es el carácter originario. Conviene recordar que los mapuce sustentan sus actuales reivindicaciones afirmando que forman parte de un pueblo preexistente a los Estados nacionales, al tiempo que se sitúan en la escena pública como Pueblo Originario, denominación adoptada por los indígenas del continente para destacar que todos los elementos que los identifican culturalmente se han desarrollado con continuidad histórica en estos territorios. Es por ello que tal característica surge como parámetro de comparación al momento de hacer referencia a la cultura del Otro:

Nos dan una identidad, una forma de creer que no es igual a la de otros jóvenes y así crecemos con nuestra propia forma, y no un modelo que viene desde afuera,

que no es originario de este lugar. Nosotros tenemos una educación que es del la Pueblo Mapuce y no viene de otro lugar, y eso es algo muy valioso. (Newen)

Los pueblos originarios estábamos desde siempre y eso nos hace quizás más fuertes en nuestra identidad, más fuertes, no mejores. (Suyai)

Lo que en principio importa destacar es que los entrevistados reconocen que forman parte, con el Otro, del mismo sistema social. Y que la principal diferencia con el no mapuce radica en la identidad, es decir, en el modo en que hace cuerpo en la subjetividad del Otro la pertenencia a este sistema, al que caracterizan como impuesto e individualista, atributos que por otra parte son contrarios a los de su cultura. Teniendo en cuenta esto, es comprensible que sus apreciaciones sobre la identidad del Otro sean construidas en términos de pérdida.

Así, por ejemplo, para Wayki, todos (mapuce y no mapuce) provienen de familias que en algún momento sabían cuál era su identidad, pero con el avance del actual sistema económico político, “sus familias han perdido esta identidad y el hacia dónde van”, porque se adecuaron a ese sistema. “Nosotros –agregó– nos adecuamos a cambios más elementales, que son los cambios naturales. Y ese es el sentido que lleva nuestra vida”.

Esta supuesta pérdida de identidad atribuida al no mapuce es construida atendiendo a los elementos que desde la cosmovisión mapuce son fundantes de la misma: el conocimiento de su origen (territorial y familiar, que como se ha visto ellos exponen al presentarse), y la conciencia de poseer un rol determinado como parte de su sociedad y de su entorno, que implica por lo demás sus objetivos y una proyección a futuro:

Lo que nos hace distintos es de dónde uno viene, tener bien claro y fuerte la identidad, a donde pertenece. Por ahí al joven argentino vos le preguntás de dónde viene su apellido o de dónde es, y no saben, ellos son argentinos y nada más. (Kajfvkura)

En este momento yo hablo con muchos amigos no mapuce con los que me identifico más allá de nuestras identidades, y siempre que les cuento en que estamos nosotros, y esta lucha que llevamos adelante, de reivindicarnos y fortalecernos, ellos se asombran, te dicen “qué bueno, qué lindo vos sabés de dónde venís, tenés tus conocimientos, qué importante, porque uno no sabe”, e igual a muchos los he motivado en sus propias búsquedas. (Suyai)

Desde el nacimiento, desde lo que hacés en el día a día, tus prácticas, lo que soñás, eso te hace diferente. Es todo un círculo, una relación, porque si no tenés idea de tu origen no sabés tampoco hacia dónde vas, cuál va a ser tu otra etapa. (Wayki)

Vos le preguntás a un chico argentino lo que es la identidad y no te lo sabe decir; para ellos es ser argentino y nada más, pero nosotros sabemos lo que es. Creemos que somos un Pueblo Nación y no sentimos vergüenza de decirlo, porque sabemos lo fructífero que es ser parte de un pueblo que no tiene nada impuesto desde lo occidental, y que tiene su propia forma, que hace miles de años se viene haciendo. (Newen)

Estas construcciones sobre la identidad del Otro contribuyen, por contraste, a definir las fronteras del Nosotros. Al respecto es importante señalar que entre los mapuce circulan por lo menos dos

significaciones que configuran a la otredad: no mapuce y wigka (huinca), tal que no todos los no mapuce son wigka, y todos los wigka son no mapuce.

La construcción “no mapuce” parece designar sin más a quienes poseen una identidad distinta a la mapuce, y suele remitir en términos genéricos a la sociedad neuquina, o argentina. Es sugerente una denominación que define al Otro por lo que no es; pero es difícil establecer si esa designación surge allí donde este último no se define a sí mismo, o es un modo de acentuar en lo nominal la diferencia cultural. En cualquier caso, si se recuerda la significación que posee la palabra “mapuce” de acuerdo con su cosmovisión, denominar por la negación es en última instancia negar que el resto de la sociedad posea una identidad en los mismos términos en que es definida por la cultura mapuce.

Por su parte, wigka alude en términos históricos al hombre blanco, al que llegó durante la conquista española, y las cualidades de aquel encuentro definen, hasta hoy, la connotación de esa palabra: wigka es, más explícitamente, el invasor y el ladrón. No mapuce y wigka son dos modos de nombrar al Otro otorgándole características diferenciadas. Pero como señaló Suyai, “los mapuce muchas veces somos de estereotipar a los no mapuce”, y ejemplificó diciendo que se suele pensar que “toda la gente que es no mapuce no conoce su origen, no sabe dónde están sus raíces, o pensar que todos son wigka, todos son ladrones, todos nos vienen a hacer daño y por ahí no es así”.

Esta consideración es importante para destacar que la descripción sobre cómo construyen al Otro, al estar sustentada en una alta valoración de su propia cultura, puede llegar a portar calificaciones muy vinculadas al prejuicio, similares en este sentido a las significaciones hegemónicas construidas sobre el Pueblo Mapuce que, como veremos a continuación, ellos cuestionan.

En este recorrido analítico que indaga la construcción y la expresión de la identidad mapuce, se ha mostrado la importancia de la familia y la organización como ámbitos de socialización primarios

que vigorizan esa pertenencia social, el modo en que su autoafirmación como mapuce favorece la continuidad de ese fortalecimiento al participar en otros ámbitos e interactuar con el resto de la sociedad, y algunos de los principales rasgos culturales que para los entrevistados están en la base de lo que los diferencia del Otro. Para avanzar en la descripción y el análisis de las expresiones de identidad de los jóvenes entrevistados, es importante volver a considerar cómo actualmente el fortalecimiento cultural de los mapuce se despliega en el marco de una lucha por el reconocimiento social de su forma de estar en el mundo y sus reivindicaciones como pueblo. Disputa de sentidos en la que rivalizan con significaciones hegemónicas que, en los hechos, elaboran su presencia en términos que obstaculizan dicho reconocimiento.

La forma en que estos jóvenes interpretan y reelaboran los sentidos con los que lo hegemónico construye al Pueblo Mapuce, permite comprender cómo perciben el escenario en el que se despliega su accionar reivindicativo, y brinda también elementos para comenzar a delinear qué implica para los entrevistados ser un joven mapuce, teniendo en cuenta la significación que ello posee desde su cosmovisión y considerando las particularidades que ese “ser joven mapuce” asume en el contexto de una ciudad.

Los ecos de la voz del Otro

En la provincia de Neuquén la consolidación del Pueblo Mapuce como actor social constituyó la emergencia de sentidos que pusieron en tela de juicio el modo en que su presencia venía siendo elaborada desde lo hegemónico, y por lo mismo generó que se reforzaran ciertas significaciones que para los mapuce expresan la aspiración a imponer una única verdad.

Para los entrevistados, la actual situación de esta disputa de sentidos es en cierto punto mejor que años atrás. Según Wayki, en virtud de los diferentes movimientos sociales “existe un mayor reconocimiento del Pueblo Mapuce, y también por la lucha que ha dado el

Pueblo Mapuce hacia su reconocimiento”. Kajfvkura, por su parte, sostuvo que la relación con el resto de la sociedad ha mejorado “porque la gente ya sabe que existe otro pueblo que lo único que quiere es fortalecerse cultural, filosófica y políticamente siempre y cuando haya una relación y un respeto mutuo con la otra sociedad que es la neuquina”.

Frase inconclusa que puede completarse afirmando que el reconocimiento constitucional de los derechos del Pueblo Mapuce dista de ser efectivo. Como señaló Wayki, “el reconocimiento no es total, porque tiene que ver con nuestra educación, nuestra medicina, nuestra forma de autonomía. Y ese reconocimiento, que tal vez es mínimo, en papeles”.

En ese estado de cosas, el no reconocimiento de los derechos políticos de los mapuce se sustenta en significaciones hegemónicas que elaboran la presencia de este pueblo en términos que tienden a socavar la legitimidad de sus demandas.

Las significaciones hegemónicas desde la mirada de los jóvenes mapuce

Hacer referencia a lo hegemónico es, en este caso, hablar de imágenes estáticas que remiten al modo en que el poder ha construido la presencia de los mapuce. Imágenes que se filtran por los intersticios y emergen aquí y allá, con una eficacia que sorprende. O preocupa, según el caso. Lo cierto es que esas significaciones hegemónicas tienen mucho más para decir cuando son analizadas por los mapuce. Para los jóvenes entrevistados, la existencia de imágenes estereotipadas sobre su pueblo es contundente:

Acá el mapuce es una persona vaga, o es el gaucho que vive en el campo y que se vive poniendo en pedo. Creo que acá no tanto como en Gulu Mapu, allá sí se vive más fuerte, peor. Acá en Neuquén pasa también. (Suyai)

Algunos las evocaron en relación con experiencias de discriminación vividas en la escuela. Tal es el caso de Kajfvkura, quien dijo que “prácticamente recibí racismo de la educación estatal por ser mapuce. Ellos tenían, tienen una idea de nacionalismo y de erradicar lo diferente y no aceptar que aquí en la provincia de Neuquén, en Argentina, existen otros pueblos”. En la misma línea, el relato de Newen también da detalles de los sentidos con los que para él se han construido esas imágenes:

A nosotros cuando éramos chicos, siempre nos discriminaron en el sentido de que nos decían que los mapuce son indios, gente que viene de otro lugar, cosas que nos ponían mal porque estábamos en proceso de crecimiento y no podíamos explicar a otros que estaban equivocados en decir eso. Y así nos fuimos adaptando a muchas realidades que todavía existen, esto de que no haya tanto interés, entonces se quedan con lo primero que es discriminar.

“Realidades que todavía existen”: pasado y presente enlazados expresando que para ellos la fuerza de esas significaciones se extiende hasta la actualidad.

En la vinculación de lo hegemónico con la experiencia personal, Wayki fue el más enfático en destacar la tendencia a asociar a los mapuce con ciertos rasgos físicos:

Puedo hablar de mí, principalmente el mapuce está visto como un morocho tirando a piel más oscura, con estatura promedio, más bajo, que habla mal el castellano y usa vincha. Y yo no tengo la piel oscura, mi estatura es alta, también podés encontrar mapuce rubios, y eso no tiene que ver con que nos vamos

degradando, sino que responde a los diferentes cambios naturales, a las adecuaciones, a los contextos en los que empezamos a estar.

¿Cómo explican los entrevistados que existan este tipo de imágenes? Wayki sostuvo que han sido impuestas y fijadas a lo largo del tiempo. Y que “los mismos militares, la Iglesia, son instituciones que se han encargado de que quede ese estereotipo. Vamos a encontrar estereotipos en todo. Hoy por hoy las chicas padecen bulimia o anorexia porque hay un estereotipo de mujer”.

En líneas generales, los jóvenes sostienen que el Estado es el principal responsable de que persistan estas imágenes sobre los mapuce, elaboradas principalmente desde el sistema educativo. Newen fue uno de los que destacó que una de las significaciones que han tenido mayor incidencia en ese ámbito es la que construye la presencia de los mapuce como algo del pasado:

La gente se ha basado en la educación que le entregaron desde chiquitos, en aprender de los libros, que los hacen los que supuestamente han estudiado lo que es la cultura mapuce y otras culturas; ahí es donde empieza el hecho de educar a un chico y decirle que el Pueblo Mapuce existía en estas tierras. Se olvidan de que nosotros vivimos hace mucho tiempo, seguimos existiendo y vamos a luchar para que nos vean como nosotros vemos a la otra sociedad.

La escuela, entonces, junto con otras instituciones, contribuye a que esas imágenes se impongan. Aylin profundizó ese análisis destacando la tendencia a elaborar la identidad provincial incluyendo lo mapuce de modo peculiar. Para ella, “la provincia vende una idea de provincia”, y se pregunta:

¿Qué es lo que le da identidad a la provincia? La Patagonia, las artesanías neuquinas, todo vendido desde una cuestión folclórica. Y sí, se generan este estereotipos, la idea de que venís a la Patagonia, a este espacio territorial y te vas a encontrar con gente que todavía sigue con una plumas, en la cabeza. Esta idea romántica de crear una cuestión totalmente ilógica. Y eso se traslada a los libros que siguen reproduciendo esa cuestión simbólica. Decir, por ejemplo, “el indio patagónico” el “araucano”, “el indio chileno que vino a matar gente acá” y así todo se termina tergiversando.

Por su parte, Suyai argumentó que esas imágenes estereotipadas se fundan en el prejuicio:

Todos somos muy prejuiciosos, nunca buscamos comprender cómo es la otra persona y así estereotipamos. Lo he charlado con un lamgen (hermano) que vive en el campo y me decía que cómo puede ser que acá en la ciudad la gente viva tan acelerada, que allá en el campo la vida es sencilla, para comer están los animales, la huerta, y esa sencillez y simpleza de la vida por ahí se estereotipa diciendo que son todos unos vagos, que los mapuce siempre fueron vagos, que no trabajan, no generan, no producen; esas imágenes quizás están basadas en el prejuicio y en que lo distinto no encaja en las propias formas de entender la vida.

El accionar del Estado e instituciones como la Iglesia, sumado al prejuicio, favorecen según los jóvenes entrevistados la permanencia de esas construcciones sobre el mapuce. Significaciones que inciden

al interior de su pueblo porque, como señaló Wayki, “muchas veces hay peñi o lamgen, hermanos o hermanas mapuce, que empiezan a entrar en ese estereotipo en la forma de ver a sus hermanos. Y muchas veces los excluyen porque no parecen mapuce”. Su afirmación alude principalmente a la idea de que los mapuce sólo viven en el campo; según él, suele pasar que los mapuce del interior rechazan a los que viven en la ciudad, sin tener en cuenta los motivos que los llevaron a irse del campo y que “venir a este lugar, que sigue siendo territorio mapuce, responde a que hay que seguir proyectándose, seguir dando la lucha desde otro lugar, con otras herramientas”.

Este supuesto efecto disgregador de las significaciones hegemónicas que construyen la presencia mapuce en la Provincia, ¿es atribuible únicamente a su tendencia a definirlos unívocamente, o nos habla también de cómo los entrevistados, todos ellos mapuce que viven en la ciudad, se explican las actitudes de rechazo por parte de mapuce del interior hacia ellos mismos o sus lof? Sin contar con elementos para corroborar esta última posibilidad, más adelante veremos que la diferenciación entre mapuce de la ciudad y mapuce del campo vuelve a estar presente en sus expresiones, disparando interrogantes que no por no ser analizados exhaustivamente en esta investigación carecen de importancia.

Resistir es cuestionar, y cuestionar es mostrarse para ser reconocidos

Al margen de lo señalado, es evidente que los jóvenes entrevistados realizan un abierto cuestionamiento al modo en que lo hegemónico elabora la presencia de los mapuce. En general, ese cuestionamiento parte de considerar que se trata de significaciones resultantes de perspectivas distorsionadas y erróneas de su cultura:

Nosotros lo criticamos, porque tenemos una visión de que no se puede divulgar eso de nuestra cultura. No estamos dispuestos a que se manosee nuestra cultura de esa manera, lo vamos a criticar sí o sí siempre. Nosotros por ejemplo siempre decimos ‘si quieren mírennos a nosotros’, la realidad es otra, no van a encontrar indios con plumas como muestran en los libros. (Aylin)

Pero también surge una evaluación de quienes sostienen ese tipo de apreciaciones sobre su cultura que remite, una vez más, a la construcción del Otro en términos de pérdida de identidad, en palabras que parecen incluso expresar cierta subestimación:

Nosotros no nos tenemos que poner mal por lo que dice esa gente que está totalmente debilitada con el pensamiento y su identidad, no saben qué es un pueblo; entonces les explicamos que están errados en lo que dicen y que traten de saber lo verdadero y no quedarse con lo que alguna vez les dijeron, y bueno, esas realidades todavía existen, paciencia nomás. Estamos convencidos de que si nosotros le damos a esas personas la información exacta, la verdadera, ellos van a poder cambiar el pensamiento de lo que son los mapuce. (Newen)

Estas apreciaciones evidencian que los entrevistados consideran que la sociedad mayormente no polemiza las significaciones impuestas desde lo hegemónico, por el modo en que se han instituido mediante, por ejemplo, el sistema educativo. Son ellos, entonces, quienes tienen que realizar ese cuestionamiento para que esa sociedad cuente con más elementos de análisis al momento de construir opinión sobre el Pueblo Mapuce:

No nos podemos quedar sentados a esperar que la gente cambie y se interiorice sobre la cultura mapuce, entonces esa es nuestra principal tarea, poder hacerle saber que existe otra cultura preexistente a la llegada del invasor. (Newen)

Cuestionarlas, ponerlas en tela de juicio, apunta básicamente a restarle legitimidad a ese tipo de discursos introduciendo en la escena pública sus propias significaciones. Así, al llevar adelante la recuperación y puesta en práctica de sus principios y valores culturales estando en la ciudad, lo que buscan en última instancia es lograr romper con ciertos estereotipos. “Si quieren, mírennos a nosotros”, dice Aylin. Buena parte del accionar de los mapuce en las ciudades apunta a cambiar esa imagen que se tiene de ellos; como señaló Suyai, ello sirve “para demostrar que nosotros no somos así como nos ven, que estudiamos, estamos en la ciudad y que no por no andar vestidos con las prendas mapuce no somos mapuce”.

Una vez más puede observarse que el trasfondo del accionar de los mapuce es la búsqueda del reconocimiento:

Vamos a luchar para que nos vean como nosotros vemos a la otra sociedad, como un pueblo argentino parte de este territorio, pero también queremos que ese pueblo argentino que convive con nosotros nos reconozca como Pueblo Nación. (Newen)

La evaluación que los entrevistados realizan de las significaciones hegemónicas construidas sobre los mapuce permite comprender cómo perciben el escenario en que se lleva adelante el principal objetivo del accionar de su pueblo que es, justamente, lograr que el resto de la sociedad reconozca su identidad cultural.

A la luz de ese objetivo, es muy importante esclarecer qué papel juegan los jóvenes mapuce, y para ello se vuelve necesario volver a considerar cómo, en el contexto social en que están inmersos, se actualizan algunas de las pautas culturales de su pueblo.

Como ya se analizó, el fortalecimiento y la proyección de los mapuce se basa en recuperar, en la medida de lo posible, sus propios modos de organización, lo que supone poner en práctica los roles que cada persona asume por ser parte del Pueblo Mapuce y, en términos más amplios, por ser un elemento constitutivo del Waj Mapu. En tal sentido, la descripción del lugar simbólico de los jóvenes de acuerdo con la cosmovisión mapuce, y el modo en que se materializa, permitirá dar cuenta de cómo, en virtud de la búsqueda de ese reconocimiento, han emergido significaciones instituyentes que responden a la necesidad de adecuar –sin perder sus atributos culturales diferenciales– el rol de los jóvenes en función del actual contexto.

Para comenzar a transitar este tramo de la indagación, es válido retomar las mismas expresiones de los entrevistados. Algunos de ellos, al presentarse en mapuzugun, dijeron “iñce kona ngen”, soy kona. La palabra kona designa, dentro del modo de organización social mapuce, un rol cuyas atribuciones inciden en el buen cumplimiento de las normas de convivencia comunitaria. Se verá a continuación una definición más acabada de lo que desde la cosmovisión mapuce se entiende por kona, así como su configuración actual y las diversas modalidades en que los jóvenes entrevistados asumen ese rol.

SER JOVEN, SER KONA: EL ROL DE LOS JÓVENES MAPUCE

*Si nuestros jóvenes no aprenden, no escuchan,
el Pueblo Mapuce no tiene futuro.*
María Piciñan, 2008

*Para ser reconocidos necesitamos contar nuestro relato,
pues no existe identidad sin narración
ya que ésta no es sólo expresiva
sino constitutiva de lo que somos.*
Jesús Martín-Barbero, 2002

Históricamente, en el marco de la organización social mapuce, los jóvenes asumen el rol de kona. Como señaló Kajfvkura, “desde siempre el Pueblo Mapuce esperó de sus jóvenes la proyección, el kona era un joven que a muy corta edad se le daban responsabilidades. Crecía en un entorno donde lo que aportaba era muy importante, dentro de las ceremonias y de la comunidad”. Durante la conquista española, su rol adquirió matiz instituyente: los kona se transformaron en guerreros, que se preparaban física y espiritualmente para entregar su vida en defensa de su territorio:

Con la llegada del wigka, el kona más que recibir conocimientos tuvo que adaptarse a una vida para protegerse de algo desconocido, una ideología o armas que no se conocían; entonces se esperaba que el kona se pudiera capacitar para servir y proteger a su pueblo, que era su familia y todo su entorno natural y cultural. (Kajfvkura)

El Pueblo Mapuce siempre vio al kona como una autoridad dentro del lof, como un peñi o lamgen que luchó por su pueblo, que estuvo al frente de la guerra, acompañando a nuestros toki en la lucha contra el invasor. (Newen)

Momento clave, en que la irrupción violenta del Otro redefine un rol, al tiempo que brinda argumentos para construir la alteridad con connotaciones particulares: el wigka (hombre blanco) es el invasor. Ya se hizo referencia al modo en que aún hoy la cualidad del vínculo con los Otros continúa marcada por ese encuentro.

En la actualidad, el rol del kona asume características renovadas. Para Aylin, requirió un trabajo de reflexión sobre qué implicaba reivindicarse como kona en un contexto diferente y sin perder de vista que en la base de todo ello reside su propia cosmovisión. Según ella, “entendemos que dentro de la organización cada uno cumple un rol, y también de modo más general como parte de Waj Mapu, de todo el entorno, del cosmos”. En ese sentido, ser kona no es una decisión individual “sino un compromiso como individuo para tu colectivo”.

Asimismo, esta redefinición del rol del kona aparece vinculada a la responsabilidad, como generación, de darle continuidad a lo iniciado por sus padres:

Somos parte de una generación, hijos de quienes comenzaron un proceso de recuperación, de reivindicación de derechos. Tenemos la necesidad como pueblo de ir definiendo estrategias para darle continuidad a nuestro trabajo. (Aylin)

En resumen, la recuperación de sus formas ancestrales de organización condujo a reactualizar los sentidos que el rol de kona posee

para la cultura mapuce, y es así como se acuerda que actualmente éste se centra en “poder lograr lo mismo que hicieron nuestros kona y toki durante la invasión: servir a nuestro pueblo y dejarle ese mismo ejemplo a las futuras generaciones”.⁴³

Esta resignificación del rol del kona fue posible y necesaria porque se despliega en un contexto diferente: hoy, como durante la Conquista, los jóvenes son guerreros cuyo accionar busca defender a su pueblo:

Hoy es lo mismo, somos jóvenes que nos tenemos que adaptar a todo un sistema desde chicos y a otros sectores sociales, pero lo que se espera es que sigamos con el conocimiento mapuce, con la identidad, que nos proyectemos y que la cultura siga viva, que la defendamos porque sabemos que hoy no hay un arma que nos quiera hacer desaparecer pero sí hay leyes, ambición política que afecta al Pueblo Mapuce, sus derechos territoriales y culturales; entonces, nosotros estamos en defensa de nuestro pueblo y de lo que siempre estuvo en este lugar, la identidad y la cosmovisión mapuce. (Kajfvkura)

Jóvenes guerreros que luchan, en el terreno de la cultura, contra un orden de significación que constantemente desconoce la legitimidad de los derechos de los mapuce. En este contexto, estar al servicio de su pueblo y defenderlo implica principalmente mostrar al resto de la sociedad los elementos culturales, políticos y filosóficos de la cultura mapuce:

43 Extraído de documentación proporcionada por el Centro de Educación Norgvmtuleayñ.

Cumplimos un rol fundamental, de comunicar a los que no saben. Creemos que mientras tengamos gente que sepa que nosotros estamos vivos, en lucha, que día a día exigimos nuestros derechos, y que esa gente a la que nos cuesta tanto llegar estén con nosotros y así nosotros podamos estar con ellos. (Newen)

Mostrar. Mostrar es contar su propia versión de las cosas. Y la importancia de exponer ese relato reside en que así objetan a las significaciones hegemónicas que constantemente buscan imponer una visión unívoca de su presencia y sus reivindicaciones. Entonces, al dar a conocer al resto de la sociedad los fundamentos de su lucha, buscan de ella su reconocimiento.

Ser kona por los kona de Newen Mapu

El hecho de que los jóvenes entrevistados vivan en la ciudad determina que la puesta en práctica de ese rol posea rasgos distintivos, no sólo porque su sola presencia en el ámbito urbano contradice de por sí algunas significaciones hegemónicas, sino por las ventajas que, según ellos, conlleva habitar la ciudad en función de sus objetivos como kona.

En respuesta al discurso hegemónico que califica la presencia de los mapuce en las ciudades en términos de aculturación, los jóvenes afirman que se trata en definitiva de un territorio al que pertenecen:

Este territorio es mapuce igual, aunque estemos rodeados de edificios aquí hay newen, estamos nosotros, podemos recuperar y hacer ceremonias, tener espacios de socialización del conocimiento, generar espacios para recuperar la identidad mapuce. (Aylin)

Por lo demás, los entrevistados destacaron que vivir en la capital de la Provincia es importante porque es el epicentro del poder político, donde confluyen sectores sociales políticamente movilizados:

Es un lugar donde se concentran las universidades, los centros de salud, los poderes políticos y jurídicos; en ese sentido es un punto estratégico, un beneficio porque estás cerca y al tanto de todo lo que va pasando y a eso vas respondiendo más rápidamente, reaccionando más rápido a los acontecimientos. (Wayki)

Principalmente trabajar aquí en Neuquén en un escenario donde está todo el poder político a la mano, donde están también muchos sectores sociales movilizados con los cuales podemos dialogar, generar una instancia de debate. (Aylin)

Nosotros acá hemos utilizado las diferentes herramientas para seguir en la lucha por el crecimiento del Pueblo Mapuce, y tomando diferentes ejemplos de lo que es la sociedad, que también está exigiendo sus derechos como ciudadanos, como trabajadores. (Newen)

Asimismo, Aylin señaló que estar en la ciudad “permite aprovechar las herramientas que este mismo sistema genera. Eso es lo que más nos favorece, y nos hace ver otras cosas”.

En función de tales potencialidades, los kona llevan adelante una apropiación táctica de productos y/o ámbitos impuestos por el orden dominante; una apropiación que, por permitirles cuestionar ese orden, puede ser leída en términos de acción política, y que al desplegarse en el ámbito urbano tiene un efecto que se amplifica

por la convivencia permanente con la sociedad ante quien buscan dar a conocer su cultura y sus reivindicaciones:

Acá en la ciudad la ventaja es que tenemos más herramientas que nos permiten decir con fuerza lo que somos, generar cosas para que nos conozcan, grupos de música, mostrar nuestro arte. Entonces, permitir esa apertura, hacia el camino intercultural que a mi entender en Latinoamérica se está dando mucho, dar conocimiento de quiénes somos, de nuestra cultura.
(Suyai)

Además, según Kajfvkura, estar en la ciudad facilita, además de la denuncia a quienes atentan contra sus derechos, “ayudar a nuestros hermanos que están en la parte rural y que no tienen salida para denunciar ilegalidades que cometen tanto los políticos como los extranjeros que vienen a invadir el territorio”. Teniendo presente las ventajas que para los entrevistados conlleva vivir en la ciudad de Neuquén, es importante dar cuenta de las actividades que contribuyen a cumplir sus objetivos como kona, en pos del fortalecimiento y proyección de su pueblo.

Comunicación con identidad

“Llegar a la otra sociedad”, “llegar a la otra gente”, se perfila como uno de los ejes del accionar de los kona. Para ello, el uso de los medios de comunicación es central, y muchos de ellos se capacitan constantemente para aprovechar su potencial. Aylin, por ejemplo, es productora y conductora de Mapu Radio, Noticiero Cultural Mapuce, programa semanal realizado por konas, de Newen Mapu y que se emite por FM 103.7 Radio Calf Universidad. Kajfvkura, por su parte, está abocado a la realización de

producciones audiovisuales y destacó que su rol es “llevar adelante la cultura mapuce en los medios de comunicación”.

Se trata de una apropiación táctica de herramientas que les permite difundir sus valores culturales y reivindicaciones en diversos ámbitos. Y les posibilita llevar adelante lo que llaman comunicación con identidad. Para Kajfvkura, la importancia de contar con esos medios reside en que “es una herramienta muy poderosa que nosotros podemos utilizar para llegar a la otra sociedad, que nos conozcan y que haya esa relación que queremos como Pueblo Mapuce y como organización, que es la interculturalidad”.

La referencia a la interculturalidad conduce a tener presente que para los mapuce es una relación que se construye sobre la base del reconocimiento de la diversidad y valorando su aporte para mejorar la convivencia igualitaria entre culturas diferentes:

Ttratamos de llevar una relación pero no se podría dar si no tuviéramos herramientas como los medios de comunicación, que no son propios, pero sí sirven a la hora de trabajar con el no mapuce; es más que nada un trabajo nuestro de llegar a la otra sociedad.
(Kajfvkura)

Por ello es conveniente destacar que el recurso a los medios apunta también a aprovechar lo que ayude a promover esta particular idea de cómo pueden relacionarse –comunicarse– dos culturas distintas.

Contar cantando, cantar contando: cuando la música tiende puentes

En el afán por dar a conocer al resto de la sociedad los valores y reivindicaciones de su cultura, un grupo de jóvenes de la Ruka formaron un grupo de música. Puel Kona (kona del Este) es el nombre de la banda creada por konas de la Ruka en 2007. Tiene trece integrantes, entre ellos, Newen, Wayki, Aylin y Kajfvkura. Newen señaló que la formaron “con el objetivo de poder informar de su lucha y llegar a otros lugares donde sabemos que por ese medio es muy importante”. Sus canciones combinan distintos géneros –rock, folklore, reggae, reggaeton, entre otros–, tocadas con instrumentos mapuce y no mapuce.⁴⁴ Múltiples fusiones que se entrelazan para ponerle ritmo a letras en las que, como expresó Newen, tratan de “implementar todo lo que vivimos, todo lo que queremos hacerle llegar a la otra gente que no sabe nada lo que es la cultura mapuce, y además hacerle ver que vivimos en un mundo, en un país donde todo lo ve en forma piramidal y no circular”.

La letra de una de las canciones de Puel Kona ofrece una buena síntesis del posicionamiento de los jóvenes mapuce respecto a la actual situación de su pueblo, y trasluce parte del cuestionamiento que realizan a un sistema social que busca avasallar los valores fundantes de su cultura.

⁴⁴ La combinación de instrumentos y géneros no es ilimitada: por ejemplo, los integrantes de Puel Kona no introducen en sus canciones el tayil, que es un canto sagrado que sólo se realiza en ceremonias.

Malditas petroleras (ska)

Ayer las carabelas hoy son las petroleras.
La codicia extranjera de nuevo en nuestra tierra.
Gasoductos y pozos, sangra el Waj Mapu abierto.
No importan las regalías si nos dejan un desierto.

Es nuestra sabiduría la que nos va guiando.
A defender el Waj Mapu del que va contaminando.
Una nueva batalla en esta antigua guerra.
Pu Mapuce unidos contra las Petroleras.
¡No nos vencerán! ¡Malditas Petroleras, no pasarán!
¡No nos vencerán! ¡Nuestra nación se liberará!

Contaminación y muerte para toda nuestra gente.
Votos y propagandas para el que roba y miente.
Leyes y garantías para las multinacionales.
Represión y policía para los, que no son funcionales.

La policía reprime.
Repsol Contamina.
El gobierno es cómplice.
Repsol asesina.
La sociedad calla...

¡Repsol Mata!
¡Pluspetrol Mata!
¡Apache Mata!

Genmapu gelayín ta iñciñ (No somos dueños de la tierra).
Ka kiñewin mapu mew (somos uno con ella).
Fey mu ta iñkawiñ (Por eso la defendemos).
¡Fey mu ta Marici wew! (¡Por eso diez veces venceremos!).

La apuesta por afianzar la educación autónoma e intercultural

Para Suyai, “en esta humanidad se viene un cambio muy importante y ese cambio son los chicos, ellos son la semilla que estamos plantando; igual muchas veces siento que ellos nos enseñan más a nosotros, pero quizás hay que ayudarlos y prepararlos para lo que se viene”. Esta expresión fundamenta en buena parte que ponga en práctica el rol de kona centrándose en contribuir a fortalecer la identidad mapuce de los más chicos. Siendo docente, suele utilizar tácticamente ese espacio educativo para acercarse a los chicos y hablarles de la cultura mapuce:

Por ejemplo, cuando doy clases en las escuelas, más acá en Neuquén donde la población mapuce es mucha, siempre trato de buscar a esa gente, a esos nenes que sabés que son mapuce y les hablo, y a través de los juegos siempre en ese sentido.

Asimismo, en el ámbito de la Ruka, Suyai ha colaborado en la coordinación de talleres para los picike ce (niños y niñas), cuyo principal objetivo es promover el aprendizaje y la puesta en práctica de valores y sentidos de la cultura mapuce. Esta propuesta se lleva adelante mediante actividades de reflexión y lúdicas, con diversas consignas que tienen como fin último trabajar conjuntamente aspectos centrales de su cosmovisión.

En la misma línea, Aylin es una de las responsables del taller de mapuzugun, y colabora en el armado de propuestas de educación intercultural que apuntan a que se reconozca que la cultura mapuce “tiene una forma propia y un sistema de transmisión de conocimientos que, con la llegada de las instituciones del Estado, se vio perjudicada, porque la educación tiene la intención de

homogeneizar, y en ese sentido cualquier niño que ingresa a una institución escolar se enfrenta al problema de que su identidad se ve negada”.

Básicamente, la noción de educación intercultural sostenida por los mapuce busca que se respete el derecho de los niños mapuce a su identidad cultural, y con ello, que se acepte la vigencia de una forma de educación diversa, porque como dice Suyai “no es cuestión de hacer reformas, necesitamos en principio que se reconozca que el mismo Estado es intercultural; es una cuestión bastante más compleja que lo que se plantea con el bilingüismo”.

Como se ha señalado, el concepto de interculturalidad planteado por los mapuce es más amplio, y se vincula con sentar las bases de una nueva relación entre culturas diversas, que haga posible construir una sociedad más igualitaria. Es en este sentido que algunos de los entrevistados, al referirse a los jóvenes no mapuce, no dudaron en señalar que más allá de las diferencias hay principios que los unen, si de lo que se trata es de recuperar valores importantes para todos:

Ahora en común tenemos esta búsqueda de hacia dónde vamos como civilización, como humanidad, y creo que en algún momento no va a hacer falta que uno diga que es mapuce y que está luchando por esto, porque todos vamos a estar en la misma lucha, y de alguna manera ahora lo estamos. Por eso creo que esto de la interculturalidad es importante compartirlo con la gente no mapuce, porque todos estamos en el mismo camino y en la misma lucha por algo mejor; entonces no sé si sería bueno resaltar tanto las diferencias, porque la interculturalidad consiste en compartir desde las diferencias, no resaltar tanto las diferencias, sino lo que nos une. (Suyai)

Así como tenemos diferencias, tenemos cosas que nos tienen que unir, desde el lugar en que nosotros estamos. Si compartimos el mismo espacio, pero tenemos culturas diferentes, formas de ver el mundo diferentes, tenemos que pensar cómo podemos complementarnos para construir una sociedad en donde realmente se respete esa diversidad, donde los valores y los principios humanos sean los que nos unan; mínimas cosas, el respeto al otro, la reciprocidad, el mutuo reconocimiento, la dignidad, la justicia. (Aylin)

Para Aylin, esto implica aceptarse mutuamente en su diversidad, “porque lo que nos diferencia nos puede ayudar a solucionar cuestiones que nos unen”. Y ejemplificó diciendo que si hay algo que los convoca a todos, como jóvenes, es el problema de la contaminación, y que la tarea es “ir pensando como generación, buscando estrategias de solución y exigir que el Estado se haga cargo también y saque a las multinacionales que están destruyendo nuestro territorio”. Igualmente, para ella es muy importante el aporte de los pueblos originarios en este tipo de problemáticas sociales:

No desde el “nosotros somos los iluminados” sino por algo natural. Porque duramos tantos años, porque nuestros antepasados preservaron tanto este lugar, la cuestión física, el conocimiento. Porque podemos estar hablando de esta manera y con estos argumentos, entonces podemos generar, y creo que esa es parte de nuestra responsabilidad como kona. Yo por lo menos tengo esa visión de las cosas y siento esa responsabilidad como persona, como mapuce.

En el marco de los lineamientos generales asignados al rol de kona, cada uno de los entrevistados aportó diversos elementos que permiten construir una visión más concreta de cómo ponen en práctica ese rol, que como se ha visto se despliega a partir de la constante puesta en práctica de su cosmovisión, siguiendo dos objetivos clave: el pleno reconocimiento por parte del resto de la sociedad de los derechos políticos del Pueblo Mapuce, y aportar a la proyección de su cultura al ser referentes de las nuevas generaciones de mapuce.

Ahora bien, asumirse como kona supone la internalización de las significaciones de la cultura mapuce, y en tal sentido, tan importante como dar cuenta de las distintas actividades mediante las que llevan adelante ese rol es describir el modo en que los jóvenes entrevistados actualizan los valores y las prácticas propias de la cosmovisión de su pueblo.

LA CULTURA MAPUCE EN EL DÍA A DÍA: LO COTIDIANO COMO LUGAR DE FORTALECIMIENTO Y DE RESISTENCIA

El modo en que los jóvenes actualizan en lo cotidiano los valores y las prácticas de su cosmovisión es la base sobre la que se cimienta su rol de kona. En otras palabras, ser kona no se limita únicamente a llevar adelante ciertas acciones en pos de los objetivos definidos en función de su colectivo, sino que requiere, a nivel personal, un profundo trabajo de recuperación de las pautas de su cultura, que conlleva un fortalecimiento espiritual imprescindible para ser consecuentes con los fundamentos de su actuar:

El hecho de que nuestros valores sigan en pie tiene que ver con que los conocimientos sigan en pie, y para que eso sea así es necesario que nos proyectemos; bajo este contexto, con estas nuevas armas y herramientas, como el estudio académico, a partir de ahí nos proyectamos, sin descuidar obviamente que es un medio para enfrentar diferentes problemáticas que se nos generan como pueblo. Otro punto importante es llevar adelante la recuperación de nuestro idioma, desde la filosofía, para mí es fundamental recobrar nuestro lugar, y sobre todo fijar que esa es nuestra base, nuestro lugar de partida. Los roles ceremoniales, los roles filosóficos, la primera instancia de fortalecimiento con nuestro entorno, con las diferentes vidas. (Wayki)

Vivir en la ciudad implica para Aylin situarse como mapuce en ámbitos que no son propios, por lo que siente que todos los días los mapuce realizan una búsqueda del equilibrio con lo que se es, “porque nosotros lo traducimos a través de todo lo que hacemos”.

Y además, considera: “Este sistema genera todas las condiciones para que no podamos desarrollar nuestra identidad”, por eso, expresar su identidad es para ella un proceso que los enfrenta continuamente a desafíos, porque en el marco en el que viven “tenemos que ser coherentes todos los días con nuestros propios valores y principios” y “tratar de no contaminarnos de todo este sistema”. En ese sentido, Aylín planteó que el desafío consiste en “seguir aprendiendo a ser mapuce y coherente con lo que significa reivindicarte como mapuce en el contexto de la ciudad”:

Vemos la necesidad de saber que aun en la ciudad podemos fortalecer nuestra identidad, aprender el mapuzugun, desarrollar prácticas milenarias de ceremonias, recuperar ceremonias que hace mucho tiempo se dejaron de practicar.

Por su parte, Suyai destacó que muchos valores inculcados por sus papás, como el respeto y la responsabilidad, se vinculan con “lo que son ellos en tanto mapuce, que inconcientemente nos han transmitido a través del mapuzugun pero son los más fuertes en mi familia”. A la vez, y dado que su familia mayormente no llevaban adelante prácticas de la cultura mapuce, a medida que ella las incorporaba a su vida fue compartiéndolas con ellos, con lo que recuperaron el uso del mapuzugun, el saludo mapuce, o la realización de ceremonias:

Después de esto que me pasó [el accidente], espiritualmente recuperé un montón de cosas y creo que esa recuperación me llevó a realizar el pvte fentvm en la mañana, que es agradecer a la Wenu Mapu por el nuevo día que te da y pedirle que te de conocimiento, un buen pensamiento y tranquilidad. Eso lo hago todas las mañanas y mi papá también; antes

no lo hacía, pero ahora lo hace tempranito, a las seis de la mañana. Nos han pasado varias cosas en este tiempo que sirvieron para fortalecernos como familia y como mapuces.

Para Wayki, la búsqueda permanente del equilibrio con lo que es ser mapuce se traduce principalmente en recrear sus pautas culturales hasta en los mínimos detalles:

Desde el momento que nos levantamos, que hacemos pvte fentvm ya sea con el mate o con un alimento que compartimos con las diferentes vidas de nuestro entorno, ya es importante. Luego, es también importante la relación con nuestros amigos, nuestros padres, que puede no ser siquiera afectuosa pero sí de respeto. O el poder proyectarnos ya sea estudiando, trabajando, tomando las distintas actividades dentro de lo organizativo, desde ya el hecho de conformarnos como lof va en ese sentido.

Un claro ejemplo de esta búsqueda de coherencia con su identidad y con los valores de su cultura lo dio Kajfvkura, al relatar cómo fue su experiencia en el transcurso de su recorrido en la escuela primaria:

Cuando éramos chicos y nos tocó jurar a la bandera, nunca nos dijeron “rechacen la bandera argentina porque no es nuestra, sino respétenla”, eso fue lo que hicimos, dijimos que respetábamos la bandera argentina pero no la íbamos a jurar. Esa fue una de las primeras experiencias en reflejar la identidad

mapuce, decir que esa no era nuestra bandera, que somos parte de un sistema pero con nuestra propia identidad y tenemos nuestra propia bandera.

Vemos que el respeto por los símbolos nacionales argentinos se traduce no en rechazarlos, sino en negarse a honrarlos por cuanto no son emblema de su identidad cultural. Como contrapartida, uno de los principales símbolos de identificación, la Wenu Foye, la bandera del Pueblo Nación Mapuce, se usa como estandarte que los diferencia en relación con el resto de la sociedad y los unifica como pueblo a ambos lados de la cordillera. La Wenu Foye está presente tanto en sus casas y en la Ruka como en remeras, y es llevada cada vez que participan de alguna movilización por las calles de la ciudad.

Otro símbolo cultural utilizado por los jóvenes y que es distintivo de su cultura es la vestimenta mapuce, que como ya se analizó porta varias significaciones. Si bien no hay criterios establecidos, en la actualidad muchos kona de la Ruka tienden a utilizar con mayor frecuencia el xarilogko, el kypam y xariwe (en el caso de las mujeres) o el makvn (en el caso de los hombres). Respecto a esta recuperación de un modo simbólico de identificarse, Wayki señaló que “por sobre todas las cosas lo usamos cuando lo sentimos, porque es un elemento de protección, de fortalecimiento, que te hace sentir seguro”. Al margen de ello, el uso de la vestimenta mapuce es ineludible en las ceremonias, y adquiere un matiz más expresamente reivindicativo cuando es utilizado en diversas manifestaciones, en las que incluso portan el wiño, un elemento de uso espiritual cuyo uso tiene el propósito de entregar fuerza.

Las limitaciones de vivir según las dinámicas ajenas

El desafío, señalado por Aylin, de ser coherentes con sus principios y sus valores culturales, se vincula con las dificultades que los entrevistados encuentran para poner en práctica su cosmovisión en el ámbito de una ciudad.

En efecto, una de las principales desventajas que aprecian en este sentido es la imposibilidad de mantener una relación plena con las demás fuerzas naturales, aspecto esencial de su cultura y definitivo de las personas:

Cuesta mucho más recobrar cierta relación con la naturaleza, muchas veces tenés que salir de la ciudad para hacer esto, y realmente no tiene porqué ser así, porqué es el lugar donde vos llevás tu vida, y para eso tenés que estar fortalecido. (Wayki)

Estar en la ciudad es una desventaja, porque no podemos realizar las ceremonias en un ámbito natural, en la montaña, o al lado del río, estamos llenos de cemento. (Suyai)

Más que nada tenemos desventajas, porque lo importante para nosotros es tener fuerte nuestra identidad y el conocimiento, y por ahí en una ciudad tan contaminada de ideas de otros lados, de persecución a lo diferente, en este caso la cultura mapuce, no podemos desarrollar como un lof así como lo hace la gente del campo, sin avasallamiento de ideas y contaminación de todo tipo, alcohol, drogas, ideologías separatistas, tanto hacia el mapuce como hacia el interior de la sociedad argentina. (Kajfvkura)

Asimismo, vivir en la ciudad conduce, inexorablemente, a adecuarse de uno u otro modo a su dinámica:

Todos los días tenemos que lidiar con la cotidianidad y lo que genera este sistema, lidiar en el sentido de tener que estar en un espacio y en un tiempo impuestos, tenemos que responder a cuestiones de distribuir nuestro tiempo; soy mapuce todo el día, pero tengo actividades no mapuce que cumplir también. Algunas cuestiones nos quitan mucho tiempo para hacer cosas nuestras, yo siento que aprendo en otro ámbito, aprendemos mucho haciendo militancia mapuce. La desventaja son los tiempos diferentes, tu vida se adecua a un ritmo diferente. (Aylin)

Aún admitiendo el modo en que esas actividades le restan tiempo al trabajo organizativo, Aylin afirmó que tampoco pueden dejar de hacerse, desde el momento en que se tiene conciencia de que, por ejemplo, seguir una carrera universitaria es un modo de apropiarse de aquello que el sistema, el mismo que impone sus tiempos y condicionamientos, puede ser útil en pos de los objetivos de su pueblo. En pocas palabras, en los dichos de los entrevistados se aprecia que vivir en la ciudad tiene connotaciones contrapuestas: positivas en relación al rol que ejercen, y negativas en relación a su necesidad de llevar adelante prácticas culturales puntuales.

Estar en la ciudad y ser mapuce, estar en el campo y ser mapuce:

Al dar cuenta de las desventajas que para los entrevistados conlleva vivir en la ciudad surge un interrogante que, sin llegar a esclarecerse en el presente trabajo, abre posibles análisis posteriores

que permitirían tener una visión más acabada del modo en que se construye la identidad en el caso de jóvenes mapuce.

Sobre este punto, se repone una de las frases de Kajfvkura, quien afirmó que una de las desventajas de vivir en la ciudad es que, por estar contaminada de ideas de otros lados, no pueden desarrollarse como un lof tal como lo hace la gente del campo, “sin avasallamiento de ideas y contaminación de todo tipo, alcohol, drogas”.

Es muy interesante contrastar sus dichos con los de otros entrevistados, que expusieron apreciaciones opuestas. Fueron Suyai y Aylin quienes más enfatizaron lo paradójico que les resulta que allí donde los jóvenes pueden desplegar, como ellos no pueden, una estrecha relación con las demás fuerzas de la naturaleza –que como se ha indicado es un aspecto central de su cosmovisión– es donde más observan la incidencia de valores culturales ajenos, y la tendencia a ocultar su propia identidad:

Es medio contradictorio pero mi comunidad (Chiquilhuin), en el campo, es una de las más contaminadas, invadidas por un pensamiento ajeno, y es terrible y re triste ir y ser vos quien mira que los propios jóvenes están totalmente ‘ahuincados’.⁴⁵ Sigue habiendo mucha gente que reniega de su propia identidad, o inclusive no solo reniega sino que está totalmente ahuincada. Lo que más influye en los jóvenes es el tema del alcoholismo, la iglesia metida, todas las instituciones que han generado que nuestro pueblo sufra mucho y las consecuencias las vemos en los jóvenes. (Aylin)

⁴⁵ “Ahuincado” es una expresión que busca describir la situación de personas mapuce que adoptan valores de la cultura occidental. Remite a “huinca” (wigka), palabra que como ya se analizó posee connotaciones negativas.

Yo esto lo he hablado con los chicos que viven en el campo y me ha hecho pensar, porque hay muchas diferencias en esto de verte como mapuce. Es raro, porque acá creo que todos, por ahí sin vergüenza decimos “sí, somos mapuce”, y me pongo el kvpan para las ceremonias. Y en el campo se vive distinto, más para un joven; los chicos no tratan de hablarle a la sociedad no mapuce o mostrarle su cultura. Es totalmente distinto, hasta por ahí se da eso de ni querer decir que son mapuce. (Suyai)

Fueron ellos quienes también resaltaron la diferencia entre el modo en que estando en la ciudad llevan adelante su rol de kona y de qué manera ejercen ese rol los jóvenes que viven en el interior:

Es raro ver el contraste con los chicos que viven en el campo, ver por ejemplo que nosotros vamos a las ceremonias que se hacen en el interior con toda la emoción y toda la fuerza, y que ellos van re desganados y hacen las cosas con re poca fuerza... no sé, capaz que porque lo hacen siempre se habrá convertido en un hábito. También se han decaído mucho porque no hay nadie que les esté diciendo, “mirá, ser mapuce es esto, y es muy importante lo que vos tenés”, y eso es parte también de todo este proceso histórico que estamos atravesando. (Suyai)

Para Suyai, es tarea de los kona de la ciudad acompañar a los jóvenes que viven en el campo para que valoren más lo que implica ser mapuce. Por eso considera que “no deberíamos quedarnos sólo en transmitir todo lo que queremos a la gente no mapuce o a los mapuce que viven en la ciudad, sino acercarle todo eso a la gente que

está en la cordillera, que está en el campo y que nos necesita, porque yo creo que eso es algo que falta acá en Neuquén, nos quedamos mucho con lo que hacemos acá pero tenemos hermanos que están viviendo realidades diferentes”. En la misma línea, Newen señaló que es importante “llegar a otras ciudades de la provincia donde hay muchos mapuce que no se sienten muy identificados con lo que es lo mapuce, y darles el ejemplo de que tiene muchas cosas buenas para luchar, para aprender y no sentirse mal por lo que les dicen”.

Aylin, basada en sus consideraciones sobre lo que sucede con algunos jóvenes del interior, que suelen ocultar su identidad o adoptar las pautas culturales de un sistema impuesto, y comparando esa situación con el modo en que ella y los demás kona que viven en la ciudad han logrado recuperar y reivindicar muchas de sus prácticas y formas organizativas, reflexiona: “Entonces uno dice qué es lo que te hace ser mapuce, qué es todo eso...”.

Tanto para quien, como en el caso de Aylin, reflexiona sobre sí mismo, como para quien se propone una indagación sobre identidades, su pregunta habla de la imposibilidad de realizar afirmaciones taxativas cuando lo que se busca comprender son procesos de construcción de identidad, con sus constantes reformulaciones de acuerdo con las realidades en las que se despliega, con la importancia que posee en esa configuración el vínculo con el Otro –ese Otro cuya presencia define la identidad no sólo por diferenciación, sino también porque sus propias concepciones inciden en mayor o menor medida en la construcción del Nosotros–.

Y es que indagar cómo los jóvenes entrevistados expresan su pertenencia al Pueblo Mapuce desde la perspectiva Comunicación/Cultura, implicó desde un primer momento reconocer y valorar dicha imposibilidad, que evidencia la riqueza y la complejidad propia de la producción de sentidos –condicionados por y condicionantes de la cultura– inmanente a toda práctica social.

Dar cuenta de cómo expresan su autoidentificación como mapuce, los ámbitos de socialización que favorecen el fortalecimiento de su identidad cultural, los fundamentos culturales que definen el rol que hoy llevan adelante, cómo analizan las significaciones hegemónicas,

sus percepciones y evaluaciones sobre la identidad del Otro –de quien se diferencian pero a la vez buscan su reconocimiento–, ofrece una descripción del modo en que las significaciones de su cosmovisión se traducen en sus prácticas sociales.

Pero también pone en evidencia, al nivel de las subjetividades, la lucha por el significado de la existencia, la vida y el mundo que motoriza la constante reconfiguración de los procesos de construcción de hegemonía. Desde esa perspectiva, sus prácticas sociales constituyen la materialización de sentidos que, contraponiéndose y cuestionando a los hegemónicos, buscan ser socialmente reconocidos.

Se ha analizado que algunos de esos sentidos, que se esgrimen como claramente definidos, presentan sin embargo sus contradicciones. Contradicciones que señalan que aún en construcciones identitarias fuertemente consolidadas existen sentidos paradójicos que, aunque no son objeto de cuestionamiento por parte de los entrevistados (y quizás por ello mismo), definen el modo en que se vinculan con el Otro del que a la vez se diferencian, y por tanto la valoración que le asignan a su propia identidad cultural.

Esa valoración, palpable por lo demás en cómo expresan su autoidentificación como mapuce, en sus reflexiones sobre el rol que asumen como parte de su pueblo, en la búsqueda por ser coherentes con los principios y valores de su cosmovisión, en la recuperación de prácticas ceremoniales, en el uso de elementos simbólicos distintivos de su cultura, adquiere mayor relieve y elocuencia cuando hablan de qué significa en sus vidas ser mapuce. Una pregunta que se presenta como el final de este recorrido analítico y que conducirá, una vez más, a dar cuenta de complejidades y no de esencias.

Cuando ser es ser mapuce

El modo en que los jóvenes entrevistados manifestaron qué significa para ellos ser mapuce, da cuenta de cómo la pertenencia a su pueblo define la manera en que se perciben como sujetos, sus convicciones, proyectos y aspiraciones.

Pensamientos y reflexiones que vienen a complementar lo analizado en relación a cómo expresan su identidad cultural, ya que sus dichos, además de ser una síntesis de buena parte de lo indagado hasta este punto, ofrecen también una mirada más íntima de las valoraciones de su identidad.

En principio, la mayoría de los entrevistados destacó la importancia de ser parte de un colectivo. Kajfvkura, al recordar la discriminación que sufrió en la escuela, señaló que siempre se sintió contenido porque “tenía claro y estaba orgulloso de ser mapuce, porque estaba en una comunidad rodeado de otros chicos de mi edad que también se sentían mapuce. Nos hacía bien como chicos saber que pertenecemos a otra cultura y que la cultura está basada en la familia y en apoyarnos unos en otros”.

Por su parte, Aylin y Newen también coincidieron en valorar su pertenencia a un pueblo con su propia cultura:

Esto de trabajar en colectivo también es importante, porque vos no estás sola como mapuce. Uno como parte de un colectivo tiene la fuerza de ser mapuce, de seguir todos los días buscando la mejor manera de poder desarrollar su vida como mapuce, porque tiene sentido, es la familia, es la organización. (Aylin)

Primero que nada, yo me siento muy fortalecido. Soy parte de un pueblo que tiene todos sus valores, su forma de creer, su forma de expresarse y por eso y muchas otras cosas yo me siento muy contento de ser parte de este pueblo. (Newen)

Asimismo, para estos jóvenes su identidad los impulsa a un aprendizaje permanente, en pos de un proyecto de sociedad:

Ser mapuce es como un sentimiento de querer seguir avanzando, tanto emocional como cultural y políticamente, siempre para llegar a un fin: tener un equilibrio propio, un equilibrio con la naturaleza para estar bien uno y con los demás. Eso es ser mapuce, si la naturaleza no está bien el ser humano tampoco, eso creemos nosotros. (Kajfvkura)

Siento que me ha ayudado mucho tener un pensamiento que no sea tan errado como el de otros jóvenes que hoy están en cualquier cosa, interesados en otras actividades que no son poder fortalecerse en su identidad, en su idioma. Somos un pueblo muy amplio, aspiramos a que los derechos que exigimos día a día se puedan cumplir y así poder vivir de igual a igual con el pueblo argentino. (Newen)

No hay una receta, todos los días vas aprendiendo a buscar la mejor manera de enriquecerte como persona, como mapuce. Por ahí es re complicado porque en la ciudad el 90% del día te la pasás hablando en castellano y el 10% en mapuzugun, pero todos los días está el desafío de poder hablar más, que te entreguen el conocimiento para poder desarrollarlo, y así con todas las cosas. Por eso creo que principalmente es ese el desafío. Nosotros buscamos reproducir esta cuestión en otros jóvenes, generar este entusiasmo. Porque ahí estamos más pensando como pueblo y eso implica que el resto también le encuentre sentido al valor que significa ser mapuce, de nosotros dependen muchas cosas. (Aylin)

Y aun con la seguridad y el orgullo que implica la pertenencia a un colectivo, ello no quita que en algunos casos también esté presente el conflicto que genera vivir en la ciudad y formar parte, desde la diversidad, de un sistema social más amplio:

Te vivís replanteando cosas, cómo hacés para seguir siendo mapuce, acá en la ciudad, cómo hacés con lo que elegiste ser como profesional en esta educación occidental, combinarlo con lo que sos, siempre son esas preguntas. Por eso creo que lo primero que soy es mapuce, antes que profe, antes que montañista. Soy mapuce, ahora lo puedo decir así. Feley. (Suyai)

Es un desafío todos los días. Porque soy muy de hacerme preguntas, todos los días tiene uno que aprender a ser cada vez más mapuce, o sea, más coherente con lo que uno dice. Porque en este contexto, viviendo en la ciudad, tiene que fortalecerse todos los días, es difícil; por ejemplo, como mapuce uno tiene que estar siempre en contacto con la naturaleza y aquí es complicado pero no imposible. Buscar entonces la coherencia en esas cosas mínimas, básicas, todos los días aprendés algo nuevo, y también el desafío de poder justamente llevar esto a los otros ámbitos, eso es muy importante para mí, es lo que le da sentido a mi vida. (Aylin)

Con sus matices, y a pesar de su carácter conflictivo, para los jóvenes entrevistados ser mapuce es lo que orienta su pasado, su presente y su futuro:

Lo vengo meditando desde muy chico y ser mapuce para mí es todo, porque sabés que sos diferente pero no te sentís ni mejor ni peor que el otro. El ser mapuce te da un conocimiento, un pensamiento de saber que no sos el único que vive en este espacio de saber, y sentirte bien de respetar a otro ser humano como a la naturaleza. (Kajfvkura)

Para mí significa muchas cosas, reencontrarme conmigo mismo, con mi familia, con mis abuelos, ni siquiera físicamente pero sí espiritualmente. Es un orgullo desde ya ser mapuce, son muchas cosas, es cambiar tu forma de ver las cosas y así empieza a tener sentido tu vida; orgullo de lo que ha hecho tu familia, tus abuelos, que han sido coherentes y han seguido con los conocimientos y luchando por mantenerlos porque si no hoy no estaríamos acá. Poder seguir siendo ese eslabón de esta cadena y de este círculo, no cortarlo y profundizarlo, creo que eso es lo que me genera mucho orgullo, eso es ser mapuce. (Wayki)

Ser mapuce es lo que le da sentido a todo lo que hago y creo que eso es lo esencial, lo que te hace mover, pensar, orientarte, proyectarte a futuro, porque lo que estoy pensando lo hago en pos de ser mapuce, parte de un pueblo, y por ahí eso es lo que hace que sigamos buscando ser kvme ce, ser mejor persona. (Aylin)

Creo que mi vida es ser mapuce, y espero poder transmitirle esto a mis hijos. Siempre que voy nutriéndome de conocimientos espero tener esa posibilidad. Para mí lo es casi todo en realidad, cuando me empiezo a olvidar de lo mucho que significa ser

mapuce, la vida me va dando señales para que vuelva, como la que me dio hace poco [se refiere a su accidente] creo que de eso me he dado cuenta, entonces siento que lo que me pasó ha significado eso, que nunca me olvide de lo que soy, porque cuando me olvide voy a caerme otra vez y entonces creo que el camino es ese, seguir buscando. (Suyai)

Orienta su pasado, que es el pasado de sus familias y de su pueblo, la historia que los precede y que habla de los despojos que buscan reparar reivindicando su cultura.

Orienta su presente, en la plena conciencia de su identidad que define su modo de ver y de verse en el mundo.

Orienta su futuro, en la visión de una sociedad que reconozca la diversidad y comparta con ellos la aspiración a una convivencia igualitaria, para desplegar plenamente su cultura y porque, como dijo Aylin, “lo que nos diferencia nos puede ayudar a solucionar cuestiones que nos unen”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARFUCH, Leonor (comp.): *Identidades, sujetos y subjetividades*. Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- ARGUMEDO, Alcira: *Los silencios y las voces en América Latina. Notas sobre el pensamiento nacional y popular*. Buenos Aires, Colihue, 1993.
- ARMAS CASTAÑEDA, Segundo: *Imaginándonos el futuro. La comunicación como estrategia para el desarrollo*. Lima, Centro de comunicación y desarrollo, 1995.
- BAYARDO, Rubens: “Antropología, identidad y políticas culturales”. Buenos Aires, FFyL, UBA, 1998.
- BOSSI, Jesica: “De identidades y luchas”, entrevista a Ana María Sapadora, en *Segundo Enfoque. Periodismo por vocación*, www.segundoenfoque.com.ar, marzo 2003.
- BRIONES, Claudia: “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de ‘lo indígena’ en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural”, en Fuller, Norma: *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002.
- _____ y Díaz, Raúl: “La nacionalización/provincialización del ‘desierto’. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén”, en V Congreso Argentino de Antropología Social. La Plata, FHyCE, UNLP, julio 1997.

- CANIUQUEO, Lorena: “La autoafirmación de los jóvenes en el puelmapu inche mapuche ngen”, en periódico *AZkintuWE*, N° 1. IX Región de la Araucanía, octubre 2003.
- CASTORIADIS, Cornelius: *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona, Gedisa, 2005.
- Centro de Educación Mapuce Norgvamtuleayin: “Educación para un Neuquén intercultural”. Neuquén, Coordinadora de Organizaciones Mapuche, octubre 2000.
- CHIRICO, Marcelo: “El orden cultural actual y los problemas de identidad / Las nuevas identidades”, en II Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciudad Virtual NAYa, www.naya.com.ar, octubre 2000.
- D’ARCAIS, Paolo: “La aventura de la identidad”, en *Puntos de Vista. Revista de Cultura*, Año XXVIII, N° 83. Buenos Aires, diciembre 2005.
- DE CERTEAU, Michael: *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- DE URRIBARRI, Fernando: “La psique y la imaginación radical”, entrevista a Cornelius Castoriadis, en *Zona Erógena. Revista abierta de psicoanálisis y pensamiento contemporáneo*, N° 28. Buenos Aires, mayo 1996.
- DÍAZ COLIÑIR, María; Mariman Quemenado, Pablo y Carilao Huiriqueo, Domingo: *Mapuce ñi tukulpazugun: historia del pueblo mapuche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 2003.
- FERNÁNDEZ, Ana María: *La mujer de la ilusión*. Buenos Aires, Paidós, 1993.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México, Grijalbo, 1995.
- GARCÍA, Fernando: “Nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano”, en Grimson, Alejandro (comp.): *La cultura en las crisis latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, 2004.
- GEERTZ, Clifford: (1973) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa, 1988.
- GIMÉNEZ, Gilberto: “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, en III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales. Guadalajara, 2005.
- _____. *Poder, Estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1981.
- GREBE, María Ester; Pachecho, Sergio y Segura, José: “Cosmovisión mapuche”, en *Cuadernos de la realidad nacional*, N° 14. Santiago, 1972.
- RAINER, Hamel: “Políticas del lenguaje y educación indígena en México: orientaciones culturales y estrategias pedagógicas en una época de globalización”, en Bein, Roberto y Born, Joachim: *Políticas lingüísticas. Normas e identidad*. Buenos Aires, FFyL, UBA, 2001.
- HEGUY, Silvina, “¿Argentinos blancos y europeos? Se derrumba el mito”, en periódico *AZkintuWE*. IX Región de la Araucanía, febrero 2005.
- KROPFF, Laura: “Activismo mapuche en Puelmapu”, en periódico *AZkintuWE*. IX Región de la Araucanía, noviembre 2005.
- _____. “Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos”, en *Kairos. Revista de Temas Sociales*, Año 8, N° 14. San Luis, octubre 2004.
- LARRAÍN, Jorge: *Identidad chilena*. Santiago, Lom, 2001.
- LENTON, Diana y del Río, Walter: “Había intención de acabar con un pueblo”, en diario *Río Negro*, suplemento Debates. Río Negro, 18 de junio 2006.
- LENTON, Diana: “Los indígenas y el Congreso de la Nación Argentina: 1880-1976”, *Naya. Noticias de Antropología y Arqueología*, www.naya.com.ar, Año 2, N° 14, junio 1997.
- MARÍ, Enrique: “Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden”, en AA.VV.: *Derecho y Psicoanálisis. Teoría de las ficciones y función dogmática*. Buenos Aires, Hachette, 1987.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús: “La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana”, en *Globalisme et Pluralisme Colloque International*. Montreal, abril 2002.

- MARTIN, Victoria; Díaz, Alejandro y Navarro, Soledad: “Matrices y vertientes desde América Latina”, apunte de cátedra, Comunicación y Teorías. La Plata, FPyCS, UNLP, 2003.
- MIRES, Fernando: *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1989.
- NAVARRO FLORIA, Pedro: “Seis apuntes sobre la cuestión indígena neuquina”, en periódico *AZkintuWE*. IX Región de la Araucanía, febrero 2006.
- OYARZÚN, José Aylwin: “Pueblo mapuche en Neuquén, Argentina, y en la Araucanía, Chile. De la fragmentación a la reconstrucción trasfronteriza”, en cuaderno *Quelle(s) gouvernance(s) sur les frontières latino-américaines?* París, Instituto de Investigación y Debate sobre la Gobernanza, 2008.
- PARKER, Falomir: “La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?”, en *Alteridades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, Vol. 1, N° 2. México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1991.
- PIGNA, Felipe: *Los mitos de la historia argentina 2*. Buenos Aires, Planeta, 2005.
- PORTA, Martín Emilio: “Identidad y comunicación: identidad como estructura de sentidos”, en *Question. Revista especializada en periodismo y comunicación*, N° 13. La Plata, FPyCS, UNLP, verano 2007.
- RAGILEO, Anselmo: *Grafemario Mapuce Femgeci Wirileyiñ Tayiñ Mapuzugun* (Así escribimos nuestro idioma), 1982.
- RAMOS, Ana: “Identidad y procesos de construcción de hegemonía. El caso mapuche de Colonia Cushamen”, en *Naya. Noticias de Antropología y Arqueología*, www.naya.com.ar, Año 2, N° 14, junio 1997.
- REGUILLO, Rossana: “Un malestar invisible: derechos humanos y comunicación”, en *Chasqui. Revista latinoamericana de comunicación*, N° 64. Quito, CIESPAL, diciembre 1998.
- RORTY, Richard: *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1996.
- SARALE, Nicolás: “Comunicación, Cultura, Estudios Culturales... La (in) definición del objeto de estudio de la comunicación y de su estatuto (in/inter/multi/trans/post) disciplinario”, en *Question. Revista especializada en periodismo y comunicación*, N° 20. La Plata, FPyCS, UNLP, primavera 2008.
- STEINGRESS, Gerhard: “La cultura como dimensión de la globalización. Un nuevo reto para la sociología”, en *Revista Española de Sociología*, N° 2. Madrid, Federación Española de Sociología, 2002.
- TORRICO VILLANUEVA, Erick: “La microfísica de las prácticas cotidianas y la recepción de la comunicación masiva”, en *PCLA. Pensamiento Comunicacional Latinoamericano*, Vol. 2, N° 1. Universidad Metodista de São Paulo, Cátedra UNESCO de Comunicación, octubre-diciembre 2000.
- URANGA, Washington y Bruno, Daniela: “Tres perspectivas para comprendernos”, apunte de cátedra, Taller de Planificación de Procesos Comunicacionales. La Plata, FPyCS, UNLP, 2001.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de marzo de 2013,
en la ciudad de La Plata,
Buenos Aires, Argentina

