

LAURA KROPFF*

ACTIVISMO MAPUCHE
EN ARGENTINA:
TRAYECTORIA HISTÓRICA
Y NUEVAS PROPUESTAS

INTRODUCCIÓN

A fines del siglo XIX el territorio patagónico fue apropiado violentamente por los estados argentino y chileno que desarrollaron dos campañas militares paralelas contra el Pueblo Mapuche: la *Campaña del Desierto* y la *Pacificación de la Araucanía*. Desde ese momento la política del estado argentino, que incluyó la usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación política, fue sustentada por una ideología hegemónica que se basó en la extinción y la asimilación. Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia mapuche y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados en contextos altamente represivos y discriminatorios.

A partir de mediados de la década de 1980, en el marco del importante movimiento por la defensa de los derechos humanos que

* Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires y becaria de doctorado de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la misma universidad con lugar de trabajo en la sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

denunció las atrocidades cometidas por la última dictadura militar en el país, la cuestión indígena comenzó a hacerse visible. Como resultado de un complejo proceso de organización política indígena en interacción con diferentes agencias –muchas de ellas vinculadas con la defensa de los derechos humanos– se consiguió una serie de reconocimientos jurídicos para los Pueblos Indígenas cuyo hito fundamental fue la reforma constitucional de 1994.

En esta ponencia la intención es partir de una reseña breve de ese proceso poniendo el foco en el surgimiento de organizaciones mapuche autónomas en las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut durante las décadas del ochenta y noventa para luego analizar las nuevas propuestas llevadas adelante por jóvenes mapuche a partir del año 2001. Por último, intentaré delinear las características que hacen que estas propuestas generen un *discurso generacional* en la arena del activismo mapuche.

ACERCA DEL MARCO

Antes de comenzar me parece necesario explicitar que este trabajo se enmarca, por un lado, en mi investigación de doctorado sobre procesos identitarios entre jóvenes mapuche en las provincias de Neuquén y Río Negro (Norte de la Patagonia) que se nutre de la discusión teórica llevada adelante por el Grupo de Estudios en Aboriginalidad, Provincias y Nación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigido por la Dra. Claudia Briones; y, por otro, en el activismo que realicé en la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyiñ* –estamos resurgiendo–, conformada por jóvenes mapuche. En ese marco, la discusión está planteada desde un doble posicionamiento: en el campo académico y en el activismo político.

El ámbito académico provee el marco conceptual a partir del cual abordo la problemática. Resumidamente, parto de concebir al estado no como una estructura abstracta que se diferencia tajantemente de la sociedad civil, sino como el resultado de prácticas históricas concretas. “[El estado] debe ser examinado no como una estructura, sino como un poderoso efecto metafísico de prácticas que hacen que esas estructuras aparenten existir” (Mitchell, 1991: 94). En este sentido, un punto de partida central del análisis es la conceptualización de Ana Alonso, quien piensa al estado como una construcción histórica, (re)creada en prácticas cotidianas que son a la vez su forma

material. De esta manera, el estado no es meramente ideacional sino que tiene una materialidad. El elemento clave que conecta los significados hegemónicos con la experiencia de los actores sociales es la inscripción cultural, que se asegura a través de la organización simbólica y material del espacio social. Para esta autora, la nación se presenta como sujeto colectivo, superorgánico, con una esencia biocultural única. En su discurso se articulan los tropos del espacio territorializado con los tropos de substancia que refieren al “cuerpo” nacional (Alonso, 1994).

Desde esta perspectiva, el concepto de *aboriginalidad* refiere al proceso por el cual, en la creación de la matriz estado-nación-territorio, se construye lo indígena como un *otro interno* con distintos grados y formas de inclusión/exclusión en el “nosotros” nacional. A diferencia de otras construcciones de alteridad –que se caracterizan también por interpelaciones étnicas y raciales– la aboriginalidad se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos (Beckett, 1988; Briones, 1998). Partiendo de este lugar, el activismo mapuche implica no solamente una serie de reivindicaciones de derechos en relación al acceso a bienes materiales como la tierra, sino una disputa metacultural por definir su propio status de aboriginalidad¹. En ese proceso la cultura misma se vuelve tópico de los planteamientos políticos y es por ello que, retomando a Briones, defino su práctica política como “activismo cultural” (Briones, 1999).

En este artículo el objetivo es analizar la emergencia de un discurso generacional mapuche a partir del año 2001 entendiendo que esta emergencia debe ser interpretada a partir de su interacción con las interpelaciones tanto del discurso hegemónico en torno a la cuestión indígena en los diferentes niveles de organización estatal, como de los planteos de las organizaciones mapuche que surgieron en la arena pública en las décadas de 1980 y 1990.

Comenzaré haciendo una breve referencia al proceso de larga duración de conformación de la matriz estado-nación-territorio para delinear los planteos ideológicos a partir de los cuales el estado nacional ha construido históricamente a sus *otros internos*. Luego presenta-

¹ Es necesario dejar en claro que “aboriginalidad” no es una categoría identitaria actualizada por los activistas sino una categoría utilizada para dar cuenta de este modo específico de construcción de alteridad en el proceso de (re)construcción de la matriz estado-nación-territorio. La construcción de aboriginalidad genera una arena que deviene objeto de disputa por parte de diferentes agencias: estatales (locales, provinciales, nacionales), privadas, indígenas y multilaterales.

ré brevemente las discusiones planteadas por las organizaciones surgidas en las décadas de 1980 y 1990 que dialogan con el discurso hegemónico. Para dar cuenta de ese diálogo prestaremos atención no solamente a los procesos que construyen aboriginalidad en relación al estado nacional sino, principalmente, a los procesos que otorgan particularidades al activismo mapuche en relación a la constitución de los diferentes estados provinciales en los que el estado organizó la administración del territorio una vez ocupado. En especial, me interesa rastrear comparativamente las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut en las que más fuertemente se manifiestan proyectos de activismo mapuche que tienen, a pesar de considerarse parte de un mismo Pueblo, características específicas producto de su interacción con distintos estados provinciales. Para terminar, expondré los planteos de lo que considero un discurso generacional emergente dentro del campo del activismo mapuche.

CONQUISTA, REDISTRIBUCIÓN E INVISIBILIZACIÓN

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

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

“y su gente” que conformarían, a partir de ese proceso, entidades políticas y sociales reconocidas por el estado (Delrio, 2001).

La política de usurpación y redistribución de las tierras y la asimilación fueron sustentadas por una ideología hegemónica que se basó en la condena a la extinción y en la negación de la presencia indígena. Paralelamente a la conquista militar y a la lenta reubicación de la población indígena, se consolidaba el proyecto nacional de la denominada *generación del '80* que, basándose en la doctrina sarmientina de *civilización o barbarie*, fomentaba la inmigración europea para “mejorar la sangre” de los criollos (ver, entre otros, Svampa, 1994). Este planteo ideológico favoreció la negación discursiva de la presencia indígena en general y el desarrollo de estrategias invisibilizadoras y de des-marcación de la identidad por parte de los afectados.

En el caso mapuche, el discurso hegemónico nacional ha construido la idea de que se trata de *invasores chilenos* a través del concepto de *araucanización de las pampas* que refiere a la supuesta expansión de los indios *chilenos* (araucanos agricultores) sobre territorio *argentino* a partir del siglo XVI, generando la aculturación de los indios *argentinos* (pampas o tehuelche cazadores y recolectores) y *degenerándose* a su vez para adoptar el caballo y dedicarse al saqueo de los pueblos y las estancias de la Pampa. Este concepto tiene su origen en producciones intelectuales vinculadas a la construcción de una narrativa nacional y fue usado para justificar la conquista militar de los territorios de Pampa y Patagonia².

La *araucanización de las pampas* como construcción intelectual tiene consecuencias complejas y diversas. Una de esas consecuencias es la desvinculación de las personas y el territorio. Al ser concebidos como extranjeros, se relaciona a los mapuche con otro territorio y no

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

con aquel que le interesa ocupar al estado argentino. Esto tiene que ver con que el fundamento económico que impulsó la conquista militar fue el de obtener la tierra y la mano de obra por separado. Mientras la fuerza de trabajo estaba destinada a emprendimientos económicos de otras regiones, como los ingenios de Tucumán o los viñedos de Cuyo, la tierra debía estar *desierta* para entrar en el nuevo capitalismo agrario que los terratenientes criollos deseaban (Masés, 1998). En este sentido la conquista militar operó como una *Campaña de construcción del desierto* en términos materiales pero también ideológicos³.

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

ACTIVISMO MAPUCHE EN LAS DÉCADAS DE 1980 Y 1990

La década de 1990 estuvo marcada por una fuerte movilización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica. Durante esa década ganaron visibilidad en la arena internacional y se desarrollaron nuevos instrumentos legales. En este sentido, en Argentina se destacaron la adhesión al Convenio 169 de la OIT en 1992 y la reforma constitucional de 1994. Estas, entre otras acciones, dieron nuevo impulso a la discusión sobre el status jurídico de los pueblos indígenas (ver, entre otros, GELIND, 2000)⁴. Acompañando estos procesos, las organizaciones indígenas también ganaron visibilidad y derechos políticos generando un cuestionamiento sistemático a las prácticas de inclusión/exclusión

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

4 Según Briones, estas reformas legales, que reconocen derechos a los Pueblos Indígenas, van acompañadas por políticas estatales “neointendigenistas” fuertemente paternalistas (Briones, s/f).

de la sociedad política y civil y una exigencia de reforma del estado que supondría replantear sus principios fundantes (ver, entre otros, Briones y Carrasco, 2000).

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

En 1983, la dictadura militar iniciada en 1976 llegó a su fin. Desde el final de la dictadura y, sobre todo, en el comienzo del gobierno democrático, cobró un lugar central en la arena pública la cuestión de la defensa de los derechos humanos en general y de las minorías marginales en particular, entre ellas, los indígenas. En las provincias de Neuquén y Río Negro, el surgimiento de las organizaciones mapuche autónomas y supracomunitarias que encontramos ocupando lugares importantes en el presente estuvo íntimamente relacionado con los organismos de Derechos Humanos y con la iglesia católica (Mombello, 1991; Radovich, 1992; Fuentes, 1999).

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

derechos humanos e incluso confrontar en algunas instancias. En esa disputa, la misma CIN pasó a ser denominada Confederación Mapuche Neuquina y se desprendió del dominio del MPN⁵.

Una de las diferencias substanciales con la provincia de Río Negro es la inexistencia allí de un partido provincial con las características del MPN. De hecho, la emergencia misma de políticas estatales orientadas específicamente a la población indígena es comparativamente más tardía. Fue ante las presiones del movimiento generado en la década de 1980 que el estado provincial se vio obligado a sancionar una ley orientada a reconocer derechos indígenas. En este proceso de demanda política se conformó el Consejo Asesor Indígena (CAI), una organización indígena que, sin embargo, también nuclea y representa a los pequeños productores⁶ no mapuche, y estuvo, en sus comienzos, estrechamente vinculada al obispado (Mombello, 1991)⁷. Paralelamente a la conformación del CAI, se fueron organizando Centros Mapuche en las ciudades de la provincia. Estos Centros se diferencian del CAI por-

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

6 Por pequeños productores, para esta zona, se entiende a los que poseen menos de 1.000 cabezas de ganado.

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

que anclan su demanda en el derecho a la diferencia cultural más que en una articulación en tanto campesinos.

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

Durante la planificación del contra festejo de los 500 años de la llegada de Colón a América, distintas organizaciones confluyeron en una propuesta orientada a representar la demanda de todo el Pueblo Mapuche de *Puelmapu* (territorio ocupado por el estado argentino) independientemente de las administraciones provinciales. Esta propuesta reunió a las organizaciones Nehuén Mapu (Neuquén) y Newentuayíñ (Buenos Aires) y al Centro Mapuche Bariloche (Río Negro), y logró también integrar a la Confederación Mapuche Neuquina. Estas organizaciones, que tenían en común una serie de planteos centrados en la recuperación cultural y en la demanda del respeto por la diferencia, confluyeron en la *Taiñ Kiñe Getuam* (TKG) –para volver a ser uno. El programa de la TKG se basó, según el análisis de Briones, en tres objetivos fundamentales: (1) consolidar el Pueblo-Nación Originario Mapuche como una entidad preexistente a los estados provinciales y nacionales que hoy ocupan su territorio; (2) exigir el reconocimiento estatal del derecho al Territorio; y (3) generar espacios donde poner en práctica el derecho a la Autodeterminación y la Autonomía (Briones, s/f).

El desarrollo del programa implicó un proceso de producción cultural orientado, por un lado, a la construcción de una idea de comunidad para unificar la dispersión y, por otra parte, a explicar la distintividad ante la sociedad no mapuche. En este sentido, uno de los objetivos fundamentales de la TKG fue la *recuperación cultural* que se centró en la recuperación de rituales, lenguaje y *kimvn* (conocimiento) (Briones, 1999). Según Briones, la ritualización en ese contexto debe interpretarse en clave política pero también en términos de disputa de

sentidos y de toma de decisiones desde modos históricos y míticos de conciencia. Se trató de un proceso de fuerte reflexión que generó prácticas metapragmáticas y metaculturales con un dinamismo propio⁸.

Hacia fines de 1995 la TKG comenzó a desmembrarse y las organizaciones que la conformaron iniciaron la etapa de provincialización de las demandas (Briones, s/f). Nehuen Mapu y la CMN permanecieron integradas en la Coordinación de Organizaciones Mapuche (COM) de Neuquén, mientras que el Centro Mapuche Bariloche participó de la creación de la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro que reúne representantes de comunidades rurales, Centros Mapuche urbanos y del CAI. A partir de su creación, la Coordinadora es la que envía representantes al CODECI y el CAI dejó de ser la única organización considerada representativa en la provincia.

La TKG no contó, entre sus integrantes, con ninguna organización de la provincia de Chubut. Comparativamente, esa provincia fue la que más tardíamente generó políticas orientadas a la población indígena, siendo los primeros programas de promoción social generados en 1987 y la primera ley dictada en 1991⁹. A diferencia de Neuquén y Río Negro, el estado no generó espacios institucionales de diálogo con el Pueblo Mapuche como la Confederación Mapuche Neuquina y la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro (Delrio y Ramos, s/f). Asimismo, la emergencia pública de organizaciones mapuche urbanas es, comparativamente, tardía. Recién durante las acciones promovidas por el contra festejo de los 500 años los mapuche de la ciudad comenzaron a generar una organización en función de responder a las situaciones apremiantes que atravesaba la gente del campo reuniendo reclamos dispersos y brindando asesoramiento, apoyo y difusión (Ramos, 2004).

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

9 Según Delrio y Ramos los programas implementados en la provincia operan “bajo el signo del multiculturalismo y del respeto por la diversidad cultural. No obstante, este procedimiento permite mantener en el nivel de lo ‘cultural’ las condiciones que definen el status de subalternidad y como ‘tradicional’ su posición de ‘pobreza estructural’. Así, la construcción de dicha estructura se presenta como ahistórica” (Delrio y Ramos, s/f). Este planteo *entextualiza* el discurso multicultural de agencias nacionales como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI).

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

NEUQUÉN, RÍO NEGRO Y CHUBUT EN EL PRESENTE

A partir de las modificaciones en el escenario nacional generadas por la crisis que estalló en diciembre del año 2001 provocando la caída del presidente De la Rúa, las demandas y políticas públicas específicas sobre derechos indígenas parecieron pasar a un segundo plano ante la preponderancia de las disputas en torno al acceso a políticas de asistencia social. Sin embargo, la demanda indígena por el reconocimiento a nivel nacional comenzó a rearticularse con tres tendencias claras. Por un lado, encontramos intentos de crear instancias de representatividad de alcance nacional (es el caso de la Organización Nacional de Pueblos Indígenas Argentinos, ONPIA) que se orientan a participar en la aplicación de políticas indígenas estatales a través de consejos consultivos o instancias ejecutivas puntuales. También se observa la tendencia a la creación de espacios de negociación directa entre dirigentes indígenas y agencias multilaterales, en los que se acuerdan proyectos de desarrollo y capacitación en comunidades indígenas sin mediar en la negociación agencias estatales (es el caso del Componente de Atención a la Población Indígena financiado por el BID y del proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial). Por último, se manifiesta la emergencia de prácticas de alianza de ciertas organizaciones con movimientos sociales, sindicatos y partidos políticos a partir de la discusión de agendas más amplias que involucran a indígenas y no indígenas (Briones et al., 2003).

Algunas organizaciones mapuche vinculadas a las tres provincias que estamos presentando se enmarcan en estas tendencias. Por un lado, la Coordinadora del Parlamento Mapuche de Río Negro forma parte de la ONPIA (que, a su vez, dialoga con el Banco Interamericano de Desarrollo) y, junto con la COM de Neuquén, participa del proceso consultivo denominado Parlamento de los Pueblos Indígenas de Argentina 2004 orientado a incluir los Derechos Indígenas en la agenda pública del gobierno del presidente Kirchner. Por otro lado, la COM participa activamente en el proyecto de Desarrollo en Comunidades Indígenas del Banco Mundial. Finalmente, las organizaciones de la provincia de Chubut convocan a marchas y movilizaciones con consignas englobadoras de varias demandas detrás de las cuales se articulan movimientos independientes, organizaciones piqueteras y sindicales. En el mismo sentido –y siguiendo una tendencia histórica de articulación de clase que algunos autores denominaron como *campesinista* (Valverde, 2003; s/f)– el CAI de Río Negro incluye, entre sus principales planteos, la oposición al ALCA y la denuncia a las políticas de los organismos multilaterales en la región. Desde ese lugar articula con otros movimientos campesinos y urbanos participando en instancias de discusión, apoyando sus acciones y convocándolos a algunas de sus asambleas.

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

En Río Negro, a diferencia de Neuquén, las demandas no se centran en la reforma del marco legal sino en la necesidad de que el marco

legal vigente sea aplicado, y esto se debe al proceso específico de relación entre las organizaciones mapuche rionegrinas y el estado provincial (Briones, s/f). Otra de las especificidades provinciales es que la demanda mapuche se encuentra fuertemente articulada con la de los sectores rurales pobres independientemente de su adscripción étnica. La tercera característica que es importante destacar es que el estado provincial rionegrino es uno de los que más tempranamente generó un marco jurídico propio y espacios de participación indígena. Sin embargo, es también el que más fragmentación en el activismo mapuche evidencia¹⁰ y menos resultados concretos presenta, al menos en lo que hace a la regularización del dominio de las tierras fiscales, que es una de las principales demandas del movimiento mapuche¹¹. Esta es, quizás, una de las paradojas más interesantes, tanto para la comparación con otros estados provinciales como para la evaluación del funcionamiento de los espacios de participación en las políticas sobre la cuestión indígena en Argentina (Cañuqueo et al., s/f).

Según Ramos, una de las características más significativas del activismo mapuche-tehuelche en la provincia de Chubut es la tendencia a generar articulaciones amplias con otros sectores que tienen demandas contra el poder político. En estas articulaciones, los mapuche-tehuelche operan como productores de significantes detrás de los cuales se nuclean demandas diferentes que van desde la oposición a la explotación minera y a los desalojos en las áreas rurales, hasta los cuestionamientos a algunos funcionarios provinciales y la lucha contra los terratenientes (Ramos, 2004)¹².

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

11 A pesar de la importancia que la Ley provincial 2.287 otorga al problema de la tierra y la claridad con que define que la tierra ocupada por población indígena debe ser adjudicada a sus ocupantes, nada se ha avanzado en este sentido y el debate legislativo continúa con cuatro proyectos sobre la regularización de tierras. El objeto de este debate es regular el dominio de aproximadamente cuatro millones de hectáreas de tierras fiscales ocupadas, en gran parte, por pobladores con permisos precarios (Cañuqueo, 2004).

12 Según Ramos, las organizaciones mapuche-tehuelche generan un discurso que construye el "lugar social" mapuche a partir de préstamos del *mapuzugun* (idioma mapuche) y "palabras símbolos" como *wallmapu* (traducida como "Territorio Ancestral Mapuche"), *itrofilmogen* (traducción utilizada para "biodiversidad"), equilibrio y Pueblo Mapuche (Ramos, s/f). Esta construcción discursiva evoca intertextualmente la produc-

Con su lógica de proyección pública de *casos* conflictivos, la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre es la que está logrando instalar la demanda mapuche a nivel nacional en el presente. De hecho, el 15 de julio de 2004 la organización presentó una Proclama del Pueblo Mapuche-Tehuelche del Chubut en el Congreso de la Nación. Esta presentación se hizo posible por el fuerte impacto público (que incluso llegó a los medios nacionales) del conflicto entre la familia Curiñanco Nahuelquir y la empresa multinacional Benetton Group SPA que posee alrededor de 1 millón de hectáreas en la Patagonia. Según Ramos, este caso opera como señal metacultural de un llamado al retorno a las áreas rurales que implica –desde la perspectiva de la organización– *desandar la historia*. Se trata de un caso construido públicamente como “una luz para la gente que está desesperanzada en los barrios” (Ramos, s/f).

El activismo mapuche de las décadas de 1980 y 1990 en las provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut debió discutir con el discurso hegemónico argentino negador que presentamos en los primeros acápite. Ante la invisibilización, los mapuche debieron manifestar una presencia y para ello –la TKG y las organizaciones de Chubut– apelaron al esencialismo estratégico en función de marcar la diferencia cultural. En Río Negro, la articulación con la demanda de los pequeños productores lanares generó la ruralización de la presencia mapuche que es, también, uno de los resultados del esencialismo estratégico (que en Chubut se concreta en el llamado al “retorno” al campo).

Además de discutir con la invisibilización, los mapuche debieron argumentar contra el discurso que los construye como chilenos invasores, y esto otorgó centralidad, en la argumentación política, a la idea de que constituyen un solo Pueblo Nación Originario preexistente a los dos estados nacionales que ocuparon militarmente su Territorio. El discurso generacional emergente que analizaré a continuación toma como base los planteamientos del activismo que describimos aquí para luego cuestionar algunos de los elementos que caracterizan su discurso así como ciertas estrategias políticas.

ción que a mediados de los noventa realizó la TKG. Sin embargo, el trabajo en torno a casos concretos de conflictos de tierras evoca el funcionamiento del CAI de Río Negro que también sostiene políticamente “recuperaciones” de tierras. Quizás la diferencia fundamental tiene que ver con el nivel de visibilidad pública que las organizaciones de Chubut promueven, visibilidad que en Río Negro está supeditada a la situación de la disputa judicial.

UNA NUEVA GENERACIÓN DE ACTIVISMO MAPUCHE

Cuando me refiero a la emergencia de un *discurso generacional* en el marco del activismo mapuche, estoy tomando en cuenta ciertas voces que aparecen en la esfera pública articulando sus planteos desde un posicionamiento que combina el clivaje étnico con el etario. Parto, para ello, de considerar que las categorías etarias, igual que las étnicas, son productos culturales que, en todo caso, apelan a retóricas biologicistas para legitimarse¹³. El concepto de *juventud* implica considerar la edad no como trayectoria sino como identidad agentiva, cambiante y flexible (Bucholtz, 2002). Desde la articulación etaria, que fundamenta los discursos generacionales, se construyen alteridades e interlocutores que la etnografía situada puede reconstruir¹⁴ y que, en este caso, intervienen en la arena de discusión del activismo mapuche.

Las actuales generaciones de jóvenes mapuche son fuertemente interpeladas, tanto por prácticas internacionales, nacionales y provinciales de alterización, como por la praxis política mapuche y los diferentes perfiles organizacionales que tomaron forma en los ochenta y noventa. Ante estas interpelaciones el activismo de los jóvenes genera cuestionamientos que se orientan, principalmente, a dos aspectos interrelacionados que forman parte de la construcción hegemónica de alteridad y que son recreados en las prácticas del activismo: la ruralización de la presencia mapuche y las consecuencias del esencialismo estratégico. A estos cuestionamientos se suma la crítica a algunas estrategias de las organizaciones, principalmente a los criterios de

13 Desde esta concepción, la antropología de la juventud cuestiona la concepción de adolescencia de la antropología tradicional de Mead y Malinowsky que la consideraba como un estado biológico y psicosocial y no como una categoría cultural. En el presente lo que la antropología de la juventud toma en cuenta es la manera en que los jóvenes producen y negocian formas culturales (Bucholtz, 2002).

14 Las construcciones etarias, al igual que las étnicas, son objeto de disputas que generan una arena en la que emergen subjetividades que cargan con interpelaciones diversas. La categoría "joven" ha sido objeto de proyección de utopías tanto de la asimilación y la incorporación total, como de la disidencia y la rebeldía (entre otros, ver Reguillo Cruz, 2000). De hecho, el mismo activismo mapuche de los ochenta y noventa fue definido por algunos investigadores a partir de categorías etarias, asociando estas categorías con la práctica política de cuestionar significados hegemónicos (Radovich, 1992). Entonces, se presenta la paradoja de que tanto las voces que generaron discursos esencialistas como aquellas que los cuestionan son voces "jóvenes". Esto pone en evidencia que los discursos generacionales no pueden ser analizados fuera del contexto en el que operan y que las construcciones etarias en general son construcciones complejas y situadas.

representatividad y a la participación en espacios de aplicación de políticas generados por el estado y las agencias multilaterales.

Estos discursos se construyen desde un claro posicionamiento etario generacional en tanto sus autores se autodenominan *jóvenes* y son reconocidos como tales. Desde ese posicionamiento entran en diálogo con las prácticas de las organizaciones que continúan con un alto grado de intervención pública y de visibilidad. La generación emergente se construye como tal en la arena pública sin desplazar los planteos de lo que consideran “generaciones anteriores” pero apelando a nuevos códigos, estéticas y circuitos de circulación que extienden la *performance* mapuche a nuevos escenarios (Kropff, 2004).

Estas discusiones comenzaron a darse cuando el estado argentino incorporó por primera vez en el Censo Nacional del año 2001 la temática indígena. A diferencia de instancias anteriores en las que se definió la categoría de indígena a partir de características socioeconómicas, culturalistas y biologicistas, el criterio en el que se basó el Censo de 2001 fue el de la autoidentificación (Fernández Bravo et al., 2000). Uno de los dieciocho pueblos incluidos en el cuestionario fue el Pueblo Mapuche y tanto la ruralización como el esencialismo fueron discursos problemáticos contra los que hubo que argumentar al momento de intentar estrategias para generar autorreconocimiento.

A partir de mi involucramiento como asesora en la Campaña de Autoafirmación Mapuche ante el Censo Nacional 2001 llevada adelante por el equipo de producción radial de Fiske Menuko y el Equipo de Comunicación *Werkvlzugun*, entré en relación con una red de jóvenes mapuche¹⁵. Esta red se basa en relaciones de parentesco o de amistad y en algunos casos se sustenta por experiencias previas compartidas de activismo barrial o estudiantil. La red desarrolla sus actividades en las ciudades de Bariloche, El Bolsón y Gral. Roca, en la provincia de Río Negro, y mantiene un contacto fluido con organizaciones de la misma provincia y también de Chubut y Neuquén, además de algunos proyectos en conjunto con equipos de trabajo de la zona de Temuco, en Chile.

Los proyectos de trabajo en torno a los cuales las relaciones de esta red se activan son, principalmente, de arte y comunicación, y sus

15 Prefiero utilizar el término “red” y no el término “organización” porque las formas de articulación que estos jóvenes ponen en práctica difieren de aquellas con las que funcionan las organizaciones mapuche. Además, estos jóvenes parten de cuestionar la forma de funcionamiento y los objetivos políticos que se relacionan con el término “organización” y, especialmente, los criterios de representatividad que se asocian con ese término.

objetivos explícitos están orientados, fundamentalmente, hacia el fortalecimiento de la conciencia colectiva mapuche y no hacia la demanda de derechos. El trabajo de fortalecimiento va acompañado, sin embargo, de una fuerte discusión y evaluación de la práctica política mapuche en general y de las políticas de los diferentes niveles estatales: nacional (argentino y chileno), provincial y municipal. Estas discusiones se centran en la necesidad de incorporar las diversas y heterogéneas manifestaciones de la realidad mapuche actual dentro del discurso político mapuche, en función de ampliar el sentido de categorías como *Pueblo y Territorio* que fueran instaladas en la arena pública por las organizaciones. Esta discusión se ve reflejada en las producciones emergentes: obras de teatro, periódicos gráficos y murales, fanzines, programas de radio, etcétera. A la vez, el trabajo de esta red provoca el surgimiento de nuevos grupos de jóvenes que sí enfocan su activismo en la demanda pública hacia el estado y hacia agencias transnacionales. Lo que resulta más innovador en estos planteos no es tanto el contenido puntual de las producciones, sino la heterogeneidad de formas, estilos, estéticas y espacios en los que circulan. Es en el marco de esta red que emergen las argumentaciones que me interesa enfocar en este artículo.

La primera de esas argumentaciones es la que cuestiona la ruralización de la presencia mapuche. Tanto en Río Negro como en Neuquén y Chubut, la construcción hegemónica asocia a los mapuche directamente con la ocupación de ámbitos rurales, y la migración hacia las ciudades se conceptualiza a partir de la idea de *aculturación* y pérdida de la *pureza* (cultural y biológica), ideas relacionadas con el fuerte supuesto que condena a los mapuche a la *extinción* (Kropff, Rodríguez y Vivaldi, 2003; Briones y Díaz, 2000; Delrio y Ramos, s/f). Si bien las organizaciones que surgieron en las décadas de 1980 y 1990 estaban conformadas en gran parte por mapuche que vivían en las ciudades, sus objetivos políticos estaban orientados a las zonas rurales. De hecho, algunas organizaciones –como las de Chubut– plantean que la población urbana debe volver al campo para poder realizarse enteramente como mapuche.

Una de las características fundamentales de las áreas rurales es que son expulsoras de población. El clima en la zona es muy árido y solamente permite la cría de ganado lanar como estrategia de subsistencia. Esto, sumado a las condiciones precarias de tenencia de la tierra y al constante avance de los terratenientes latifundistas, genera el desplazamiento de las familias a los barrios periféricos de las ciudades

(Radovich, 1992; Briones, 1999) lo que hace que en esos barrios se concentre una gran masa de población mapuche que no se encuentra articulada con las demandas de derechos indígenas sino que se articula en torno al acceso a políticas de asistencia social.

En una entrevista periodística de Hernán Scandizzo a Lorena Cañuqueo, una joven mapuche que participa de un proyecto de comunicación, se produjo el siguiente diálogo:

“–Vos formás parte del Equipo de Comunicación Mapuche ‘Mapurbe’ y editan un fanzine con ese nombre. ¿Por qué lo eligieron?”

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

El planteo de la presencia mapuche en la ciudad alrededor de nuevas categorías identitarias, como *mapurbe*, implica también un cuestionamiento a la narrativa de la derrota normalmente asociada a la migración desde áreas rurales. Esta re-interpretación incluye una relectura sobre la experiencia social y la agencia de *los viejos*, que ya no los coloca en el lugar de sumisión sino en el de resistencia. En los circuitos nocturnos de estos jóvenes, es frecuente asistir a recitales donde la temática mapuche es incorporada en diversos géneros musicales, desde el folclore andino hasta el *heavy metal*. Una de las canciones considerada *con más mística* es *Amutuy* de los hermanos Berbel. Sin embargo, hay una parte de la canción que siempre trae controversia y

es la que dice: “vámonos que el alambre y el fiscal pueden más, *amutuy* sin mendigar”. En esas ocasiones se escuchan comentarios aislados en el público mapurbe como “¡*amutuy* las pelotas!” (*amutuy* es una palabra que proviene de la que en *mapuzugun* se traduce ‘vámonos’) o “ningún vámonos: ¡recuperación!”.

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

–Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en *kamarikun* [ceremonia] ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo. [...] Ya te digo, muchos hasta hoy andaríamos sueltos por ahí, sin juntarnos, si no hubiese sido por estos espacios que se crearon, que supuestamente no eran mapuche. ‘El recital no tiene nada que ver con los mapuche’, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros *indios* éramos, y eso si en la escuela se podía, lo negabas y en el recital, lo resaltabas: ¡*Eh, indio!* *Indio* significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes” (Cañuqueo en Scandizzo, 2004).

El planteo de la presencia *mapunky* incluye un cuestionamiento al supuesto de que únicamente ciertos espacios (ceremonias y organizaciones) son *naturalmente* mapuche. El hecho de que las organizaciones constituyan un ámbito de recreación de lo mapuche que ha sido legitimado en el discurso público es una elaboración de la generación previa de activismo político cultural. Queda claro que para los autodenominados *jóvenes* mapuche este es un piso, un punto de partida que no se cuestiona. Es a partir de ese piso que ellos plantean la legitimación de nuevos espacios como lugares cotidianos mapuche: la esquina, la garita, los recitales. Estos nuevos espacios tienen una marca etaria

porque son los lugares donde los jóvenes establecen sus vínculos sociales. A la vez, tienen una marca de clase porque son aquellos que no tienen recursos para ocupar otros ámbitos los que acaban en la calle o la garita, e implican, además, cierta pertenencia barrial. Y son considerados también espacios de emergencia identitaria mapuche los reclamos públicos de los *viejos* que están desocupados. Estos espacios se contrastan con lugares como la escuela que claramente impiden la identificación étnica.

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

“La Opresión y las korridas histórikas ke hemos sufrido nos han llevado a asentarnos en las Periferias de las ciudades ke ha kreado el *Wigka*¹⁶, de este Proceso hemos surgido Muchos de Nosotros, kreciendo Nuestras Raíces desde el cemento, desde el barrio, Allí nos hemos kriado y hemos vivido La Opresión desde este lugar, Akí hemos enkontrado también en algún momento de Nuestras Jóvenes Vidas, expresiones y Alternativas ke nos han hecho sentir Identifikados, es el kaso de la KontraKultura PUNK y el Guerrero HEAVY METAL, estas expresiones nacidas en el seno de los Suburbios komo manera de Atake al \$i\$tema impues-to son las ke en un primer momento nos han hecho tomar Konciencia de la Realidad en la ke estamos inmersos, estas formas de Expresión se han karakterizado desde su Nacimiento por su postura krítika al Sistema y su Aktitud de Atake a toda forma de Opresión, Akí pues es donde existe el Punto de Unión entre Nuestra Lucha Ancestral y estos Movimientos nacidos en la Aktualidad. [...] Al mismo tiempo ke tratamos de Volver a las Raizes Se nos ponen Los Pelos de Punta kuando una viola se distorsiona y pela un Rif, kuando eskuchamos el loko Ritmo del

16 La palabra *wigka* en algunos casos refiere al no mapuche, pero en el caso de los usos de los jóvenes, en general, refiere a cierto tipo de no mapuche: el enemigo. Existe una categoría de amigos no mapuche que no son considerados *wigka*. Incluso *wigka* se utiliza también para designar al sistema o a ciertas ideologías más que a personas físicas.

PUNK, y más cuando las letras de las canciones nos Reflejan gritando la kruda Realidad, son Armas ke tomamos y Utilizamos, komo lo hicieron Nuestros Mayores al adoptar el *kawel* [caballo], komo lo hacía V-8 al entonar Brigadas Metalikas, o La Polla cuando decía Nada nos Mueve, No hay Esperanza, venganza. Transgredir, Destruir, Romper, Vengarze, es lo ke Nos Mueve, Para Aportar a la ReKonstrucción de Nuestro Pueblo, y a la KonstruKción de una Humanidad más Humana” (Warriacewala F.W., 2003).

En la disputa metacultural planteada en los noventa, la apelación al esencialismo estratégico en función de construir la imagen de un colectivo social diferenciado operó cristalizando identidades que se asociaban a un patrimonio cultural también cosificado (Briones, s/f). Esta estrategia, que continúa vigente, empieza a ser colocada en discusión desde el discurso mapurbe.

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

“Le quieren hacer creer” remite a una serie de usinas productoras de sentido en torno a la cuestión indígena. Por un lado, está el discurso de las instituciones del estado (la escuela fundamentalmente), los medios de comunicación, etcétera. Pero por otro lado están también los activistas de la generación anterior que construyeron definiciones esencialistas que se tornan, según los jóvenes, demasiado restrictivas. Es desde esa crítica que el discurso mapurbe comienza a ampliar el significado de la identidad y de los conceptos que fueron construidos como parte del discurso político mapuche, principalmente *Pueblo* y *Territorio*. Desde una definición centrada en el derecho a la diferencia cultural se pasa sutilmente a una lectura historizada no sólo ya en el

sentido de destacar la subordinación, sino también en el de reconocer los variados efectos de esa historia como igualmente legítimos.

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

Los criterios de representatividad manejados por las organizaciones de los ochenta y noventa también son fuertemente criticados. En este sentido, los planteos públicos de los jóvenes en el II Parlamento Mapuche de Chubut sostuvieron que ningún mapuche tiene derecho a hablar por otro. Al mismo tiempo que sostienen esto, los jóvenes aclaran que hablan por sí mismos como individuos y que eso es suficientemente legítimo como para que su voz sea respetada. Los objetivos políticos son también diferentes, y las prioridades por lograr reconocimiento por parte del estado, así como las prácticas de participación en instancias estatales de aplicación de políticas, son fuertemente cuestionadas:

“Somos Mapuche. Las leyes no son mapuche, son *wigka*. Y por qué nosotros gastamos tanto tiempo y tanta energía en ver que si las leyes... que si el Pacto 169... que si presionamos o no presionamos. Históricamente, desde que llegó el estado, con o sin leyes el despojo se fue implementando y se sigue perpetuando. Entonces yo creo que desde acá tenemos que plantearnos como mapuche. [...] ¿Hace cuántos años que los Pueblos Originarios vienen peleando por las leyes? Antes se peleaba para que haya leyes para los Pueblos Originarios. Se logró eso ¿o no? Y ahora se gastó energía en tratar que esas leyes se cumplan, ¿y cuál es el resultado?: que cada vez lo poco que tenemos se nos quiere sacar. [...] Yo creo que nuestra propia fuerza está en la lucha porque esa es la única garantía de que nosotros podamos defendernos. Ahí está la solución, no hay vuelta que darle” (Azkintuwe, 2003: 17).

LA DISCUSIÓN PROGRAMÁTICA

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

Ante la identificación de la recurrencia de estos conceptos y sus definiciones, el activismo de la nueva generación comenzó a revisar críticamente el programa político. En esta revisión, los discursos que circulan en las producciones de arte y comunicación comenzaron a ser sistematizados desde el análisis. A partir de un posicionamiento como joven urbana, Lorena Cañuqueo retoma esos documentos y reformula algunos conceptos basándose para ello en la recuperación del *nguxam* –un género discursivo tradicional mapuche– para cuestionar algunas concepciones demasiado vinculadas al esencialismo estratégico. De hecho, el artículo parte de considerar como discursos hegemónicos tanto a los que sustentan las políticas del estado argentino como a los que son producto de las organizaciones mapuche y que están legitimados al interior del movimiento.

Los *nguxam* son relatos que hablan de *los tiempos antiguos* y expresan y actualizan momentos de la historia mapuche. El que analiza Cañuqueo refiere al proceso por el cual, luego de la *guerra*, personas de una familia determinada se articulan detrás de un cacique para negociar un asentamiento en un paraje rural de Neuquén y luego derivar hacia las ciudades. El *nguxam* se convierte en una lectura mapuche del proceso de redistribución de tierras y familias como consecuencia de la conquista militar.

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

“¿Qué sucede con estas definiciones luego del proceso de transformación de todas las estructuras mapuche de pensamiento y acción que fueron provocadas por la invasión de los estados argentino y chileno? Trasladémonos a la situación de los jóvenes mapuche que, desde las ciudades, están tratando de reconstruir su identidad y afirmar su pertenencia al Pueblo Mapuche. Las historias de estos jóvenes provienen de un proceso que significó el desarraigo de los territorios y el desmembramiento de las familias, sumado a una descalificación de la cultura de nuestro pueblo y a su represión, discriminación, ocultamiento y negación. Los jóvenes *wariache* [gente de la ciudad] somos producto de ese proceso. Entonces, ¿cómo construir o reconstituir nuestra identidad en este presente desde la visión de identidad que habla de un *Lof*, un *Tuwun* [origen personal vinculado al *Lof*] y un *Kypalme* [origen social vinculado al *Lof*]?” (Cañuqueo, 2004: 4).

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

Otra operación del *nguxam* que Cañuqueo expone es la de redefinir el concepto de Territorio Mapuche basado en lugares concretos y acotados para pensar una territorialidad macro que atraviesa mensuras y fronteras impuestas por el estado y llega a incluir a las ciudades dentro del Territorio¹⁷. De esta manera, los mapuche de la ciudad no están *afuera*, exiliados o en la diáspora, sino *adentro*.

“[...] el lugar de donde uno viene deja de ser un lugar único geográfico y se convierte en un lugar en la historia que el propio discurso del *Ngutram* va construyendo, o sea, un lugar que constru-

17 La noción de Territorio Mapuche o *Wajmapu* como totalidad preexistente a los estados chileno y argentino fue introducida en la discusión por la TKG y, de hecho, ante situaciones de tensión producidas por demandas concretas, los mapuche fueron acusados de “separatismo” por hacer referencia a este concepto en su argumentación (Carrasco y Briones, 1996). Sin embargo, el concepto de *Wajmapu* se encuentra ligado a las definiciones esencialistas y a esto es a lo que Cañuqueo apunta en su planteo.

ye y forma parte del Territorio Mapuche. Cada vez que un *Ngutram* o un relato de una parte de nuestra historia es contado, podemos entender que el Territorio se amplía mucho más y no se limita al espacio de las comunidades al modo en que se las entiende usualmente. [...] No hay renuncia al territorio, sino una historia de avasallamientos, desplazamientos, conflictos y negociaciones que, puesta en evidencia, nos permite dar fundamentos y legitimidad, desde el discurso y la memoria oral mapuche, a la reivindicación de territorio y la preexistencia a las formaciones estatales” (Cañuqueo, 2004: 7).

El objetivo más concreto de esta reelaboración programática es, sin duda, la inclusión de la gran cantidad de población mapuche urbana en relatos de pertenencia que fortalezcan el tejido social y permitan articulaciones políticas. Es por eso que la ruralización y el esencialismo se convierten en foco de discusión.

PALABRAS FINALES

Este discurso generacional mapuche emergente construye como lugar de contraste a la generación anterior de activismo produciendo un relato de devenir que los coloca en un lugar precedente. Al mismo tiempo que el discurso reconoce y *entextualiza* planteos y fórmulas de la generación anterior, critica algunas definiciones y prácticas legitimando su crítica en un posicionamiento etario. En este proceso, la categoría “mapuche” es reflexivamente cargada de nuevos sentidos. Los activistas se proponen explícitamente redefinir su significado para incorporar su propia experiencia social. Sin embargo, la categoría *jóvenes* aparece más naturalizada. Así, es la experiencia social como jóvenes urbanos la que parece fundamentar la necesidad de reinterpretar la categoría étnica. Sin embargo, se trata de una experiencia social etaria específica que da cuenta de ciertas trayectorias biográficas que se universalizan en el planteo. Esto significa que podríamos emerger discursos generacionales que den cuenta de otras trayectorias y que entren en disputa pero, por el momento, el planteo *mapurbe* es hegemónico.

La construcción de este discurso generacional dentro del campo del activismo mapuche actual se manifiesta tanto en códigos, lenguajes, medios y circuitos de circulación, como en discusiones de tipo programático. Esta emergencia coexiste con la continuidad de estrategias y planteos generados en las décadas anteriores incorporando nue-

vas ideas y nuevas subjetividades en la escena para acabar complejizando el proceso de construcción de aboriginalidad.

Acompañando la discusión, los jóvenes desarrollan prácticas políticas de articulación, sobre todo con aquellas organizaciones que plantean sus estrategias en términos de confrontación con el estado y las transnacionales. Esas prácticas pueden manifestarse tanto en la participación en situaciones concretas de confrontación y denuncia (cortes de ruta, recuperaciones de tierras, manifestaciones públicas) y en ámbitos de discusión –asambleas y parlamentos– como en proyectos específicos de colaboración que incluyen tareas de investigación y comunicación. Las articulaciones más evidentes se observan en el apoyo a los reclamos y demandas de la Organización de Comunidades Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre, la comunidad Pillan Mahuiza y el Consejo Asesor Indígena. Sin embargo, se participa también de instancias de discusión con otras organizaciones y es de destacar la presencia constante de todas las organizaciones en las actividades generadas por los “jóvenes”¹⁸. El planteo generacional opera (por el momento) de tal manera que permite la discusión sin ingresar en el juego político de fragmentación y disputa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, Ana 1994 “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity” in *Annual Review of Anthropology* (USA) N° 23.
- Azkintuwe, *Periódico Mapuche* (Temuco: Kolektivo Periodístico Azkintuwe) noviembre/diciembre de 2003.
- Beckett, J. (ed.) 1988 *Past and Present. The construction of Aboriginality* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- Briones, Claudia 1998 *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Briones, Claudia 1999 *Weaving “the Mapuche People”: The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership* (Michigan: Ann Arbor/University Microfilms International).

¹⁸ Esta presencia se observó en el Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche *Wefkvetuyiñ* –estamos resurgiendo– realizado en Bariloche en febrero de 2002.

- Briones, Claudia s/f “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche” en *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression* (EE.UU.: Duke University Press) en prensa.
- Briones, Claudia y Carrasco, Morita 2000 *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)* (Buenos Aires: VinciGuerra) N° 29. Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas, Serie Documentos en Español.
- Briones, Claudia y Díaz, Raúl 2000 “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: Entrecorrientes Editores) Parte 3.
- Briones, Claudia y Delrio, Walter 2002 “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciales de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900)” en *Fronteras, Ciudades y Estados* (Córdoba: Alción Editora).
- Briones, Claudia et al. 2003 *Aboriginalidad, provincia y nación* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA) mimeo Proyecto de Investigación UBACyT.
- Bucholtz, M. 2002 “Youth and cultural practice” in *Annual Review of Anthropology* (USA) N° 31.
- Cañuqueo, Lorena 2004 *Los Ngutram: Relatos de trayectorias y pertenencias mapuche*. Tercer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche Wefkvletuyiñ (Chapazla, Newken, Puel Mapu), 2, 3 y 4 de abril.
- Cañuqueo, Lorena et al. s/f “Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro” en *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia) en prensa.
- Carrasco, Morita y Briones, Claudia 1996 *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina* (Buenos Aires: IWGIA-Copenhague) Serie de documentos en español, N° 18.
- Delrio, Walter 2001 “Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)” en *Cuadernos de Antropología Social* (Buenos Aires) N° 13.

- Delrio, Walter y Ramos, Ana s/f “Oposición mapuche y tehuelche en la Provincia de Chubut” en *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (Buenos Aires: Antropofagia) en prensa.
- Fernández Bravo et al. 2000 “La temática indígena en el Censo Nacional de Población y Vivienda 2001” en *VI Congreso Argentino de Antropología Social* (Mar del Plata), publicación en CD.
- Fuentes, Ricardo Daniel 1999 “‘De a poco estamos siendo’. La construcción de la identidad de los mapuche urbanos” en *Voces Recobradas* (Buenos Aires).
- GELIND (Grupo de Estudios en Legislación Indígena) 2000 “La producción legislativa entre 1984 y 1993” en *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina* (Buenos Aires: VinciGuerra).
- Kropff, Laura 2004 “Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política” en *ILHA*, Revista de Antropología (Florianópolis) Vol. 2, N° 5.
- Kropff, Laura; Rodríguez, Mariela y Vivaldi, Ana 2003 “Mapas de alteridad en la provincia de Río Negro” en *II Congreso sobre Problemática Social Contemporánea* (Santa Fe), publicación en CD.
- Lazzari, Axel y Lenton, Diana 2000 “Etnología y nación: facetas del concepto de araucanización” en *Avá, Revista de Antropología* (Posadas) N° 1, abril.
- Lenton, Diana 1998 “Los araucanos en la Argentina: un caso de interdiscursividad nacionalista” en *III Congreso Chileno de Antropología* (Temuco).
- Masés, E. 1998 “La cuestión social en Chile y Argentina: la incorporación de los indios sometidos 1878-1885” en *Revista de Estudios Trasandinos* (Santiago de Chile) N° 2.
- Menni, Ana M. 1996 *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas* (Neuquén). Proyecto Especial de Investigación y Extensión UNC/APDH.
- Mitchell, T. 1991 “The limits of state: beyond statist approaches and other critics” in *American Political Science Review*, Vol. 85, N° 1, March.
- Mombello, Laura 1991 *El juego de identidades en la arena política. Análisis textual y contextual de la ley integral del indígena de la provincia de Río Negro* (Buenos Aires: FFyL, UBA) mimeo.

- Mombello, Laura 2000 *Las luchas políticas por la memoria en Neuquén*. Programa del Social Science Research Council “Memoria colectiva y represión: Perspectivas comparativas sobre el proceso de democratización en el Cono Sur de América Latina”, mimeo.
- Radovich, Juan Carlos 1992 “Política Indígena y Movimientos Étnicos: el caso Mapuche” en *Cuadernos de Antropología* (Luján: Universidad Nacional de Luján) Vol. 4.
- Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro 1990 “Reproducción social y Migraciones de NaupaHuen, Pcia. de Río Negro” en *Revista de Antropología*, Año V, N° 9.
- Radovich, Juan Carlos y Balazote, Alejandro 2000 “Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico” en *El resignificado del desarrollo* (Buenos Aires: UNIDA).
- Ramos, Ana (s/f) *Disputas metaculturales en la antesala de un juicio. El caso “Benetton contra mapuche”*, mimeo.
- Ramos, Ana 2004 “No reconocemos los límites trazados por las naciones”. *La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche* (Las Vegas, Nevada) October 7-9. Prepared for delivery at the 2004 Meeting of the Latin American Studies Association.
- Reguillo Cruz, Rossana 2000 *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto* (Buenos Aires: Grupo Editorial Norma).
- Scandizzo, Hernán 2004 ‘Indio’ significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. En <<http://www.argentina.indymedia.org>>.
- Svampa, Maristella 1994 *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).
- UNC/APDH 1996 *Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas*. Proyecto Especial de Investigación y Extensión, FDCS (Neuquén) Informe Final.
- Valverde, Sebastián 2003 “Etnicidad y lucha política: Las organizaciones indígenas de Río Negro” en *I Jornadas de Jóvenes Investigadores en Antropología Social* (Buenos Aires: Sección de Antropología Social, FFyL, UBA), publicación en CD.
- Valverde, Sebastián s/f “La articulación entre agrupaciones indígenas del pueblo Mapuche y movimientos campesinos” en

Movimientos Sociales y Nuevas Prácticas Políticas en Argentina
(Buenos Aires: Libros en Red) en prensa.

Warriacewala F. W. 2003 *HEAVY-PUNK en la lucha mapuche desde la ciudad* (Río Negro).