

LA IDENTIDAD MAPUCE DESDE LAS PRÁCTICAS Y DISCURSOS
DE LOS JÓVENES DE LA ORGANIZACIÓN NEWEN MAPU
(Neuquén)

Nº EXPEDIENTE: 347

DIRECTOR DE TESIS: Carlos Giordano

CO- DIRECTOR DE TESIS: Mario Migliorati

ALUMNA: Díaz Didier, Romina Laura

Nº LEGAJO: 9684/2

-2010-

Agradecimientos

A los integrantes de Newen Mapu y Puel Pujv, por haberme recibido y tratado como una lamgen. 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 incondicionalmente en mí y me acompañaron durante esta experiencia con reflexiones, sugerencias, largas discusiones, o simplemente alentándome en todo momento.

ÍNDICE

PRELIMINARES

1. Trayectorias, o el relato de lo que surge al desandar supuestos (PÁG.5)
2. Por qué *mapuce* y no *mapuche* (PÁG. 6)
3. Generalidades del proceso de investigación (PÁG. 8)

POSICIONAMIENTO EPISTEMOLÓGICO

1. Una mirada que implica múltiples miradas (PÁG. 10)
2. La interdependencia entre sujeto y objeto de conocimiento: una relación no antagonica y productiva (PÁG. 11)

MARCO CONCEPTUAL

Marco como verbo, no como sustantivo (PÁG. 12)

1. Dos conceptos, su articulación, una perspectiva (PÁG. 12)
 - 1.1. Comunicación (PÁG. 12)
 - 1.2. Cultura
 - 1.2.1. La cultura produce visiones de mundo (PÁG. 13)
 - 1.2.2. Capacidad unificadora de la cultura... (PÁG. 13)
 - 1.2.3. ... Y emergencia de formas simbólicas nuevas (PÁG. 15)
 - 1.2.4. La cultura como terreno de disputas por el sentido (PÁG. 15)
 - 1.3. Comunicación / Cultura: un enfoque (PÁG. 16)
 - 1.3.1. La cotidianidad como eje de análisis (PÁG. 17)
2. Identidad: de las esencias a las complejidades (PÁG 18)
 - 2.1. La identidad como proceso intersubjetivo (PÁG. 19)
 - 2.2. La heterogeneidad del proceso identitario (PÁG. 19)
 - 2.3. Identidad y cultura (PÁG. 20)
 - 2.4. ¿Cómo pensar y analizar la identidad étnica? Parámetros (PÁG. 20)
 - 2.5. Identidad étnica y grupo étnico: el correlato entre identidades personales y colectivas (PÁG. 23)
 - 2.6. Fortalecimiento de la identidad étnica como contracara de la homogeneización (PÁG. 24)
3. Principales significaciones de la Cosmovisión Mapuce
 - 3.1. Mapuce: una palabra, una visión de mundo (PÁG. 26)
 - 3.2. "Todas las vidas nos hablan, nos dicen que todos somos parte del Waj Mapu" (PÁG. 26)
 - 3.3. El ordenamiento del Waj Mapu determina las relaciones de todas las vidas (PÁG. 27)
 - 3.4. La identidad para los mapuce (PÁG. 29)
 - 3.5. La Wenu Foye, "canelo que mira a la tierra de arriba": una síntesis del pensamiento y la historia del Pueblo Mapuce (PÁG. 31)

DEFINICIONES METODOLÓGICAS

1. Metodología escogida (PÁG. 32)
2. Propuesta de acción inicial (PÁG. 33)
 - 2.1. Propuesta de acción en acción: primeros pasos (PÁG. 34)
 - 2.2. Momento de reformulaciones del plan de acción (PÁG. 35)
 - 2.3. Conociendo nuevos sentidos y prácticas (PÁG. 37)

SITUANDO MIS PREGUNTAS EN CONTEXTO

1. Construcciones hegemónicas sobre los mapuce en la provincia de Neuquén: de la invisibilización al reconocimiento constitucional de su preexistencia
 - 1.1. Un territorio, una cultura (PÁG. 40)
 - 1.2. "Neuquén es compromiso, que lo diga la Patria, porque humilde y mestizo sigue siendo raíz" (PÁG. 40)
 - 1.3. Una voz silenciada comienza a hacerse oír (PÁG. 42)
2. Sentidos en disputa

- 2.1. Ni argentinos ni chilenos: mapuce (PÁG. 45)
- 2.2. "...pero no aceptamos, romperemos las fronteras, nuestro pueblo está unido por la cordillera..." (PÁG. 45)
- 2.3. Interculturalidad: la propuesta para una nueva relación entre culturas (PÁG. 46)
- 2.4. "La identidad se sostiene en las ciudades, porque las ciudades se construyeron sobre territorio mapuce" (PÁG. 46)

3. Tensiones irresueltas (PÁG. 47)

4. Creciendo mi raíz desde el cemento: la asociación mapuce Newen Mapu (PÁG. 50)
- 4.1. Los inicios (PÁG. 52)
- 4.2. Sus integrantes (PÁG. 53)
- 4.3. La Ruka: espacio de fortalecimiento de la identidad mapuce (PÁG. 53)
- 4.4. El accionar instituyente de la Ruka en el ámbito de la ciudad (PÁG. 56)
- 4.5. Los jóvenes de Newen Mapu (PÁG. 57)

JÓVENES MAPUCE DE NEUQUÉN: PRÁCTICAS Y DISCURSOS QUE EXPRESAN SU IDENTIDAD CULTURAL

1. La presentación de los entrevistados brinda los primeros indicios de cómo se configura su identidad mapuce
 - 1.1. Iñce mapuce ngen (soy mapuce) (PÁG. 59)
 - 1.2. Cuando el nombre realza una identidad cultural (PÁG. 60)
 - 1.3. Los ámbitos de construcción del Nosotros (PÁG. 61)
 - 1.4. La misma identidad cultural, los mismos objetivos (PÁG. 64)
2. Las construcciones sobre el Otro también inciden en las definiciones del Nosotros
 - 2.1. "Así como nos paramos así nos ven, de otra manera" (PÁG. 65)
 - 2.2. Todos tenemos identidad, por eso somos diferentes (PÁG. 67)
 - 2.2.1. Marcando fronteras entre lo propio y lo ajeno (PÁG. 68)
3. Los ecos de la voz del Otro (PÁG. 72)
 - 3.1. Analizando las significaciones hegemónicas desde la mirada de los jóvenes mapuce
 - 3.2. Resistir consiste en cuestionar, y cuestionar consiste en mostrarse para ser reconocidos (PÁG. 75)
4. Ser joven, ser kona: el rol de los jóvenes mapuce
 - 4.1. Los jóvenes según la cosmovisión mapuce (PÁG. 78)
 - 4.2. En un escenario diferente, servir a su pueblo entraña nuevas significaciones (PÁG. 78)
 - 4.3. Ser kona por los kona de Newen Mapu (PÁG. 80)
 - 4.3.1. Comunicación con identidad (PÁG. 81)
 - 4.3.2. Contar cantando, o cantar contando: cuando la música tiende puentes (PÁG. 82)
 - 4.3.3. Apostando a afianzar la educación autónoma (PÁG. 84)
 - 4.4. La cultura mapuce en el día a día: lo cotidiano como lugar de fortalecimiento y de resistencia (PÁG. 86)
 - 4.4.1. Las limitaciones de vivir de acuerdo a dinámicas ajenas (PÁG. 88)
 - 4.4.2. Estar en la ciudad y ser mapuce, estar en el campo y ser mapuce...una comparación de la que emergen más preguntas que conclusiones (PÁG. 89)

CUANDO SER ES SER MAPUCE (PÁG. 93)

BIBLIOGRAFÍA Y ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS (PÁG. 96)

ANEXOS:

Anexo 1: Cosmovisión del Pueblo Mapuce

Anexo 2: Historia del Pueblo Mapuce: libertad, negación y reemergencia

Anexo 3: Entrevistas

PRELIMINARES

1. TRAYECTORIAS, O EL RELATO DE LO QUE SURGE AL DESANDAR SUPUESTOS.

Mi interés por abordar la expresión de la identidad étnica se debió, ante todo, a intereses teóricos, y se inició a partir de lo estudiado en materias como Antropología Social y Cultural, Sociología, Comunicación y Recepción, en las que analizamos la emergencia de los pueblos originarios en el espacio social considerando las dinámicas sociales vinculadas a la consolidación del proceso de globalización.

Cuando daba esos primeros pasos en la elaboración de mi tesis, expresé que por ser neuquina nativa sabía las implicancias de vivir en un contexto de heterogeneidad cultural acentuada. Supuse entonces que se trataba de un tema próximo a mí, pero no imaginaba ni por asomo cuán poco podía hablar al respecto. Desde el lugar en el que hoy me sitúo para, en retrospectiva, observar mis puntos de partida, por momentos me atrevo a decir que entendía poco de lo que decía. Luego, siendo un poco más piadosa conmigo, y teniendo presentes los ámbitos de socialización que me fueron constituyendo como parte de esta sociedad, comprendo que comencé este trabajo basada en sentidos que creí ciertos porque carecía de elementos suficientes para polemizarlos, despojarlos de ese valor de verdad que alguna vez me pareció indiscutible.

Actualmente puedo decir que esa visión inicial, ciertamente folclórica, del Pueblo Mapuce, se nutría principalmente de un modo de contar la historia negando otros relatos, o bien distorsionándolos para acoplarlos a una voz oficial, la que se arroga ese carácter de genuino que tuve que interpelar para poder dar cuenta de que lo que me propuse abordar.

Por eso puedo "perdonarme" que por entonces mi noción de sociedad culturalmente heterogénea se conformara con, por ejemplo, la presencia de palabras mapuce nombrando la toponimia de gran parte de mi provincia, o intercaladas 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 mapuce -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 mi 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 absolutamente 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, las noticias del día, sin relación alguna con una historia ni con una proyección.

En resumen, al iniciar mi tesis había entre mí y 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.

Tenía a mi favor la convicción de que mi rol como investigadora se pondría en práctica asumiendo y explicitando mis anclajes ideológicos y políticos, y por tanto 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 el mundo y de pensarse en el mundo absolutamente diferentes a las que buscan imponerse como únicas posibles desde algunos ámbitos de poder / saber. Implicó abordar un escenario en el que circulan 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 mi trabajo como tesista 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 dado pasos, lentos pero firmes, hacia lugares de conocimiento que transformaron profundamente mi auto percepción 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 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.

2. POR QUÉ mapuce Y NO mapuche

Al comenzar a conocer la cultura mapuce, entendí que el desafío de indagar la expresión de la identidad étnica de jóvenes que viven en la ciudad de Neuquén conllevaba sucesivos cuestionamientos acerca del modo de presentar este trabajo. El primero de ellos, entablado en el nivel de la escritura, se reveló como tal desde el momento en que asumí que mi rol como investigadora reconoce y explicita su anclaje ideológico político, y por tanto su grado de compromiso al acompañar los

procesos de transformación que se dan en las realidades sociales analizadas. Me refiero al uso de expresiones y palabras en mapuzugun, el idioma mapuce. La referencia y el empleo de su idioma en el presente trabajo era inevitable, pero para ello era imprescindible atender a ciertos aspectos que en la actualidad constituyen a su idioma como 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, a partir de la que se transmitían los conocimientos y valores indispensables para llevar adelante su modo de vida. Las posteriores generaciones fueron perdiendo el uso de mapuzugun, un elemento central de su cultura que, de acuerdo a su cosmovisión, es el idioma de todas las vidas. El mapuzugun es considerado la fuente del conocimiento mapuce, y principal depositario de su sistema de pensamiento. Por ello, su puesta en práctica es una de las modalidades más importantes de fortalecimiento cultural.

Cuando en los '90 se acentúa la reorganización del Pueblo Mapuce, surgió la necesidad de reconstruir un sistema de escritura, ante los límites que imponía depositar todo su conocimiento únicamente en la memoria oral. La razón principal fue asumir la importancia de adoptar un sistema que garantizara la recuperación del idioma (y por tanto del pensamiento del Pueblo Mapuce), en un contexto en el que el imperativo era reforzar su identidad reconociendo la convivencia con la sociedad occidental, de la cual a la vez los mapuce buscan diferenciarse como pueblo portador de un modo de vida y pensamiento propios.

Eso fue lo que impulsó que las organizaciones mapuce de la provincia de Neuquén adoptaran el Grafemario Ragileo. El grafemario fue diseñado por el lingüista mapuce Anselmo Ragileo quien, tomando las 26 letras del alfabeto universal, elaboró un sistema que conserva los fonemas propios 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 grafemario es un modo de demostrar la vigencia de su cultura, entendiendo que la escritura es parte de las innovaciones que las culturas generan como producto de su desarrollo. Como se señala en el Grafemario, "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"¹.

En este punto se observa el modo en que el Pueblo Mapuce que habita estos territorios, sin dejar de priorizar la oralidad como rasgo característico del aprendizaje de su lengua, asume la importancia de readaptarlo al alfabeto occidental como modo de asegurar su transmisión a las nuevas generaciones.

¹ *Grafemario Mapuce Femgeci Wirileyiñ Tayiñ Mapuzugun* (Así escribimos nuestro idioma) Coordinación de Organizaciones Mapuce (COM) y Centro de Educación Norgvbaumtuleayñi, pág. 116

En función de lo expuesto, todas las palabras del idioma mapuce presentes en este trabajo estarán escritas de acuerdo al grafemario Ragileo, por lo cual presento a continuación un breve listado de cómo pronunciar algunos grafemas que conforman las palabras mapuce incluidas en la presente tesis:

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

W se pronuncia como dos "u". Por ejemplo: WERKEN se pronuncia uerken.

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

B se pronuncia como el fonema "l".

G suma los fonemas "n" y "g". Por ejemplo: LOGKO se pronuncia longko.

X se pronuncia como la fusión de los fonemas "t" y "r", es un único sonido.

R se pronuncia como una "r" dicha con suavidad.

J se pronuncia como "ll".

C se pronuncia como "ch" pero suave.

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

3. GENERALIDADES DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

Enmarcada en el Programa de Investigación Comunicación, Prácticas Socioculturales y Subjetividad, el punto de partida del presente trabajo fue dar cuenta de una expresión de diversidad cultural, en tanto autoafirmación contrapuesta y a la vez resultante de la homogeneización de las formas de producción, gobierno y consumo que caracterizan al proceso de globalización. En este sentido, centré mi interés en la identidad étnica, en tanto rasgo identitario que en un contexto de creciente universalización se ha visibilizado como un poderoso factor de cohesión entre personas y grupos. Desde allí, me propuse indagar cómo se expresa la identidad étnica mapuce en prácticas y discursos creados / recreados por jóvenes mapuce de la ciudad de Neuquén.

La decisión de focalizar mi pregunta al caso de jóvenes se debió ante todo a la dificultad de abarcar todo el espectro etéreo que compone a un grupo social determinado en este caso por su auto identificación como mapuce. Asimismo, y tal como fue señalado oportunamente², admití conceptualmente el entrecruzamiento de rasgos identitarios como género y clase, pero se excluyó su análisis exhaustivo, dada la prioridad concedida a la pertenencia étnica.

Para la realización del trabajo de campo, opté por acercarme a un ámbito organizativo cuyo rasgo distintivo fuese estar conformado por personas que se auto

² Plan de Tesis, páginas 8 y 9.

identifican como mapuce. Por ello elegí la Asociación Mapuce Newen Mapu (Fuerza del Territorio), cuya sede está ubicada en el Barrio Islas Malvinas de la ciudad de Neuquén. Allí, trabajan conjuntamente Newen Mapu y Puel Pjv (Espíritu del Oeste), agrupaciones que se encuentran en un proceso de conformación como lof mapuce, es decir, como comunidades de acuerdo al modo de convivencia y organización sociopolítica que ancestralmente llevó adelante este Pueblo³.

Durante los primeros acercamientos a la organización, realicé entrevistas con algunos de sus referentes, quienes me brindaron información sobre la historia de la organización y las actividades que realizan. Posteriormente, al conocer a algunos jóvenes, comencé a vislumbrar la importancia de su accionar no sólo en el marco de la organización, sino en relación directa con la filosofía y pensamiento del Pueblo Nación Mapuce.

Acentuar mi trabajo de observación en el ámbito de la Ruka fue imprescindible para comprender sus valores, sus principios de vida, y el significado de ciertos símbolos y prácticas. En la misma línea, la posibilidad de presenciar ceremonias, como el Wiñoy Xipantv –inicio de un nuevo ciclo de vida-, fue de suma importancia para comprender aspectos esenciales de la cosmovisión de este pueblo. También surgió la necesidad de adentrarme en el uso del mapuzugun, para vincularme con ellos respetando la pronunciación de sus nombres, y para comprender los significados de sus prácticas y símbolos.

La continuidad de mi presencia me llevó de ser una visitante a participar, invitada por los integrantes de la Ruka, en muchas reuniones y actividades (incluso como colaboradora en la coordinación de talleres para los picike ce –niñas y niños-), con lo que pude conocer en profundidad la abrumadora dinámica de trabajo que llevan adelante. En términos generales, mi participación en la cotidianeidad de la organización me ha permitido ahondar en su organización interna, aspecto que si bien no será analizado exhaustivamente en este trabajo, no dejará de estar presente en tanto elemento que explica o es indicador de modos de expresión de identidad en el caso de los jóvenes mapuce de la ciudad de Neuquén.

Aún considerando la incidencia, en la construcción de identidades, de las significaciones o representaciones que el Otro elabora en torno a un Nosotros, limitaciones prácticas me han llevado a presentar el análisis de esas representaciones elaborado básicamente a partir del seguimiento de ciertos debates entablados por intelectuales, contrastándolos con lo que los entrevistados fueron aportando como percepciones sobre ese discurso hegemónico.

³ En adelante, y a menos que se acompañe de especificaciones, la referencia a ambas organizaciones será, indistintamente, realizada con la palabra Ruka –voz mapuce que significa “casa”-, ya que así es identificada por sus integrantes, independientemente del lof del que forman parte.

POSICIONAMIENTO EPISTEMOLÓGICO

1. UNA MIRADA QUE IMPLICA MÚLTIPLES MIRADAS.

"(...) la idea de universalidad que nos legó la Ilustración revela lo que ésta tenía a la vez de utopía emancipatoria y de universalización de una particularidad: la europea" (Jesús Martín-Barbero, De las hegemonías a las apropiaciones: Formación del campo latinoamericano de estudios de comunicación)

Explicitar la perspectiva epistemológica desde la que comprendo y analizo la realidad abordada, constituye de por sí una forma particular de concebir a la producción de conocimiento, que al dar cuenta de los condicionantes que orientan el proceso de investigación y la forma en que se da la vinculación con el objeto de estudio, supone reconocer y aceptar positivamente los sentidos que contribuyen a construir al objeto de determinada manera.

En tal sentido, considero importante señalar, como punto de partida y de llegada de este trabajo de investigación, los lineamientos expuestos por Alcira Argumedo quien propone, a partir de asumir la vinculación entre la producción teórica y los procesos políticos, indagar las *otras ideas*, conformadas a partir de la experiencia del dominio occidental, que en general emergen de movimientos sociales que se enfrentan a situaciones problemáticas preexistentes.

Se trata de dar cuenta de otros saberes que permiten construir el objeto de análisis desde lugares diferentes, lo que situados en el campo de la comunicación implica la construcción de una mirada compleja que, alejada de todo enfoque instrumentalista, sostiene una perspectiva comunicacional que afirma la articulación entre comunicación y cultura en términos de Comunicación/Cultura. Desde tal posicionamiento, se define a la comunicación como un proceso de relación entre sujetos que supone un proceso de producción de sentidos, sentidos que son condicionados por y condicionantes de la cultura. La barra entre ambos términos da cuenta de un vínculo, que acepta la distinción al tiempo que anuncia que es imposible un tratamiento por separado.

Esta perspectiva comunicacional posibilita nuevas miradas sobre las prácticas sociales, reconociendo y aprovechando la potencialidad de realidades que se conciben mucho más complejas que las anunciadas por algunas matrices teóricas, y con el objetivo de dar cuenta de "la resignificación en los modos de vida cotidiana, en los modos de ver, de sentir, de conocer, de congregarse"⁴.

Asimismo, reconocer la producción social de sentidos, otorga singular relevancia a los sujetos de la comunicación en tanto productores de sentidos,

⁴ Martín, Díaz, Navarro, *Matrices y vertientes desde América Latina*, Comunicación y Teorías, Cátedra II, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, pág. 10

inmersos en determinados universos culturales y provistos de diferentes competencias.

En síntesis, asumir la perspectiva comunicacional expresada en términos de Comunicación/Cultura supone dejar de pensar los procesos comunicacionales desde las disciplinas y los medios, en beneficio de una mirada que, al tiempo que conlleva una reconceptualización de la comunicación y de la cultura, supone una revalorización de la subjetividad. Renovación conceptual en la que subyace asumir lo histórico social como un nivel específico del ser: el hombre sólo existe en y por la sociedad, y la sociedad siempre es histórica.

2. LA INTERDEPENDENCIA ENTRE SUJETO Y OBJETO DE CONOCIMIENTO: UNA RELACIÓN NO ANTAGÓNICA Y PRODUCTIVA.

Considerar que sujeto y objeto "se constituyen atravesados por los contextos históricos, sociopolíticos, culturales y económicos en los que son comprendidos y analizados"⁵, es asumir que el conocimiento que el investigador puede construir sobre la realidad está condicionado por la propia dinámica socio histórica que ese recorte de lo social expresa. Reconocer ese lugar implica valorar las categorías de interpretación (que se conciben como un condicionamiento que es parte constitutiva del conocimiento) y admitir que si bien un investigador construye su objeto a partir de herramientas teóricas y metodológicas, la teoría está vinculada con la realidad que investiga.

Esta interdependencia es productiva porque el conocimiento teórico puede introducir la reflexividad en la práctica, y el saber práctico de los sujetos "interpela al investigador a una producción compleja que cuestiona, entre otras, la idea de mono causalidad lineal"⁶.

⁵Uranga, Washington; Bruno, Daniela: *Tres perspectivas para comprendernos*, apunte de cátedra del Taller de Planificación de Procesos Comunicacionales, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, 2001, página 3.

⁶ Uranga, Washington; Bruno, Daniela, Op. Cit., página 5.

MARCO CONCEPTUAL

MARCO COMO VERBO, NO COMO SUSTANTIVO.

Siguiendo a Jesús Martín Barbero, la renovación conceptual y metodológica en el campo de la comunicación puede ser definida por apropiaciones, ya que desde la comunicación comienzan a abordarse procesos y dimensiones que incorporan preguntas y saberes históricos, antropológicos, estéticos. Apropiaciones que nos hablan de la opción por construir conocimientos reconociendo la complejidad y multi determinación de las realidades a abordar.

De este posicionamiento epistemológico deriva la presentación de mi marco conceptual; toma de posición que me permite jugar un poco con la palabra "marco", para resaltar el sentido más apropiado de acuerdo a la concepción de cómo he ido construyendo conocimiento sobre la pregunta de investigación. Aquí, "marco" no denota "recuadro" o "cerco" – a modo de límites que acotarían una sistematización estática de conceptos-, sino que expresa lo que "señalo", "indico" como los elementos conceptuales que nutren mi mirada como comunicadora, y también los saberes que a lo largo del trabajo de investigación fueron enriqueciendo el conocimiento sobre lo que me propuse indagar.

En este sentido, considero a los elementos conceptuales en función de la posibilidad que brindan de reflexionar e incluso resistir contra el poder entendido desde la hegemonía, teniendo en cuenta la profunda vinculación entre las formulaciones teóricas y determinados proyectos político-culturales, "como expresión de visiones del mundo que impregnan los más diversos aspectos del acontecer de las sociedades"⁷.

1. DOS CONCEPTOS, SU ARTICULACIÓN, UNA PERSPECTIVA.

Si bien la expresión Comunicación/Cultura implica la imposibilidad de tratar por separado los términos implicados, es necesario desglosar dicha expresión para detallar cómo es pensada la comunicación, cómo es pensada la cultura, y cómo es pensado el vínculo entre lo que Schmucler denomina dos elementos distintos de un mismo campo semántico.

1.1. Comunicación.

En el marco de la perspectiva sociocultural, la comunicación constituye un proceso de producción y apropiación de sentidos, que abarca tanto las relaciones personales como las mediatizadas. Así definida, la comunicación puede ser reconocida en la vida cotidiana de las personas, las instituciones y los grupos sociales.

⁷ Argumedo, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina*, cap II: Las matrices del pensamiento teórico-político, página 67.

Esta conceptualización implica afirmar que no existe linealidad discursiva: el sentido se produce tanto en la emisión como en la recepción, con lo cual la acción comunicativa es concebida un hecho ético, y no instrumental, ya que reconoce el carácter activo de los sujetos en todo el proceso.

La comunicación es, entonces, una instancia en la que los sujetos se constituyen como tales en el espacio discursivo, una "fase constitutiva del ser práctico del hombre y del conocimiento práctico que supone este modo de ser"⁸. Alejada de una perspectiva instrumental, este modo de conceptualizar la comunicación reconoce que todas las prácticas sociales suponen procesos de producción de sentido, lo cual es por lo demás condición constitutiva de lo social: es impensable hablar de la sociedad sin hacer referencia a las significaciones que se producen en dichas prácticas.

1.2. Cultura.

1.2.1. La cultura produce visiones de mundo.

La perspectiva sociocultural de la comunicación se inscribe en la postura epistemológica que reconoce la constitución histórico social de las prácticas. Esto implica pensar a la cultura ya no como un todo objetivado, estático y homogéneo, sino como sistemas de significación históricamente creados, en virtud de los que los sujetos forman, ordenan, sustentan y dirigen sus vidas. Como afirma Clifford Geertz, "nuestras ideas, nuestros valores, nuestros actos y hasta nuestras emociones son, lo mismo que nuestro propio sistema nervioso, productos culturales"⁹.

La cultura completa al hombre, pero no por obra de la cultura en general sino por formas particulares de ella. Entonces, la especificidad de lo humano reside en la diversidad, en los modos de ser que se constituyen en el seno de cada cultura. Así definida, la cultura es un principio organizador de la experiencia; abarca el conjunto de procesos sociales de significación que configuran un particular sistema de interpretación del mundo.

1.2.2. Capacidad unificadora de la cultura...

La cultura, entonces, es un proceso dinámico de producción de formas simbólicas que otorgan significación a la experiencia. Siguiendo a Gilberto Giménez, constituye la organización social de sentido, "interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones

⁸ Uranga, Washington y Bruno, Daniela, Op. Cit., pág. 6

⁹ Geertz, Clifford, *El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre*, en La interpretación de las Culturas, Ed. Gedisa, 1973, página 56.

compartidas, y objetivado en 'formas simbólicas', todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados"¹⁰.

Para comprender el modo en que la cultura dota de sentidos la vida de las personas, retomo el aporte de Cornelius Castoriadis, quien desde el concepto de imaginario social da cuenta de cómo se instituyen sentidos sociales valiéndose de lo simbólico.

El imaginario social es, de acuerdo a este autor, la capacidad de crear significaciones imaginarias sociales, que se instituyen como sistemas de interpretación y así mantienen cierta cohesión social. Estas significaciones animan a las instituciones de una sociedad y les otorgan sentido, y por tanto eficacia, porque la psique humana tiene una necesidad absoluta de sentido y éste es provisto por la institución de la sociedad, que transforma al hombre en sujeto social que interioriza las instituciones y los mecanismos para perpetuarlas. Son imaginarias porque no corresponden a elementos reales y están dadas por creación; son sociales porque "sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo"¹¹.

Las significaciones sociales imaginarias no son sólo contenidos sino capacidades de significar de una sociedad. En todos los casos, la sociedad supone la puesta en sentido de lo que no es: nada existe, ni puede existir si no es mediante su significación¹². Desde esta perspectiva, el imaginario social impone al sujeto los sentidos de la sociedad a través de significaciones tales como espíritus, ciudadano, capital, nación, etc. Incluso "hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso"¹³. Esto corresponde al plano de lo instituido del imaginario efectivo, que asegura la socialización de las personas ya que delimita lo representable al interior de una sociedad. En este sentido, la subjetividad es producto de la incorporación de significaciones imaginarias sociales de la sociedad a la que se pertenece.

El imaginario social, junto al discurso del orden, es constitutivo del dispositivo de poder: ambos son sus condiciones de reproducción ya que permiten que el poder sea constante y socialmente transmisible, y por tanto operativo para la cohesión social. El discurso del orden constituye el espacio de la razón y de la

¹⁰ Giménez, Gilberto, *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, descargado del sitio web de la cátedra II de Comunicación y Teorías, pág. 5

¹¹ Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Editorial Gedisa, pág. 68.

¹² Esta afirmación se condice con lo que afirma Richard Rorty, quien sostiene que el mundo no habla, hablan los hombres, y que el mundo, "una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos". En este marco, el autor sostiene que la realidad es indiferente a las descripciones que hacemos de ella, y que **el yo** no es expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, sino que **es creado** por el uso de un léxico, entendido como juegos de lenguaje que son, por lo demás, creaciones humanas. (Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, capítulo 1: La contingencia del lenguaje).

¹³ Castoriadis, Cornelius, Op. Cit.,pág. 68

ley, donde la fuerza encuentra su modo más racional de comunicación social. Por su parte, el imaginario social interpela a la voluntad y los deseos, y su función es seleccionar las significaciones que, al inscribirse en la subjetividad de los hombres, permiten la continuidad del poder y sus instituciones (orden jurídico, moral, costumbres).

Ana María Fernández señala que al apelar a las emociones, voluntades y sentimientos, los rituales del imaginario social "promueven las formas que adquirirán los comportamientos de agresión, de temor, de amor, de seducción que son *las formas como el deseo se anuda al poder*"¹⁴. De este modo, el imaginario social efectivo decora al poder en dos sentidos: lo cubre de ornamentos, lo embellece, y en el sentido del decoro, creando "un régimen de buenas maneras y educación que permite al poder ocultar las molestias (las violencias) ocasionadas en conseguirlo"¹⁵.

1.2.3. ... Y emergencia de formas simbólicas nuevas.

Cuando Castoriadis plantea que la institución de la sociedad supone que los individuos incorporan los mecanismos de su perpetuación está diciendo que están obligados a reproducir la institución, pero ello no impide la emergencia de significaciones imaginarias nuevas. Es que lo que define ontológicamente al ser es la creación, la producción de nuevos sentidos por obra del imaginario radical instituyente, que es la capacidad de los sujetos de imaginar nuevas significaciones sociales y es expresión de autonomía de la psique y de su capacidad creadora.

La emergencia de nuevos organizadores de sentido, al combatir un orden de significación con el que una sociedad construye su particular interpretación del mundo, suele ser percibida como ataques a su identidad, por lo que "las diferencias son entonces imaginadas como amenazantes"¹⁶.

1.2.4. La cultura como terreno de disputas por el sentido.

Tanto en Geertz y en Giménez, que definen a la cultura como una serie de dispositivos simbólicos históricamente creados que orientan la existencia, como en Castoriadis, quien afirma que a través de la dinámica instituido-instituyente cada sociedad busca dar respuestas a su identidad, subyace pensar que la cultura implica procesos de producción de sentidos, un producto social que dota de dinamismo a las prácticas e instituciones, "ya que no se restringe a representarlas, sino también a reproducirlas, cambiarlas y re-crearlas".¹⁷

¹⁴ Fernández, Ana María, cap. 10 *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós, 1993, pág. 241.

¹⁵ Marí, Enrique, Derecho y psicoanálisis, cap: "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden", en AA. VV., Derecho y Psicoanálisis. Teoría de las ficciones y función dogmática, Buenos Aires., 1987, Hachette pág. 70.

¹⁶ Fernández, Ana María, op. Cit. Pág 243

¹⁷ Armas Castañeda, *Comunicación y Desarrollo*, capítulo 1: El camino recorrido, página 49.

Por la mediación de esquemas culturales, los sujetos conocen y reproducen el sistema social, pero también buscan su transformación. Interjuego entre reproducción y cambio que no puede dejar de ser analizado en su vinculación con las formas de reproducción del poder. En este sentido, resulta ineludible hacer referencia a la construcción de hegemonía¹⁸, concebida no sólo como un hecho político, sino también como un hecho cultural y moral en cuya construcción está en juego una concepción de mundo.

La hegemonía es un proceso activo, continuamente renovado, recreado, y modificado. A la vez, la hegemonía es continuamente resistida, limitada, alterada y desafiada. No implica una reproducción mecánica de la dominación: en su proceso de construcción pueden existir fisuras, rechazos, complicidades, alternativas. Cuando se analiza la construcción de hegemonía desde lo subalterno, es factible pensar a éste como el lugar de la resistencia, desde donde se tiende a mantener dentro de los límites tolerables la subordinación o a invertir la correlación de fuerzas desmoronando el "orden" establecido¹⁹.

Considerando el interjuego de fuerzas presente en los procesos de producción de sentidos, la cultura puede ser pensada como terreno en el que se construye hegemonía: un espacio donde cobra materialidad, en las prácticas sociales, la constante reconfiguración de ese proceso, bajo la forma de disputas por la definición de sentidos.

1.3. Comunicación / Cultura: un enfoque.

Hablar de Comunicación/Cultura implica posicionarse en una manera de entender la comunicación que, asumiéndola como producción social de sentidos constitutiva de toda práctica social, la reconoce como inmanente a los sistemas de significación culturalmente creados, que definen y sustentan el modo de estar en el mundo de los sujetos.

Asumir esta perspectiva implica pensar a la cultura no sólo desde sus implicancias simbólicas, sino entendiéndola como un objeto de disputa en los procesos de construcción de hegemonía, el terreno donde se libran luchas por el significado de la experiencia, la vida y el mundo –que son sentidos culturalmente elaborados-. En un recorte sociohistórico determinado, las culturas delimitan los sentidos que, corporizados en las prácticas sociales, pugnan por imponerse, mantenerse, o contraponerse a sentidos hegemónicos.

¹⁸ Entendiendo a la hegemonía como un proceso de dirección política e ideológica por el que un sector logra una apropiación diferencial de las instancias de poder, en alianza con otras clases, admitiendo espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para la reproducción del sistema. Es importante entender que una clase hegemoniza en la medida que representa intereses que también reconocen como suyos las clases subalternas.

¹⁹ Giménez, *Poder, estado y discurso*, Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político jurídico, UNAM, México, 1981.

Al considerar a las culturas como construcciones significantes mediadoras en la reproducción y/o transformación de un orden social dado, y como objeto de disputa en el proceso de construcción de hegemonía, es factible indagar y describir cómo esa lucha por el significado de la existencia, la vida y el mundo se libra a nivel de la expresión de identidades, lo que constituye el objetivo de este trabajo.

1.3.1. La cotidianidad como eje de análisis.

Epicentro del acaecer histórico y la esencia de la vida social, la cotidianidad es el ámbito en el que se entrecruzan el accionar poliforme del poder hegemónico con las diversas modalidades de resistencia a éste, dando lugar a prácticas que expresan la acción creadora de los sujetos y los grupos, su capacidad de utilizar "las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario"²⁰.

Siguiendo a Michael de Certeau, las prácticas cotidianas pueden ser pensadas como tácticas –acciones calculadas sin lugar propio, y determinadas por la ausencia de poder– que se enfrentan a las estrategias –el "cálculo o la manipulación de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable"²¹–.

Las tácticas son modos de hacer que subvierten el orden establecido, generando así alternativas en la presuntamente monolítica dominación. Constituyen respuestas de contra-poder, prácticas furtivas. Para Certeau, "habitar, circular, hablar, leer, caminar o cocinar, todas estas actividades parecen corresponder a las características de astucias y sorpresas tácticas: buenas pasadas del 'débil' en el orden construido por el 'fuerte', arte de hacer jugadas en el campo del otro"²². Su propuesta teórica reconoce el carácter activo de los sujetos en su capacidad de llevar adelante estas prácticas que, por expresar intereses y deseos diferentes, pueden ser concebidas en términos de acción política, porque se apropian tácticamente de los productos impuestos por el orden económico dominante y pueden en última instancia producir desajustes / sacudidas en los cimientos del poder²³.

Desde lo cotidiano como lugar de comunicación y donde se constituyen los actores-sujetos de las prácticas; desde las subjetividades constituidas a partir de

²⁰ De Certeau, Michael, *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*, capítulo 3: Valerse de: usos y prácticas, página 43.

²¹ De Certeau, Michael, Op. Cit., página 42

²² De Certeau, Michael, Op. Cit., página 46.

²³ Torrico Villanueva, Erick R. La "microfísica de las prácticas cotidianas" y la recepción de la comunicación masiva (Universidad Andina Simón Bolívar, Bolivia), <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista5/artigo%205-3.htm>

determinados sistemas de significación culturales, el presente trabajo indaga la expresión de la identidad étnica de jóvenes mapuce residentes en la ciudad de Neuquén, desde la perspectiva que al considerar a la cultura como terreno de disputa de sentidos, busca dar cuenta de cómo se configura esa lucha de sentidos en el contexto de una sociedad multicultural²⁴.

2. IDENTIDAD: DE LAS ESENCIAS A LAS COMPLEJIDADES.

El concepto de identidad, que atraviesa toda la historia de la filosofía, ha asumido un lugar central en el ámbito de las Ciencias Sociales, que tras el giro epistémico de los '80 abandonaron los *grandes relatos* legitimantes y universalistas en beneficio de la valorización de la subjetividad.

Esa revalorización se sustenta en lo que Cornelius Castoriadis llama una redefinición ontológica, que afirma que el ser y el tiempo son creación: "el ser histórico social 'se crea a sí mismo', y sigue creándose a través de la historia"²⁵. Ya no se piensa a los sujetos en términos de autonomía o univocidad: se los concibe como sujetos complejos, inmersos en universos culturales, constituidos en el también complejo sistema de relaciones que la cotidianidad genera, y que se expresa en la evidente multiplicidad de modos de vida.

Desde esta perspectiva, las subjetividades son históricas y contingentes, por tanto arbitrarias y cambiantes, que se constituyen a partir de las relaciones con los otros, y que es resultante y expresión de la/s cultura/s.

Como señala Jesús Martín-Barbero, hablar de identidades no implica únicamente hablar de raíces, de memoria, de esencias, sino –y principalmente- de trayectorias y relatos, y en ese sentido se considera que no existe identidad sin narración, porque "para ser reconocidos necesitamos contar nuestro relato"²⁶. La narración es expresiva y constitutiva de las subjetividades.

En este sentido, Leonor Arfuch destaca que la reformulación del concepto de identidad implicó considerar la narrativa en dos sentidos: como reflexión sobre la dinámica de producción del relato, y como "operación cognoscitiva e interpretativa sobre formas específicas de su manifestación"²⁷.

²⁴ Asumiendo 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, inclusive como generadora de ciertos derechos, pero sigue siendo considerada como un problema o barrera para el desarrollo. Hamel agrega que actualmente se observa en general una pugna entre las concepciones de la multiculturalidad como problema y el pluralismo enriquecedor, sin que haya desaparecido la orientación monocultural negadora de la diversidad. (Hamel, Raines, en Políticas lingüísticas: normas e identidad, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2001).

²⁵ Castoriadis, Cornelius, entrevista realizada por Fernando de Urbarri, Revista Zona Erógena n°28, mayo de 1996, pág. 5

²⁶ Jesús Martín-Barbero Departamento de Estudios Socioculturales ITESO, Guadalajara MÉXICO / GLOBALISME ET PLURALISME Colloque international / Montreal 22-27 de abril, 2002 La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana, página 8 <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Barbero.pdf>

²⁷ Arfuch, Leonor, *Problemáticas de la identidad*, en *Identidades, sujetos y subjetividades*, compilado por Leonor Arfuch, 2º edición, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005. Pág 22.

2.1. La identidad como proceso intersubjetivo.

Las identidades son construcciones simbólicas constantemente redefinidas en función a la modalidad cambiante de los vínculos con los Otros. Por un lado, se construyen mediante la apropiación de la realidad mediatizada por los otros significantes. Concomitantemente, el Otro incide en la construcción de identidades en la medida en que representa la alteridad, cuyos modos de vida o ideas se presentan fuera de la comunidad. Así surge la idea de un Nosotros distinto a Otros.

Pero para legitimar su existencia social, las identidades necesitan ser reconocidas por los sujetos con los que interactúa y a partir de los que por oposición se define. Por ello puede decirse que la identidad resulta de cómo un sujeto se ve a sí mismo y cómo lo ven los demás, lo que pone de manifiesto que las identidades se forman y manifiestan en y por los procesos de interacción y comunicación social.

El reconocimiento, operación clave en la conformación de las identidades, nos habla del carácter conflictivo que conlleva dicho proceso, por los desacuerdos que pueden existir entre el modo en que un sujeto o grupo define su identidad y aquello que los otros atribuyen a esa identidad como sus rasgos característicos. Aquí se vislumbra la posibilidad de analizar cómo las identidades configuran una lucha por el reconocimiento, una pugna por que los otros "nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras esos otros tratan de imponernos sus definiciones de lo que somos"²⁸.

2.2. La heterogeneidad del proceso identitario.

La identidad es resultante de multiplicidad de relaciones sociales; es compleja y variable, y está conformada por dimensiones analíticamente diferenciables. Estas dimensiones constituyen las pertenencias sociales que las definen, y según los diferentes contextos, algunas de estas pertenencias pueden tener mayor visibilidad y capacidad de cohesión que otras.

En ese sentido, abordar la expresión de la identidad mapuce en el caso de jóvenes de la ciudad de Neuquén partió 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 que había sido oprimida en función de los idearios hegemónicos que en nuestro país sentaron las bases de la identidad nacional.

²⁸ Giménez, Gilberto, Op. Cit, página 14

2.3. Identidad y cultura.

La consideración de la heterogeneidad e intersubjetividad subyacente en el proceso de conformación de las identidades remite directamente al vínculo entre identidad y cultura.

Los sujetos están inmersos en un sistema de significaciones imaginarias instituidas en y por la cultura, en el que pueden introducir modificaciones gracias a su capacidad creadora. En tal sentido, la constitución de la identidad de los sujetos está "marcada por una serie de tensiones entre lo instituido y lo instituyente"²⁹; es siempre una construcción inacabada y por tanto cambiante. Desde esta perspectiva, la identidad supone la interiorización de elementos culturales presentes en la sociedad y grupos de pertenencia, y su primera finalidad es establecer la diferenciación entre Nosotros y los Otros.

¿En función de qué se opera esta distinción? Gilberto Giménez afirma que, desde una perspectiva histórica, la innegable correlación entre cultura e identidad no es estable porque las identidades se definen más por sus fronteras y la capacidad de mantenerlas que por los rasgos culturales que la delimitan. Mantener las fronteras implica poder auto identificarse y ser reconocido por los otros a pesar de los cambios culturales.

Por otra parte, concebir a la cultura como objeto de disputa en los procesos de construcción de hegemonía, el terreno donde se libran las luchas por el significado de la experiencia, la vida y el mundo, habilita a considerar las identidades como el nivel en el que esa pugna de sentidos se torna concreta, e indagar las representaciones que las sostienen y las prácticas sociales en la que se constituyen permite dar cuenta de cómo esta lucha se corporiza en el plano de la subjetividad y/o de las formas colectivas de identidad.

2.4. ¿Cómo pensar y analizar la identidad étnica? Parámetros.

Mi interés por analizar la expresión de identidad mapuce en jóvenes de la ciudad de Neuquén, se nutrió desde el comienzo de lecturas en torno a cómo los grupos étnicos se han perfilado como portavoces de otros modos de situarse en el mundo, que aprovechando tácticamente las nuevas modalidades de intercambio e interacción posibilitadas por la propia lógica de la mundialización, han podido crear y recrear su pautas culturales afirmando su identidad, sorteando así una larga historia de postergación y constituyéndose en un importante portavoz de la resistencia a la tendencia hegemónica a excluir, oprimir, o bien negar la diversidad. Una resistencia que, elaborada a partir de fundamentos filosóficos, políticos y éticos, busca el reconocimiento del derecho a la diversidad en términos de aceptación y diálogo entre las diferentes culturas.

²⁹ Porta, Martín Emiliano, *Identidad y comunicación: Identidad como estructura de sentidos*, Revista Virtual Question n° 13.

Luego, la experiencia concreta de abordaje en la organización mapuce Newen Mapu me permitió corroborar cómo, contrariamente a conceptualizaciones que se refieren a la identidad en términos de fragmentación o que ven el consumo el único espacio de construcción y ejercicio de la ciudadanía³⁰, el caso analizado da cuenta de que en el actual contexto se constituyen identidades 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.

Lejos de la supuesta inestabilidad que ciertos análisis auguraron para las identidades fijadas en pautas culturales como las de un grupo étnico, la emergencia del Pueblo Mapuce evidencia un reposicionamiento de esta cultura, que reconoce explícitamente su inserción en la sociedad occidental a la vez que refuerza su identidad apropiándose tácticamente de instancias y espacios en pos de visibilizarse en su diversidad. Esto implica asumir como perspectiva una visión diferente "de aquellas que tan unánimemente condenan a la identidad de los pueblos a la simple repetición universal reproductiva de un mismo modelo cultural 'macdonalesco'"³¹.

En función de ello, mi profundización del análisis conceptual de la identidad étnica se sustenta en planteos como el de Gilberto Giménez, para quien la teoría de la identidad se inscribe dentro de una teoría de los actores sociales. Dice este autor que toda acción con sentido supone actores, y que la identidad es uno de los parámetros que los definen. Así, afirma que los atributos que definen a los actores sociales son:

- Ocupan una o varias posiciones en la estructura social,
- Se concibe 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.

³⁰ En este sentido, autores como García Canclini sostienen que "las transformaciones constantes en las tecnología de producción, en el diseño de los objetos, en la comunicación más extensiva e intensiva entre sociedades -y de lo que esto genera en la ampliación de deseos y expectativas- vuelven inestables las identidades fijadas en repertorios de bienes exclusivos de una comunidad étnica o nacional" (En Consumidores del siglo XXI, ciudadanos del XVIII, págs 14 y 15).

³¹ Chirico, Marcelo, *El orden cultural actual y los problemas de identidad, Las nuevas identidades*, (http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Marcelo_Chirico.htm). En esta misma línea, Héctor Schmucler señala que "la verdad del mercado (...) liberó a algunos del fastidioso ejercicio de "denunciar" lo instituido. De ahí en más la globalización, forma actual de la expansión mundial del capitalismo, naturalizó su presencia. Nada exigía el cuestionamiento de su opaco dominio; se trataba de encontrar la mejor forma de incluirse en ella. Los pasos siguientes no fueron difíciles: descubrir el consumo como espacio de ciudadanía, optar por la armonía tranquilizante de la hibridez en lugar de la incomodidad del enfrentamiento, afirmar la soberanía del receptor en reemplazo de la lucha por la hegemonía... La suavidad de las mediaciones reemplazó a la molesta presencia de opuestas concepciones del mundo (...) El presente comenzó a definirse por lo que ya no era: postmoderno, posthistórico, posthumano, postpolítico" (Citado por Nicolás Sarale en Comunicación, Cultura, Estudios Culturales...La (in) definición del objeto de estudio de la comunicación y de su estatuto (in/inter/multi/trans/post) disciplinario, Revista Virtual Question n° 20).

- Está dotado de alguna forma de poder: con recursos para establecer objetivos y movilizar medios para alcanzarlos, o bien capacidad de decisión en relación a su contexto próximo,
- Dotado de una identidad / atributo relacional,
- Al estar dotado de identidad, tiene un proyecto (de vida cotidiana, de sociedad), ligado con la percepción de su identidad porque deriva de la imagen que tienen de sí mismos y por ende de sus aspiraciones,
- Está en constante proceso de socialización y aprendizaje, siempre haciéndose, nunca termina de configurarse definitivamente.

Enmarcada en estas formulaciones, la noción de identidad que orientó mi análisis supone, en síntesis:

Reconocer su vinculación con la cultura. Si la cultura es un producto social por los que los sujetos comprenden, reproducen y/o transforman el sistema social, esta producción de sentido es la base sobre la que, mediante la interacción social, se construyen las identidades.

La identidad es 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"³²; construcción que requiere del reconocimiento de esos otros de los que se diferencia.

Lo dicho pone de manifiesto la consideración de la cultura como el objeto de disputa en los procesos de construcción de hegemonía, 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: la identidad se construye en los procesos de lucha por el reconocimiento social. Y 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. Por tal razón,

³² Giménez, Gilberto, Op. Cit., página 10

puede afirmarse que el reconocimiento, operación indispensable para la construcción de identidad, asume explícitamente la condición de una disputa de sentidos, una pugna por que los otros "nos reconozcan tal como nosotros queremos definirnos, mientras esos otros tratan de imponernos sus definiciones de lo que somos"³³. En esta lucha por el reconocimiento, lo que se disputa es en última instancia qué sentidos son los que definen y caracterizan en este caso a la identidad mapuce.

En ese sentido, tan importante como dar cuenta de los rasgos culturales que caracterizan las autoasignaciones 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.

Tales parámetros, que toman distancia de aquellas concepciones que sitúan a la identidad étnica como sujeta al efecto disgregador y homogeneizante que ha adquirido la globalización como forma actual de expansión del capitalismo, permiten una mirada más abarcadora de los rasgos que asume la identidad étnica en este contexto, en tanto expresión 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.

2.5. Identidad étnica y grupo étnico: el correlato entre identidades personales y colectivas.

Según Gilberto Giménez, el concepto de identidad "se predica en sentido propio solamente de sujetos individuales dotados de conciencia, memoria y psicología propias, y sólo por analogía de los actores colectivos"³⁴, porque estos colectivos constituyen ante todo sistemas de acción. En este sentido, la noción de identidad colectiva se construye a partir de una teoría de la acción colectiva, entendida como prácticas sociales que involucran a cierto número de individuos, suponen un campo de relaciones sociales y la capacidad de la gente involucrada para otorgar sentido a lo que se hace o se va a hacer.

Desde esta perspectiva, las acciones colectivas suponen actores colectivos dotados de identidad, lo que les otorga intencionalidad y sentido. La identidad colectiva implica definiciones cognitivas respecto a las orientaciones de la acción – fines, medios, campo de acción-, lo que no significa que haya unicidad y

³³ Giménez, Gilberto, Op. Cit., página 14

³⁴ Giménez, Gilberto, Op. Cit., pág. 6

coherencia en tal nivel cognitivo; las definiciones pueden ser diferentes y hasta contradictorias.

No obstante, las orientaciones y el campo de oportunidades de su acción están incorporados a un conjunto de rituales y prácticas culturales que permite a los sujetos asumir las orientaciones de la acción así definidas como "modelo cultural" susceptible de adhesión colectiva. Esto supone un involucramiento emocional en la definición de la identidad colectiva, que permite a los sujetos sentirse parte de una común unidad. Giménez agrega que, al igual que a nivel de las identidades individuales, la identidad colectiva comporta una tensión entre las definiciones que un grupo ofrece de sí mismo y el reconocimiento que le otorga el resto de la sociedad.

2.6. Fortalecimiento de la identidad étnica como contracara de la homogeneización.

La emergencia de movimientos y organizaciones indígenas con fuerte presencia en lo público, constituye la reafirmación de una dimensión identitaria que se ha erigido como arma de resistencia de los pueblos dominados.

En ese sentido, Falomir Parker afirma que lo étnico construye eficazmente lazos normativos y afectivos que permiten a sus miembros crear una identidad grupal, y permite expresar intereses políticos y económicos frente a otros grupos dentro de un mismo sistema social. Mediante la construcción de tales lazos, los grupos étnicos buscan neutralizar la tendencia hegemónica de hacer desaparecer los elementos de resistencia de las culturas étnicas mediante la invisibilización o negación que sólo consiente los elementos folclorizados que pueden funcionar como bienes de consumo.

El devenir de este posicionamiento ha conducido a que las reivindicaciones y reclamos de los grupos étnicos pasen a integrar en general el discurso académico y se constituyan en importante interlocutor del debate político. Como señala Fernando García, actualmente los indígenas forman parte activa de la "lucha de representaciones" en la que las imágenes del indio (...) se despliegan en espacios públicos y medios de comunicación"³⁵.

En el contexto de la globalización, la emergencia y fortalecimiento de la identidad étnica evidencia, siguiendo a la antropóloga 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

³⁵ García S. Fernando, *La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano*, en *Las culturas en las crisis latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, septiembre de 2004, página 121.

identifican como aborígenes pueden llevar a revalorizar su identidad cultural, algo que hoy se está viviendo a nivel mundial”³⁶.

La posibilidad de conservar su identidad cultural a pesar de los cambios, es lo que conduce a Gilberto Giménez a plantear que los grupos étnicos constituyen un ejemplo de que lo que define a las identidades es, más que los contenidos culturales concretos, la capacidad de mantener las fronteras que las diferencian de los Otros.

Esto no implica restar importancia a las significaciones culturales a partir de las que se define la identidad, sino más bien considerar cómo a pesar de las variaciones que se producen en aquéllas (por la dinámica propia de las relaciones sociales, por la acción instituyente de los sujetos, etc), e incluso cuando se adoptan rasgos culturales de otros, nada de ello implica perder la identidad, sino que por el contrario el grupo étnico continúa percibiéndose y es percibido como distinto.

En el caso particular del presente trabajo, la pregunta orientada a indagar las expresiones de identidad étnica en el caso de jóvenes mapuce de la ciudad de Neuquén requirió la indagación de aquellas 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, las cuales en muchos casos son instituyente en relación a lo que emerge como ancestralmente heredado.

Confío en que al indagar esas prácticas y discursos de los jóvenes voy a poder dar cuenta de los sentidos propios que caracterizan la identidad mapuce, y que tales sentidos me hablarán de lo que ellos dicen ser, de lo que los diferencia del resto de la sociedad, y de lo que creen que el Otro construye acerca de ellos.

3. PRINCIPALES SIGNIFICACIONES DE LA COSMOVISIÓN MAPUCE.

Cosmovisión: concepto que proviene del griego Cosmos y significa mundo, universo.

"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" (canción "Fuera de mi tierra", de Wechekeche)

Un paso ineludible para caracterizar la expresión de la identidad mapuce es, sin duda, considerar la cosmovisión del Pueblo Mapuce, y elucidar las

³⁶ Entrevista a Ana María Spadafora, De identidades y luchas, por Jéssica Bossi, en página Segundo Enfoque, <http://www.segundoenfoque.com.ar/spadafora.htm>

significaciones que se constituyen como centrales al momento de dar cuenta de la particularidad de su modo de ver e interpretar el mundo. Esta descripción brinda una serie de elementos de análisis que se amplían en el ANEXO 1 y son retomados en el desarrollo del presente trabajo.

3.1. Mapuce: una palabra, una visión de mundo.

El significado del término mapuce permite un primer acercamiento a los sentidos que caracterizan el modo de ver e interpretar el mundo de este pueblo originario. Tal palabra suele traducirse como gente de la tierra, en donde mapu aludiría 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 que 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, donde se expresan todas las vidas -espirituales, humanas, animales, vegetales, minerales-. La diversidad de vidas que habitan el Waj Mapu se denomina Ixofij Mogen.

La forma de organización del Waj Mapu es circular, lo que se vincula a una concepción cíclica de la existencia; y los elementos que lo integran son interdependientes. Interdependencia y carácter cíclico que también se manifiesta en cómo los mapuce interpretan la vida de las personas y de su entorno, así como también en su organización espacio temporal y su organización social.

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 de la palabra mapu, y teniendo presente que el ce es una vida más, se comprende más acabadamente la expresión "gente de la tierra": desde esta perspectiva, los mapuce afirman que la tierra no les pertenece, sino que ellos son brotes del Waj Mapu, pertenecen a la tierra, considerando el sentido más abarcador que dicha palabra posee desde su cosmovisión.

3.2. "Todas las vidas nos hablan, nos dicen que todos somos parte del Waj Mapu"³⁷.

Para los mapuce, el Waj Mapu posee kimvn y rakizuam -conocimiento y pensamiento- que se expresan a través del mapuzugun. Aquí se perfila un rasgo central en la cosmovisión mapuce: la interrelación entre el ce y los demás elementos del Waj Mapu, expresada aquí en que para esta cultura no sólo el ce es un ser hablante, también lo son los animales, el agua, las plantas. El mapuzugun es el

³⁷ Extraído de tríptico elaborado por el Centro de Educación Mapuce, Organización Newen Mapu.

idioma de todos los elementos que componen el Waj Mapu. Para los mapuce, el mapuzugun es el habla de la tierra, de lo que deriva que los mapuce digan que la tierra habla a través de ellos, y en ese sentido se consideran mensajeros –werken-del Waj Mapu.

Kimvn y rakizuam, entonces, provienen del Waj Mapu y configuran la fuente de conocimientos que este pueblo posee acerca de su entorno, es decir, el modo en que explican la estructuración del mundo comprendiendo, articulando e interrelacionando todos los elementos que lo conforman. Decir que el Waj Mapu brinda kimvn y rakizuam implica afirmar que cada una de las vidas que lo conforman son portadores de kimvn y rakizuam, y éste 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 es necesario aprehender en función de la continuidad del equilibrio y la convivencia armónica. En este sentido, el principal rol de las personas en función de ese equilibrio es proteger el Ixofij Mogen, respetando y llevando a la práctica los principios de ordenamiento propios del Waj Mapu.

3.3. El ordenamiento del Waj Mapu determina las relaciones de todas las vidas.

De la organización circular del Waj Mapu, denominada Az Mapu, se originan los principios y 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 Az Mogen regula las relaciones entre el ce y el Ixofij Mogen, en tanto que el Nor Mogen regula las relaciones entre las personas y constituye la base de la organización social mapuce.

Desde la cosmovisión mapuce, los valores y principios que regulan sus vínculos sociales y con el entorno no son construcciones impuestas por el hombre sino que provienen del ordenamiento del Waj Mapu, ordenamiento que debe ser respetado para mantener el equilibrio.

De ello se deriva una concepción de complementariedad e interdependencia entre el ce y las demás vidas; relación basada en el respeto a su entorno y el conocimiento minucioso de sus ciclos vitales. Esta íntima vinculación entre todos los elementos del Waj Mapu se observa en aspectos que hacen a la concepción del tiempo y el espacio, en prácticas cotidianas tales como el pvte fentvm³⁸ o las restricciones que existen para realizar sus actividades en ciertos momentos del día, y en prácticas ceremoniales, como el Wiñoy Xipantv, que

³⁸ 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. Ver ANEXO 1 -Cosmovisión del Pueblo Mapuce-, páginas 6 y 7.

supone la confluencia de todos los newen en un espacio sagrado como modo de recibir el comienzo de un nuevo proceso de renovación de su energía vital.

Como se ha señalado, la organización social mapuce responde también a los valores y principios emanados del Waj Mapu, y ello se manifiesta de manera particular en función del espacio territorial habitado, es decir que habitar cierto espacio geográfico conlleva vincularse con los demás newen allí presentes, todo lo cual conduce a la conformación de una identidad territorial determinada.

De acuerdo al Nor Mogen, los mapuce llevan adelante un modo de vida comunitario que implica, además de compartir un ámbito territorial, una forma de convivencia que se sustenta en el cumplimiento de una serie de principios de vida, todos necesarios para sostener el equilibrio social basado principalmente en el respeto y la ayuda mutua. La vida comunitaria está regulada asimismo por diversas instituciones que garantizan los derechos y obligaciones de cada integrante del lof. Por su parte, 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.

3.4. 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 líneas generales la identidad del Pueblo Mapuce se define en su relación intrínseca con el Waj Mapu, en términos particulares se entiende que la identidad de cada persona está determinada no sólo por la pertenencia familiar sino también 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 a través del cuerpo para mantener el equilibrio del Waj Mapu. No cumplir ese rol conlleva un desequilibrio espiritual, por el que, como dicen los mapuce, "parecemos gente pero no lo somos porque nos convertimos en weza ce (mala persona) y suele la persona andar como alwe (cuerpo sin vida)"³⁹.

³⁹ Extraído de tríptico elaborado por el Centro de Educación Mapuce, Organización Newen Mapu.

El origen familiar –Kvpalme- es el que delega una característica, un Az Ce, personalidad y conocimientos que se transmiten de generación en generación a través del espíritu de los antepasados, y que orienta para ser kvme ce –buenas personas-.

Es decir que cada ce nace con un conocimiento estipulado por el Waj Mapu, que se complementa con el kimvn –conocimiento- que sus antepasados fueron desarrollando, el cual es entregado a través de los sueños. El Twvvn y el Kvpalme determinan así la identidad particular de cada persona. Por ello cada persona es única, ya que posee una ascendencia de sangre, de territorio, de espiritualidad y de 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, rakizuum 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 mucha más que una forma de designarse e individualizarse: el nombre constituye una parte esencial de su identidad. Sin ahondar por el momento en el análisis de este punto, es importante señalar que su vínculo con la ascendencia familiar y la pertenencia territorial constituye un rasgo esencial que, con el avance de la conformación del Estado nacional, fue desdibujándose debido a la imposición de nombres legalizados, con lo que muchos mapuce fueron registrados con otros nombres, y en el mejor de los casos el nombre original era registrado como el apellido. Situación que para el Pueblo Mapuce consistió en la pérdida de un aspecto central de su identidad, y un elemento esencial de su cultura que en las últimas décadas se busca 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 de la identidad en la que entra en juego, una vez más, el vínculo insoslayable del ce con las demás vidas. El origen territorial, en combinación con 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 en última instancia 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.

3.5. La Wenu Foye, "canelo que mira a la tierra de arriba": una síntesis del pensamiento y la historia del Pueblo Mapuce.

A modo de cierre, y 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 filosófico que reafirma su existencia como Pueblo Originario.

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

Recorrer los aspectos más importantes de la cosmovisión del Pueblo Mapuce ha sido un aprendizaje que fue más allá del simple relevamiento de información, mediante la lectura o la observación. Fue necesario realizar un ejercicio de aprehensión que me permitiera, antes de exponer lo indagado, una comprensión lo más profunda posible de las significaciones presentes en los textos, en las prácticas y en las expresiones que orientaron mi trabajo. Con la conciencia plena de que aún así no es posible observar el mundo desde su mirada, pero sí un acercamiento que permita esclarecer el entramado de sentidos que está en la base de sus percepciones y evaluaciones.

La cosmovisión mapuce se integra así al cuerpo de conocimientos necesarios para interpretar el actual desenvolvimiento de la organización en la que realicé el abordaje, paso previo necesario para luego abordar los sentidos propios de los jóvenes mapuce que la integran.

DEFINICIONES METODOLÓGICAS

Desde la perspectiva Comunicación/Cultura, se reconoce la producción de sentido tanto del emisor como del receptor, y se considera que toda producción de sentido tiene una manifestación material –texto lingüístico, imagen, producción sonora, el propio cuerpo-. Independientemente del soporte, un discurso es un fragmento de semiosis, una configuración espacio temporal de sentido. De allí la posibilidad de acceder a las significaciones propias de una cultura a través de los fenómenos discursivos constitutivos de las prácticas sociales, y abordar a éstas como objeto de análisis.

La perspectiva de abordaje Comunicación/Cultura constituye un aporte indispensable para comprender y dilucidar la complejidad de las prácticas sociales, que se manifiesta en los múltiples sentidos concurrentes en una situación social determinada.

En tal sentido, preguntarse cómo se expresan las identidades supone indagar y analizar los sentidos que se expresan en las prácticas socioculturales. Se trata de abordar estas prácticas asumiendo su carácter de prácticas comunicativas, en tanto constituyen espacios de interacción entre sujetos en los que se observan procesos de producción de sentido.

1. METODOLOGÍA ESCOGIDA.

Mi interés por indagar expresiones de identidad requirió la elección de metodología cualitativa. La opción por este tipo de metodología me permitiría indagar y analizar los sentidos inherentes a un cuerpo de prácticas socioculturales, para lo que era un requisito ineludible una acentuada presencia en campo.

El fundamento de todo el proceso de abordaje de la realidad a analizar fue considerar al proceso de investigación como flexible, creativo y heterodoxo; atributos que abrevan de asumir, enmarcada en la perspectiva epistemológica oportunamente expuesta, la interdependencia productiva entre sujeto y objeto de conocimiento. Esta interdependencia implica, principalmente, aceptar el condicionamiento de sujeto y objeto al siempre cambiante contexto histórico, sociopolítico, cultural y económico en el que están inmersos, de lo que se desprende la valoración de las categorías de interpretación del investigador y del

saber que ofrece la realidad investigada, la cual "interpela al investigador a una producción compleja que cuestiona, entre otras, la idea de monocausalidad lineal"⁴⁰.

Los saberes resultantes de la experiencia concreta de los sujetos carece de distancia reflexiva propia del conocimiento teórico, y a la vez, éste está limitado para estructurar una realidad de por sí compleja y polisémica. Por ello, su complementariedad es productiva si se acepta que el conocimiento teórico puede introducir reflexividad en la práctica, en tanto que el saber práctico de los sujetos desafía a la complejidad. Tal consideración del vínculo sujeto-objeto permite comprender la constitución histórico social de las prácticas. Asimismo, permite producir nuevos conceptos y conexiones explicativas sobre la base de los presupuestos iniciales, ahora reformulados y enriquecidos por otras categorías, resultantes del saber práctico de los sujetos analizados. De esta manera, el proceso de trabajo posibilita producir nuevos conceptos y conexiones explicativas, muchas veces reformulando y enriqueciendo así los presupuestos iniciales.

Asumiendo esta perspectiva, durante el abordaje de la realidad indagada, empleé para interpretar mis propios marcos de referencia, que se fueron modificando gradualmente, en la búsqueda de construir uno que diera cuenta de la lógica de los otros actores y que permitiera ofrecer una explicación que contemple el contexto significativo de los sujetos sociales en cuestión.

La instancia de aplicación de las técnicas escogidas no escapó a la posibilidad de reformulación implícita en esta concepción del proceso investigativo. A medida que acentuaba mi acercamiento a la organización escogida para realizar el trabajo de campo, introduje modificaciones en la propuesta para la acción inicialmente diseñada, ajustando así mi perspectiva y mis herramientas metodológicas a las posibilidades y potencialidades que la realidad a indagar me proponía.

2. PROPUESTA DE ACCIÓN INICIAL.

Las técnicas definidas desde una primera la interpretación conceptual y, posteriormente, en la construcción del objeto de estudio fueron, en primer lugar, la detección de informantes clave que permitieron el abordaje inicial de la organización en la que llevaría adelante el trabajo de investigación. Posteriormente, la observación participante, la entrevista (en su modalidad abierta y semiestructurada), y la recopilación documental, es decir, lectura y análisis de documentos escritos (proporcionados por integrantes de la organización Newen Mapu) en tanto manifestación de significaciones compartidas, así como aquellos publicados en medios locales que giraban en torno a temáticas vinculadas con mi trabajo (por ejemplo, análisis contrapuestos sobre la llamada Conquista del Desierto, o perspectivas a favor o en contra de la inclusión de los derechos mapuce

⁴⁰ Uranga, Washington; Bruno, Daniela, Op. Cit., página 5.

en la constitución provincial). Por entonces, la propuesta de acción derivada de la elección de dichas técnicas consistía en:

A. Realizar entrevistas abiertas que me permitieran contar con información detallada sobre los marcos de funcionamiento de la organización y el contexto en el que se inscribe, como parte de la sociedad neuquina. La aplicación de esta técnica me permitiría a futuro entrar en contacto con referentes importantes, cuyas historias de vida me ofrecieran una secuenciación subjetiva de hechos que dieran cuenta de aspectos culturales de relevancia para mi trabajo.

B. Recopilar o tener acceso a documentos, producciones gráficas o audiovisuales que remitieran a la organización, a sus actividades, y a la cosmovisión del Pueblo Mapuce.

C. Realizar observación participante de actividades realizadas por los jóvenes mapuce, a fin de dar cuenta de su grado de participación y también para detectar potenciales informantes clave que pudieran ser posteriormente entrevistados.

D. Realizar entrevistas semiestructuradas a jóvenes mapuce, en base a una serie de interrogantes propuestos para responder a los objetivos específicos, y así dar cuenta del objetivo general de mi investigación.

2.1. Propuesta de acción en acción: primeros pasos.

Mi primera aproximación a la realidad de los jóvenes mapuce en la ciudad de Neuquén se dio someramente a partir de la lectura de lo que medios gráficos de la zona publicaban sobre el tema. Posteriormente, durante una movilización que convocó Fasinpat (Fábrica sin Patronos, ex Zanón), mantuve una conversación informal con un integrante de la Ruka, Gilberto Huilipan, quien me dio información general sobre la organización y sus actividades. Posteriormente, me contacté telefónicamente con María Piciñan, referente de la organización, y acordamos una entrevista para que me brindara detalles sobre algunos aspectos que consideré relevante conocer, y que hacen a la realidad concreta de la organización y de la presencia de los mapuce en la ciudad.

Concretamente, los temas sobre los que giró esta primera entrevista fueron:

- ¿Qué organizaciones existen como espacio de encuentro de los mapuce en la ciudad de Neuquén?
- ¿Desde cuándo están constituidas y por qué razón se formaron?
- ¿Cuáles son sus principales objetivos y actividades?
- ¿Cómo es la relación entre el Pueblo Mapuce y el resto de la sociedad neuquina?

La realización de esta entrevista fue la instancia en la que me presenté ante integrantes de la Ruka como tesista y expuse los motivos que me llevaban a acercarme a la organización y a solicitarles su colaboración en el desarrollo de mi trabajo. Acercarme por primera vez a una organización de estas características, me enfrentó también a la necesidad de indagar sobre su historia y su dinámica de trabajo, ya que ello me brindaría más elementos de análisis sobre el lugar de los jóvenes en el marco de la organización.

En esa oportunidad conocí a uno de los jóvenes integrantes de la Ruka, Newen Pvlkiñamku, hijo de María, quien a partir de entonces se convirtió en mi nexo con la organización y principalmente con los demás jóvenes.

Mi segundo acercamiento a la Ruka, previamente acordada con Newen, fue en noviembre de 2007 y tuvo como objetivo conocer y darme a conocer ante el resto de los jóvenes, además de realizarles una serie de preguntas a fin de obtener nociones generales sobre su rol en el ámbito de la organización. Esta vez pude recorrer el resto de los salones y espacios de actividades, y también realizar observación participante de dos talleres –telar y mapuzugun-.

Esta entrevista abierta con algunos jóvenes fue sumamente significativa, no sólo por lo que pude indagar acerca de las implicancias de su rol, sino principalmente porque me permitió delinear una primera impresión acerca de los jóvenes que forman parte de la Ruka. Estaba ante un grupo claramente conformado al interior de la organización, con atributos diferenciales y complementarios a los de los demás integrantes (adultos, niños, ancianos). Grupo que en esta oportunidad, y en la voz de dos claros referentes – Aylin Wegalwe y Newén- expuso en el contexto de la entrevista llevada a cabo una serie de elementos que definen la generalidad de los fundamentos y objetivos de su accionar.

2.2. Momento de reformulaciones del plan de acción.

Este primer encuentro con jóvenes mapuce me llevó a reflexionar sobre la modalidad de mi trabajo de investigación. En efecto, cuando llegó el momento de hablarles en términos generales de mi tesis, y de la necesidad de realizarles entrevistas en función de los objetivos de mi trabajo, si bien mostraron predisposición a colaborar, hubo un punto que, por haber sido tan claramente expresado, se convirtió en una condición implícita que en adelante habría de incorporar como pauta de trabajo.

Aylin manifestó que ellos estaban predispuestos a ayudar a todos los que se acercan a la organización, siempre y cuando quedara claro que no querían ser observados como mero objeto de estudio. En otras palabras, quien se acerca a la Ruka tiene que comprender que para los mapuce todo conocimiento se construye colectivamente, y en el caso de una tesis que hablara de ellos, eso se expresa en sus aportes en tanto entrevistados y en que del proceso de trabajo resulte un

conocimiento que tiene que volver a la Ruka para enriquecer los saberes que ya circulan en ella:

"Está bueno lo del ida y vuelta porque por lo general nosotros, y esto es así, nosotros no queremos ser como la mayoría de la gente que cree investigar como si fuéramos un objeto de estudio, siempre pretendemos que sea un ida y vuelta, porque esto de que vos nos dejes lo que hagas también nos sirve a nosotros, estamos en un proceso de formación y necesitamos eso, porque eso es parte de nuestra educación, principalmente por eso, porque si no seríamos incoherentes con nosotros mismos"⁴¹.

Lo dicho por Ayliñ motivó una serie de replanteos respecto a cómo iba a desenvolverse mi rol de investigadora, no sólo en función de asumir la flexibilidad del proceso de investigación, sino también en la búsqueda de materializar en la práctica el compromiso de acompañar los procesos de transformación de las realidades sociales que investigara. Por primera vez me pregunté qué implicaría en este caso asumir ese compromiso; qué implicaría asumir y explicitar mis anclajes ideológicos y políticos.

En primer lugar prioricé la certeza, delineada tras mi primer encuentro con jóvenes de la organización, de que analizar cómo expresan su identidad mapuce requería indefectiblemente empaparme en todo un cuerpo de significaciones culturales que me permitieran una comprensión más acabada de sus prácticas y sus discursos, de los sentidos que dan forma al entramado dinámico y heterogéneo que constituye la identidad étnica.

Abordar un espacio en el que lo que se pone de manifiesto es expresión de una cultura diferente, necesariamente requeriría no sólo dar cuenta de testimonios, realizar sin más un registro que se ajustara a lo que buscaba a través de las entrevistas, sino lograr comprender los sentidos subyacentes a esos discursos, el trasfondo cultural que fundamenta ciertas prácticas, opiniones, afirmaciones, puntos de vista. Todo ello con el objetivo último de que mi investigación, enmarcada en la perspectiva sociocultural de la comunicación, diera cuenta de "la resignificación en los modos de vida cotidiana, en los modos de ver, de sentir, de conocer, de congregarse"⁴² en tanto producción de sentidos condicionados por y condicionantes de la cultura.

En función de ello, asumí que, por lo menos en las etapas iniciales, mi modo de acercarme a la Ruka estaría sujeto a las oportunidades que sus integrantes me brindaran para poder asistir y participar en sus espacios de encuentro, y así conocer gradualmente su dinámica de trabajo y algunos aspectos característicos de su cultura.

⁴¹ Entrevista con jóvenes durante observación participante realizada el 14/11/07 (ANEXO 3, pág. 14)

⁴² Martín, Díaz, Navarro, Op. Cit, pág. 10

De esta manera, mi propuesta para la acción inicial fue acomodándose al escenario para el que fue pensada; quizás fuera a perder eficacia en cuanto a los plazos que inicialmente me había propuesto cumplir, pero ganaría en calidad de conocimiento, ya que entendí que sólo conociendo en profundidad y respetando los principios y valores que constituyen la cosmovisión mapuce, podría en última instancia realizar un análisis más detallado en función de mi objetivo de trabajo.

2.3. Conociendo nuevos sentidos y prácticas.

Gracias al permanente contacto vía mail con Newen, quien en todo momento me invitaba a participar en las actividades que se llevaban adelante en la Ruka, pude justamente ser parte de diversas instancias de encuentro. Asistí en principio a reuniones informales y abiertas a la comunidad, como festivales para juntar fondos o charlas públicas, y así fui conociendo y dándome a conocer ante los demás integrantes de la Ruka.

Durante febrero de 2008, acentué mis visitas a la organización con motivo de estar invitada a participar en una serie de talleres de comunicación dictados por COMPPA –Comunicadores Populares por la Autonomía⁴³-. La realización de estos talleres constituyó una instancia palpable de la importancia que la Ruka y sus integrantes –principalmente los jóvenes- otorgan al conocimiento y manejo de los medios de comunicación como instancia de proyección y difusión de sus reivindicaciones y su cosmovisión.

A medida que se multiplicaban las posibilidades de participar en estos espacios y actividades, compartir momentos y vivencias fue también lo que me llevó a involucrarme afectivamente con los integrantes de la Ruka; conociendo sus historias de vida y la significación de diversos elementos que constituyen su cultura, reafirmé también la necesidad de orientar mis intervenciones y participaciones basándome en un profundo respeto por sus valores y sus prácticas.

Un momento significativo en este proceso de vinculación con la Ruka fue el haber sido convocada a colaborar en la coordinación de dos talleres para los picike ce (chicos): uno de ellos para brindar apoyo escolar, y el otro tendiente a trabajar

⁴³ COMPPA es una organización que, basada en considerar a la comunicación y a los medios como un derecho humano básico, realiza talleres y capacitaciones para acompañar y fortalecer la lucha de organizaciones populares y pueblos indígenas a través de la comunicación popular, participativa y democrática. Esta concepción de lo comunicacional supone la apropiación de los medios como herramientas para la organización de las comunidades, que tiene como objetivo contribuir a la construcción de una sociedad participativa e incluyente, donde se respete la autonomía y autodeterminación de los pueblos. En función de ello, COMPPA se aboca a promover el ejercicio del derecho a la comunicación a través del uso integral de las herramientas de comunicación por parte de las organizaciones populares y pueblos indígenas, promover un espacio de apoyo mutuo y corresponsabilidad solidaria entre las organizaciones participantes, difundir las luchas de las organizaciones para romper la censura de los medios de comunicación que defienden los intereses de los poderosos y puentear la brecha tecnológica para asegurar el acceso de las organizaciones de los países empobrecidos a la tecnología apropiada a sus necesidades de comunicación. Más información en <http://comppa.com/>

el fortalecimiento de la cultura del Pueblo Mapuce. Formar parte del equipo coordinador de dichos talleres legitimó, a los ojos de todos los integrantes de la organización, mi presencia en el ámbito de la Ruka, ya no sólo como tesista sino además como colaboradora directa de una actividad considerada importante en función de los objetivos de la organización. A la vez, fue el puntapié para ser invitada a participar en reuniones y ceremonias de carácter estrictamente limitado a los integrantes de la Ruka.

Entonces, en los meses transcurridos entre mis primeras visitas a la Ruka y la realización de las entrevistas a algunos kona, ser partícipe la cotidianidad de la organización amplió mi conocimiento de las significaciones que constituyen la cosmovisión del Pueblo Mapuce, y de cómo esas significaciones "hacen cuerpo" en las prácticas, modos de relacionarse, ceremonias, actividades reivindicativas, modalidades organizativas, expresiones, símbolos, objetos.

De este modo, arribé al momento de la realización de entrevistas a los jóvenes mapuce con la posibilidad de dar cuenta de sus expresiones desde un lugar de comprensión que vino a complementar la base teórica y conceptual con la que pretendo analizar esos recortes discursivos. Asimismo, estas entrevistas, realizadas en septiembre de 2008, se desarrollaron en un marco de confianza que, a mi entender, contribuyó a obtener de parte de los entrevistados testimonios, apreciaciones y opiniones en tanto expresiones de su íntima percepción acerca de los temas de indagación propuestos.

El camino trazado desde la elección de la metodología hasta su aplicación, con las reformulaciones fruto de las reflexiones suscitadas al ir aproximándome a la realidad que buscaba conocer, me permitió ir construyendo una mirada comunicacional sobre las expresiones de identidad de los jóvenes entrevistados, al acceder a las percepciones de la vida cotidiana de los sujetos, sus formulaciones del mundo que hablan de determinadas significaciones culturales, los sentidos que están en la base de sus acciones, sus vínculos con otros sujetos.

SITUANDO MIS PREGUNTAS EN CONTEXTO

"...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, El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre)

En la provincia de Neuquén, la consolidación del Pueblo Mapuce como actor político evidencia cómo lo étnico ha logrado reconstruir lazos afectivos y normativos que fortalecieron una identidad grupal capaz de erigir en la escena pública 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 dé cuenta de los lugares que constituyeron el inicio del gradual fortalecimiento del Pueblo Mapuce en el ámbito de la provincia, hasta erigirse en portavoz de la resistencia a la tendencia hegemónica a excluir, oprimir, o bien negar la diversidad. Porque hablar de identidad es hablar de relatos, porque hablar de identidad es hablar 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 incuestionable, su propia definición del lugar que el Pueblo Mapuce ocupa en el marco de la sociedad neuquina.

Al analizar cómo las significaciones hegemónicas que forjaron la identidad provincial elaboraron la presencia del Pueblo Mapuce, surge en cierto punto el modo en que esta cultura originaria comenzó a cuestionar el discurso hegemónico no sólo poniendo en tela de juicio su autoridad para definir la realidad de este pueblo, sino también introduciendo sus propios sentidos en la estructuración de los relatos que remiten a su historia, su presente y su proyección.

Ese recorrido histórico nos conduce hasta el presente, lugar donde persiste la conflictividad inmanente a la construcción de identidades. Interjuego de fuerzas en el que la insistencia de lo hegemónico obstaculiza el derecho del Pueblo Mapuce

a desplegarse en su diversidad, al tiempo que este pueblo originario persiste en su objetivo de ser reconocido plenamente como tal.

1. CONSTRUCCIONES HEGEMÓNICAS SOBRE LOS MAPUCE EN LA PROVINCIA DE NEUQUÉN: de la invisibilización al reconocimiento constitucional de su preexistencia.

Siguiendo a Fernando Sánchez⁴⁴, 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" -previa 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 los '80 (y que se extiende hasta la actualidad), cuando la emergencia de las reivindicaciones mapuce vino a cuestionar las significaciones imaginarias imperantes.

1.1. Un territorio, una cultura.

En el marco del Territorio Nacional del Neuquén se siguieron los lineamientos impulsados a nivel nacional, destinados a integrar formalmente los territorios y consolidar el modelo monocultural como base de la identidad argentina⁴⁵. La búsqueda de definir pertenencias nacionales se tradujo básicamente en "argentinar" 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"⁴⁶. Por el otro, el establecimiento de la instrucción pública para lograr la formación de ciudadanía en base al modelo de identidad argentina, definida como cristiana y trabajadora, que reemplazara los modos tradicionales de vida de los mapuce. Ambas acciones buscaban su integración subordinada como un otro interno cuya cultura se desvalorizaba y de quien se pretendía asimilar los valores y principios dominantes.

⁴⁴ Sánchez, Fernando, Procesos de alterización y hegemonía en la política indigenista neuquina, http://www.naya.org.ar/congreso2004/ponencias/fernando_sanchez.htm

⁴⁵ Estos lineamientos se analizan en profundidad en el ANEXO 2 -El Pueblo Mapuce y la conformación del Estado nacional Argentino-.

⁴⁶ Sánchez, Fernando, Op. Cit.

1.2. "Neuquén es compromiso, que lo diga la Patria, porque humilde y mestizo sigue siendo raíz"⁴⁷.

El segundo momento de la elaboración de la presencia de los mapuce en el marco de proceso de construcción de hegemonía local, corresponde a la provincialización del territorio (1955), ligada a la emergencia del Movimiento Popular Neuquino, partido provincial 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"⁴⁸. En base a ello, esta 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"⁴⁹.

Esta incorporación de lo mapuce como parte del entramado de significaciones que conforman la identidad provincial es 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"⁵⁰, 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 –

⁴⁷ Fragmento de "Neuquén Trabun Mapu" (voz mapuce traducida como "pacto de la tierra"), Himno de la Provincia del Neuquén. Letra: Osvaldo Arabarco y Marcelo Berbel.

⁴⁸ 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, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2002, pp. 381-417.

⁴⁹ Briones, Claudia y Díaz, Raúl, *La nacionalización/provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén*, V Congreso Argentino de Antropología Social Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, julio 1997.

⁵⁰ Sánchez, Fernando, Op. Cit.

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 territorial pewence- representan "el Neuquén de la leyenda y indio, el del arcano telúrico, el de la historia nunca aprendida"⁵¹.

Del mismo modo, y aunque posteriormente oficializado como tal, en el Himno Provincial abundan palabras en mapuzugun y significaciones propias de la cultura mapuce:

(...)

*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".⁵²*

En 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 a la imagen de los maci – personas a cargo de la medicina y curación mapuce- a una deidad que multiplica panes, imagen religiosa que remitiría a un dios mapuce, ser superior que, de acuerdo a mi indagación, es impensable desde la cosmovisión de este pueblo.

1.3. Una voz silenciada comienza a hacerse oír.

A partir de los '80, comienza a vislumbrarse un punto de ruptura en el vínculo entre los mapuce y el Estado provincial, hasta entonces corporizado en la conformación de la Confederación Indígena Neuquina (CIN), organización fomentada por el gobierno y que nucleaba a las comunidades reconocidas de la provincia.

⁵¹ De acuerdo a la interpretación expuesta en la página web oficial de la Provincia del Neuquén, http://www.neuquen.gov.ar/org/cultura/simbolos_provinciales.htm;

⁵² Fragmento de "Neuquén Trabun Mapu" (voz mapuce traducida como "pacto de la tierra"), Himno de la Provincia del Neuquén. Letra: Osvaldo Arabarco y Marcelo Berbel.

Con el retorno a la democracia, y amparada por organizaciones de Derechos Humanos –que en nuestra 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 de cierta autonomía política expresó el cuestionamiento a cómo el Estado provincial –y el partido gobernante- 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, exige el reconocimiento de los que consideran sus derechos fundamentales -territorio, reconocimiento político y autonomía-.

Los primeros logros jurídicos en relación a estas demandas se obtuvieron en 1992, cuando nuestro país 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 argentinos, 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, porque si bien implicaba la posibilidad de que sus derechos fueran incorporados a la carta magna, apoyarla suponía enfrentarse a sectores que históricamente habían apoyado su causa pero se habían unido a la estrategia política opositora de no avalar la reforma propulsada por el oficialismo.

Finalmente, las autoridades mapuce decidieron que la posición del Pueblo Mapuce 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 así para lograr el tratamiento y 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 venía 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 ante 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 rural⁵³. 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"⁵⁴.

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

⁵³ Esto se observa claramente en que el estado provincial históricamente consideró al pueblo mapuce como un destinatario más de sus políticas de asistencia técnica y económica para el mejoramiento de las condiciones de vida en el ámbito rural; no existía un reconocimiento de los mapuce como un Pueblo Originario sino más bien su tratamiento como integrante de una clase social o población rural pobre.

⁵⁴ Kropff, Laura, *Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos*, en Kairos, Revista de Temas Sociales, Universidad Nacional de San Luis, Año 8 - N°14, octubre de 2004

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"⁵⁵.

2. SENTIDOS EN DISPUTA.

2.1. Ni argentinos ni chilenos: mapuce

A partir de la conceptualización de Araucanización de las Pampas, se afirma que los mapuce son indígenas invasores, que al expandirse sobre territorios "argentinos" provocaron la aculturación de los indígenas autóctonos. Este marco interpretativo, que en su momento justificó que el Estado se apropiase 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 (tal como es analizado en el ANEXO 2), 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 Araucanía, situada en Chile, cuando lo correcto es afirmar que son originarios de la Araucanía, situada en lo que es hoy 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"⁵⁶.

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.

2.2. "...pero no aceptamos, romperemos las fronteras, nuestro pueblo está unido por la cordillera..."⁵⁷

Una de las significaciones que emerge confrontando lo hegemónico es la de Pueblo Nación, concepción que afirma su preexistencia y recupera la idea de totalidad organizada que rige la cosmovisión mapuce, desentendiéndose de las pertenencias impuestas por los Estados argentino y chileno. Asimismo, esta

⁵⁵ Documento proporcionado por la organización Newen Mapu, página 16.

⁵⁶ Pedro Navarro Floria, *De verdades e intenciones*, artículo publicado en el Diario Río Negro, el 11 mayo de 2006.

⁵⁷ Letra de canción de Puel Kona, banda de rock fusión conformada por jóvenes de la organización Newen Mapu.

significación desafía a las significaciones instituidas que construyen a la idea de Nación de acuerdo a los parámetros de la república capitalista liberal.

Estrechamente vinculada con esta concepción emerge la de Pueblo Originario, denominación 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). 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.

2.3. 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 la que se encuentra inmersa. 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: 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), los mapuce proponen una perspectiva educacional sostenida en el aprendizaje mutuo de conocimientos, experiencias y modos de ver y vivir en el mundo.

2.4. "La identidad se sostiene en las ciudades, porque las ciudades se construyeron sobre territorio mapuce"⁵⁸.

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 pifvika (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.

3. 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, imponiendo sus propias significaciones para elaborar 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, es 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 en función del contexto social cambiante en el que se insertan como grupo étnico. Identidades tradicionales, al

⁵⁸ Caniuqueo, Lorena, *La autoafirmación de los jóvenes en el puelmapu inche mapuche ngen*, revista Azkintuwe N° 1 - Octubre de 2003.

decir de Jesús Martín Barbero, para quien representan un reto a la supuesta "universalidad deshistorizada de la globalización y su presión homogenizadora"⁵⁹ porque aprovechan tácticamente el avance de los dispositivos de dominación para comunicarse e interactuar con las demás culturas, y así romper la exclusión y sostener y proyectar sus memorias culturales, en un contexto que favorece las interacciones en pos del reconocimiento de los sentidos que sostienen.

Pero la consolidación del Pueblo Mapuce como actor social que ha podido fortalecerse 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 una significación constitutiva 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, esta emergencia de sentidos que han venido a enfrentar el orden de significación dominante es considerada un ataque a su identidad, por lo que tales sentidos son imaginados 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 estas significaciones?

⁵⁹ Martín-Barbero, Jesús, *La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana*, Colloque international GLOBALISME ET PLURALISME, Montreal 22-27 de abril, 2002, página 9, <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Barbero.pdf>

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 en base a ese tipo de significaciones se mantiene prácticamente incólume. Poca relevancia parece tener en este contexto el reconocimiento constitucional de la preexistencia de los mapuce: desde lo hegemónico, ello no implica que puedan ejercer totalmente sus derechos, que cuestionan significaciones imaginarias centrales de la sociedad instituida.

Por esa razón, el reconocimiento de una serie de aspectos culturales (tradiciones comunitarias, idioma) se acompaña de la renuencia a toda consideración de 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 hegemónica 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"⁶⁰.

Este modo de construcción de hegemonía, 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"⁶¹.

El carácter claramente 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

⁶⁰ Briones, Claudia y Díaz, Raúl, Op. Cit.

⁶¹ Centro de Educación Mapuce Norgvlamtuleayñ, *Educación para un Neuquén intercultural*, página 10.

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 en cuya construcción está en juego una concepción de mundo, la disputa de sentidos en la que los mapuce refuerzan y defienden sus valores culturales 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 a los mapuce que viven en el campo del mismo modo que a los que viven en los centros urbanos.

Los avatares de esta lucha por el reconocimiento adquiere 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.

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

La sede de Newen Mapu (Fuerza del Territorio) impone su presencia en el corazón del Islas Malvinas, un populoso barrio neuquino. Es una construcción de dos pisos, luminosa por la profusión de ventanales, colorida por la abundancia de pinturas en sus muros. El frente, separado de la calle de tierra por un enrejado, permite que una mirada transeúnte observe un enorme mural donde las imágenes se entrelazan como jirones de la historia del Pueblo Mapuce. El kulxug, Xeg Xeg y Kay Kay⁶², dos mapuce bailando el coike purun⁶³, 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

⁶² La historia de Xeg Xeg y Kay Kay se desarrolla en el ANEXO 1, pág. 8.

⁶³ 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).

un grito de batalla que significa "diez veces volveremos", o "diez veces venceremos". Rememorando las voces de los ancestros, semeja a un presagio cumplido, y también a una promesa.

Un fresco pasillo recorre la extensión de un salón alargado, en el que se dispone una cocina, alacenas y una mesada. En sus paredes se ven fotos, dibujos y afiches. El pasillo termina en un patio interno donde está el rewe, un espacio sagrado que para los mapuce posibilita la comunicación con todos los newen. En este caso, 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 realizaba su militancia social 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 edificación.

Al fondo, se ubica el Centro de Educación, una cálida sala con una enorme mesa circular que reina sobre el resto del mobiliario. Una variedad de láminas y carteles adornan sus paredes; recuerdos de congresos, pancartas a favor del ejército zapatista, leyendas en mapuzugun, son el decorado del ambiente más concurrido de todos. Todo aquel que llegue a la Ruka entrará allí porque siempre hay alguien a quien saludar. *Mari mari* es la expresión que los mapuce utilizan al encontrarse, y que se acompaña con un beso en cada mejilla. Para despedirse, se repite el gesto de los dos besos, esta vez diciendo *pewkajeal*. Este saludo constituye 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 que integran la organización. Hay allí computadoras, instrumentos musicales; una de sus paredes alberga otro mural, conjunción de imágenes y colores tan imponente como el de la entrada. Las sillas acomodadas formando un círculo son el resabio de una reciente charla; como es habitual, cada reunión es realizada formando un círculo y ello es más que una modalidad diferente a la de otros ámbitos, como la escuela. Remite a la costumbre de compartir palabras y miradas, pero ante todo responde a su concepción circular del conocimiento. Junto al kona hue, lo que era un baño es hoy un improvisado e ínfimo estudio de grabación, con paredes tapizadas con cajas de huevos y 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, es ocupado usualmente para diversos talleres, como alfarería, mapuzugun y apoyo escolar. Cuenta con una enorme mesa circular y un armario que ocupa el total de una pared, donde se guardan desde materiales didácticos hasta ropa, frazadas y objetos en desuso. 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 para realizar trámites o atenderse en el hospital.

Caminando hacia el frente del edificio, pasando los baños, 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.

4.1. Los inicios.

La Asociación Mapuce Newen Mapu fue constituida formalmente el 1 de mayo de 1983 por un grupo de familias, algunas nacidas en la ciudad y otras migrantes del interior de la provincia. Su objetivo inicial fue ser un espacio de encuentro para mapuce residentes en Neuquén. María Piciñan, una de las precursoras de la organización, recuerda que “nos dábamos cuenta de que habíamos perdido lo que éramos, no hablábamos nuestra lengua, no decíamos quiénes éramos, en todos lados andábamos chocando porque si decíamos que éramos mapuce, o indios, como solía decirse, era contada la gente que te aceptaba como doméstica o como albañil, que era lo más digno que podíamos conseguir”⁶⁴.

Así, ante el desarraigo y el rechazo, Newen Mapu se conformó como un espacio para estar juntos. Para conocerse, para intercambiar experiencias, para comenzar a delinear acciones conjuntas. No es casual que la sede de la organización sea llamada por todos la Ruka: ruka es 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 participación comunitaria.

Esta última significación de la Ruka adquiere mayor relieve si se considera que su creación supuso asumir, por un lado, el grado de disgregación y pérdida cultural 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 fuertemente arraigadas: que los mapuce sólo viven en el ámbito rural, que los que viven en las ciudades ya han perdido totalmente sus rasgos culturales, y que los mapuce son chilenos. En función de ello puede afirmarse que su formación introdujo el esbozo de una significación instituyente en relación a estas representaciones hegemónicas,

⁶⁴ Entrevista a María Piciñan, Ruka Newen Mapu, 28/07/07 (en ANEXO 3, pág. 5)

ya que la Ruka se erige como expresión de la presencia mapuce en el ámbito urbano, en el que busca fortalecer su identidad como pueblo.

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 '90. En tal 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.

Así, Newen Mapu 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 Norgvbamtuleayñ (retomamos nuestra propia forma de educarnos), que funciona en el ámbito de la organización pero responde a las disposiciones generales de la Confederación de Organizaciones Mapuce. Su principal objetivo es fortalecer la educación autónoma mapuce, considerada la fuente de conocimiento que ha permitido mantener aspectos centrales su identidad, para afrontar el deterioro que a su entender ha provocado la educación estatal en la identidad de este pueblo. El segundo objetivo apunta a sentar las bases de un nuevo modelo educativo en base a la interculturalidad, que ponga de manifiesto el derecho a la diversidad cultural.

4.2. Sus integrantes.

Actualmente, la mayoría de los integrantes de la organización pertenecen a los lof Newen Mapu y Puel Pvjv (Espíritu del Este), que corresponden a dos núcleos familiares extendidos. Pero también la conforman personas que, sin pertenecer a aquéllos, se acercaron a la organización y se integraron a su dinámica incluso sin el apoyo de sus propias familias que, según María Piciñan, adoptan ante ello actitudes diversas⁶⁵.

En total, Newen Mapu está constituida por aproximadamente 150 personas, en su mayoría habitantes de barrios periféricos de Neuquén y con una situación socioeconómica baja. Su grado de participación en las actividades de la Ruka es diverso, según su disponibilidad de tiempo. Al margen de ello, puede discernirse un grupo, de aproximadamente 50 personas, 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.

⁶⁵ 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 acepado y respetan que sus hijos estén acá. Y hay otras familias 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”.

4.3. La Ruka: espacio de fortalecimiento de la identidad mapuce.

Las actividades realizadas en la Ruka apuntan básicamente a recuperar y consolidar significaciones de su cultura, es decir, conocimientos, valores y principios propios de su cosmovisión. Esta puesta en práctica de la educación autónoma mapuce se sistematiza por ejemplo en la realización de talleres de telar, alfarería y mapuzugun; instancias de capacitación y formación destinadas, como señaló María Piciñan, a fortalecer la identidad, porque no sólo promueven el aprendizaje de técnicas sino "qué significado tiene para el mapuce usarla"⁶⁶.

La continuidad de este tipo de acciones está muchas veces sujeta a las posibilidades económicas de la organización. Pero también a ciertas modificaciones en los roles definidos desde su cosmovisión. Tal es el caso de los werken, autoridades mapuce que originalmente cumplían el rol de transmisores de conocimiento a nivel interno, y que en la actualidad asumen un rol político y diplomático, siendo una suerte de representante del Pueblo Mapuce ante el resto de la sociedad. Esta resignificación del rol de los werken ha incidido en el fortalecimiento de la organización como actor político, y a la vez condujo a que su dinámica interna deba adaptarse continuamente al siempre conflictivo escenario en que entra en juego la disputa por hacer valer los derechos del Pueblo Mapuce, lo cual dificulta sostener un cronograma de actividades de manera estricta.

Al margen de esta observación, y retomando el análisis de las actividades de la Ruka como instancias de fortalecimiento de la identidad mapuce, la propia 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 conocimiento es visible tanto en el plano corporal como actitudinal de los integrantes: se disponen en círculo y así pueden verse los rostros, todos están habilitados a aportar sus opiniones y perspectivas, y en cada caso son escuchados con respeto y sin interrupciones. De esta manera, todos contribuyen a lograr el consenso necesario para llevar adelante las decisiones así tomadas. Esta modalidad de trabajo ampliamente participativa conduce a que estos encuentros se extiendan por muchas horas; como suele decirse en la Ruka, el tiempo mapuce es otro, y tal es la sensación que se tiene al presenciar muchas de sus reuniones.

En un plano aún más general, la cotidianidad de la Ruka expresa la puesta en práctica de muchos sentidos instituidos por la cosmovisión mapuce; valores y principios cuyo cumplimiento garantizan mantener el equilibrio físico y espiritual de cada ce, al igual que la armonía de su familia y su lof. La constante referencia y 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.

⁶⁶ Entrevista a María Piciñan, Op. Cit., pág.6.

Es que el ámbito de la Ruka es, para sus integrantes, 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)".⁶⁷

Otra instancia de expresión de su cultura es el uso de la vestimenta mapuce. Para los integrantes de organización, ello constituye una reafirmación de su identidad que, al mismo tiempo, les permite visibilizarse en su diversidad ante el resto de la sociedad. Es por ello que, 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: es un triángulo de tela que cubre el cuerpo de la zomo -mujer-, sujeta al hombro derecho con un punzón de plata que señala su condición de soltera.

Xariwe: faja grande con dibujos que indican su fertilidad. Reemplaza al pici Xariwe cuando la mujer inicia la pubertad.

Xapel: prendedor de plata o alpaca, representa el origen de la zomo, la dualidad de género y generaciones.

Caway: aros, 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 a la niña para colocarles los aros y así dar cuenta de su entrada a una nueva etapa vital, la pubertad. Los motivos de los caway van variando a medida que la mujer va atravesando las diferentes etapas de su vida.

Makvn: tejido que cubre el cuerpo del hombre.

Xarilogko: es una vincha tejida que simboliza la identidad y compromiso de reivindicar los derechos y existencia de su pueblo.

En pocas palabras, la recuperación de ceremonias, la puesta en práctica de valores culturales que orientan los modos aceptados de trato interpersonal, el uso de la vestimenta mapuce, ejemplifican la producción de sentidos que recrean los sistemas de significación de la cultura mapuce. Producción de sentidos que hace cuerpo en lo cotidiano, entendido como lugar de comunicación y donde se

⁶⁷ Extraído de documento proporcionado por la organización Newen Mapu.

constituyen los actores-sujetos de las prácticas, desde donde emergen modos de hacer alternativos a lo hegemónico y que contradicen las significaciones que elaboran la presencia de los mapuce en las ciudades en términos de aculturación.

Retomando el planteo de Gilberto Giménez, la organización Newen Mapu ejemplifica la conformación del Pueblo Mapuce como portador de una identidad colectiva, que supone en sí misma actores dotados de identidad. En este caso, la identidad definida por la primacía de la etnicidad, ha sido capaz de rearticular cierta cohesión de grupo, tras un largo período en que había sido oprimida en función de los idearios hegemónicos que en nuestro país sentaron las bases de la identidad nacional.

La etnicidad otorga intencionalidad y sentido a su accionar, orientado en líneas generales a actualizar las pautas de la cultura mapuce en el contexto de una sociedad de la que busca su reconocimiento como una cultura diversa. Esa intencionalidad y sentido están íntimamente vinculados con rituales y prácticas culturales que son expresión de su propia concepción de la vida y el mundo, un sistema de significaciones que suponen un grado de involucramiento emocional que permite a los sujetos sentirse parte de una unidad común. Por otro lado, esa posibilidad de sentirse parte de una unidad común, en este caso de un Pueblo Nación, puede ser entendida más acabadamente al considerar que, desde la cosmovisión de este pueblo, cada una de las personas es única por su ascendencia, y portadora de conocimientos que contribuyen a la continuidad de la cultura de su pueblo.

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

Con el objetivo de fortalecer la educación autónoma mapuce, la Ruka se ha constituido como un ámbito en el que se fomenta la recuperación y puesta en práctica permanente del modo de conocimiento y pensamiento que caracterizan a su cultura, que como se ha señalado es visible tanto en instancias formales como informales.

Al mismo tiempo, la apuesta por la interculturalidad supone en principio 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 la culpamos. Nosotros sabemos que tenemos una responsabilidad en eso, que es generar el debate"⁶⁸.

Para ello, desde la Ruka se procura incorporar la temática mapuce en ámbitos académicos u otros espacios de discusión social, por ejemplo mediante la

⁶⁸ Entrevista a María Piciñan, Op. Cit., pág 3.

realización de charlas, producción y exposición de documentales, o la participación en debates sobre problemáticas de su interés y en los que pueden aportar su posicionamiento. Asimismo, la organización es receptiva para los interesados en conocer en profundidad sus actividades, invitando incluso a la sociedad a 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 a otros lof⁶⁹.

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, implicaron una modificación de sus fronteras culturales que al mismo tiempo les ha permitido conservar su identidad y continuar diferenciándose de los Otros.

Esta modificación de sus fronteras culturales 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 presente en espacios de debate para dar su aporte como Pueblo Originario⁷⁰, o bien al generar que la cuestión mapuce sea visible en ámbitos públicos más amplios, se están apropiando tácticamente de instancias impuestas por el orden social dominante y producen así desajustes/sacudidas en los cimientos del poder⁷¹. En la actualidad, las reivindicaciones de este pueblo 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 que su identidad cultural ha ganado un grado de reconocimiento hasta hace dos décadas prácticamente inimaginable.

4.5. Los jóvenes de Newen Mapu.

La descripción de la dinámica de Newen Mapu permite comenzar a esclarecer el marco en el cual ser un joven mapuce posee sus particularidades.

⁶⁹ Para sostener esta afirmación, me baso 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 a una investigadora danesa fuimos invitadas a asistir por la organización, pero al llegar a 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. Situación que 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 los pormenores de lo que allí sucedía.

⁷⁰ La incidencia del Pueblo Mapuce en la última reforma constitucional de la provincia es un claro ejemplo de ello.

⁷¹ Torrico Villanueva, Erick R., Op. Cit.

Buena parte de los que integran la organización son hijos de la generación que protagonizó el movimiento de emergencia de las demandas y reivindicaciones del Pueblo Nación Mapuce en la provincia. Son jóvenes, de entre 17 y 25 años, que nacieron y crecieron en un contexto en el que el fortalecimiento de la cultura mapuce y la lucha por sus derechos era y es el telón de fondo de su cotidianidad. 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 fuertemente marcada por su auto identificación como mapuce.

Mi primer encuentro con un grupo de jóvenes se realizó en la Ruka un sábado por la tarde. Los sábados suelen ser los días en que la sede de Newen Mapu rebosa de gente y actividades, y habiendo acordado previamente ese encuentro, pude conversar con ellos antes de que comenzara el taller de mapuzugun. Esta entrevista inicial apuntó a indagar nociones generales sobre qué lugar ocupan los jóvenes según la cosmovisión mapuce, cuáles son sus responsabilidades y actividades concretas.

Tiempo después de este encuentro realicé entrevistas personales a un grupo de ellos. Acordamos llevarlas a cabo en sus casas, ya que por lo general en la Ruka es difícil encontrar un espacio tranquilo que permitiera realizarlas sin interrupciones.

La instancia de entrevista fue fundamental para dilucidar sus expresiones de identidad y de qué modo se materializa esa pertenencia étnica. Porque indagar sobre identidades desde la perspectiva Comunicación/Cultura implica dar cuenta de las representaciones que las sostienen y las prácticas sociales en las que se constituyen, y en función de los objetivos de mi trabajo, ello implicó obtener material que me permitiera establecer el lugar real y simbólico que ocupan los jóvenes de acuerdo a la cosmovisión mapuce, las valoraciones sobre su identidad mapuce, su interpretación y/o reelaboración de los sentidos con los que lo hegemónico se refiere a esa identidad, y las prácticas y significaciones propias de su cultura que sostienen en su vida cotidiana, sumado a las prácticas reivindicativas que llevan adelante al participar del accionar colectivo de su pueblo.

JÓVENES MAPUCE DE NEUQUÉN: PRÁCTICAS Y DISCURSOS QUE EXPRESAN SU IDENTIDAD CULTURAL

1. LA PRESENTACIÓN DE LOS ENTREVISTADOS BRINDA LOS PRIMEROS INDICIOS DE CÓMO SE CONFIGURA SU IDENTIDAD MAPUCE.

1.1. Iñce mapuce ngen (soy mapuce).

Del total de jóvenes que integran la organización Newen Mapu, fueron entrevistados cinco de ellos, dos mujeres y tres varones, de entre 19 y 24 años. Se trata de Suyai Neculqueo (24 años, profesora de Educación Física y montañista), Aylin Wegalwe (22 años, estudiante de Licenciatura en Sociología), Newen Pvlkiñamku (19 años, estudiante secundario), Wayki Huaiquian (24 años, estudiante de Licenciatura en Saneamiento y Protección Ambiental) y Kajfvkura Antvgvrv (22 años). En todos los casos, fueron extensas conversaciones orientadas a indagar sus percepciones y opiniones sobre temáticas que permitieran analizar cómo se constituye y expresa, a nivel de las subjetividades, la pertenencia al Pueblo Mapuce en el caso de jóvenes que viven en la ciudad de Neuquén.

Exceptuando a Newen, los demás jóvenes iniciaron las entrevistas hablando 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 Chiquilihuín lof mew twwvn....tañi ñuke Piciñan pigey, tañi caw Wegalwe pigey, epu mari epu xipantv ngen" / Soy Aylin Wegalwe, mi lof es Chiquilihuín, mi mamá es Piciñan, mi papá es Wegalwe, tengo 22 años.

Hablar en mapuzugun es una práctica habitual de los mapuce en ocasiones en que se presentan ante personas que no forman parte de su lof, y que puede ser leída también como una acción cotidiana reivindicativa de su idioma, elemento central de la cultura de este pueblo. Recuperación y expresión de su identidad cultural también visible en que tres de los entrevistados se presentaron con su nombre mapuce, que en sus casos 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 mapuce.

1.2. Cuando el nombre realza 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 se vieron obligados a elegir uno de los que por entonces eran permitidos: Osvaldo Juan de Dios. Con los años, y como parte del crecimiento de la organización, los integrantes de la Ruka decidieron, como modo de reivindicar su cultura, cambiarse los nombres. Así, según contó, 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 Kajfvkura. Así que desde esa edad me llaman así, en la Ruka, en el trabajo, en la escuela, donde sea. O Kajfv⁷², cariñosamente".

En el caso de Newen, se observa principalmente el rechazo a las formas castellanizantes de escritura imperantes en los registros legales, y la recuperación del modo en que su nombre debe escribirse y pronunciarse en función del grafemario Ragileo⁷³:

"En el D.N.I. aparece Nehuén Pilquiñan. El nombre está mal escrito, porque está basado en la forma de escritura occidental, con la "h" y la "u", y 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, y por iniciativa de uno de los werken del lof. En su nombre hay una explícita reivindicación de su origen familiar:

"Wayki significa lanza. Huaiquian, en realidad yo no sé muy bien si el 'an' viene desde ya predefinido...Huaiquian era uno de mis tatarabuelos y el registro civil le dijo 'vos vas a ser Huaiquian, a partir de ahora necesitamos, entre comillas, que estés en los registros civiles', y a partir de ahí empieza a quedar en la familia. Lo que no sabemos si el apellido es realmente así o viene de ser Waykiantv, siendo 'antv' sol. Sería algo así como una lanza hacia el sol".

⁷² De acuerdo a la fonética mapuce, la pronunciación de Kajfv es "Calfu".

⁷³ La adopción de este grafemario se da también en el caso de Kajfvkura y Aylin, que utilizan sus apellidos legalmente registrados -Antñir y Huenaluen- pero traducidos al mapuzugun -Antvgrvv y Wegalwe-.

Como se analizó oportunamente⁷⁴, 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 espiritual que contrarresta 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 nos muestra que, en algunos casos, el uso de nombres mapuce no responde taxativamente al modo en que de acuerdo a 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 como, mediante una ceremonia que se realiza con la participación del lof, 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.

1.3. 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 mismos mencionan cuando se presentan:

"Mi familia, mi mamá viene de una comunidad, 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 no, 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

⁷⁴ Marco Conceptual: Principales significaciones de la Cosmovisión Mapuce, páginas 29 y 30.

viven las dos ramas de mi familia y ese es mi origen territorial; queda a unos 50 kilómetros de lo que es Junín de los Andes. Hoy...cuando uno empieza a contar la historia de uno tiene que contar la historia de donde viene, y por ahí la historia de donde vengo como particular 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 sus propios orígenes, ya que de acuerdo a la cosmovisión mapuce el origen territorial es uno de los elementos que definen la identidad particular de cada ce. Asimismo, 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 sitúan y se piensan a sí mismos:

"Ella formó parte de la organización junto a 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 tiene 25 años, y yo nací dentro de esa organización y siempre me creí mapuce y crecí con la identidad mapuce". (Kajfvkura)

"Justamente de Chiquilihuín salen quienes fueron las primeras personas que fundaron acá Newen Mapu, gente que comparte un proceso de recuperación de su propia identidad necesitó empezarse a juntar con otra gente que estaba en la misma, digamos, y de empezar entre todos a organizarse de otra manera es lo que fue Newen Mapu en sus comienzos; y sí mi mamá fue parte de eso, y nosotros más vale como hijos principalmente yo por ser la mayor fui parte de ese proceso también". (Aylin)

Para estos jóvenes, la Ruka es uno de los pilares sobre los que se erige su identidad mapuce. Allí, el trabajo en pos de los objetivos políticos de su pueblo se sostiene en buena parte en la fuerza de los vínculos que se entablan entre sus integrantes. Esa cohesión de grupo, seguramente inestable, porque nadie niega que haya diferencias de criterios en muchas situaciones, es así y todo un elemento que se refleja en las expresiones de los entrevistados. Una construcción del Nosotros de la que, por momentos, el Yo emerge confundiendo con aquél, cuando por ejemplo, al indagar sobre las prácticas culturales que cada uno de ellos realiza, sus respuestas remitieron a un accionar colectivo.

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 supimos, nos reconocimos sí”.

Desde adolescente comenzó a vincularse con otros mapuce de Neuquén, para aprender a hablar mapuzugun o participando en actividades organizadas por la Ruka, por ejemplo, la celebración del Wiñoy Xipantv, a la que asistía sola. Recuerda que durante los dos días de la celebración no había mucha gente que se acercara a hablarle, por eso se mantenía alejada de los integrantes de la organización. Su acercamiento a la Ruka se concretó en 2007, por intermedio de su hermana Valeria, quien por su parte se había contactado con la organización porque estaba por recibirse de abogada y quería hacer su juramento en base a la cosmovisión mapuce. Por entonces, Suyai 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 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 de 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 netamente personal. Sin ahondar en detalles, Wayki afirmó 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. Y que a los doce años comenzó a plantearse cuestionamientos, a tener la necesidad 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 durante la entrevista; finalmente en 2005 concretó sus ganas de acercarse a la organización. Era algo que venía pensando hace tiempo, y comprendió que aunque no contaba con el apoyo de su familia tenía la edad y fuerza suficiente para hacerlo.

Pero lo que lo impulsó a dar ese paso fue un pewma, un sueño⁷⁵. En ese sueño, 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 fue como finalmente comenzó a conocer a los integrantes de la organización, y en la actualidad participa

⁷⁵ Para los mapuce, a través 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.

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 auto identificación como mapuce (y por ende como parte de un pueblo con una cultura particular), nos permite comenzar a comprender desde qué lugares producen sentidos. Veremos a continuación de qué modo identificarse como mapuce y participar en Newen Mapu, cuya dinámica está motorizada por la aspiración a fortalecer y proyectar la cultura del Pueblo Mapuce, define el tipo de vínculos que entablan al interior de la organización.

1.4. La misma identidad cultural, los mismos objetivos.

Como ya se ha señalado, la organización Newen Mapu constituye la expresión, en el ámbito de la ciudad, de cómo se configura una identidad colectiva definida por la primacía de la etnicidad. En ella se busca reactualizar los modos de organización ancestral mapuce, y tener presentes los principios y valores propios de su cosmovisión que definen, entre otras cosas, la cualidad de los vínculos entre los integrantes y respecto al resto de la sociedad. Formar parte de la organización implica en principio apropiarse de esos lineamientos, que contribuyen a fortalecer día a día la identidad de su pueblo.

Los jóvenes entrevistados destacaron, en este sentido, que las relaciones que tienen con otros jóvenes que integran la Ruka se basan principalmente en que comparten la conciencia de formar parte de un colectivo, lo que conlleva un fuerte compromiso por llevar adelante los objetivos de proyección cultural actualmente prioritarios:

"...en la Ruka los amigos que tenemos son totalmente concientes de que son parte de un proceso de lucha de un pueblo que tiene bien parado a todos sus forma de creer, de ver lo que es su cultura". (Newen)

Para Wayki, formar parte de la Ruka implicó entablar vínculos muy diferentes, porque, según él, "empezás a regirte o a considerar esos principios o valores, y existe otra conexión". Y agregó que dentro de la organización hay otra forma de entenderse y de compartir. Por su parte, Suyai destacó que la fortaleza de lazos se basa en que han vivido o viven cosas muy similares por identificarse como mapuce en un contexto social a veces adverso, porque "ya de por sí uno se cuestiona cosas y cuando es mapuce más, más en este mundo, yo creo que se nos hace más difícil".

Aylin, quien definió a la Ruka como "una familia grande", afirmó que desde la organización "se han hecho cosas que cuando vos las contás no te creen, o sea, no es que no te creen, no creo que lleguen a dimensionar lo que nosotros hacemos y eso es difícil, pero siempre andamos con esa dinámica, *ta ta ta* haciendo un montón de cosas, y en los otros ámbitos son otras las formas".

Lo dicho por los entrevistados permite corroborar que al interior de la organización se genera una cohesión de grupo fuerte, y cabe agregar necesariamente fuerte en virtud del contexto en que despliega su objetivo de lograr el reconocimiento de su diversidad cultural. Ahora bien, para avanzar en la indagación de sus expresiones de identidad, se hace 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.

2. LAS CONSTRUCCIONES SOBRE EL OTRO TAMBIÉN INCIDEN EN LAS DEFINICIONES DEL NOSOTROS.

2.1. "Así como nos paramos así nos ven, de otra manera".

Para los jóvenes entrevistados, auto identificarse 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 la Ruka, a veces pensaban que era como una iglesia, algo estricto que tenía que ir sin faltar, cuestiones así. 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 en la Ruka. Y otros amigos ven que vos te preocupás por la historia, ven que nosotros nos preocupamos por nuestra historia, por llevarla adelante y profundizarla, y ellos 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 es mapuce. "Me aprecian así como soy" –señaló-, "así que nunca por ser mapuce me ha pasado eso de alejarme de la gente o cerrarme". En contraposición, 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 una ciudad 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 consolidándose su auto identificación 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”. Así y todo, Wayki destacó que ha recibido mucho apoyo, principalmente de personas que adhieren permanentemente a los reclamos del Pueblo Mapuce.

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 tolerancia:

“...somos jóvenes que estamos en contacto y todo lo que yo sé trato de transmitírsele a ellos y ellos a mí, para primero que nada poder llevar una buena relación, y que ellos cuando les preguntan si el Pueblo Mapuce existe o no estén totalmente convencidos de que sí existe, porque tienen un amigo mapuce que es parte del Pueblo Mapuce y que me cuenta que están en lucha”. (Newen)

“Y sí tengo amigos de la universidad y sí, compartimos muchas cosas, el trabajo de la facultad, pero también conocen, saben que somos mapuce y que trabajamos en una organización, existe un intercambio al respecto, como intercambio de miradas y eso está bueno, cómo nos ven ellos, por lo menos a mí me ha pasado charlar con los chicos y que cómo nos ven ellos a nosotros, que a ellos también les interesa conocer, entonces también intercambiamos al respecto”. (Aylin)

Puede concluirse que esta interacción permanente con personas que no son mapuce contribuye también a consolidar, en mayor o menor medida, su propia auto identificación. No negar su identidad emerge como el punto de partida; Aylin señaló que eso los fortalece porque “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:

“Y aunque no lo creas allá la gente también me permitió fortalecerme a mí. Cuando llegué a Mendoza todo el mundo sabía que era mapuce por mi nombre, no era necesario que yo estuviera explicando que era mapuce, y entonces me empezaban a preguntar cosas, de mis

costumbres, y yo tenía que explicar esas cosas, cosas que yo no sabía, entonces tenía que venir acá a la búsqueda de material y ponerme a leer y recuperar mi identidad, entonces fue un proceso largo y en Mendoza lo seguí haciendo”.

Analizar lo que caracteriza a los vínculos de los jóvenes entrevistados 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 la indagación de cómo los entrevistados construyen al Otro, brindará 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 auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo"⁷⁶, 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.

Por lo dicho, indagar cómo piensan al Otro (en este caso, a jóvenes no mapuce) implica principalmente dar cuenta de los atributos que les asignan y cómo evalúan, teniendo como punto de referencia su propia cultura, esos elementos que sitúan por fuera de su colectivo.

2.2. Todos tenemos identidad, por eso somos diferentes.

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

"...tan distintos no son porque todos somos seres humanos y parte, aunque no queramos, de una sociedad que está formada de tal manera y que si bien nosotros somos parte de otro pueblo tenemos las mismas responsabilidades que otra persona que no es mapuce, pero básicamente no somos distintos por tener otra cultura, nosotros somos personas iguales a otras personas nada más 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, digamos". (Suyai)

⁷⁶ Giménez, Gilberto, Op. Cit., página 10

"Diferentes en algo...que somos iguales no somos iguales...nosotros siempre decimos que sí, tenemos diferencias, y eso es lo que hace ricas las relaciones (...) todos somos diferentes, todos tenemos particularidades diferentes, como ce, por eso tenemos roles diferentes (...) Y la cosmovisión es diferente porque nosotros somos mapuce y por ahí la denominación 'no mapuce' no queda, pero por ahí esa es la cuestión de la diferencia, a algunos no les gusta igual". (Aylin)

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

En otras palabras: todas las personas poseen una identidad, que es distinta a la propia porque pertenecen a otra cultura. Lo que conduce necesariamente a esclarecer cómo caracterizan y evalúan las diferencias culturales que definen construcciones identitarias diversas a las propias; elaboración de sentidos que es construida a partir de sus propias concepciones culturales, principalmente el modo en que desde la cosmovisión mapuce se conceptualiza a la identidad.

2.2.1. Marcando fronteras entre lo propio y lo ajeno.

La principal característica que se le asigna 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 es que por ahí el objetivo es criar tu familia, y por ahí los legados son únicamente económicos". Como contraposición, de las entrevistas emerge una alta valoración del modo en que su cultura se basa en lo colectivo:

"...eso 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, y eso es lo diferente. Y por ahí la diferencia es que en nosotros eso se ve reflejado desde que nacemos, en nuestro nombre, osea, la identidad es diferente. Y la cosmovisión es diferente". (Aylin)

"...hay casos donde yo veo que nosotros, por ejemplo, tenemos bien sabido que el hecho de estudiar y tener un título es fundamental para la lucha del Pueblo Mapuce, aspiramos a que eso pueda ayudar (...) entonces cuando yo veo a otro joven que estudia porque le dicen que tiene que hacerlo, porque sino no van a ser nada cuando sean grandes, y ellos aspiran a que puedan estudiar, terminar, trabajar y formar su familia nomás, no?, y no aspiran a poder – en algunos casos te estoy diciendo, eh?- a que eso sirva para un proceso de lucha. En cambio nosotros sí, totalmente creemos que va a servir para algo y eso nos da mucha fuerza para poder tener esas herramientas, como también tenemos que aprender de muchas cosas que nos faltan de nuestra cultura". (Newen)

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

"Y muchas veces incluso con compañeros que son muy afines a nosotros, compañeros de lucha de vida, la gran diferencia existe en el fin, porque creen que el rumbo que lleva este mundo va hacia la destrucción, o que mucha veces opinan que no quieren tener hijos porque no quieren traer a sufrir y por todo lo que ven, pero es parte de este proceso de equilibrio, se van a dar muchos procesos, y desde ya por ejemplo para el mapuce es importante la descendencia". (Wayki)

Otro rasgo de su propia cultura que es acentuado es su carácter originario. Conviene recordar que los mapuce sustentan sus actuales reivindicaciones afirmando su preexistencia a los Estados nacionales –constitucionalmente reconocida-, al tiempo que se sitúan en la escena pública como Pueblo Originario, denominación adoptada por los pueblos 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 crecer con nuestra propia forma, no? Y no una forma o un modelo que viene desde afuera, que no es originario de este lugar. En cambio nosotros sí tenemos educación que es del 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, digo más fuertes no mejores". (Suyai)

Lo que en principio importa destacar es que los entrevistados reconocen compartir con el Otro el formar parte del mismo sistema social. A partir de ese punto, la principal diferencia con el no mapuce radica en la identidad, es decir, en el modo en que en hace cuerpo en la subjetividad del Otro la pertenencia a este sistema, al que caracterizan enfatizando principalmente que es impuesto y tiende al individualismo, atributos que por otra parte son considerados opuestos a los de su propia cultura. Teniendo en cuenta cómo evalúan la cultura del Otro y la valoración de su propia cultura, es comprensible que sus apreciaciones sobre la identidad del Otro sean construidas en términos de pérdida de identidad.

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- no nos

adecuamos a eso. 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: básicamente 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:

"En realidad lo que hace distintos es que la característica del mapuce es saber de dónde viene, tener bien claro y fuerte la identidad de cada uno, de dónde viene, a qué pertenece, por qué está, y por ahí el joven argentino vos le preguntás de dónde viene su apellido o de dónde son, osea, ellos son argentinos y nada más, no saben cómo creció la Argentina y de dónde viene, digamos que esa es la diferencia". (Kajfvkura)

"...en este momento yo hablo con muchos amigos no mapuce con los que me identifico mucho más allá de nuestras identidades, y siempre que les cuento de esto 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, siempre valoran esto". (Suyai)

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

"...nosotros mismos vemos que el pueblo argentino hoy mas que nada está pasando por una etapa donde vos le preguntás a un chico argentino lo que es la identidad y no te saben decir; la identidad para ellos es ser argentino y nada más, pero si va a los contenidos y a lo que es verdaderamente la identidad nosotros sabemos lo que es (...) creemos que somos un Pueblo Nación y no nos sentimos con 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 de poder hacer lo que hace miles de años se viene haciendo". (Newen)

Este tipo de construcciones sobre la identidad del Otro contribuyen, por contraste, a definir las fronteras del Nosotros. En este punto es importante señalar que, de acuerdo a mi indagación, al interior del Pueblo 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, expresión de la cultura occidental caracterizada como ya se ha visto, 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; mas es difícil establecer si ese nombre surge allí donde el Otro no se define a sí mismo, o bien es un modo de acentuar en lo literal, tomando como referencia su identidad, la diferencia cultural. En cualquier caso, si se recuerda la significación que posee en sí misma la palabra "mapuce"⁷⁷ de acuerdo a su cosmovisión, denominar por la negación es en última instancia negar que el resto de la sociedad posea una identidad definida en los mismos términos que la cultura mapuce la define.

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 capaz no conoce su origen, no sabe dónde están sus raíces y por ahí no es así, o pensar que todos son wigka, todos son ladrones, todos nos vienen a hacer daño". Esta consideración es importante para destacar que la caracterización presentada sobre cómo construyen al Otro, al estar sustentadas 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 expresión de la identidad mapuce, se ha dado cuenta hasta el momento de la importancia de la familia y la organización como ámbitos de socialización primarios que vigorizan esa pertenencia social, del 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 continuar este recorrido no pueden dejar de tenerse presentes las particularidades que asume la actual situación de los mapuce, y en este caso de los mapuce que viven en la ciudad, que como se ha visto se caracteriza por su presencia en la escena pública como un actor social cuyos principales objetivos son el fortalecimiento y proyección cultural, en el contexto de la 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, avasallan el reconocimiento formal obtenido por los mapuce, al construir su presencia en términos que buscan deslegitimar sus demandas.

⁷⁷ En Marco Conceptual -Principales significaciones de la cosmovisión mapuce-, pág.24.

La forma en que los entrevistados interpretan y reelaboran los sentidos con los que lo hegemónico construye al Pueblo Mapuce, da cuenta de 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.

3. LOS ECOS DE LA VOZ DEL OTRO

Como se analizó oportunamente, en el ámbito de la provincia de Neuquén la consolidación del Pueblo Mapuce como actor social constituyó la emergencia de sentidos que pusieron en tela de juicio al 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 jóvenes 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 el movimiento y 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 (...) pero bueno las ambiciones y estos invasores van a estar siempre así que... "

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, no podemos decir eso, porque tiene que ver con nuestra educación, con nuestra medicina, nuestra forma de autonomía. Y no se da ese reconocimiento (...) siguen estando las trabas, o sea, se sigue negando este 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.

3.1. Analizando 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:

"Uhhh sí síiiii yo creo que sí, mucho, acá el mapuce es una persona vaga, borracho, siempre se habla así, 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 bueno, esa idea 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 nos da detalles de los sentidos con los que para él se han construido esas imágenes:

"... a nosotros nos pasó cuando éramos chicos, por supuesto que es fuerte (...) por el hecho de ser mapuce siempre nos discriminaron en el sentido de que nos decían que los mapuce son indios, gente que viene de otro lugar, son indígenas, aborígenes, cosas que nos ponían mal porque estábamos en ese proceso de crecimiento de cómo poder explicar a otros que estaban equivocados en decir eso, y así nos fuimos adaptando a muchas realidades que todavía existen, esto de no haber tanto interés, entonces se quedan con lo primero que es discriminar".

"Tenían", e inmediatamente "tienen"; "realidades que todavía existen": pasado y presente enlazados expresando que para ellos la fuerza de esas significaciones se extiende hasta hoy.

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

"(...) tal vez puedo hablar de mí, principalmente que el mapuce está visto como un morocho tirando a piel más oscura, con estatura promedio, más bajo, y hablando mal el castellano, usando esta vincha como dicen algunos, de esa manera se lo ve (...) yo no tengo la piel oscura, mi estatura es alta, también puedo decir que podés encontrar mapuce rubios, y eso no tiene que ver con lo que se piensa de que nos vamos degradando, sino que responde a los diferentes cambios naturales, a las diferentes adecuaciones a los contextos que empezamos a estar".

¿Cómo explican los entrevistados que existan este tipo de imágenes? Wayki sostuvo que han sido impuestas y quedaron fijadas a lo largo del tiempo. Y que "los mismos militares, la Iglesia, instituciones 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 lo que es la educación que le entregaron desde chiquitos, educación basada, por una estructura de lo que enseñan, ésta viene de arriba y esa estructura se basa en aprender de los libros, que los libros los hacen los que han estudiado supuestamente 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 y no decirle que existe, así se hacen los chicos que aprenden en la sociedad neuquina igual que argentina, se cierran en eso y 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 a 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, Artesanías Neuquinas, todo vendido desde una cuestión folclórica (...) Y sí se generan estereotipos, la idea de que venís a la Patagonia, venís a este espacio territorial y te vas a encontrar con gente que todavía sigue, no sé, con pluma en la cabeza (...) esta idea romántica de crear una cuestión totalmente ilógica porque estamos en un proceso totalmente diferente. Y eso se traslada a un montón de cosas, los libros siguen reproduciendo y es esa cuestión simbólica de seguir reproduciendo y eso lo genera el sistema, es sistemático (...) La educación a través de los libros, principalmente, que es este estereotipo de inclusive decir 'el indio patagónico', el 'araucano', 'el indio chileno que vino a matar gente acá' (...) y así se termina tergiversando, mezclando dos cosas totalmente distintas, y esa es una forma también simbólica de reproducción de una ideología. Todo eso atravesado por lo comercial".

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

"Yo creo que eso parte de que todos somos muy prejuiciosos, para mal (...) entonces nunca buscamos la comprensión de cómo es la otra persona viviendo y así estereotipamos. Lo he

charlado con un lamgen (hermano) que vive en el campo y me decía 'cómo puede ser que acá en la ciudad la gente viva así, tan acelerados, allá en el campo es tan sencilla la vida, yo para comer tengo mis animales, la huerta, y acá se vive tan acelerado que yo me estreso bastante, me canso', y esa es la sencillez y la simpleza de la vida que por ahí se estereotipa diciendo que somos todos unos vagos, que los mapuce siempre fueron vagos, que no trabajan, que no generan, que no producen, esas imágenes quizás están basadas en el prejuicio y en que lo distinto capaz no encaja en las propias formas de entender la vida".

El accionar del Estado e instituciones como la Iglesia, sumado al prejuicio, emergen entonces como los elementos que, según los jóvenes entrevistados, favorecen 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 y hermanas mapuce, que se hacen de este estereotipo, empieza a entrar 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 rechacen 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.

3.2. Resistir consiste en cuestionar, y cuestionar consiste en mostrarse para ser reconocidos.

Al margen de lo recién señalado, es evidente que los jóvenes entrevistados realizan un abierto cuestionamiento de tales significaciones hegemónicas. En general, ese cuestionamiento parte de considerarlas resultantes de perspectivas distorsionadas y erróneas de su cultura:

"Nosotros sí lo criticamos, porque tenemos una visión de que no se puede divulgar eso de nuestra cultura, porque es totalmente erróneo, se tergiversa, además esta cuestión de generar estereotipos por una cuestión netamente comercial, y nosotros no estamos dispuestos a que se manosee nuestra cultura de esa manera, lo vamos a criticar sí o sí

siempre y vamos a tratar de concientizar a aquellos también de que, porque también si hay algo real es que eso también es un proceso, de la gente que no conoce, y sí nosotros por ejemplo siempre decimos 'si quieren mirennos a nosotros', digamos, osea, la realidad es otra, no van a encontrar indios con plumas como muestran en los libros". (Aylin)

Pero también surge una evaluación acerca 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:

"...hoy 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 nosotros les explicamos que están errados con lo que dicen y que traten de saber lo verdadero y no quedarse con lo que alguna vez le dijeron, y bueno, esas realidades todavía existen, y bueno, paciencia nomás, convencidos de que esas personas si nosotros le damos la información exacta, la verdadera, ellos van a poder cambiar el pensamiento de lo que son los mapuce". (Newen)

Al contemplar este tipo de apreciaciones se evidencia 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 aquélla cuente con más elementos de análisis al momento de construir opinión sobre el Pueblo Mapuce:

"...nosotros creemos que 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, y por eso la sociedad de la que somos parte, si nosotros no hacemos nada esa sociedad no se va a interiorizar". (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, pero además apuntando a resquebrajar estereotipos, poniendo en evidencia que son tendenciosos porque niegan la realidad de muchos mapuce que, aún viviendo en la ciudad, llevan adelante la recuperación y puesta en práctica de sus principios y valores culturales. "Si quieren, mirennos 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 ir fortaleciendo y demostrar que nosotros no somos así como nos ven, y que estudiamos y 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 que sabemos que es parte de este territorio, pero también queremos que ese pueblo argentino nos reconozca a nosotros como Pueblo Nación que convivimos en un mismo espacio". (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 retomar la consideración del modo en que, 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 buena parte en recuperar, en la medida de lo posible, sus propios modos de organización, lo que supone la puesta en práctica de 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 a la cosmovisión mapuce, y del modo en que se materializa, se torna real ese lugar definido en función de su propia visión del mundo, permitirá dar cuenta de cómo, en virtud de la búsqueda de 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. Como se describe en el ANEXO 1⁷⁸, 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. Veremos 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.

⁷⁸ ANEXO 1 –Cosmovisión del Pueblo Mapuce- pág. 9.

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

"Si nuestros jóvenes no aprenden, no escuchan, no son parte de eso, el Pueblo Mapuce no tiene futuro" (María Piciñan, werken de Newen Mapu)

"...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, La globalización en clave cultural: una mirada latinoamericana)

4.1. Los jóvenes según la cosmovisión mapuce

Históricamente, en el marco de la organización social mapuce, los jóvenes han asumido el rol de kona. Como señaló Kajfvkura, "desde siempre el Pueblo Mapuce esperó de sus jóvenes la proyección, porque el kona era un joven que a muy corta edad se le daban responsabilidades porque crecían en un entorno donde lo que ellos aportaban era muy importante, dentro de las ceremonias y dentro de la comunidad".

Durante la conquista española, el rol del kona adquirió un nuevo matiz, instituyente en relación al anterior: 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 entonces el kona más que recibir conocimientos tuvo que adaptarse a una vida de protegerse de algo desconocido, como 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 decimos nosotros, 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.

4.2. En un escenario diferente, servir a su pueblo entraña nuevas significaciones.

En la actualidad, el rol del kona asume características renovadas. Para Aylin, ello no estuvo exento de un trabajo de reflexión acerca de la importancia de asumir ese rol, y qué implicaba reivindicarse como kona en un contexto diferente. En ese sentido, la necesidad de fortalecer sus formas organizativas requirió

recuperar la asunción de ciertos roles, sin perder de vista que en la base de todo ello reside su propia cosmovisión. Según ella, "nosotros entendemos que dentro de la organización cada uno cumple un rol, de modo más general uno como parte de Waj Mapu cumple un rol, como parte de todo el entorno, del cosmos, un rol específico". Y en función de ello, asumir ese rol no es una decisión individual "sino un compromiso como individuo para tu colectivo".

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

"(...) nosotros somos parte de una generación, hijos de quienes comenzaron un proceso de recuperación, de reivindicación de derechos, fuimos parte junto a nuestros padres de lo que fue el primer encuentro de la Nación Mapuce que se hizo acá, entonces la necesidad como pueblo de ir definiendo estrategias para darle continuidad a nuestro trabajo". (Aylin)

En líneas generales, entonces, 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"⁷⁹.

Vemos que esta resignificación del rol del kona es tal porque se despliega en un contexto diferente: hoy, como durante la conquista, los jóvenes son guerreros cuyo su accionar busca defender a su pueblo:

"Y 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 nosotros 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 afectan 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 que es 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:

"(...) cumplimos un rol fundamental de mantener al tanto, de comunicar a los que no saben (...) nosotros creemos que mientras tengamos gente que sepa que nosotros estamos vivos,

⁷⁹Extraído de documentación proporcionada por el Centro de Educación Norgvmtuleayñ.

estamos en lucha, día a día exigimos nuestros derechos, y que esa gente que nosotros tanto nos cuesta poder 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, y así legitimar su presencia en la escena pública.

4.3. Ser kona por los kona de Newen Mapu.

Hemos visto que el rol del kona se despliega combatiendo un orden de significación que constantemente descalifica el posicionamiento del Pueblo Mapuce en la escena pública. En tal sentido, 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 ella contradice de por sí algunas significaciones hegemónicas, sino además por las ventajas que, según ellos, conlleva habitar la ciudad en función de sus objetivos como kona.

En principio, es importante subrayar que, como respuesta al discurso hegemónico que califica la presencia de los mapuce en las ciudades en términos de aculturación, los jóvenes enfatizan la afirmación de que, con sus contra, se trata en definitiva de un territorio que les pertenece:

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

Por lo demás, los entrevistados destacaron que la importancia de vivir en la capital de la provincia radica en que es el epicentro del poder político, en el que confluyen con otros sectores sociales políticamente movilizados:

"Como ventaja podemos decir estar en un lugar donde se concentran las universidades, centros de salud aunque casi no anden, los poderes políticos y jurídicos, en ese sentido es un punto estratégico, es un beneficio porque estás cerca y más al tanto de todo lo que va pasando y a eso vas respondiendo más rápidamente, reaccionando más rápido a los acontecimientos". (Wayki)

"(...) principalmente que se esté trabajando aquí en Neuquén por lo que hacemos en un escenario en donde está todo el poder político a la mano, en donde están también muchos sectores sociales movilizados con los cuales podemos dialogar, podemos generar una instancia de debate". (Aylin)

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

*"...encontrás muchos compañeros. Al ser una ciudad con una gran diferencia de pensamiento y de lucha, encontrás compañeros que se unen, con los que formás vínculos muy estrechos".
(Wayki)*

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

*"Acá en la ciudad entonces la ventaja es que quizás tenemos más herramientas que nos permiten decir con fuerza lo que somos, generar cosas para que nos conozcan, grupos de música, mostrar nuestro arte (...) esto de mostrar en la sociedad no mapuce lo distinto. 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 de esas ilegalidades que cometen, tanto los políticos como los extranjeros que vienen a invadir el territorio".

Teniendo presente entonces las ventajas que para los entrevistados conlleva vivir en la ciudad de Neuquén, es momento de dar cuenta de las actividades que contribuyen a cumplir los principales objetivos de su rol de kona, en pos del fortalecimiento y proyección de su pueblo.

4.3.1. Comunicación con identidad.

"Llegar a la otra sociedad", "llegar a la otra gente", se perfila desde un principio como uno de los ejes del accionar de los kona. Para ello, el recurso al 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 kona 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 por eso su rol es "llevar adelante la cultura mapuce mediante los medios de comunicación".

Se trata de una apropiación táctica de herramientas que les permiten difundir sus valores culturales y sus reivindicaciones en diversos ámbitos. Y es lo que 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 se trata de una relación que se construye en base al reconocimiento de la diversidad y de su aporte para mejorar la convivencia igualitaria entre culturas diferentes:

"...nosotros tratamos 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 de nosotros de llegar a la otra sociedad". (Kajfvkura)

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

4.3.2. Contar cantando, o 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, Newen destacó que tal objetivo requirió una búsqueda que llevó mucho tiempo, hasta poder formarse para utilizar diferentes herramientas técnicas que les permitieran alcanzarlo. Fue en función de ese objetivo que decidieron formar un grupo de música para, según sus dichos, "poder informar de nuestra lucha y llegar a otros lugares donde sabemos que por ese medio es muy importante".

Puel Kona (kona del Este) es el nombre de la banda creada por kona 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- y son tocadas con instrumentos mapuce y no mapuce⁸⁰. 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 (...) poder hacerle llegar a la otra gente que no sabe nada lo que es la cultura mapuce, y además hacerle ver a la otra gente que vivimos en un mundo, en un país donde todo lo ve en forma piramidal y no circular".

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 lo 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 kiñewín mapu mew (somos uno con ella)
Fey mu ta iñkawiñ (Por eso la defendemos)
Fey mu ta Maríci wew!!! (Por eso diez veces venceremos!!!)*

⁸⁰ 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.

No nos vencerán! Malditas Petroleras, no pasarán!

No nos vencerán! Nuestra nación se liberará!

Transcribir 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 buena parte del cuestionamiento que realizan a un sistema social que busca avasallar los valores fundantes de su cultura.

4.3.3. Apostando a afianzar la educación autónoma.

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". Ello fundamenta en buena parte que su puesta en práctica del rol de kona se centre 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:

"cuando voy a otros ámbitos, 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 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 puesta en práctica de valores y sentidos de su cosmovisión. Esta propuesta se lleva adelante a través de actividades de reflexión y lúdicas, en las que las diversas consignas están atravesadas por el fin último de trabajar conjuntamente aspectos centrales de la cosmovisión mapuce, y ejercitar también el mapuzugun. La creación de este espacio se enmarca en la aspiración de recuperar y fortalecer la educación autónoma.

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 propia forma y 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 a ese problema de que su identidad se ve negada".

Básicamente, la propuesta de educación intercultural sostenida por los mapuce busca que se respete el derecho de los niños mapuce a una identidad diferente, y con ello, que se acepte la vigencia de una forma de educación culturalmente diversa, "porque no es una cuestión de hacer reformas, necesitamos

en principio que se reconozca que el mismo Estado es intercultural, entonces es una cuestión bastante más compleja que lo que se plantea con el bilingüismo”.

Pero, como ya se ha señalado, la noción de interculturalidad planteada por los mapuce es mucho más amplia, y se vincula con sentar las bases de una nueva relación entre culturas diversas, que permita 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:

"Pero ahora en común tenemos esta búsqueda 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 que decimos 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, o sea, yo te digo desde acá, desde el lugar en que nosotros estamos, que nosotros charlando con los chicos decimos sí, compartimos el mismo espacio, tenemos culturas diferentes, formas de ver el mundo diferentes, cómo podemos complementarnos para construir una sociedad en donde realmente se respete esa diversidad, donde los valores y principios humanos sean los que nos unan, mínimas cosas, el respeto al otro, la reciprocidad, el mutuo reconocimiento, la dignidad, la justicia...son cosas que nos unen, en este contexto". (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 de exigir que el Estado se haga cargo también y saque a las multinacionales que están haciendo pelota nuestro territorio". Igualmente, para ella es muy importante el aporte de los pueblos originarios en este tipo de problemáticas sociales:

"Y no desde el decir 'nosotros somos los iluminados' sino por algo natural, nosotros por qué tantos años duramos, por qué nuestros antepasados preservaron tanto este lugar y preservaron, aparte de la cuestión física, el conocimiento, por qué nosotros 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 pero también como no mapuce de que podemos, no creo que sea imposible".

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 hemos 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 que en la construcción de sus identidades, la apropiación de la realidad mediatizada por los Otros significantes permitió 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 prácticas propias de la cosmovisión del Pueblo Mapuce.

4.4. 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 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 culturales de su actuar:

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

La vida 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". Además, considera que "este sistema genera todas las condiciones para que nosotros no podamos desarrollar nuestra identidad", por eso, expresar su identidad es para ella un proceso permanente que los enfrenta

continuamente a desafíos, porque en el marco en el que viven "tenemos que todos los días ser coherentes con nuestros propios valores y principios" y "tratar de no contaminarnos de todo este sistema".

En ese sentido, Aylin 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":

"nosotros vemos la necesidad (...) de saber que aún en la ciudad podemos fortalecer nuestra identidad, podemos aprender el mapuzugun, podemos desarrollar prácticas milenarias de ceremonias, recuperamos 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 no 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 compartiendo con ellos todo lo que iba aprendiendo, con lo que recuperaron el uso del mapuzugun, el saludo mapuce, o la realización de ceremonias:

"...después de esto que me pasó (accidente) espiritualmente recuperé un montón de cosas y creo que de recuperar espiritualmente lo llevé 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 él más tempranito, a las seis de la mañana lo hace. Nos han pasado varias cosas en este tiempo que creo han pasado por eso, para fortalecernos como familia y como mapuce".

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 con nuestro entorno, ya es importante. Luego es también importante la relación con nuestros amigos, nuestros padres, que sea por ahí ni siquiera afectuosa pero que sea de respeto, el poder proyectarnos ya sea estudiando, trabajando, tomando las distintas actividades dentro de lo organizativo, desde ya el hecho de conformarse como lof va en ese sentido de poder ir recobrando esto".

Un claro ejemplo de esta búsqueda de coherencia con su identidad y los valores de su cultura lo dio Kajfvkura, a propósito de su experiencia en la escuela primaria:

"...cuando éramos chicos y nos tocó jurar a la bandera, a nosotros nunca nos dijeron 'rechacen la bandera argentina porque no es nuestra, sino respétenla' y bueno, eso fue lo que hicimos, dijimos que nosotros respetábamos la bandera argentina y no la íbamos a jurar, y ahí fue una de las primeras experiencias de reflejar la identidad mapuce, decir que esa no era nuestra bandera y que nosotros somos parte de un sistema pero con nuestra propia identidad y tenemos nuestra propia bandera".

Vemos que el respeto por los símbolos nacionales argentinos no se plasma 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 es la Wenu Foye, la bandera del Pueblo Nación Mapuce, como estandarte que los diferencia en relación al 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 están tendiendo a utilizar con mayor frecuencia el xarilogko, el kupan 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 y es 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.

4.4.1. Las limitaciones de vivir de acuerdo a dinámicas ajenas.

El desafío, señalado por Aylin, de ser coherentes con sus principios y valores culturales, se vincula directamente con las dificultades que los jóvenes entrevistados dicen tener 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 definitorio de las personas, del ce:

"...cuesta mucho más recobrar cierta relación con la naturaleza, muchas veces tenés que salir de la ciudad para hacer esto, y realmente no tiene que ser así porque 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, tan contaminada de persecución a lo diferente, en este caso la cultura mapuce, no nos podemos desarrollar como un lof como lo hacen 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 que siempre tenemos que estar en un espacio y en un tiempo impuesto (...) tenemos que responder a cuestiones de distribuir nuestro tiempo, soy mapuce todo el día, pero tengo actividades no mapuce también que cumplir (...) algunas cuestiones me parece que nos quitan mucho tiempo para hacer cosas nuestras. Ir a la escuela, trabajar, te hace restarle tiempo al trabajo organizativo (...) yo siento que aprendo en otro ámbito, aprendemos mucho haciendo militancia mapuce y bueno, en realidad la desventaja son los tiempos diferentes, estos tiempos, 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.

4.4.2. Estar en la ciudad y ser mapuce, estar en el campo y ser mapuce...una comparación de la que emergen más preguntas que conclusiones.

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.

Para referirme a este punto, voy a retomar 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:

"Pero también en el campo, yo en mi comunidad (Chiquilihuín), es medio contradictorio pero mi comunidad es una de las más contaminadas, invadidas por un pensamiento ajeno, y es terrible y re triste ir a tu comunidad y ser vos quien mira que los propios jóvenes están totalmente 'ahuincados'⁸¹ (...) sigue habiendo mucha gente que reniega de su propia identidad, o inclusive no es que reniega si no que aparte de renegar está totalmente ahuincada por eso digo, este sistema genera estereotipos, modas, no sé, cosas que están impregnadas, no sé, en la comunidad lo que más influye en los jóvenes es el tema del alcoholismo, la iglesia metida, osea, todas las instituciones han generado que nuestro pueblo sufra mucho y las consecuencias las vemos en los jóvenes". (Aylin)

"Yo esto lo he hablado con los chicos que te conté que viven en el campo y me ha hecho pensar, porque charlamos y hay muchas diferencias en esto de verte como mapuce, es raro igual, porque acá yo 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 el ser mapuce, más para un joven, los chicos no viven diciendo 'yo soy mapuce', ni tratan de decirle a la sociedad no mapuce o mostrarle su cultura, no no, es totalmente distinto, hasta por ahí se da eso de ni querer decir que son mapuce". (Suyai)

Fueron ellas 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 ver que ellos fueron re desganados y hacían las cosas con re poca fuerza, no sé, capaz que porque lo hacen siempre, se habrá convertido en un hábito, yo ya no sé qué pensar y también se han decaído mucho porque no hay nadie que les esté diciendo, 'mirá, ser mapuce es esto, y esto, y es muy importante lo que vos tenés' entonces yo creo que es parte de que todos los jóvenes estén en el campo y no quieran decir 'soy mapuce', 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

⁸¹ "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 creo que eso es algo que falta acá en Neuquén, y que no se está haciendo, y eso sería muy importante; nos quedamos mucho con lo 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 le dicen".

Aylin, basada en sus consideraciones sobre lo que sucede con los jóvenes del interior, quienes pudiendo desplegar más plenamente la cosmovisión mapuce 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 nos 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 a las realidades en las que se despliega, con la importancia que posee en esa configuración permanente el vínculo con el Otro, ese Otro cuya presencia define la identidad no sólo por diferenciación, sino también porque sus propias concepciones sobre esa identidad inciden en mayor o menor medida en dicha construcción identitaria.

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 auto identificación como mapuce, de los ámbitos de socialización que favorecen el fortalecimiento de su identidad étnica, de los fundamentos culturales que definen el rol que hoy llevan adelante, de cómo analizan las significaciones que desde lo hegemónico tienden a imponer una imagen sobre los mapuce que incide negativamente en su objetivo de proyección como pueblo originario, de sus percepciones y evaluaciones sobre la identidad del Otro -de quien se diferencian pero a la vez buscan su reconocimiento-, ofrece una descripción de cómo las significaciones propias de su cosmovisión se traducen en sus prácticas sociales.

Pero también pone evidencia cómo, al nivel de las subjetividades, se hace patente la lucha, librada en el terreno de la cultura, 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. Hemos visto 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 construyen sus vínculos 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 dan cuenta de su auto identificación 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 al Pueblo Mapuce define la manera en que se perciben como sujetos, sus convicciones, sus proyectos, sus 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:

"...por ahí esto de trabajar en colectivo también es importante, es re importante, porque vos no estás sola, como mapuce, por eso digo es como re básico, 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 es porque tiene sentido con un colectivo (...) es la familia, es la organización, es integral digamos". (Aylin)

"Y, primero que nada yo me siento muy fortalecido, muy contento (...) soy parte de un pueblo que tiene todos sus valores, su forma de creer, su forma de expresarse y que bueno, 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 siempre seguir avanzando, tanto emocionalmente como culturalmente, políticamente, siempre para llegar un fin, tener un equilibrio propio, un equilibrio con la naturaleza para estar bien uno y con los demás. Así que eso es ser mapuce, el mapuce busca tener ese equilibrio, con la naturaleza, con las otras personas, para estar bien, no, si la naturaleza no está bien el ser humano tampoco, eso creemos nosotros". (Kajfvkura)

"...siento que me ha ayudado mucho a tener un pensamiento que no sea tan errado como otros jóvenes que hoy están en ya sea cualquier cosa, interesados en otras actividades que no sean poder fortalecerse en su identidad, en su idioma. Es un pueblo que es muy amplio, que

siempre 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)

"Y no hay una receta, por eso digo que todos los días vas aprendiendo más o menos a buscar la mejor manera de enriquecerte como persona, como mapuce...por ahí es re complicado porque vos decís en la ciudad, básico el 90% del día te la pasás hablando en castellano y el 10% en mapuzugun, nada, 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, y de reproducir eso: nosotros decimos sí, nos fortalecemos, pero también buscamos reproducir esta cuestión en otros jóvenes, de generar este entusiasmo en otros jóvenes. Ese también es un desafío porque ahí estamos más pensando como pueblo y eso también implica que el resto también le encuentre sentido, digamos, y el valor que significa ser mapuce, cosa que se tiene que trabajar cada vez más, porque de nosotros también dependen muchas cosas". (Aylin)

Y aún 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:

"...es muy grande el sentimiento e igual es un conflicto grande como te decía, te vivís replanteando cosas, 'y cómo hacés para seguir, siendo mapuce, acá en la ciudad', 'y cómo hacés, con lo que elegiste ser como profesional en esta educación occidental combinarlo con lo que vos sos', siempre son esas preguntas. A mí por lo menos me pasa, y por eso creo que es primordial, y que yo lo primero que soy es mapuce, antes que profe, antes que montañista, soy mapuce, ahora lo puedo decir así. Feley". (Suyai)

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

Con sus matices, y a pesar de que 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, y 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)

"Y 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, por ahí es cambiar tu forma de ver las cosas y empieza a tener sentido tu vida, orgullo de lo que ha hecho tu familia, tus abuelos, de que han sido coherentes y han seguido con los conocimientos y luchando por mantenerlos porque si no hoy no estaríamos acá. Y ese orgullo, por ahí yo digo que siento más orgullo del reconocimiento que pude generar en mi familia que el mío mismo, porque es como que ya al tenerlo asumido es mi deber casi. Y por ahí poder seguir siendo ese eslabón de esta cadena y de este círculo, y no cortarlo y seguir profundizándolo creo que eso es lo que me genera mucho orgullo, bueno, eso es ser mapuce". (Wayki)

"...yo siendo mapuce es lo que le da sentido a todo lo que hago y creo que eso es lo que esencial, lo que te hace moverte, pensar, orientarte, o sea, 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)

"Chuuu es una pregunta que cómo se responde...con la mirada...(se ríe)... la verdad que yo estoy en un proceso y en estos momentos significa mucho, desde que empecé en esta búsqueda significa mucho, yo creo que sí es mi vida ser mapuce, y espero poder transmitirle esto a mis hijos, no? 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 no, que nunca me olvide de lo que soy, porque cuando me olvide voy a volverme otra vez a caer y entonces creo que el camino es ese, seguir buscando, que todavía falta, quizás". (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, que es la visión de una sociedad que reconozca la diversidad y comparta con ellos la aspiración a una convivencia igualitaria, para poder desplegar plenamente su cultura y porque, como dijo Aylin, "lo que nos diferencia nos puede ayudar a solucionar cuestiones que nos unen".

BIBLIOGRAFÍA Y ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS

- Arfuch, Leonor, *Problemáticas de la identidad*, en *Identidades, sujetos y subjetividades*, compilado por Leonor Arfuch, 2º edición, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005
- Argumedo, Alcira, *Los silencios y las voces en América Latina*, cap II: Las matrices del pensamiento teórico-político, página 67.
- Armas Castañeda, *Comunicación y Desarrollo*, capítulo 1: El camino recorrido,
- Bayardo, Rubens, *Antropología, Identidad y Políticas Culturales*, Programa Antropología de la Cultura ICA, FFyL, UBA,
<http://www.naya.org.ar/articulos/identi01.htm>
- 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, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Lima, 2002, pp. 381-417.
- Briones, Claudia y Díaz, Raúl, La nacionalización/provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén, V Congreso Argentino de Antropología Social Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, julio 1997.
<http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm>
- Caniuqueo, Lorena, *La autoafirmación de los jóvenes en el puelmapu inche mapuche ngen*, revista Azkintuwe N° 1 - Octubre de 2003.
- Castoriadis, Cornelius, entrevista realizada por Fernando de Urbarri, Revista Zona Erógena n°28, mayo de 1996, pág. 5
- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Editorial Gedisa, pág. 68.
- Centro de Educación Mapuce Norgvltamtuleayñ, *Educación para un Neuquén intercultural*.
- Ceraso, Retola, *Teoría de base*, FPYCS, UNLP.
- Chirico, Marcelo, *El orden cultural actual y los problemas de identidad / Las nuevas identidades*,
http://www.naya.org.ar/congreso2000/ponencias/Marcelo_Chirico.htm
- Confederación de Organizaciones Mapuce (COM) y Centro de Educación Norgvbamtuleayñ, *Grafemario Mapuce Femgeci Wirileyñ Tayñ Mapuzugun* (Así escribimos nuestro idioma).
- D' Arcais, Paolo, La aventura de la identidad, Revista Puntos de Vista. Revista de Cultura. Año XXVIII. Número 83, Buenos Aires, Diciembre de 2005, páginas 35-39
- De Certeau, Michael, *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*, capítulo 3: Valerse de: usos y prácticas, página 43.
- Díaz Coliñir María, Mariman Quemeno Pablo, Carilao Huiriqueo Domingo: Mapuce ñi tukpazugun –Historia del Pueblo Mapuce–, Instituto de Estudios

Indígenas, Universidad de la Frontera / Gobierno de Chile, Ministerio de planificación y cooperación CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Página 92)

- Fernández, Ana María, cap. 10 *La mujer de la ilusión*, Buenos Aires, Paidós, 1993,
- García Canclini, Néstor, *Consumidores del siglo XXI, ciudadanos del XVIII*.
- García S., Fernando, *La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano*, en *Las culturas en las crisis latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, septiembre de 2004.
- Geertz, Clifford, *El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre*, en *La interpretación de las Culturas*, Ed. Gedisa, 1973, página 56.
- Giménez, Gilberto, *La cultura como identidad y la identidad como cultura*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, descargado del sitio web de la cátedra II de Comunicación y Teorías, pág. 5
- Giménez, *Poder, estado y discurso*, Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político jurídico, UNAM, México, 1981.
- Grebe, Pacheco y Segura, *Cosmovisión mapuche*, en: Cuadernos de la realidad nacional, Santiago de Chile, N° 14, 1972, págs. 46-73).
- Hamel, Raines, en *Políticas lingüísticas: normas e identidad*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2001).
- Heguy, Silvina, *¿Argentinos blancos y europeos? Se derrumba el mito*, publicado en Periódico Azkintuwe, 02/02/05.
- Kropff, Laura, *Activismo mapuche en Puelmapu (Parte I)*, publicado en Periódico Azkintuwe, 21/11/05.
- Kropff, Laura, *'Mapurbe': jóvenes mapuche urbanos*, en *Kairos*, Revista de Temas Sociales, Universidad Nacional de San Luis, Año 8 - N°14, octubre de 2004
- Larraín, Jorge: *El concepto de identidad*, en *Identidad Chilena*, Cursos de Formación General, Universidad de Chile, Editorial Lom, Santiago de Chile, 2001, página 25.
www.plataforma.uchile.cl/fg/semestre1/.../el_concepto.doc
- Lenton, Diana y del Río, Walter, "Había intención de acabar con un pueblo", entrevista publicada en el diario Río Negro, suplemento Debates, 18 de junio de 2006.
- Lenton, Diana, *Los Indígenas y el Congreso de la nación Argentina: 1880-1976*, <http://www.naya.org.ar/articulos/identi09.htm>
- Luna, Félix, entrevista publicada por el diario Río Negro, 15 de octubre de 1996.
- Marí, Enrique, *Derecho y psicoanálisis*, cap: "Racionalidad e imaginario social en el discurso del orden", en AA. VV., *Derecho y Psicoanálisis. Teoría de las ficciones y función dogmática*, Buenos. Aires., 1987, Hachette pág. 70.
- Martín-Barbero, Jesús Departamento de Estudios Socioculturales ITESO, Guadalajara MÉXICO / GLOBALISME ET PLURALISME Colloque international / Montreal 22-27 de abril, 2002 *La globalización en clave cultural: una mirada*

latinoamericana, página 8

<http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/bogues/Barbero.pdf>

- Martín, Díaz, Navarro, *Matrices y vertientes desde América Latina*, Comunicación y Teorías, Cátedra II, Fac. de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, pág. 10.
- Mires, Fernando, La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América. Cap: La independencia: un proceso de direcciones contrapuestas. Página 157
- Navarro Floria, Pedro, Seis apuntes sobre la cuestión indígena neuquina, Periódico Azkintuwe, 21/02/06, <http://argentina.indymedia.org/news/2006/02/376510.php>
- Navarro Floria, Pedro, *De verdades e intenciones*, artículo publicado en el Diario Río Negro, el 11 mayo de 2006, y "Excluye a los mapuches", carta de lectores publicada en el diario Río Negro, 21 de marzo de 2006.
- Oyarzún, José Aylwin, Pueblo mapuche en Neuquén, Argentina, y en la Araucanía, Chile: De la fragmentación a la reconstrucción trasfronteriza. www.institut-gouvernance.org/.../fiche-analyse-409.html
- Parker, Falomir, *La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?*, en Alteridades, 1991
- Pigna, Felipe, *Los mitos de la historia argentina 2: De San Martín al "el granero del mundo"*, Editorial Planeta, Buenos Aires, 2005. Capítulo: Mejor un Mayo Francés que un Julio Argentino. La llamada Conquista del Desierto
- Porta, Martín Emiliano, *Identidad y comunicación: Identidad como estructura de sentidos*, Revista Virtual Question n° 13.
- Ramos, Ana, Identidad y procesos de construcción de hegemonía. El caso mapuche de Colonia Cushamen, <http://www.naya.org.ar/articulos/identi14.htm>
- Reguillo, Rossana, Un malestar invisible: derechos humanos y comunicación, Revista Chasqui n°64, diciembre de 1998.
- Rorty Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, capítulo 1: La contingencia del lenguaje.
- 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, Revista Virtual Question n° 20
- Steingress, Gerhard: La cultura como dimensión de la globalización: Un nuevo reto para la sociología, en Revista Española de Sociología, página 78. www.fes-web.org/revista/archivos
- Torrico Villanueva, Erick La "microfísica de las prácticas cotidianas" y la recepción de la comunicación masiva (Universidad Andina Simón Bolívar / Bolivia), <http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista5/artigo%205-3.htm>
- Uranga, Washington; Bruno, Daniela: *Tres perspectivas para comprendernos*, apunte de cátedra del Taller de Planificación de Procesos Comunicacionales, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP, 2001, página 3.