

Laura Kropff

KAIRÓS, Revista de Temas Sociales
Universidad Nacional de San Luis
Año 8 – Nº 14 (Octubre /2004)
<http://www.revistakairos.org>

'Mapurbe': jóvenes mapuche urbanos

Laura Kropff¹

Introducción

La década de 1990 estuvo marcada por una fuerte movilización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica. Durante esa década ganaron visibilidad en la arena internacional y se desarrollaron nuevos instrumentos legales. En la Argentina, a partir de los 1980s, la sanción de varias leyes y reformas constitucionales da nuevo impulso a la discusión sobre el status jurídico de los pueblos indígenas (ver, entre otros, GELIND 2000). Acompañando estos procesos, las organizaciones indígenas también ganaron visibilidad y derechos políticos generando un cuestionamiento sistemático a las prácticas de inclusión/exclusión de la sociedad política y civil y una exigencia de reforma del estado que supondría replantear sus principios fundantes (ver, entre otros, Briones y Carrasco 2000).

El proceso argentino de construcción de la nación se basó en la idea de extinción de los "indios argentinos" y las demandas indígenas de los 1980s y 1990s implicaron una disputa política con esta forma particular de construcción de alteridad. Aunque las organizaciones han ganado espacio y legitimado algunas de sus demandas, todavía tienen que lidiar con un discurso hegemónico negador y derogatorio. En el norte de la Patagonia específicamente, esta relación histórica entre los Mapuche y la sociedad no Mapuche fue modificada durante los 1990s, dando nacimiento a nuevos discursos políticos y políticas culturales, así como a nuevos perfiles organizacionales (Briones 1999). Tanto en Río Negro como en Neuquén, la construcción hegemónica asocia a los Mapuche directamente con la ocupación de ámbitos rurales, y la migración hacia las ciudades se conceptualiza a partir de la idea de "aculturación" y pérdida de la "pureza" (cultural y biológica), ideas relacionadas con un fuerte supuesto que condena a los Mapuche a la "extinción" (Briones y Díaz 2000; Kropff, Rodríguez y Vivaldi 2003).

En la investigación de mi tesis de licenciatura realicé una primera aproximación a la realidad urbana en la región. Uno de los ejes fundamentales del trabajo fue la rearticulación de identidades que se produce en barrios periféricos de San Carlos de Bariloche, a partir del recentramiento de categorías estigmatizadas como la de "chilote" o "indio". En el seguimiento de esta rearticulación me centré en los dirigentes vecinales y, de forma tangencial, abordé procesos de identificación de

Laura Kropff

algunos grupos de jóvenes. La estrategia de inserción del discurso vecinal a partir de los 1980s implicó en el caso analizado una impugnación fragmentaria del discurso hegemónico (GEADIS 2000). Esto es, una separación del estigma rescatando aspectos morales, políticos y estéticos del discurso hegemónico local, para dar forma a una nueva categoría: el "vecino". Los grupos de jóvenes a los que me acerqué parten de un piso simbólico diferente ya que, 20 años después de los comienzos de las Juntas Vecinales, el discurso vecinal logró legitimidad. Desde esta nueva situación, plantean una estrategia de impugnación abierta al estigma, cuestionando la estructura ideológica que sustenta al discurso hegemónico. Para ello apelan a ideologías relacionadas con estéticas musicales "punk" y "heavy" y con ciertas lecturas del anarquismo. A principios del año 2000, algunos de esos jóvenes de barrios periféricos iniciaron un proceso de autoreconocimiento como mapuche. Este proceso está acompañado por intentos de reconstrucción de las historias familiares y por una reconexión con la vida en las áreas rurales, específicamente con la vida ceremonial.

Durante la investigación de la tesis de licenciatura, me puse en contacto también con organizaciones Mapuche de Río Negro y Neuquén que me invitaron a participar y colaborar con algunas de sus actividades. Algunas de estas organizaciones se articularon con los grupos de jóvenes para trabajar puntualmente sobre el tema del Censo Nacional de Población y Vivienda 2001, que por primera vez incorporó una pregunta sobre el autoreconocimiento indígena. Acompañé el desarrollo de la Campaña de Autoafirmación Mapuche que surgió de esta relación entre las organizaciones y los jóvenes.

Este recorrido me llevó a un interés en rastrear procesos de identificación de jóvenes mapuche en las ciudades. En mi experiencia de campo pude registrar operaciones que recentran antiguas pertenencias, relacionadas con adscripciones de clase, en nuevas articulaciones centradas en una autoidentificación como mapuche estructurando un nuevo discurso público y modificando, de esta manera, las demandas mapuche tradicionales (acceso a la tierra en áreas rurales), para incluir la problemática mapuche urbana. Estas operaciones identificatorias de los jóvenes a la vez modifican los contenidos, las formas y los lenguajes incorporando experiencias en diversos medios de comunicación y disciplinas artísticas. Así, la *performance* (Baumann y Briggs 1990) mapuche se extiende a escenarios que las generaciones anteriores ocuparon parcialmente.

Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyiñ*

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

Laura Kropff

Los proyectos de trabajo en torno a los cuales las relaciones de esta red se activan son, principalmente, de arte y comunicación y sus objetivos explícitos están orientados, fundamentalmente, hacia el fortalecimiento de la conciencia colectiva mapuche y no hacia la demanda de derechos. El trabajo de fortalecimiento va acompañado, sin embargo, de una fuerte discusión y evaluación de la práctica política mapuche en general y de las políticas de los diferentes niveles estatales: nacional (argentino y chileno) provincial y municipal. Esta discusión se ve reflejada en las producciones emergentes: obras de teatro, periódicos gráficos y murales, fanzines, programas de radio, etc. A la vez, el trabajo de esta red provoca el surgimiento de nuevos grupos de jóvenes que sí enfocan su activismo en la demanda pública hacia el estado y hacia agencias transnacionales. Lo que resulta más innovador en estos planteos no es tanto el contenido puntual de las producciones sino la heterogeneidad de formas, estilos, estéticas y espacios en los que circulan.

Desde el año 2002, esta red tomó la forma de una campaña permanente que se denomina "Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyiñ* (estamos resurgiendo)". Los antecedentes de *Wefkvetuyiñ* fueron la campaña del censo y el encuentro de arte y pensamiento mapuche que se llamó también *Wefkvetuyiñ* y se realizó en Bariloche en febrero de 2002. El encuentro convocó a grupos de teatro mapuche, grupos musicales, poetas, artistas plásticos, artesanos mapuche y organizaciones de distintas ciudades y comunidades. Así como se contó con la presencia de delegaciones de diferentes localidades de Argentina, también participaron delegaciones de Temuco (Kropff 2003).

Como resultado del encuentro se realizó un segundo encuentro de arte y pensamiento Mapuche en Temuco al año siguiente, y se planifica realizar un tercero en Zapala, provincia de Neuquén. Pero su consecuencia más directa fue el planteo de un trabajo permanente en torno a la cuestión de la identidad a partir de dos proyectos combinados: uno de teatro (analizado en Álvarez y Kropff 2003) y otro de comunicación, que son los que componen la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyiñ*. Los miembros de los equipos de trabajo que llevan adelante estos proyectos son en su mayoría "jóvenes" (se autodefinen como tales) de entre 16 y 25 años, que se encuentran terminando el secundario, estudiando en la universidad o trabajando para ayudar a sus familias.ⁱⁱⁱ

El proyecto de comunicación está a cargo del Equipo de Comunicación MAPURBE y, entre otras, incluye un área de producción gráfica que edita "MapUrbe", una publicación en formato *fanzine* que tiene amplia circulación entre los jóvenes mapuche que asisten a los recitales heavy-punk y viven en los barrios periféricos de las ciudades de Bariloche y Gral. Roca, provincia de Río Negro. Tanto el proyecto de teatro como el de comunicación se basan en la necesidad de incorporar las diversas y heterogéneas manifestaciones de la realidad mapuche actual dentro del discurso político mapuche, en función de ampliar el sentido de categorías como "Pueblo" y "Territorio" que fueran instaladas en la arena pública por las organizaciones que surgieron una década atrás.

Mi acceso al activismo cultural generado por jóvenes mapuche se da a través de mi trabajo en la campaña y es a partir de allí que entro en contacto con diferentes grupos y organizaciones. En este artículo parto de un corpus compuesto por mis notas de campo y por algunas de las

Laura Kropff

publicaciones que registran voces de la campaña y voces de otros jóvenes mapuche para pensar la articulación entre los clivajes étnico y etario que se da en este proceso.

Mapurbe: una categoría liminal

MAPURBE: Y me kedo parado akí / entre pewenes elektrokutados / Infektándome del káncer / ke erosiona la tierra. / Y me kedo parado akí, / mirando a uno y ningún lado ahogando kon verdades / a los títeres de la repre-salia. / La urbe gime; / ácidos llantos / kaen de las negras nubes / y kuajan el pensamiento. / Mientras, el misterio de saber / por ké el sol kema / y no logra extinguirse; / por eso pues, / ke a kada árbol su sombra, / a kada viento su vuelo, / a kada sol su noche, / y kada mapuche su instinto libre. / preciso es entonces / vivirlo todo, / kon la paciencia del silencio / y las atribuciones del grito.

David Añiñir^{iv}

Según Turner (1980), durante el período liminal de los ritos de pasaje, los neófitos reciben conocimientos sagrados que se comunican a través de exhibiciones, acciones e instrucciones. En la comunicación de estos conocimientos sagrados, Turner identifica tres características fundamentales que apuntan a generar reflexión: la desproporción, lo monstruoso y el misterio. Partiendo de este planteo intentaré hacer el ejercicio de pensar los procesos de adscripción identitaria como etapas liminales.

Si, siguiendo este modelo, definimos a la sociedad como una estructura de posiciones, el período liminal es una situación interestructural. En términos de la construcción de identidades, se podría colocar la "estructura" en la construcción hegemónica de identidades "disponibles" y la liminalidad en la invisibilidad estructural de las personas que no se encuentran clasificadas, así como en la construcción de categorías "monstruosas" como la de "mapurbe". Se trata de una categoría monstruosa porque la construcción hegemónica de etnicidad la circunscribe a espacios rurales y la condena a la extinción debido, justamente, a la "mezcla", el mestizaje biológico y cultural que la ciudad supuestamente provoca. Los mapurbe están fuera de la categoría folclorizada de "lo mapuche" también en términos de producción cultural ya que, por ejemplo, en lugar de tocar los instrumentos musicales tradicionales tocan la guitarra eléctrica o, peor aún, mezclan ambas clases de instrumentos.

Los mapurbe son, por otra parte, similares a los neófitos de los ritos de pasaje a los que se refiere Turner, porque realizan la operación de pasar de la invisibilidad a la visibilidad en tanto mapuche y para ello atraviesan algunas instancias rituales. Una de ellas es asistir a las ceremonias que se realizan en las comunidades rurales, siendo la más importante el *kamarikun*. Aunque, en términos de Turner, el *kamarikun* no sería un rito sino una ceremonia estacional, es vivido por los jóvenes mapuche como un rito desde el momento en que implica para ellos ciertos cambios.

Participar en un *kamarikun* significa, para estos jóvenes, una transición de la desmarcación étnica a la afirmación de la identidad Mapuche y la aceptación inclusiva de sus pares. El *choike purun* es una de las danzas que se realiza en la ceremonia y es experimentada como una 'iniciación'. Para

Laura Kropff

realizar esta danza los hombres que participan de la ceremonia conforman cuadrillas de bailarines y las mujeres cantan *tayil*. Los jóvenes que bailan por primera vez escuchan también por primera vez su *kempeñ* cantado por las mujeres. El *kempeñ* es un canto sagrado que vincula a la persona, a través del elemento que compone la raíz de su apellido (o por reminiscencias sonoras del mismo), con el mundo espiritual y social mapuche (Golluscio 1992). Si bien, para quienes participan de la ceremonia regularmente, el *choike purun* constituye una confirmación de su posición estructural, para los jóvenes “mapurbe” constituye una experiencia similar a la fase de agregación de los ritos de pasaje.

El proceso que atraviesan estos jóvenes es, a pesar de la importancia de los espacios ceremoniales, un proceso urbano. La reflexión que se provoca a través del uso de la categoría liminal de “mapurbe” no pasa por la afirmación de la ruralidad de la condición indígena y de la característica desmarcada étnicamente de la población urbana (los componentes del monstruo) sino por la indagación en la posibilidad real de que un sujeto que combina ambas características pueda ser concebido. En una entrevista de Hernán Scandizzo (2004) a Lorena Cañuqueo se produjo el siguiente diálogo:

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

LC: Lo usamos como una forma de llegar a los jóvenes mapuche que están en los diferentes barrios, tanto en Furilofche (Bariloche), Fiske Menuko (Gral. Roca), como cualquier ciudad. Pretendemos, esperemos que funcione, trasladar la posibilidad de que vos por más que estés viviendo en el barrio Villa Obrera de Fiske Menuko, sos mapuche, tenés una identidad y un origen inmediato en este lugar. Tenés tus raíces acá nomás. Eso trae aparejado un montón de cosas, tus viejos no se vinieron acá porque son gente que bajan los brazos de movida, porque no hizo nunca nada para pelear en ningún lugar. (...)

Te empezas a dar cuenta de que tus viejos no son unos cagones: “Si le pasó al otro y al de aquel barrio también... ¿Qué pasa acá?”. Empezas a cuestionar un montón de cosas y decís: “No empezó ahora, que nos empezamos a juntar acá, empezó hace muchísimo tiempo atrás”. Entonces reivindicas esas historias de resistencia que continuamente nos ocultan y que nos sirvieron muchísimo para poder hablar con firmeza de nuestra identidad.” (Scandizzo 2004: s/r)

El planteo de la presencia mapuche en la ciudad alrededor de estas nuevas categorías *monstruosas* implica también un cuestionamiento a la narrativa de la derrota normalmente asociada a la migración desde áreas rurales. Esta re-interpretación incluye una relectura sobre la experiencia social y la agencia de “los viejos”, que ya no los coloca en el lugar de sumisión sino en el de resistencia. En los circuitos nocturnos de estos jóvenes, es frecuente asistir a recitales donde la temática mapuche es incorporada en diversos géneros musicales, desde el folclore andino hasta el heavy metal. Una de las canciones considerada “con más mística” es “*Amutuy*” de los hermanos Berbel. Sin embargo, hay una parte de la canción que siempre trae controversia y es la que dice: “vámonos que el alambre y el fiscal pueden más, *amutuy* sin mendigar”. En esas ocasiones se escuchan comentarios aislados en el público mapurbe como “¡*amutuy* las pelotas!” (“*amutuy*” es una palabra que proviene de la que en *mapuzugun* traduce “vámonos”) o “ningún vámonos: ¡recuperación!”.

Laura Kropff

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

LC: Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en kamarikun ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo. (...)

Ya te digo, muchos hasta hoy andaríamos sueltos por ahí, sin juntarnos, si no hubiese sido por estos espacios que se crearon, que supuestamente no eran mapuche. “El recital no tiene nada que ver con los mapuche”, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros ‘indios’ éramos, y eso si en la escuela se podía lo negabas y en el recital lo resaltabas: “¡Eh, indio!”. “Indio” significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes” (Cañuqueo en Scandizzo 2004: s/r)

El planteo de la presencia mapunky incluye un cuestionamiento al supuesto de que únicamente ciertos espacios (ceremonias y organizaciones) son “naturalmente” mapuche. El hecho de que las organizaciones constituyan un ámbito de recreación de lo mapuche que ha sido legitimado en el discurso público es una elaboración de la generación previa de activismo político cultural. Queda claro que para los autodenominados “jóvenes” mapuche este es un piso, un punto de partida que no se cuestiona. Es a partir de ese piso que ellos plantean la legitimación de nuevos espacios como lugares cotidianos mapuche: la esquina, la garita, los recitales. Estos nuevos espacios tienen una marca etaria porque son los lugares donde los jóvenes establecen sus vínculos sociales. A la vez, tienen una marca de clase porque son aquellos que no tienen recursos para ocupar otros ámbitos los que acaban en la calle o la garita (nótese que, a diferencia del norte del país, en la calle hace mucho frío durante casi todo el año) e implica, además cierta pertenencia barrial. Y son considerados también espacios de emergencia identitaria mapuche los reclamos públicos de los “viejos” que están desocupados. Estos espacios se contrastan con lugares como la escuela que claramente impiden la identificación étnica.^v

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

“La Opresión y las korridas histórikas ke hemos sufrido nos han llevado ha asentarnos en las Periferias de las ciudades ke ha kreado el Wigka,^{vi} de este Proceso hemos surgido Muchos de Nosotros, kreciendo Nuestras Raices desde el cemento, desde el barrio, Allí nos hemos kriado y hemos vivido La Opresión desde este lugar, Akí hemos enkontrado también en algún momento de Nuestras Jóvenes Vidas, expresiones y Alternativas ke nos han hecho sentir Identifikados, es el kaso de la KontraKultura PUNK y el Guerrero HEAVY METAL, estas expresiones nacidas en el seno de los Suburbios komo manera de Atake al \$i\$tema impuesto son las ke en un primer momento nos han hecho tomar Konciencia de la Realidad en la ke estamos inmersos, estas

Laura Kropff

formas de Expresión se han karakterizado desde su Nacimiento por su postura kritika al Sistema y su Aktitud de Atake a toda forma de Opresión, Akí pues es donde existe el Punto de Unión entre Nuestra Lucha Ancestral y estos Movimientos nacidos en la Aktualidad. (...) Al mismo tiempo ke tratamos de Volver a las Raizes Se nos ponen Los Pelos de Punta kuando una viola se distorsiona y pela un Rif, kuando eskuchamos el loko Ritmo del PUNK, y más kuando las letras de las kansiones nos Reflejan gritando la kruda Realidad, son Armas ke tomamos y Utilizamos, komo lo hicieron Nuestros Mayores al adoptar el kawel,^{vii} komo lo hacía V-8 al entonar “Brigadas Metalikas”, o La Polla kuando decía “Nada nos Mueve, No hay Esperanza, venganza”. Transgredir, Destruir, Romper, Vengarze, es lo ke Nos Mueve, Para Aportar a la ReKonstrucción de Nuestro Pueblo, y a la KonstruKción de una Humanidad más Humana.” (warriacewala f.w. 2003: s/r)

Jóvenes mapuche

Reflexionando sobre fotokopias de un libro / y leyendo un FanZine, Piketiando, / o pensando la pintura en la pared, / va el Intelektual de la Kalle, / Repudiando-Recordando el Poxirran, ReVolviendo el Origen, / y Kreciendo su raíz entre el Cemento, / regándose de rekuerdos de llanto, / sangre, tetras, birras, mea’o, Molotov’s, musi-k, bardos, / ideologías pasadas y ¿presentes? / Y rekordando también el Futuro, / organizando una ReVuelta / kon otro Intelektual de la Urbe MapUrbe / ¡¡Vamo los WeChe!!^{viii} (chakachan-chakachan) cumbia MapUrbe (jajajajaja)

faKvNdO Wala^{ix}

Según Bucholtz (2002), la antropología de la juventud debe caracterizarse por prestarle atención a la agencia de las personas jóvenes y documentar sus prácticas culturales. Le interesa particularmente la forma en que emergen identidades en nuevas formaciones culturales que combinan creativamente elementos del capitalismo global, del transnacionalismo y de la cultura local.^x Mientras el concepto de adolescencia implica que los cuerpos y mentes están siendo formados para ser futuros adultos, lo que supone que el lugar de contraste y de observación son los adultos, el concepto de juventud implica considerar la edad no como trayectoria sino como identidad (agentiva, cambiante y flexible). En consecuencia, partir del concepto de juventud implica considerar las prácticas sociales y culturales mediante las cuales los jóvenes dan forma a su mundo, lo cual diversifica los lugares de contraste: ya no se trata únicamente de los adultos, sino que también aparecen niños, viejos, otros jóvenes y toda alteridad que se plantee en términos etarios.

En el discurso mapurbe se construyen varios lugares de contraste etario. Por un lado están “los mayores” que a veces constituyen la generación viva de los abuelos que conservan algún saber cultural considerado valioso, como el idioma o las prácticas ceremoniales. Otras veces aparecen como los “antepasados” que dieron su vida en la defensa del territorio, más cercanos a los “*kuifikeche*” (antiguos) que representan antepasados aún más lejanos, a veces con una presencia intemporal. En todo caso siempre representan un lugar de respeto. Por otra parte están “nuestros viejos”, que constituyen un lugar de disputa de representaciones: entre los humillados, los “cagones” o dominados y las víctimas que resisten. En la resignificación de la figura de los viejos se construye un lugar de dignidad y de proyección mapurbe. Están también los otros jóvenes mapuche que no se articulan como mapurbe y cuya identificación deviene objeto del activismo cultural:

Son códigos de la gente más joven... tampoco todos los urbanos, tampoco todos los jóvenes. Una parte importante de nuestra gente joven de la ciudad, de los barrios periféricos, se identifica con

Laura Kropff

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

"Le quieren hacer creer" remite a una serie de usinas productoras de sentido en torno a la cuestión indígena. Por un lado, está el discurso de las instituciones del estado (la escuela fundamentalmente), los medios de comunicación, etc. Pero por otro lado están también los activistas de la generación anterior que construyeron definiciones de lo mapuche apelando a cierto esencialismo estratégico (Briones 2001) que, según los activistas jóvenes, es demasiado restrictivo. Es desde esa crítica que el discurso mapurbe comienza a ampliar el significado de la identidad y de los conceptos que fueron construidos como parte del discurso político mapuche, principalmente "Pueblo" y "Territorio". Desde una definición principalmente centrada en el derecho a la diferencia cultural se pasa sutilmente a una lectura historizada no sólo ya en el sentido de destacar la subordinación, sino también en el de reconocer los variados efectos de esa historia como igualmente legítimos.

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

También desde una lectura generacional se fundamenta la crítica a los planteos político-culturales previos y, en la argumentación, se construye el lugar de los "niños" como una responsabilidad de los "jóvenes", inscribiéndose a la vez un sentido de devenir que opera creando comunidad:

"Un *ngellipun* (ceremonia sagrada) se hace de esta manera. El primer paso es esto. Se levantan a tal hora. Se forman así. Después viene esta parte". Y nosotros necesitamos saber por qué lo hacemos, no que esto se hace así porque lo digo yo o porque lo dice la *papay* (abuela - anciana) tanto, sino empezar a entender que esto es una obligación nuestra. Los que ahora somos jóvenes, el día de mañana o ahora nomás, de qué manera vamos a retransmitir e incorporar a los *pichikeche* (chicos) a todo este proceso si mínimamente no empezamos a buscar el entendimiento, poder hablar como iguales. Si vos estás entendiendo que vos, yo y nuestra gente está en un proceso de rearme, de rejunte, entonces nos tenemos que permitir estos espacios de poder entender qué quiere decir eso de nuestra cosmovisión, de nuestra filosofía." (Cañuqueo en Scandizzo 2004: s/r)

Partiendo de una crítica a los estudios culturales británicos, Bucholtz propone que en lugar de hablar de "culturas juveniles" hablemos de "prácticas culturales de la juventud". Según la autora, en los estudios culturales las culturas juveniles se entienden como respuestas a los conflictos de clase

Laura Kropff

asociados a las sociedades industrializadas, pero las sociedades no industriales tienen también culturas juveniles. Incluso teniendo en cuenta esto, la perspectiva sobre la juventud es limitada, por lo que propone re teorizar la juventud desde una perspectiva antropológica que implica reemplazar el concepto estático e inflexible de cultura para incorporar la heterogeneidad de prácticas e ideologías que se incluyen en la idea antropológica de cultura.

En el caso que estoy analizando en este artículo hay un proceso de producción cultural que, siguiendo a Briones (1999), se puede denominar como “activismo cultural”. Este activismo opera enfatizando dos clivajes combinados: el étnico y el etario. En este proceso, la categoría “mapuche” es reflexivamente cargada de nuevos sentidos. Los activistas se proponen explícitamente redefinir su significado para incorporar su propia experiencia social. Sin embargo, la categoría “jóvenes” aparece más naturalizada. Así, es la experiencia social como jóvenes urbanos la que parece fundamentar la necesidad de reinterpretar la categoría étnica.

En el marco del debate en torno a la categoría de “juventud”, Bucholtz cita a Durham (2000) que propone aplicar la categoría lingüística de *shifter*, de Silverstein (1976). El *shifter* está vinculado directamente al contexto de habla porque el significado es otorgado por el uso situado y, a la vez, el uso indexicaliza el contexto. En este sentido la etnografía situada puede reconstruir el contexto interpretativo y el contexto construido por el uso de la categoría de “juventud”, así como rastrear intertextualidades. En el epígrafe de este acápite, la frase “vamos los *weche*” remite, por un lado, a la articulación étnica, por otro a la cumbia (más o menos villera) que remite a su vez a una articulación etaria y de clase.

“Nosotros éramos un grupo de pendejos hincha pelotas que nos juntábamos en la garita a no hacer nada...” dice Lorena Cañuqueo (*op.cit.*) y esta afirmación constituye una (de las) forma(s) posibles) de producir sentido en torno a una experiencia social. Una experiencia de pobreza y vulnerabilidad puede ser narrada desde la dignidad y, en este sentido, permite la construcción de agencia transformadora aunque no necesariamente emancipatoria, porque puede justificar relaciones de poder que mantienen el status quo (Sider 1997). La distancia de la narrativa como construcción cultural de la experiencia social permite un margen de creatividad y disputa no necesariamente explicitados. Como plantea Sider, la narrativa siempre implica agencia y producción de sentido, aunque se base en el silencio. En este caso la narrativa mapurbe permite inyectar nuevos sentidos a la articulación como joven urbano. Se trata de una serie de sentidos que también están vinculados a prácticas políticas específicas: un pasaje del “poxirran” al “origen” y las proyecciones reivindicativas que ello implica.

“Vos ya venías castigado con un montón de cosas y traías todas las cosas negativas que te transmite esta sociedad por el hecho de que sos mapuche. A eso se le sumaban un montón de otros factores que compartís con un montón de gente de tu barrio. Entonces cuando nos empezamos a juntar fue en esos ámbitos, en la calle, cuando organizábamos alguna cuestión que era más por el hecho de saber: ¿soy yo solo o hay más gente? Te juntabas por ahí con la excusa de ir a escuchar un recital, de tener ciertas características entre nosotros. Nadie decía que era mapuche en ese momento, no te hablo de tanto tiempo tampoco. Cuando nos juntábamos estaba la Resistencia Heavy Punk y la Resistencia Heavy Punk era mapuche. A partir de juntarnos a

Laura Kropff

hacer recitales empezabas a hablar de un montón de cuestiones. Te planteabas: “Bueno viejo, pero al final nosotros estamos en esto, estamos con esta desesperación, con esta incertidumbre porque... ¿es herencia? ¿qué pasa?”. Y de a poco, con un montón de *lamuen* (hermanos), de gente joven, te empezas a plantear un montón de cosas: “Uy, ¿vos qué apellido sos?”. Porque primero vos te disfrazas de lo que venga, hasta en esos lugares, que supuestamente son tus lugares, donde podés hablar con sinceridad. Sos el Mecha, el Gula, nombres que te disfrazaban. “- ¿Pero vos qué apellido tenés? - Yo soy Ñancucho. - Yo soy Cañuqueo.” Empezas a hacer toda una cadena. “- Lo que pasa es que mi viejo se vino acá... - ¿Por qué se vino tu viejo? - Porque lo corrieron los milicos”; o “- Había que hacer ahí una escuela rural de la provincia y lo sacaron”; o “- Llegó el turco, se quedó con las tierras”. Y al final tenías un montón de coincidencias y encima te juntaste ahí, pensas y te vestís más o menos igual. Tu identidad, que era inicialmente ser un punky, se agrandó mucho más.” (Cañuqueo en Scandizzo 2004: s/r)

Por otro lado los mapunky, punkys “agrandados” devenidos mapuche, entran de lleno en la arena del activismo político cultural mapuche provocando transformaciones (más o menos sutiles). Comienzan a hacer circular discursos mapuche a través de circuitos que antes no fueron utilizados, empiezan también a realizar fuertes críticas a las prácticas de negociación con el estado de las organizaciones. La lectura anarko punk demanda “no transar”. Es así que surgen articulaciones con organizaciones que plantean una confrontación pública más clara con el estado y las agencias transnacionales,^{xi} a la vez que se critica fuertemente a las organizaciones que participan en mesas de diálogo u organismos de co-gobierno.

Los criterios de representatividad manejados por las organizaciones de los 1980' y 1990' también son fuertemente criticados. Los planteos públicos de los jóvenes en el II Parlamento Mapuche de Chubut sostuvieron que ningún mapuche tiene derecho a hablar por otro. Al mismo tiempo que sostienen esto, los jóvenes aclaran que hablan por sí mismos como individuos y que eso es suficientemente legítimo como para que su voz sea respetada. Los objetivos políticos son también diferentes, y las prioridades por lograr reconocimiento por parte del estado son fuertemente cuestionadas:

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

Algunas palabras de cierre

El discurso mapurbe construye a los jóvenes urbanos como actores en la escena mapuche y a la vez carga de sentido las categorías de “joven” y “mapuche”. La categoría étnica se convierte en objeto explícito de reflexión y redefinición, mientras que la etaria se naturaliza como punto de partida y, en este sentido, adquiere un fuerte poder comunalizador (Brow 1990). Desde el lugar de la

Laura Kropff

“juventud” (concepto que surge a partir de una narrativa que produce sentido en torno a una experiencia social específica), se plantean relaciones etarias incuestionables y actores que forman parte de esa comunidad (antiguos, mayores, “viejos” -con su carga valorativa redefinida-, jóvenes -mapurbe, mapunky y otros- y *pichikeche*), cada uno con su responsabilidad para con los otros y para con la continuidad del “Pueblo” mapuche. A partir de estas relaciones etarias primordializadas, se plantea un sentido de devenir que implica la relectura del pasado. Por otra parte, hay una fuerte construcción etaria en términos políticos que diferencia la generación emergente de la generación previa de activistas, tanto en objetivos políticos como en prácticas de relación hacia el interior del Pueblo Mapuche en términos de representatividad y hacia el estado.

Bibliografía

- Álvarez, Miriam y Kropff, Laura. (2003) *Kay Kay egu Xeg Xeg: una performance teatral del mito de origen del Pueblo Mapuche*. 4th Seminario Anual "Espectáculos de Religiosidad". Instituto Hemisférico de Performance y Política, New York University, Publicación en página web: http://hemi.nyu.edu:8000/eng/seminar/usa/workgroups/Musical%20Religiosities/papers/Paper_Laura_Kropff.dwt
- Bauman, Richard y Briggs, Charles. (1990) *Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life*. Annual Review of Anthropology 19: 59-88
- Briones, Claudia. (1998) *(Meta)cultura del estado-nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*. Série Antropologia # 244. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Briones, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. PhD dissertation presented at the Graduate School of The University of Texas at Austin.
- Briones, Claudia. (2001) *Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche*. Social Science Research Council, Cultural Agency in the Americas Project: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression. Cuzco, Enero 29 y 30. Mimeo.
- Briones, Claudia. y Carrasco, Morita. (2000) *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)*. Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas, Serie Documentos en Español N° 29. Buenos Aires: VinciGuerra.
- Briones, Claudia y Díaz, Raúl. (2000) *La nacionalización / provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de "otros internos" en el Neuquén*. V Congreso Argentino de Antropología Social. Parte 3: 44-57 Entrecomillas impresores, La Plata.
- Brow, James. (1990) *Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past*. Anthropological Quarter 63 (1): 1-6. Traducción de la cátedra de etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. Mimeo.
- Bucholtz, Mary. (2002) *Youth and cultural practice*. Annual Review of Anthropology N° 31: 525- 552
- GEADIS (Grupo de Estudios en Antropología y Discurso) 2000 *Impugnaciones de alteridad*. VI Congreso de Antropología Social. Publicación en CD. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata.
- GELIND (2000) *"La producción legislativa entre 1984 y 1993."* M. Carrasco (ed.) Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat e International Working Group on Indigenous Affairs. Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. Serie Documentos en Español # 30. Capítulo 2, pp.: 63-104. VinciGuerra Testimonios, Buenos Aires.
- Golluscio, Lucía. (1992) *Educación e identidad: los tayil mapuches*. Hidalgo y Tamagno comps. Etnicidad e Identidad: 153-167 Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Kropff, Laura. (2003) *Teatro mapuche: arte, ritual, identidad y política*. V Reunión de Antropología del Mercosur, Universidad de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

Laura Kropff

- Kropff, Laura; Rodríguez, Mariela; Vivaldi, Ana. (2003) *Mapas de alteridad en la provincia de Río Negro*. 2º Congreso sobre Problemática Social Contemporánea, Publicación en CD. Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe,
- Sider, Gerald. (1997) *Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People*. En G. Sider y G. Smith. *Between History and Histories: The Making of Silences and Commemorations*: 62-79. University of Toronto Press, Toronto.
- Turner, Victor. (1980) *Entre lo Uno y lo Otro: el período liminar en los "rites de passage"*. La selva de los símbolos. Siglo XXI, Madrid.

Corpus:

- Azkintuwe, Periódico Mapuche. noviembre - diciembre de 2003. *Taiñ rakizuam* por Equipo de Comunicación MAPURBE pp: 16 y 17, Temuco, Chile, Kolektivo Periodístico Azkintuwe eds.
- Equipo de Comunicación MAPURBE. 2002 y 2003. *MapUrbe*. Furilofche y Fiske Menuko (Bariloche y Gral. Roca). N° 1 y 2.
- Scandizzo, Hernán. 2004. *'Indio' significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente*. Publicación en página web: argentina.indymedia.org y en periódico Azkintuwe n° 4 Temuco, Chile, Kolektivo Periodístico Azkintuwe eds.
- wariacewala f.w. 2003. *HEAVY-PUNK en la lucha mapuche desde la ciudad*. Tayiñ Weichan, Mapu'zine, Furilofche Waria, PuelMapu (Bariloche arg ¿?)

ⁱ Becaria de Doctorado, Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA. Instituto de Ciencias antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. E-mail: laukropff@yahoo.com

ⁱⁱ Prefiero utilizar el término "red" y no el término "organización" porque las formas de articulación que estos jóvenes ponen en práctica difieren de aquellas con las que funcionan las organizaciones mapuche que ocupan la arena pública desde las décadas del 1980' y 1990'. Además, estos jóvenes parten de cuestionar la forma de funcionamiento y los objetivos políticos que se relacionan con el término "organización" y, especialmente, los criterios de representatividad que se asocian con ese término.

ⁱⁱⁱ Yo misma formo parte de esa campaña como una especie de "asesora", si es que esa categoría fuera concebible tratándose de jóvenes con un pasado anarko-punk.

^{iv} Poema aparecido en el fanzine "MapUrbe" n° 1 que circuló principalmente en Gral. Roca y en Bariloche en la primavera de 2002.

^v La relación entre el activismo de jóvenes mapuche y la escuela es compleja porque, si bien se identifica como un espacio en el que se ejercen prácticas discriminatorias y estigmatizantes, es en él donde muchos de los jóvenes realizaron sus primeras experiencias de organización política en la lucha por la defensa de la educación pública en la década del 90'. Se trata, entonces, de un espacio fundamental para aprender nociones de "lo político" y para construir identificación étnica en oposición al discurso oficial de la curricula y a las prácticas de los docentes. (Agradezco a Octavio Falconi por introducir esta discusión en el análisis)

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

^{vii} *Kawel* es caballo en *mapuzugun*.

^{viii} *Weche* quiere decir "gente joven" en *mapuzugun* y, teniendo en cuenta la estética del poema, el verso podría traducirse como "¡¡Vamo los pibe!!".

^{ix} Poema aparecido en el fanzine "Tayiñ Weichan" n° 1 que circuló principalmente en Bariloche en 2003.

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

^{xi} Distintos grupos de jóvenes mapuche aparecen firmando los documentos de los parlamentos mapuche de Chubut convocados por la organización 11 de octubre que confronta con terratenientes como Benetton. Esta relación, por un lado, tiene que ver con la postura combativa de la 11 de octubre pero también con que muchos jóvenes rastrean sus orígenes familiares en las comunidades y parajes del Chubut cordillerano.

^{xii} Se refiere al convenio 169 de la OIT que reconoce derechos a los Pueblos Indígenas y Tribales y fuera ratificado por el estado argentino.