

Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras*

LAURA KROPFF**

Abstract

THE YOUNG MAPUCHES IN ARGENTINA: BETWEEN THE PUNK CIRCUIT AND LAND RECOVERY. *This article is based on the ethnographic fieldwork with young Mapuches in the province of Río Negro, Argentina. I focus on the activists in the highland city San Carlos de Bariloche and members of the community Mariano Epulef, who are in the process of recovering their territory. Based on the ethnography, this article seeks for the age differentiation, specialization and the aboriginal sense of rural and urban spaces/places, highlighting the agency's articulations that defy hegemonic meanings. The theoretical framework recovers concepts from classic anthropology, current anthropology of the young, and ethnic and cultural studies.*

Key words: *aboriginal, age, specialization, activism*

Resumen

Este artículo se basa en un trabajo de campo etnográfico con jóvenes mapuche de la provincia de Río Negro, Argentina. Específicamente, se centra en activistas de la ciudad cordillerana de San Carlos de Bariloche y en miembros de la comunidad Mariano Epulef, que se encuentra en proceso de recuperación territorial. A partir de la etnografía, el artículo indaga sobre la espacialización diferencial de la edad y la aboriginalidad en espacios/lugares rurales y urbanos, prestando atención a las articulaciones de agencia que desafían los sentidos hegemónicos. El marco teórico recupera conceptos elaborados por la antropología clásica, la antropología contemporánea de la juventud, los estudios étnicos y los estudios culturales.

Palabras clave: *aboriginalidad, edad, espacialización, activismo*

Introducción

Con base en la etnografía de proyectos de activismo impulsados por jóvenes mapuche en la primera década del siglo XXI en la provincia de Río Negro (norte de la Patagonia, Argentina), en este artículo propongo una reflexión sobre la espacialización diferencial de los clivajes étnico y etario en lugares urbanos y rurales. Esta espacialización hegemónicamente determinada se evidencia ante articulaciones de agencia que la desafían. En ese sentido, persigo un doble propósito: por un lado, contribuir a la etnografía de las juventudes indígenas latinoamericanas a partir de un caso específico poco explorado y, por otro, avanzar en las definiciones teóricas que devienen insumos necesarios para el abordaje etnográfico de la interfase entre etnicidad y edad, en relación con los procesos de territorialización.

* Artículo recibido el 05/03/11 y aceptado el 05/09/11.

** Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa), Universidad Nacional de Río Negro. Mitre 630, 5º piso, 8400, Bariloche, Río Negro, Argentina <kropff@unrn.edu.ar>.

Desde 2001 realizo trabajo de campo con agrupamientos de autodenominados *jóvenes mapuche* en la provincia de Río Negro. Estos agrupamientos surgen en el contexto de un movimiento mapuche con visibilidad pública internacional, nacional y provincial (provincias de Neuquén, Río Negro y Chubut). El movimiento mapuche en Argentina adquirió características distintivas y se consolidó públicamente a principios de la década de los noventa, alrededor de los contrafestivos por los 500 años de la llegada de Colón a América.¹ Entre sus características se incluye una dinámica de organización supracomunitaria no centralizada, con alto grado de autonomía entre las diferentes organizaciones que no son parte de estructuras partidarias o sindicales. A partir de 2001 comenzaron a aparecer en el movimiento mapuche señalamientos marcados por diacríticos de edad. El planteamiento de los autodenominados *jóvenes* introduce un horizonte heterogéneo de discursos y prácticas en la arena política, y establece continuidades, redefiniciones y rupturas respecto a la generación anterior de activistas, esto incluye la articulación de trayectorias previas de activismo y experiencias de participación en circuitos que ellos denominaron *contraculturales*, como la escena punk. Entre los temas principales de la agenda de los agrupamientos de jóvenes mapuche se encuentra la rearticulación con las demandas de organizaciones, familias y comunidades rurales.

Con base en una estrategia etnográfica multisituada (Marcus, 2001), mi trabajo consiste en acompañar los procesos de activismo articulados en la doble adscripción étnica y etaria, en su tránsito por el espacio social y geográfico. Este acompañamiento se produce, a su vez, desde un doble rol: como investigadora y como activista. Lejos de ser una observadora externa, participo activamente en los procesos que analizo, porque integro un colectivo conformado por activistas, artistas, comunicadores e investigadores mapuche y

no mapuche que, desde 2003, se formalizó en la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyin* –estamos resurgiendo–. La Campaña promueve discusiones en torno a la identidad mapuche en el presente a partir de proyectos combinados de investigación académica, comunicación comunitaria y arte. Aunque el centro de nuestras actividades se encuentra en la ciudad de Bariloche (provincia de Río Negro), a lo largo de los años hemos desarrollado proyectos en diferentes espacios rurales y urbanos de las provincias de Río Negro y Neuquén, configurando una red que incluye relaciones con agrupamientos, comunidades y organizaciones en varios puntos del territorio ancestral mapuche, el Wajmapu (emplazado donde hoy se encuentran las provincias de Neuquén, Río Negro, Chubut y Buenos Aires, en Argentina, y las regiones IX y X, en Chile).²

En los procesos de activismo articulados en torno a adscripciones étnicas y etarias, las categorías desde las cuales el espacio es apropiado socialmente como *lugar* (Gupta y Ferguson, 1992) devienen objeto de reflexión política, pero también biográfica y genealógica. Así, la definición de Wajmapu opera en el ámbito del movimiento mapuche contemporáneo indexicalizando el proceso histórico de usurpación y despojo llevado a cabo por los Estados nacionales de Chile y Argentina desde finales del siglo XIX. De manera paralela, otras categorías constructoras de lugar, como *campo* y *ciudad*, operan espacializando edad y aboriginalidad de modo diferente. Estas categorías territorializadoras estructuran los lugares sociales disponibles y las movilidades habilitadas (Ramos y Delrio, 2005) para las identidades, subjetividades y agencias, que se articulan a partir de esos clivajes, es decir, definen una movilidad estructurada (Grossberg, 1996).³

Este artículo se organiza, entonces, con el material etnográfico del trabajo de campo entre agrupamientos de jóvenes mapuche de la ciudad de Bariloche y de

¹ En la década de los noventa, las organizaciones indígenas de la Argentina lograron cuestionar públicamente los postulados extincionistas y asimilacionistas que eran hegemónicos en el país. Sobre la base de ese cuestionamiento y de la revisión política de los principios fundadores del Estado nacional, lograron el reconocimiento de algunas reivindicaciones. Uno de los reconocimientos más importantes fue la inclusión de un artículo en la Constitución Nacional reformada en 1994 (art. 75 inc. 17) que reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado nacional y, en consecuencia, una serie de derechos, incluyendo el derecho a la propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan. Para un análisis del discurso jurídico en materia indígena en Argentina véase Briones *et al.* (2000).

² En la actualidad, *Wefkvetuyin* integra al grupo de teatro mapuche El Katango y al Equipo de Comunicación MapUrbe, y tiene un proyecto de teatro, una publicación gráfica en formato fanzine orientada a la juventud urbana (el *MapUrbe'zine*), un proyecto de radio que produce microprogramas, un área de producción audiovisual y un área de investigación periódica y académica. La Campaña surgió en el marco del proceso de emergencia pública de los jóvenes mapuche <<http://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvetuyin/index.htm>>.

³ El concepto de *movilidad estructurada* surge de la crítica a las definiciones de identidad en el campo de los estudios culturales, por su incapacidad para impugnar las formaciones modernas de poder y sus políticas de la diferencia. Como modelo superador, Lawrence Grossberg (1996) propone contemplar tres planos de individuación más el de la identidad como construcción temporal de la diferencia, el plano de la subjetividad (conciencia del tiempo interno) y el de la agencia (desplazamiento temporal de la diferencia). En la conformación de estos tres planos participan, a su vez, tres tipos de

parajes rurales cercanos al pueblo de Comallo, en la Línea Sur rionegrina.⁴ Estos dos espacios/lugares, vinculados con las trayectorias de los jóvenes mapuche activistas, se convierten en escenario para el despliegue de articulaciones de agencia que desafían, de diferentes modos, las construcciones hegemónicas de aboriginalidad, edad y espacio. En función del abordaje de estos procesos, explicitaré las herramientas conceptuales básicas del análisis. Después presentaré los planteamientos de los grupos de jóvenes mapuche de Bariloche para ponerlos en diálogo con la perspectiva de jóvenes mapuche que participan en un proceso de recuperación territorial en la comunidad Mariano Epulef, del paraje (rural) Anecón Chico. Concluiré con una reflexión sobre la espacialización de aquello denominado como *cultura*.

Los puntos de partida conceptuales

Desde la perspectiva teórica que adopto, *juventud* no es un concepto sino una categoría de uso que opera en una estructura de alteridades etarias. Del mismo modo, la categoría *mapuche* opera en el ámbito definido por la construcción hegemónica de aboriginalidad. Introduciré en este apartado los conceptos con los cuales analizaré edad y aboriginalidad en cuanto dimensiones estructurantes de la práctica social. Presentaré, asimismo, la perspectiva teórica desde la cual conceptualizaré la relación con el espacio y, específicamente, con la dualidad campo/ciudad.

La propuesta teórica para abordar la dimensión etaria que presento parte de revisar la perspectiva clásica de la antropología sociocultural. Estoy de acuerdo con Silvia Elizalde cuando afirma que el canon para investigar la juventud desde las ciencias sociales en Argentina está dominado por los marcos teóricos, las hipótesis y las metodologías de la sociología (Elizalde, 2006).⁵ En ese contexto, recuperar la perspectiva antropológica busca ser un aporte para el campo de los estudios en juventudes.

En 1929 Radcliffe-Brown cuestionó la ambigüedad de los términos que los antropólogos utilizaban para abordar la edad en sus etnografías. A partir de esa crítica propuso una precisión terminológica que consiste en diferenciar *grado* (*grade*) de *grupo* (*set*) de edad. Los define de la siguiente manera:

Grado de edad. Este término debe ser guardado para divisiones reconocidas de la vida de un individuo mientras pasa de la infancia a la vejez. Por lo tanto, cada persona pasa sucesivamente de un grado a otro, y, si vive lo suficiente, pasará a través de toda la serie: infante, niño, joven, hombre joven casado, anciano o lo que sea.

Grupo de edad. Un grupo reconocido y a veces organizado de personas (con frecuencia hombres solamente) que son de la misma edad. [...] En el este y el sur de África, un grupo de edad está normalmente formado por todos aquellos hombres que son iniciados al mismo tiempo. [...] Una vez que una persona entra en un grupo de edad dado, ya sea por nacimiento o por iniciación, permanece como miembro del mismo grupo por el resto de su vida (Radcliffe-Brown, 1929: 21, traducción propia).

Considero que, revisitada desde corrientes teóricas contemporáneas, esta distinción continúa siendo sufragante al volver más precisos los conceptos utilizados en el análisis de la edad. Definimos, entonces, el *grado de edad* en tanto inscripción material de subjetividades hegemónicamente construidas en clave etaria (Mouffe, 1981). A su vez, el concepto de *grupo de edad* define una instancia de articulación de agencia que se desarrolla con base en los procesos de identificación que producen los sujetos en el marco de las interpelecciones. Estas articulaciones de agencia se fundan en diversas *sensibilidades* (Grossberg, 1992) o *estructuras de sentimiento* (Williams, 1989) que están en íntima relación con las experiencias sociales significativas compartidas y sancionadas públicamente, o sea, ritualizadas (Maybury-Lewis, 1974). Los grupos de edad se desplazan a través de los grados de edad enmarcados en procesos históricos que les dan especificidad a sus experiencias sociales.

maquinarias: estratificadoras (que regulan el acceso a las experiencias y conocimientos del mundo produciendo subjetividades desiguales), diferenciadoras (vinculadas a regímenes de verdad que producen sistemas de identidades y diferencias) y territorializadoras (que establecen sistemas de circulación entre lugares). En el marco de las estructuras sedimentadas de circulación y acceso que resultan de la acción de estas maquinarias se van desarrollando las movilidades en un interjuego entre estabilidad y cambio. Entonces, no se trata sólo de una distribución desigual de capitales (económicos, sociales, simbólicos), sino de la disponibilidad diferencial de trayectorias (Briones, 2005).

⁴ La región denominada Línea Sur, definida por el recorrido de la línea ferroviaria que atraviesa la provincia desde el océano Atlántico hasta la cordillera de los Andes, ha sido históricamente un espacio donde radican familias y comunidades mapuche dedicadas a la cría de ganado lanar.

⁵ Esto se pone en evidencia en los diferentes estados del arte que se han hecho tanto sobre los estudios de juventudes (Chaves, 2009) como sobre la relación entre juventud y política en el país (Bonvillani *et al.*, 2010; Chaves y Núñez, en prensa).

Los grados de edad, organizados como etapas sucesivas de la vida, estructuran la movilidad de las subjetividades que definen a partir de reglas específicas de conducta y de haces de roles (Kertzer, 1978). Su definición es cultural e históricamente específica. En tal sentido, la categoría *juventud* define un grado de edad con cuyas interpelaciones se ven obligados a dialogar los diferentes grupos de edad que, en su desplazamiento, se ubican en ese lugar social.

La construcción contemporánea de *juventud* como grado de edad vigente en Latinoamérica se caracteriza por no contemplar la diversidad cultural y por espacializarse en las ciudades. Los investigadores que trabajan el tema en la región coinciden en que la expansión de *juventud* como categoría definitoria de subjetividades sociales hegemónicas se vincula con la coyuntura de posguerra de mediados del siglo xx. En la consolidación del nuevo orden mundial desde la perspectiva occidental capitalista, niños y jóvenes fueron definidos como sujetos de derecho y sujetos de consumo (véase, entre otros, Reguillo Cruz, 2000); ser joven es, desde ese momento, ser urbano.

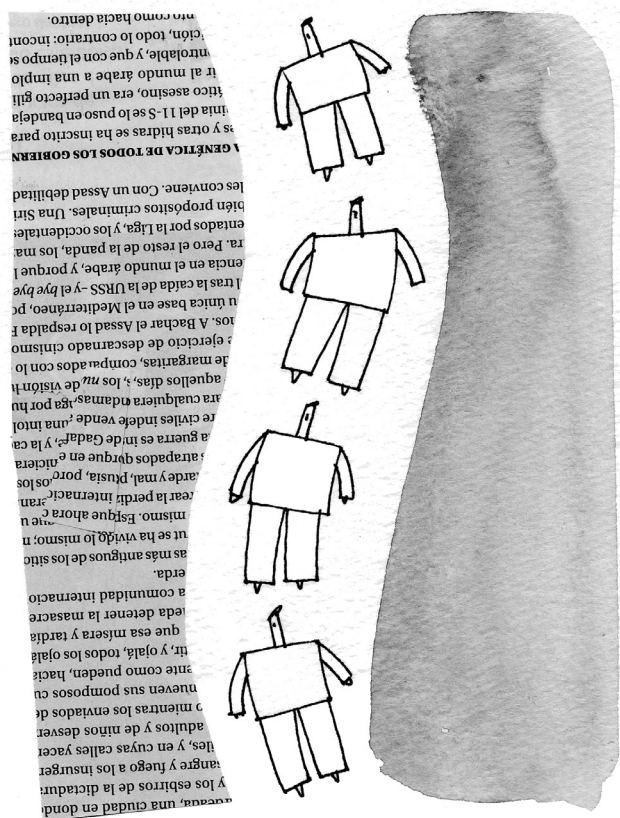
Desde otro ángulo—pero aún considerando *juventud* como categoría de uso y no como concepto—Deborah Durham propone pensarla como un índice (*shifter*), es decir como un tipo especial de deíctico que relaciona al hablante con un contexto relacional o indexical (Silverstein, 1976). Al pensarla como índice, la categoría *juventud* construye un contexto conformado por alteridades etarias que corresponden a otros grados de edad. Este movimiento conceptual nos lleva más allá de las relaciones sociales que se negocian en el momento, para orientar la atención hacia la estructura. “Cuando la gente hace jugar el concepto de *juventud* en una situación, se posicionan a sí mismos en un paisaje social de poder, derechos, expectativas

y relaciones —indexicalizándose a sí mismos y también a la topología de ese paisaje social” (Durham, 2000: 116, traducción propia). Siguiendo esta propuesta, resulta relevante preguntar qué condiciones habilitan, promueven y limitan el uso de la categoría *juventud* en diferentes contextos y, a su vez, qué contextos genera ese uso. Asimismo, es necesario preguntar sobre los efectos del uso de esta categoría en términos tanto de interpelación como de articulación de agencia.

La *aboriginalidad*, por su parte, es una construcción de alteridad caracterizada por interpelaciones etnicizadas y racializadas que se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos (Beckett, 1988). En cuanto tal, se define como subjetividad hegemónicamente determinada, condicionada y estimulada por los recursos que se encuentran en disputa, los medios políticos disponibles y las concepciones sociales sedimentadas en contextos particulares enmarcados en diferentes Estados nacionales (Briones, 1998). En la Argentina, y particularmente en la provincia de Río Negro, la *aboriginalidad* está espacializada en el campo: ser mapuche es ser campesino (Cañuqueo *et al.*, 2005). Esa espacialización hegemónica de la *aboriginalidad* ha comenzado a ser disputada por las exigencias políticas de las organizaciones mapuche que alcanzaron visibilidad en la década de los noventa. Se trata de cuestionamientos que impugnan algunos aspectos de la ruralización de la *aboriginalidad*, principalmente la idea de que la migración hacia la ciudad implica la disolución de la identidad étnica (Ramos y Delrio, 2005).⁶

En cuanto al espacio, la dualidad campo/ciudad es una construcción asimétrica de lugar que se instauró en el proceso de consolidación y expansión del capitalismo, y que devino lógica explicativa de lo social

⁶ El concepto de *aboriginalidad* se basa en los desarrollos teóricos del campo de los estudios étnicos, originado con el aporte de Frederik Barth, cuya propuesta fundamental es el desplazamiento del foco del análisis de los contenidos culturales a las prácticas de interacción. Según Barth (1976), los grupos étnicos son categorías de adscripción que organizan la interacción entre los individuos. Por lo tanto, el problema fundamental es analizar los límites étnicos y su persistencia (Cardoso de Oliveira, 1971). En este sentido, los elementos que podrían ser pensados como contenido cultural desde una perspectiva sustancialista se vuelven relevantes sólo en tanto constituyen diacríticos identitarios en la estructura relacional barthiana de adscripciones y autoadscripciones, que preserva y recrea la diferencia a partir de un lenguaje con códigos compartidos. Claudia Briones (1998) reseña algunas críticas a esa concepción; una de ellas tiene que ver con la inespecificidad, ya que se trata de una teoría aplicable a cualquier proceso en el que se negocian y recrean identidades sociales por contraste y no únicamente a la etnicidad. Otra de las críticas se refiere a la asimetría en las relaciones de interacción: no todos están en igualdad de condiciones para establecer y negociar sus límites, sino que hay relaciones asimétricas de poder que condicionan las prácticas de adscripción y autoadscripción. Por medio de esas relaciones de poder se construye la alteridad, que refiere a una relación de subalternidad justificada en la diferencia y que implica asimetría. A su vez, la alteridad supone también la construcción de un universal desmarcado, el “nosotros” de la enunciación que recorta y marca las particularidades, las *minorías*, las *parcialidades*, y no es otra cosa que una posición particular universalizada. En relación con la anterior, otra de las críticas importantes es la falta de profundidad histórica del formalismo barthiano. Las alteridades se construyen a lo largo de un proceso histórico que va sedimentando sentidos y prácticas que condicionan la negociación de identidades, estableciendo, desde el *sentido común*, lo que resulta legítimo argumentar. De esta revisión crítica de los conceptos que proponen los estudios étnicos emerge el concepto de *aboriginalidad*.



(Williams, 2001). Esta construcción naturaliza y sustancializa las relaciones sociales de producción impuestas por el sistema, espacializando subjetividades también asimétricas basadas en la oposición fundante de la modernidad: civilizado / salvaje (Svampa, 1994). A la vez, se trata de un esquema que espacializa el tiempo; por un lado, coloca el pasado en el espacio rural y el presente/futuro en el espacio urbano y, por otro lado, define el campo como el lugar de lo estático,

y la ciudad como el lugar del cambio. En términos étnicos, los mapuche quedan circunscritos al campo y, en esa operación, también quedan relegados al pasado (véase, entre otros, Szulc, 2004). En términos etarios, los jóvenes, cuya condición *naturalmente* transicional los hace dueños del futuro (Chaves, 2010), quedan circunscritos a las ciudades. En el ámbito rural, por lo tanto, lo juvenil es impensable (González Cangas, 2003).

En este contexto, la etnografía de los procesos de activismo generados a partir de la doble adscripción desafiante que reúne las categorías *joven* y *mapuche* permite abordar la cartografía de movilidades estructuradas que la edad, la aboriginalidad y el espacio circunscriben.

El monstruo mapurbe

Las organizaciones mapuche tienen, a pesar de sus múltiples diferencias internas, una agenda común en lo relativo a los derechos territoriales de las comunidades y el respeto a la diferencia cultural (véase, entre otros, Briones, 2006; Kropff, 2005; Radovich y Balazote, 2000; Ramos, 2004). Una de las características del activismo de los jóvenes mapuche que más impacto público ha tenido a partir de 2001 es la vinculación que esta nueva generación establece entre su propia experiencia como jóvenes de la periferia urbana y su pertenencia al pueblo mapuche, tal como se expresa mediante los neologismos *mapurbe* y *mapunky*, creados por el poeta mapuche David Añiñir Guilitraro (2009).⁷ Estos neologismos imprimen marcas específicas vinculadas con experiencias juvenilizadas y circuitos denominados *contraculturales*⁸ en los que muchos activistas participaron en los noventa, en el

⁷ Con el fin de dar una idea de los sentidos que estos neologismos actualizan para los jóvenes mapuche, transcribo aquí fragmentos del poema "María Juana la Mapunky de La Pintana", incluido en el libro de Añiñir. Este poema apareció en fanzines y otras publicaciones gráficas editadas por jóvenes mapuche tanto en Chile como en Argentina:

"Eres tierra y barro / mapuche sangre roja como la del apuñalado / eres mapuche en F. M. (Fuera del Mundo) / eres la mapuche "girl" de marca no registrada [...] Mapulinda, las estrellas de la tierra de arriba son tus liendres / los ríos, tu pelo negro de déltikas corrientes / kumey kuri Malén / loca mapunky pos-tierra / entera chora y peluda / pelando cables pa'alterar la intoxicada neuro. / Mapurbe; / la libertad no vive en una estatua allá en Nueva York / la libertad vive en tu interior / circulando en chispa de sangre / y pisoteada por tus pies. / Amuley wixage anay / Mapunky kumey kuri Malén / LA AZCURRÍA ES GRATIS" (Añiñir Guilitraro, 2009: 30).

⁸ Del mismo modo que *juventud* y *mapuche*, la categoría *contracultural* no funciona aquí como concepto, sino como categoría nativa. En el caso particular de la ciudad de Bariloche, esta categoría se instauró como clave articuladora de un movimiento llamado "Resistencia Heavy-Punk", que cuestionó las políticas neoliberales aplicadas en la década de los noventa. Este movimiento realizaba recitales que combinaban los géneros musicales punk y heavy-metal con la música folclórica argentina y latinoamericana. En sus actividades se fue construyendo una moralidad (Diez, 2006) íntimamente relacionada con una postura estética y política que combinaba la clara articulación de clase trabajadora que propone el heavy-metal (Berger, 1999; Svampa, 2001) con las propuestas del movimiento punk. La Resistencia Heavy-Punk es un ejemplo del modo en que los estilos juveniles se relacionan con la participación política articulando experiencia y construcción de subjetividad (Aguilera Ruiz, 2010). La Resistencia retomó el movimiento punk proveniente del País Vasco -incluyendo bandas como La Polla Records, Eskorbuto y Negu Gorriak- más que el original inglés y estadounidense. Según sostiene

contexto de la movilización en contra de la aplicación de políticas neoliberales en el país. Neologismos que se suman a la definición en mapuzugun (idioma mapuche) de la gente que vive en la ciudad, los *wariache*.

Si bien la práctica política que ejercen los jóvenes retoma lenguajes, géneros performativos y discusiones programáticas del movimiento mapuche que los precede, al mismo tiempo actualiza prácticas relacionadas con el movimiento de radios comunitarias, los circuitos de música punk y heavy-metal, las manifestaciones públicas del activismo estudiantil y las distintas demandas generadas ante la aplicación de políticas neoliberales durante los noventa en la región y en el país (Kropff, 2008).

La economía de la ciudad de Bariloche (de alrededor de 110 000 habitantes)⁹ se basa en la industria turística y, durante la citada década de los noventa, se vio afectada por la paridad del peso con el dólar impuesta por el denominado Plan de Convertibilidad. El Plan tuvo un impacto negativo sobre el desarrollo del turismo y uno de los efectos de su aplicación fue la desocupación masiva de empleados gastronómicos, que engrosaron las filas de los beneficiarios de los planes sociales del Estado. En 2001, el porcentaje de desocupación de la población económicamente activa de Bariloche era de 30.24% (Abalerón, 2006).¹⁰ Muchos de los jóvenes que desde 2001 participan en el movimiento mapuche provienen de hogares en los que, por efecto de las políticas neoliberales (que, además del Plan de Convertibilidad, incluyen la flexibilización laboral y el recorte de las responsabilidades del Estado en salud y educación, entre otras), los adultos quedaron desocupados. Sus primeras experiencias de participación política estuvieron relacionadas, por lo tanto, con los movimientos sociales de resistencia a la aplicación de esas políticas.

Su ingreso posterior al movimiento mapuche implicó la construcción de un discurso público, de una explicación sobre esta confluencia entre la experiencia juvenil urbana –especialmente la vinculada a los circuitos heavy-metal y punk– y la identificación como

mapuche, orientada hacia una audiencia desmarcada que representa lo que los jóvenes mapuche perciben como las concepciones hegemónicas del momento. La lógica de esta explicación incluye la legitimación de la presencia, por un lado, de marcas mapuche en los ámbitos heavy y punk y, por otro, de marcas heavy y punk en los ámbitos mapuche (para un análisis detallado véase Kropff, 2004). El posicionamiento mapuche en la ciudad alrededor de estas nuevas categorías introduce una dimensión histórica particular para explicar una realidad de discriminación y subalternización que, hasta el momento, se explicaba por condiciones sincrónicas de explotación de clase inscritas en marcas racializadas. La potencia emotiva de la reelaboración de las historias familiares en clave mapuche es uno de los argumentos que promueven la autoidentificación entre los jóvenes (Kropff, 2008).

La confluencia de múltiples trayectorias tuvo como resultado la construcción de un discurso que introdujo algunos desplazamientos dentro del programa político del movimiento mapuche. De una definición centrada en el derecho a la diferencia cultural, los jóvenes pasan sutilmente a una lectura historizada, ya no sólo en el sentido de destacar la subordinación, sino también en el de reconocer la legitimidad de los múltiples y diversos efectos de esa historia. A eso se refería una integrante del movimiento, citada en una entrevista periodística publicada en internet:

“Vos no podés ser mapuche y andar con cresta y borcegos”, “no podés ser mapuche y andar con la campera llena de cosas brillantes, tachas”. Es como que hay algo que no cuaja, pero volvemos al tema éste 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 sería como Pueblo si no se pone a ver mínimamente cómo quedamos después de todo el despelote que [...] significó la invasión del Estado chileno y el Estado argentino (Lorena Cañuqueo, cit. en Scandizzo, 2004a).

Christian Lahusen, al inconformismo y a la crítica al orden social y cultural manifiestos en la autoconstrucción del punk como corriente “contracultural” se suma, en el caso vasco, la crítica a las instituciones del Estado español. El orden opresor encarna en figuras concretas como los militares, los curas, los políticos, los ricos y, sobre todo, la policía. Su emergencia en la década de los ochenta se enmarca en una situación de gran desempleo juvenil, con su consecuente marginalización; pero, a diferencia de otros, el proyecto punk no persigue la incorporación a la sociedad civil como fin de su proceso crítico, sino una oposición radical, que en gran medida idealiza nociones de lo “primitivo” y lo “tribal” (Lahusen, 1993).

⁹ Los resultados preliminares del censo de 2010 arrojan un número de 131 067 habitantes para el departamento en el que se incluye la ciudad. Esto permite estimar que la población del ejido municipal de Bariloche ronda los 110 000 habitantes.

¹⁰ Al caer el Plan de Convertibilidad en 2002, la tasa de desocupación descendió considerablemente a 6.15% en 2005 (Abalerón, 2006).

Desde la perspectiva hegemónica, un *joven* (por lo tanto urbano) *mapuche* (por lo tanto rural) es lo que Victor Turner llamaría un *monstruo*. Turner analiza las imágenes monstruosas que aparecen en los ritos de pasaje africanos, como, por ejemplo, hombres con cabeza de león (que en este caso serían muchachos con *xarilogko* [vincha tradicional mapuche] y tachas).

Los monstruos se manufacturan precisamente para enseñar a los neófitos a distinguir claramente entre los distintos factores de la realidad, tal como la concibe su cultura [...] las ideas, sentimientos y hechos que, hasta entonces, han configurado el pensamiento de los neófitos, y que éstos han aceptado de manera inmediata, se ven, por así decir, disueltos en sus partes componentes. Dichos componentes son separados uno a uno y convertidos en objetos de reflexión para los neófitos, mediante un proceso de exageración componencial y disociación de las variantes concomitantes (Turner, 1980: 116-117).

Así, el hombre es reforzado como hombre y el león como león, la cabeza como cabeza y el cuerpo como cuerpo. En su operación simbólica durante estos años, los neologismos como *mapurbe* fueron creando criaturas *monstruosas*, pero ¿hasta qué punto sus atributos fueron combinados y hasta qué punto se reforzaron los atributos de las *partes*?, ¿de qué manera están produciendo reflexión sobre las distintas interpelaciones?, ¿cómo operan en el mundo?, esto es lo que se discutía al respecto en una reunión de la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefskuletuyiñ*, en la que se evaluaba un acto de conmemoración del 11 de octubre¹¹ organizado por varios grupos de jóvenes mapuche en el Centro Cívico de Bariloche en 2004:¹²

1: Ponele, vos ves ahí mismo en el campamento que estuvimos en el Centro Cívico. Vos ves que pasan los *pibes* [jóvenes], los que viven en el centro o los que... los *chetitos* [cuya vestimenta revela mayores recursos económicos]. Y quedan mirando con cara de... así... y pasan rapidito porque es como que... bueno, son los pibes de *allá arriba* [se refiere a los barrios marginales de la ciudad], los *heavys*, los *punkys*, los que van en contra de todo, los malos.

2: Entre éstos que te miran puede haber muchos mapuche.

1: Claro, por eso es lo que yo digo, esa arbitrariedad.

3: No se reconocen porque justamente se creó eso de que los mapuche somos los pobres, los rockeros.

4: La mayoría de los pibes mapuche son heavy ahora más que punk, por la música. Pero dentro de los mismos heavy hay divisiones. A los pibes [que participan de los agrupamientos mapuche] les dicen los *marichiwew* [grito que en el movimiento mapuche se traduce frecuentemente como "diez veces estamos vivos, diez veces venceremos"]. Dicen "ah, ahí vienen los *marichiwew*". No sé, "che *Marichiwew!*", les dicen, y los pibes se hacen [...] cargo de eso. [...] Así como decía ella, que los heavy y los cumbia no se pueden ni ver, hay divisiones entre los mismos heavy. Yo decía qué cagada, ¿qué pasa? Antes [de que surgieran los agrupamientos de jóvenes mapuche] ser indio era una cuestión que se resaltaba; "yo soy el más indio de todos" [...] Hay un montón de pibes mapuche que se mueven en esos espacios y ¿qué es lo que hace que esto quede solamente en un grupo selecto de gente?...

3: Por un lado, estamos diciendo que estamos en una realidad heterogénea, que no todos usan esa palabra, pero se dice eso. Y por otro lado sos mapuche sólo si sos heavy o sos punk o sos de los barrios altos.¹³

5: Se va generando un círculo que se va cerrando. Y así como en algún momento a estos pibes los dejaron afuera [del movimiento mapuche porque no eran *auténticos* o *puros*], estos mismos pibes dejan afuera a otro montón de pibes y a un montón de gente que no es joven. Porque también está esa cosa que los pibes tenían la bandera de "a mí no me manda nadie y yo con los adultos" [...] Ya la palabra adulto era igual a enemigo. Por eso, digamos. Entonces van, sin querer, cayendo en estas líneas hegemónicas: son sólo jóvenes, jóvenes que viven sólo en los barrios, que aparte viven en los barrios *duros*.

3: Si no, no sos tan mapuche.

4: Estos enfrentamientos que hay con otros jóvenes [...] Dentro de la noción, al menos acá en Bariloche, de lo que entra dentro de la categoría de ser joven, tiene que ver con toda una actitud de rebeldía, de estar permanentemente en contraposición, de discutir, enfrentar. Y que toda esta cuestión de la pintada [en espacios públicos],

¹¹ El 12 de octubre es la fecha en que se conmemora la llegada de Cristóbal Colon a América, esto ha sido objeto de disputa en las últimas décadas (en Argentina y en Latinoamérica), que pasa de concepciones que celebran el *descubrimiento* de América, a las que celebran el 11 de octubre como el último día de libertad de los Pueblos Originarios, como en este caso.

¹² La transcripción de fragmentos largos de las evaluaciones de *Wefskuletuyiñ* tiene que ver con una decisión académica, política y estética por visibilizar los modos en que producimos análisis de manera colectiva. En ese sentido, las conversaciones son a la vez objeto y fuente de reflexión teórica. Sin embargo, los registros no fueron grabados con el objetivo de hacerse públicos, sino para construir un archivo propio que enriquezca la reflexión política de la Campaña. Por ello pedí autorización para reproducir algunas partes, y llegamos al acuerdo de reproducirlas sin citar los nombres de las personas. Ésa es la razón por la que uso números en la transcripción.

¹³ Los barrios altos son los que en Bariloche constituyen la periferia, donde vive la gente de menores recursos.

la marcha [movilización por las calles de la ciudad], tiene que ver con puestas en escena y formas que tienen que ver con un movimiento de protesta que se generó también en los noventa. La gente que no marcha, que no repudia, que no está permanentemente en oposición a [...] Esa gente como que pareciera que no entra dentro del imaginario de ser joven, rebelde, mapuche.

5: ¿Que no se la juega, ¿no?

4: Claro, entonces hay toda una realidad de los chicos, por ejemplo, que militan en la iglesia...

5: ¿Que estudian, que van al secundario y que no [...]

4: ¿Que van al *boliche* [local para bailar] o [...] no sé, otro tipo de gente [...] escuchan Los Redondos [banda de rock nacional]. Todos esos pibes no entran dentro de lo que es la idea de ser mapuche que se impuso acá en Bariloche con el correr del tiempo. Y parece que la idea de juventud viene enlazada a la idea de una juventud *bardera* [provocadora, violenta].

5: Igual, por momentos parece que caemos en descalificar. Yo lo digo porque también me lo estoy diciendo a mí misma. Lo que está bueno es poder revisar esto. Estas construcciones que en algún momento fueron subalternas –para tomar los términos de la antropóloga– pasan a ser después hegemónicas, y dejan de lado otras prácticas. Porque digo, sin embargo, fue esto lo que sirvió porque instaló la cuestión mapuche urbana. A mí siempre me quedó esta imagen de uno de los pibes en una

marcha por la [calle] Onelli, de poder gritar libremente *marichiwew* y tocar la *xuxuka* [instrumento tradicional mapuche]. Y la gente, nada, viendo esa escena. Hace cinco años ni en pedo pasaba eso. Entonces, bueno, es importante el ejercicio de tener en cuenta estas cosas para que lo mismo que uno va generando después no te encierre.

4: También lo mapuche urbano se instala junto con una noción de ser joven, ¿no? Porque mapuche urbano es lo que decías vos, hay gente adulta también que es *mapurbe*. Y hay un montón de formas mapuche en la ciudad. Sin embargo, cuando se nombra lo urbano, se remite también a la categoría de juventud. Dentro de esa categoría de juventud, en Bariloche lo fuerte fue esto. Desde la vestimenta que predominó en las marchas. Esto de usar tachas y *xarilogko* [vincha tradicional] es una estética que se impuso y que yo no la he visto en otro lugar. Y acá es casi común en espacios cotidianos también. Es una estética definida como *ander* [subalterna] y está impregnada de toda una serie de estéticas mapuche.

5: Además una estética mapuche en contraposición a toda la cuestión paisajística y [...] cultural que se puede ver en Bariloche. El mapuche armónico, entendés, con un par de plumas y [...]

4: Nosotros mismos hablábamos en los artículos [de la publicación gráfica de *Wejkwletuyiñ*] esto de decir que las familias se vinieron expulsadas del campo y qué sé yo. Y que, entonces, las nuevas generaciones viven acá. Y las nuevas generaciones siempre son jóvenes. La otra generación pareciera que [...]

3: Vino a parir los hijos a la ciudad y se volvió al campo.

5: Es cierto que la otra gente está silenciada.

3: Bueno, pero tampoco se armó este ámbito para que esa gente quede en el centro. Porque pegó muy fuerte esto de los *weche* [jóvenes] *mapurbe* (Seminario de *Wejkwletuyiñ* del 19 de enero de 2005).

En esta evaluación se tomó nota de una serie de concepciones que el *monstruo mapurbe* pone en escena. Por un lado, a partir del cuestionamiento de la noción hegemónica de aboriginalidad folclorizada y ruralizada, se crean imágenes que combinan lo mapuche con determinadas trayectorias urbanas. Se abre, de este modo, un posicionamiento social que provoca nuevos efectos de sentido en términos de aboriginalidad, edad y espacio. Sin embargo, el monstruo también clausura sentidos potenciales.

En primer lugar, al entrar en la dinámica de los circuitos juveniles nocturnos, la identidad mapuche queda atrapada en las fronteras de los diferentes grupos de jóvenes. Si antes todos eran *indios*, ahora sólo algunos son mapuche: los marcados como *marichiwew*.



Las prácticas de los circuitos juveniles se vuelven definitivas para colocar las nuevas construcciones de aboriginalidad en un lugar social específico, y para establecer los márgenes de su movilidad. En segundo lugar, el monstruo mapurbe retoma e instaura una definición de juventud asociada a determinados consumos musicales vinculados con ciertos sentidos de rebeldía y oposición a lo establecido, que dejan fuera otras definiciones de identidad juvenil.¹⁴ Finalmente, en términos de la dicotomía ciudad/campo, el monstruo mapurbe excluye de lo urbano los grados de edad no juveniles. Los adultos-padres son visibles en el ámbito urbano sólo en su condición de explotados. La única articulación de agencia que este discurso les concede es la migración del campo a la ciudad, que se explica como resistencia ante la poderosa fuerza opresora del Estado y los latifundistas.

El monstruo joven mapuche rural

Si bien el monstruo mapurbe *desruraliza* la aboriginalidad cuestionando, de este modo, territorializaciones hegemónicas, también urbaniza la juventud y juveniliza lo urbano, refrendando territorializaciones etarias hegemónicas. En esta operación, implícitamente territorializa el grado de edad de la vejez (en interfase con la aboriginalidad) en el campo, que sigue siendo el espacio/lugar que protege/defiende el pasado y la tradición, aunque ese patrimonio no sea definitorio de la identidad étnica. Un mapuche rural debe

ser, según este esquema, un anciano con competencia cultural tradicional, que hable mapuzugun y conozca al pie de la letra las pautas del *kamarikun* (ceremonia tradicional). Un anciano cuyas palabras sean llamados a la lucha.¹⁵

En marzo de 2008 hice trabajo de campo etnográfico en parajes rurales aledaños al pueblo de Comallo, en la Línea Sur rionegrina.¹⁶ La zona ha sido históricamente un espacio en el que radican familias y comunidades mapuche dedicadas a la cría de ganado lanar, la mayoría de las cuales no cuenta con títulos de propiedad de la tierra que ocupa, sino con certificados de tenencia precaria. Visité la zona en el marco de un proyecto de investigación que tenía como objetivo la reconstrucción de las historias de las familias mapuche de varios parajes.¹⁷ Esas familias habían realizado demandas colectivas ante el Estado desde las primeras décadas del siglo xx, todas rechazadas con argumentos racistas derogatorios. A pesar de las demandas colectivas que constan en los archivos gubernamentales, el Estado nunca reconoció la presencia de *comunidades indígenas* en esos parajes. Las demandas del presente necesitan, por lo tanto, incluir argumentos que demuestren *autenticidad* en términos de identidad étnica y de condición comunitaria. Durante la investigación intentamos entrevistar a las personas de mayor edad de las familias, para rastrear memorias sobre *los tiempos de antes*, pero quienes nos facilitaron el acceso a los hogares y discutieron con nosotras los pormenores del trabajo fueron los más jóvenes.

¹⁴ Fakvndo Wala, que funge como referente del movimiento, habla del tema en una nota periodística publicada en el periódico mapuche *Azkintuwe*: “Por ahí dicen: ‘Ah, son pendejos’. Lo que dicen muchos es: ‘Ah, porque están en la edad de la rebeldía’ [sic]. Obviamente somos rebeldes, somos rebeldes a un sistema, a una forma de vida a la que fueron obligados a estar nuestros padres [...] a ser *laburantes* [trabajadores], a salir del campo cuando eran *pibitos* [niños, sic]. Entonces nosotros no vamos a estar felices y contentos. Y nos sentimos reflejados en cuestiones como la actitud del *punk*. En la ciudad qué otra te queda, si vos ves que en general te levantas allá arriba, en el (barrio) 34 Hectáreas, que te cagas de hambre, que en el invierno no llega la leña [...] No creo que vivas recontento [...]” (Fakvndo Wala, cit. en Scandizzo, 2004b, énfasis mío). El de “la edad de la rebeldía”, en tanto atributo del grado de edad de la juventud, es resignificado. Desde los marcos de interpretación de los jóvenes mapuche activistas la rebeldía se relaciona con la edad, pero se despega del tropo naturalizador del desorden hormonal al vincularse directamente con la elaboración crítica de la experiencia social de violencia, pobreza y discriminación que tanto los jóvenes como sus padres han sufrido y sufren en el presente. La rebeldía, escenificada en el punk y el heavy, se define como un posicionamiento social que se relaciona con el hecho de ser mapuche en una sociedad *wigka* [no mapuche, invasora]. Pero, en esa misma operación simbólica, se deja fuera de la definición de juventud a quienes no se encajan en prácticas definidas como rebeldes.

¹⁵ En el II Parlamento Mapuche de Chubut, uno de los *logko* (autoridad comunitaria), que era un hombre mayor, dijo un largo discurso en mapuzugun. Cuando terminó, los *weche* (jóvenes) que venían de Bariloche respondieron con un fuerte *marichiwew!* a lo que entendieron como un llamado a la lucha. Sin embargo, según me tradujo una de las chicas que entiende un poco el idioma, el *logko* había contado una anécdota acerca de cómo le gustaba andar en auto pero no en avión. Este discurso cotidiano fue interpretado como un llamado a la lucha solamente por ser enunciado por un hombre mayor en mapuzugun, con una performance diferente de la del habla castellana cotidiana.

¹⁶ Este trabajo de campo fue desarrollado en conjunto con las investigadoras Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez. Tanto sus aportes como los de Cristian Linares me ayudaron a formular las ideas que esbozo en este apartado.

¹⁷ El proyecto se enmarcó en el Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica “Memorias, trayectorias y espacializaciones de grupos parentales mapuche en Patagonia”, financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica y dirigido por la doctora Claudia Briones, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

Entre las comunidades que visitamos en ese viaje está la comunidad Mariano Epulef, del paraje Anecón Chico. La comunidad presentó en 2004 un reclamo judicial para exigir la restitución de 13 500 hectáreas de tierra que fueron compradas en forma fraudulenta por el terrateniente Ramón Fernández en los cuarenta, y que actualmente –año 2010– se encuentran en poder de la empresa Chinitas del Sur, de capitales extranjeros. Esta expropiación fraudulenta hecha en complicidad con los poderes del Estado obligó a varios miembros de la comunidad a migrar o a trabajar para el propio Fernández en el servicio doméstico o como peones rurales (véase Cañuqueo, Kropff y Pérez, 2007). En la actualidad, la comunidad está conformada por tres generaciones genealógicas de los descendientes de Mariano Epulef (quien radicó en la zona a principios del siglo xx) y se encuentra en proceso de recuperación territorial. Sus integrantes residen en los parajes de Anecón Chico y Tres Cerros, y en las ciudades de Bariloche e Ingeniero Jacobacci, en la provincia de Río Negro.

En el proceso de rearticulación comunitaria necesario para plantear y sostener la demanda de la comunidad Mariano Epulef participan activamente jóvenes mapuche que viven en Anecón Chico y en la ciudad de Bariloche (localizada a 150 km). Las trayectorias políticas de los jóvenes incluyen la participación y la discusión con distintas organizaciones del movimiento mapuche contemporáneo, experiencias que confluyen en las estrategias y en los posicionamientos que adoptan para sí mismos, así como en las características que va tomando la comunidad.

En marzo de 2008 tuve la oportunidad de hacer una entrevista en profundidad con uno de los jóvenes con mayor influencia de la comunidad. Mi interés en su perspectiva se basa en que realizó el camino inverso al estipulado por la movilidad hegemónicamente determinada para el grado de edad de la juventud. En lugar de migrar del campo a la ciudad, migró de la ciudad al campo una vez que concluyó sus estudios secundarios. Se estableció en la comunidad nativa de su madre y en ese espacio/lugar/territorio proyecta su vida en el presente. Consideré que su lugar de enunciación evidenciaría las territorializaciones hegemónicas que su propia trayectoria desafiaba.

Durante la conversación, estuvo de acuerdo en que la mayoría de los jóvenes está viviendo en el pueblo pero no con la idea de que este desplazamiento implica un abandono del campo. Según él, la crisis de los noventa, que mantuvo la lana a menos de un peso el kilo, generó migración. Sin embargo, en 2008 el precio de la lana había aumentado más de diez veces, y muchos de esos jóvenes que tenían base en el pueblo

desarrollaban su vida laboral en el campo, ya sea integrando comparsas de esquila o haciendo trabajos temporales de distinta índole. La idea de que los jóvenes no se fueron cuestiona el esquema dual campo/ciudad y propone nuevas formas de espacialización para la edad habilitando movilidades.

En términos de la espacialización de la aboriginalidad, la comunidad del entrevistado se compone por personas que están en el campo, en el pueblo y en la ciudad. Todos forman parte de una tradición parental, a la vez simbólica y material, que se remonta a la figura de Mariano Epulef. Las tierras que reclaman no son sólo tierras, son *territorio*, y este concepto evoca la memoria de la disputa geopolítica histórica entre el Estado argentino y el pueblo mapuche (Cañuqueo, 2004). Si, como sostiene Williams (2001), la expansión capitalista es la que naturaliza el esquema rural/urbano como lógica explicativa de lo social, denunciar el proceso histórico de expansión implica también deconstruir esa lógica. Desde esta perspectiva, la tierra no es sólo un recurso económico.

Sin embargo, el entrevistado enfatizó que la tierra también es un recurso económico. Esto tiene que ver con el cuestionamiento a la perspectiva de algunas organizaciones mapuche que definen idealmente la vida en el campo como una vida de fortaleza espiritual, y que sancionan moralmente el desarrollo económico de las comunidades por representar valores capitalistas. El proyecto de vida del entrevistado incluye *progresar* y esto es un anhelo de mucha gente que, como él, está en procesos comunitarios de recuperación territorial. Desde su perspectiva, a veces las prácticas organizacionales trabajan sobre la base de una idealización que no responde a las necesidades de quienes viven la cotidianidad del campo.

En este contexto, la imagen del entrevistado recorriendo el territorio recuperado con su moto nueva, lentes de sol y campera de colores fluorescentes resulta monstruosa. En primer lugar, se trata de un joven que decide habitar lugares donde la juventud es impensable en términos hegemónicos; en segundo lugar, es un mapuche que no busca legitimarse a partir de rasgos de lo que hegemónicamente se considera como autenticidad cultural. En ese sentido, no responde a la subjetividad mapuche rural que el monstruo mapurbe sugiere: un hombre mayor con competencia en las prácticas tradicionales. Se trata de un monstruo que configura su subjetividad en el acto performativo de ocupar el espacio de una manera distinta, y que le da a lo que los terratenientes consideran *tierra* la dimensión de *territorio*, y a lo que las organizaciones construyen como un destino de sacrificio, un horizonte de *progreso*.

A modo de conclusión: notas sobre la espacialización de la cultura

Aunque el planteamiento de los jóvenes mapuche urbanos incluye sus propias trayectorias en la definición de lo mapuche, su proceso de organización política y de autoidentificación se vincula con las áreas rurales acompañando los procesos de recuperación territorial y participando en ceremonias y parlamentos. Los viajes al campo implican, para ellos, experiencias de aprendizaje que no se pueden desarrollar en la ciudad. En ese proceso, proyectan en los mapuche del campo ciertos atributos vinculados con la fortaleza cultural e identitaria, y se sienten frustrados o engañados cuando no los encuentran.

Como vimos, la realidad cotidiana en las áreas rurales se aleja del estereotipo construido por la matriz hegemónica de alteridad que sitúa la pureza cultural tradicional en el campo. Así como en los espacios urbanos, los pobladores de las áreas rurales participan en un proceso histórico/político que implica transformaciones, disputas y negociaciones con múltiples agencias. La producción ganadera está destinada a participar en el circuito del mercado y no necesariamente al autoabastecimiento. La vida espiritual está atravesada por los proyectos evangelizadores de católicos y protestantes. La vida política implica la participación en estructuras gubernamentales estatales en el nivel local, provincial y nacional. Los procesos de recuperación territorial, como el de la comunidad Mariano Epulef, conllevan una larga disputa en el ámbito judicial y, por lo tanto, la interacción con abogados, jueces, policías, etcétera, ante los cuales hay que demostrar competencias culturales específicas. En fin, la vida rural se encuentra también atravesada por las instituciones y estructuras estatales, eclesiásticas y capitalistas, aunque las políticas orientadas al sector sean diferentes y ocupen un lugar distinto en la matriz hegemónica de alteridad (Cañuqueo *et al.*, 2005).

Esta realidad genera la paradoja de que algunas veces sean los jóvenes mapuche urbanos los designados para guiar ceremonias o hablar sobre *cosmovisión* en parlamentos desarrollados en comunidades rurales en proceso de recuperación territorial. Con respecto a este tema, el entrevistado me dijo lo siguiente cuando conversamos en marzo de 2008:

Los jóvenes en el campo, aunque se han quedado, no tienen conciencia de la identidad. Los que se han ido tienen más conciencia. Incluso a través del rock. En el pueblo tengo un amigo que no estaba ni enterado de todas estas cosas. Al hijo de él le gusta el rock y le empezó a pregun-

tar al padre por qué ahí en las letras de rock se hablaba de los mapuche y que se habían recuperado tierras [...] El hijo está en ésa. Le gusta el rock y hay cosas que le interesan. El pibe nunca estuvo metido en el campo pero me parece que viene por ese lado. O sea, un proceso que se fue dando por gente que se fue, que tuvo que vivir aún más el desarraigo, que quedan siempre relegados por la discriminación. Entonces se da ese proceso de recuperar la identidad. Que a su vez me parece que después va a volver, como está volviendo acá. Porque, da la casualidad, la gente joven que se fue o los hijos de esa gente, aprendieron a hacer rogativa y a hablar [en mapuzugun], y gente joven acá no hay nadie que sepa casi nada. Es como te decía yo que me dijo el maestro: ir, aprender y volver. Supongo que ahora tendrán que empezar a volver. Volver no con la cosa física, tal vez algunos sí, pero sobre todo a través de esa cultura que están recuperando.

El entrevistado opera creativamente movilizándolo los sentidos sedimentados en torno a lo joven, a lo mapuche y a la cultura, articulando nuevos sentidos en el interjuego de la movilidad estructurada. Si la identidad no está en el campo y tampoco está en la ciudad, ¿dónde reside? Las metáforas usadas en su discurso para hablar de la identidad están plagadas de verbos como *ir*, *aprender* y *volver*, que construyen la identidad como proceso de tránsito entre lugares. En sus palabras, la *cultura* se construye como una vía para ese tránsito: se puede *volver* a través de la cultura. En ese sentido, se trata de un proceso metacultural en el cual el entrevistado le agrega a una noción clásica de cultura, como conjunto de elementos objetivados (prácticas ceremoniales, idioma, etcétera), una dimensión espacial que cuestiona las territorializaciones hegemónicas de aboriginalidad (Briones, 2005). Los protagonistas de ese proceso son *jóvenes*, incluyendo los que se fueron –jóvenes rurales por excelencia–, y sus hijos: los hijos de esa gente joven. Esa subjetividad juvenil que transita por la cultura acaba siendo espacializada en ese tránsito y, en la misma operación, *desruralizada* y *desurbanizada* al mismo tiempo. Se trata de jóvenes que ocupan/construyen una territorialidad diferente. Mediante discursos como éste se muestran las nociones sedimentadas de edad y aboriginalidad en su relación con lo urbano y lo rural, a la vez que se abre la posibilidad de explorar/construir nuevas territorializaciones y movilidades.

Bibliografía

- ABALERÓN, CARLOS ALBERTO
2006 "Los efectos de la caída del Plan de Convertibilidad sobre el turismo, la movilidad poblacional

- y las desigualdades de San Carlos de Bariloche, Argentina”, ponencia presentan en el IX Seminario Internacional de la Red Iberoamericana de Investigadores sobre Globalización y Territorio (RII), Departamento de Economía/Departamento de Geografía y Turismo-Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, mimeo.
- AGUILERA RUIZ, ÓSCAR
2010 “Cultura política y política de las culturas juveniles”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 15, núm. 50, Maracaibo, pp. 91-102.
- AÑIÑIR GUILTRARO, DAVID
2009 *Mapurbe. Venganza a raíz*, Pehuén Editores, Santiago.
- BARTH, FREDERIK
1976 “Introducción”, en Frederik Barth (coord.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 9-49.
- BECKETT, JEREMY (COORD.)
1988 *Past and Present. The Construction of Aboriginality*, Aboriginal Studies Press, Canberra.
- BERGER, HARRIS M.
1999 “Death Metal Tonality and the Act of Listening”, en *Popular Music*, vol. 18, núm. 2, pp. 161-178.
- BONVILLANI, ANDREA, ET AL.
2010 “Del Cordobazo al kirchnerismo. Una lectura crítica acerca de los periodos, temáticas y perspectivas en los estudios sobre juventudes y participación política en la Argentina”, en Sara Alvarado y Pablo Vommaro (comps.), *Jóvenes, cultura y política en América Latina: algunos trayectos de sus relaciones, experiencias y lecturas 1960-2000*, Homo Sapiens Ediciones, Rosario, pp. 21-54.
- BRIONES, CLAUDIA
1998 *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
2005 “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en Claudia Briones (coord.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 9-36.
2006 “Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership and Philosophy”, en Doris Sommers (coord.), *Cultural Agency in the Americas*, Duke University Press, Durham, pp. 248-278.
- CAÑUQUEO, LORENA
2004 “El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram”, en *Asuntos Indígenas*, vol. 4, Copenhague, pp. 33-37.
- CAÑUQUEO, LORENA, LAURA KROFF Y PILAR PÉREZ
2007 “El ‘paraje’ y la ‘comunidad’ en la construcción de pertenencias colectivas mapuche en la provincia de Río Negro”, en VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Edunsa/Universidad Nacional de Salta, Salta, 19 a 22 de septiembre de 2006, actas en CD <http://heminyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/lo_lau_pil.htm>.
- CAÑUQUEO, LORENA, ET AL.
2005 “Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro”, en Claudia Briones (coord.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 119-149.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO
1971 “Identidad étnica. Identificación y manipulación”, en *América indígena*, vol. XXX, núm. 4, pp. 923-953.
- CHAVES, MARIANA
2009 “Investigaciones sobre juventudes en Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006”, en *Papeles de Trabajo*, año 2, núm. 5, Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín, Buenos Aires <http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/n_anteriores/informes05.html>.
2010 *Jóvenes, territorios y complicidades*, Espacio, Buenos Aires.
- CHAVES, MARIANA Y PEDRO NÚÑEZ
en prensa “Youth Studies in Argentina: Youth and Politics in Democratic Argentina (1983-2008)”, en *Young. Nordic Journal of Youth Studies*, vol. 19, núm. 2, Sage, Copenhague.
- DIEZ, PATRICIA
2006 “¿Qué comunidad? Nosotros somos Los Rescatados. La dimensión moral en la vida cotidiana de un grupo de jóvenes de Bajo Flores, Ciudad de Buenos Aires”, ponencia presentada en el VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Edunsa/Universidad Nacional de Salta, Salta, 19 al 22 de septiembre de 2006, actas en CD.
- DURHAM, DEBORAH
2000 “Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts 1 and 2”, en *Anthropological Quarterly*, vol. 73, núm. 3, pp. 113-120.
- ELIZALDE, SILVIA
2006 “El androcentrismo en los estudios de juventud: efectos ideológicos y aperturas posibles”, en *Última Década*, núm. 25, pp. 91-110.
- GELIND
2000 “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto ‘pueblos indígenas’”, ponencia presentada en el VI Congreso Argentino de Antropología Social, Grupo de Estudios en Legislación Indígena/Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Mar del Plata, actas en CD.
- GONZÁLEZ CANGAS, YANKO
2003 “Juventud rural. Trayectorias teóricas y dilemas identitarios”, en *Revista Nueva Antropología*, vol. XIX, núm. 63, pp. 153-175.
- GROSSBERG, LAWRENCE
1992 *We Gotta Get out of This Place: Popular Conservatism and Postmodern Culture*, Routledge, Nueva York y Londres.
1996 “Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?”, en Stuart Hall y Paul Du Gay (coords.), *Questions of Cultural Identity*, Sage, Londres, pp. 87-107.
- GUPTA, AKHIL Y JAMES FERGUSON
1992 “Beyond ‘Culture’: Space, Identity, and the Politics of Difference”, en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 1, pp. 6-23.
- KERTZER, DAVID I.
1978 “Review: Theoretical Developments in the Study of Age-Group Systems”, en *American Ethnologist*, vol. 5, núm. 2, pp. 368-374.

- KROPFF, LAURA
 2004 "Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos", en *KAIROS-Revista de Temas Sociales*, núm. 14, Universidad de San Luis <<http://www2>> [10 de octubre de 2005].
 2005 "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas", en Pablo Dávalos (coord.), *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Colección Grupos de Trabajo), Buenos Aires, pp. 103-132.
 2008 "Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche", tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- LAHUSEN, CHRISTIAN
 1993 "The Aesthetic of Radicalism: The Relationship between Punk and the Patriotic Nationalist Movement of the Basque Country", en *Popular Music*, vol. 12, núm. 3, pp. 263-280.
- MARCUS, GEORGE
 2001 "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", en *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.
- MAYBURY-LEWIS, DAVID
 1974 *Akwe-Shavante Society*, Oxford University Press, Nueva York, Londres y Toronto.
- MOUFFE, CHANTALL
 1981 "Hegemony and Ideology in Gramsci", en Tony Bennet *et al.* (coords.), *Culture, Ideology and Social Process*, The Open University Press, Londres, pp. 219-235.
- RADCLIFFE-BROWN, ALFRED R.
 1929 "13. Age Organization-Terminology", en *Man*, vol. 29, p. 21.
- RADOVICH, JUAN CARLOS
 Y ALEJANDRO BALAZOTE
 2000 "Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico", en Lucio Capalbo *et al.*, *El resignificado del desarrollo*, Fundación Unidad, Integración, Desarrollo y Ambiente, Buenos Aires, pp. 157-163.
- RAMOS, ANA
 2004 "'No reconocemos los límites trazados por las naciones'. La construcción del espacio en el Parlamento mapuche-tehuelche", ponencia presentada en Meeting of the Latin American Studies Association, Las Vegas, 7-9 de octubre.
- RAMOS ANA Y WALTER DELRIO
 2005 "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut", en Claudia Briones (coord.), *Cartografías argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 79-118.
- REGUILLO CRUZ, ROSSANA
 2000 *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires.
- SCANDIZZO, HERNÁN
 2004a "'Indio' significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente", en *Latinoamerica-online. Popoli Indigeni*, Milán <<http://www.latinoamerica-online.info/soc04/indigeni03.04.html>> [12 de febrero de 2005].
 2004b "Inche ta mapunky", en *Azkintuwe*, núm. 10, octubre-noviembre, Temuco, pp. 18-19.
- SILVERSTEIN, MICHAEL
 1976 "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description", en Keith Basso y Henry Selby (coords.), *Meaning in Anthropology*, University of New Mexico, Albuquerque, pp. 11-55.
- SVAMPA, MARISTELLA
 1994 *El dilema argentino: Civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
 2001 "Identidades astilladas. De la patria metalúrgica al heavy metal", en Maristella Svampa, *Desde abajo. La transformación de las identidades sociales*, Biblos/Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, pp. 106-136.
- SZULC, ANDREA
 2004 "'Mapuche se es también en la waria (ciudad)'. Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en la Argentina", en *Política y Sociedad*, vol. 41, núm. 3, pp. 167-180.
- TURNER, VICTOR
 1980 "Entre lo Uno y lo Otro: el periodo liminar en los 'rites de passage'", en Victor Turner, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, Madrid, pp. 103-123.
- WILLIAMS, RAYMOND
 1989 *Marxism and Literature*, Oxford University Press, Oxford.
 2001 *El campo y la ciudad*, Paidós, Buenos Aires.