

Lautaro en el ciber-espacio: memoria y nuevas practicas identitarias en un contexto Mapuche

Edoardo Balletta
UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

Sofia Venturoli
UNIVERSITÀ DI TORINO

ABSTRACT

In this text we want to reflect on the complexity and creativity of the recognition and self-recognition path developed by Mapuche young generation born in the marginal urban areas of the city of Bariloche. The group, which defines themselves as *mapurbe*, builds its multiple identity also from the texts of the mapuche poet David Aníñir, and from the texts produced by them in the fanzine *Mapurbe'zine*. From these texts, as well as from other cultural practices involving music and theatre, the group negotiate and manage its own memory and culture for the construction of an urban indigenous identity.

Palabras-clave: mapuche, mapurbe, David Aníñir, memory, cultural creativity.

En este texto queremos reflexionar sobre la complejidad y la creatividad de un camino de reconocimiento y auto-reconocimiento desarrollado por jóvenes mapuche nacidos en las áreas urbanas marginales de la ciudad de Bariloche. El grupo, que se define *mapurbe*, construye su identidad múltiple también a partir de los textos del poeta mapuche David Aníñir y de los textos producidos por ellos el marco del fanzine *Mapurbe'zine*. A partir de esos textos, así como de otras practicas culturales que involucran a la música y al teatro, maneja y negocia su propia memoria y cultura para la construcción de una identidad indígena urbana.

Keywords: mapuche, mapurbe, David Aníñir, memoria, creatividad cultural.

Wetripantu y punk

La imagen de tapa del periódico mapuche "Azkintuwe" (II, 14, junio-julio 2005; fig. 1) muestra unos jóvenes con típicas camperas de *punx* o *heavy* que de espaldas (y un tanto 'alejados') participan de un *wetripantu* (celebración ritual del año nuevo mapuche). Dos realidades parecen chocarse en la foto: la modernidad occidental y la ritualidad tradicional cohabitan en el espacio ritual.



Figura 1: Portada de la revista Azkintuwe

creíble: la metodología empleada no se ha considerado adecuada, ya que en zonas urbanas donde vive gran cantidad de gente indígena la encuesta no pudo realizarse y porque existen aún en el país muchas personas que disimulan su identidad indígena por temor a ser discriminados (IWGIA, 2011, p. 201). Igualmente hay que tomar en cuenta que solamente en 2001 en Argentina se incorporó al censo nacional una pregunta sobre la autodefinición indígena.

Este dato muestra, de forma patente, que quién se ocupe hoy de cuestiones relacionadas con las culturas indígenas no puede subestimar la existencia de comunidades indígenas en las ciudades, es decir en unos espacios de que, en el imaginario común, no forman parte. Así como no es posible no considerar la complejidad y la diversidad interna de lo que se define "indígena".

A partir de este aparente choque, nos interesa reflexionar sobre el nacimiento de una cultura urbana que se auto-define "mapurbe" así como sobre el derecho de sus protagonistas a existir y existir en tanto mapuches, sin por eso ensalzar de manera acrítica e a-histórica las 'maravillas' de los procesos de hibridación en clave posmoderna ya que detrás de esta historia hay siglos de violencia y de relaciones de poder asimétricas.

Para construir nuestro discurso es necesario considerar algunos datos. En base a los últimos censos sobre poblaciones indígenas, más del 60% de estas se encuentra hoy en áreas urbanas, porcentaje que para el caso específico de Argentina, por ejemplo, nos lleva a un total de 600.329. Hay, también, que tener presente que

las organizaciones indígenas no consideran éste un número

creíble: la metodología empleada no se ha considerado adecuada, ya que en zonas urbanas donde vive gran cantidad de gente indígena la encuesta no pudo realizarse y porque existen aún en el país muchas personas que disimulan su identidad indígena por temor a ser discriminados (IWGIA, 2011, p. 201). Igualmente hay que tomar en cuenta que solamente en 2001 en Argentina se incorporó al censo nacional una pregunta sobre la autodefinición indígena.

Este dato muestra, de forma patente, que quién se ocupe hoy de cuestiones relacionadas con las culturas indígenas no puede subestimar la existencia de comunidades indígenas en las ciudades, es decir en unos espacios de que, en el imaginario común, no forman parte. Así como no es posible no considerar la complejidad y la diversidad interna de lo que se define "indígena".

Este trabajo quiere abordar la cuestión de la pluralidad y de la multiplicidad de los discursos en el ámbito mapuche, presentando una realidad que se construye a partir de la idea de identidad mapuche pero que se despliega sobre trayectorias que la cuestionan y que apuntan a renovar algunos elementos claves del discurso mapuche: el ámbito urbano y el ámbito generacional.

Nuestro análisis se concentrará sobre los textos producidos en el marco de ese grupo de jóvenes mapuche autodefinidos “Mapurbes”. Esos textos forman un corpus híbrido hecho de producciones artísticas (poesía y teatro, básicamente) y de textos tomados de revistas (un fanzine sobre todo) en donde los mismos actores mapurbes intentan reflexionar de forma más teórica sobre los temas de la identidad y la memoria en un contexto urbano de migración. La variedad y variabilidad del *corpus* utilizado refleja la variedad de voces adentro del ámbito mapuche así como la complejidad de un fenómeno identitario y político múltiple que presenta una pluralidad de interpretaciones y representaciones. Por lo que acabamos de mencionar resulta clara la necesidad de un enfoque interdisciplinar en donde el análisis textual tendrá que conectarse con otros recursos metodológicos (tomados por ej. del análisis crítico del discurso)¹ y disciplinarios, como la antropología, tomando en cuenta que evidentemente ya no es posible pensar un ‘texto’ como un hecho puramente ‘estético’ (en el caso del arte) o ‘comunicacional’ (como el periodismo) ni tampoco como mera representación sino como ‘generador’ de significados sociales que a su vez engendran otros discursos, según la perspectiva, ya clásica, del análisis crítico del discurso.

En el proceso histórico y político argentino, lo que se ha observado, sobretodo desde la independencia, es un proceso de homogenización cultural e invisibilización de las diversidades étnicas presentes en el suelo nacional a favor de la construcción política e intelectual de la idea de una nación blanca, europea y moderna. Antes, durante y después de la Conquista del Desierto – la campaña militar del gobierno argentino que en la segunda mitad del siglo XIX conquistó con violencia las áreas todavía ocupadas por grupos indígenas – el proceso político y cultural de construcción de la imagen pública de las poblaciones indígenas se formó sobre la contraposición entre civilización y barbarie; en dicho contexto la barbarie, representada por el indígena no aculturado e invisibilizado en y por la cultura hegemónica nacional, se diseñaba a partir de la imagen del indio rural, de la pampa o de la Patagonia, vinculado a rituales ancestrales y ‘barbaros’, renitente a cualquier elemento modernizante, ideológico o material². Al estado-nación esta representación le sirvió (y sigue sirviéndole) para invisibilizar (y jerarquizar) las diferencias étnico-culturales que construyen al país por medio de imágenes fijas e inmóviles en donde los indígenas siguen siendo, en lo mejor de los casos, ‘buenos salvajes’ que viven en una lejanía que de geográfica pasa a ser también histórica.

¹ Más allá de los textos clásicos de Fairclough (1995) y Van Dijk (1997), otra perspectiva interesante para una lectura de los temas de la identidad, la memoria y la historia a partir del análisis crítico del discurso la ofrece Wodak (2009); desde esta perspectiva Irene Theiner ha analizado la construcción del discurso identitario mapuche y la figura del poeta David Aníñir en “David Aníñir: «¿Qué es lo mapuche hoy?». Otras construcciones mediáticas de identidades”, in Atti del Convegno internazionale, *Verba manent. Oralità e scrittura in America Latina e nel Mediterraneo*, Università degli Studi di Siena, 31 maggio - 1 giugno 2010).

² Véase por ejemplo Maristella Svampa (1994).

El proceso de toma de conciencia política de los grupos indígenas en Argentina empieza a adquirir cierta importancia sólo en los años '80 del siglo XX, y aun más en los años '90, gracias a un proceso de internacionalización de las demandas indígenas latinoamericanas causado por las reacciones contrarias a los festejos de los 500 años de la conquista de América en 1992. La construcción de un discurso 'oficial' mapuche para la edificación de un diálogo público y político con los gobiernos locales procede por líneas diferentes y en base a estrategias que se diferencian según las regiones³. El proceso de coordinación de las instancias regionales se formuló en la Taiñ Kiñe Getuam⁴ – Para volver a ser uno - (TKG), que se expresó ya sea sobre algunas fundamentales definiciones de lo que es mapuche para construir un entidad clara de diálogo, ya sea sobre peticiones políticas formuladas a nivel nacional (Briones, 2006). La necesidad de definición frente a las políticas nacionales de invisibilización ha hecho del esencialismo cultural, una medida estratégica políticamente instrumentalizada en relación a la cultura hegemónica. Las organizaciones mapuche, sobretudo en su instancia común, han encontrado en una auto-representación homogeneizante – mapuche es *rural, tradicional* y vinculado a los territorios y a la lucha para su demarcación – la forma más efectiva para hacer valer (o tratar de) sus demandas sociales, culturales, económicas y políticas frente a las políticas nacionales.

Recordar es una realización de pertenencia negociada

Aleida y Jan Assman (y la escuela alemana de Hoelderling; A. Assman, 2006; J. Assmann, 2008) complejizan y completan el concepto de memoria colectiva de Halbwachs considerándola como herramienta fundamental de vínculo y organización de los grupos humanos así como primordial conexión de estos con la *materialización* de representaciones culturales y artísticas para construir patrones de auto-representación legitimados por el pasado. La memoria individual o colectiva es necesariamente relacional y se construye en red con *otras memorias*, una memoria individual completamente aislada no constituye (no es) memoria. "Recordar es una realización de pertenencia, aún más una obligación social [...] uno debe recordar para pertenecer" (ivi, p. 114). Sin embargo recordar significa también decodificar, seleccionar y negociar con el presente así como con otras selecciones y otras decodificaciones presentes y pasadas. La memoria es, por lo tanto, un acto social, aun cuando es individual, pues el acto de recordar necesita expresarse de manera dialógica y en continuo debate para existir.

La conceptualización de la memoria según los Assman se expresa en diferentes categorías que se organizan en una memoria social (o memoria comunicativa) y en una memoria cultural. La primera expresa el pasado reciente en una comunicación cotidiana, autobiográfica y es, por ende, una memoria vivida, vivificada, participada y negociada en la re-construcción y re-

³ Para un análisis pormenorizado del tema véase Laura Kropff (2005).

⁴ "El programa de la TKG se basó, según el análisis de Briones, en tres objetivos fundamentales: (1) consolidar el Pueblo-Nación Originario Mapuche como una entidad preexistente a los estados provinciales y nacionales que hoy ocupan su territorio; (2) exigir el reconocimiento estatal del derecho al Territorio; y (3) generar espacios donde poner en práctica el derecho a la Autodeterminación y la Autonomía" (ivi, p. 9).

actualización libre, y posee, por lo tanto, un alto grado de relacionalidad y de variabilidad (es altamente performativa). La memoria cultural, en cambio, es la memoria codificada en mitos y eventos de un pasado lejano expresada por especialistas con un alto grado de formalización (ritual), es jerárquicamente construida y formulada, y por eso tiene un menor grado de relacionalidad y de variabilidad. La memoria cultural se basa en el *recuerdo fundante*, la memoria comunicativa en el *recuerdo biográfico* (J. Assman, 1997, p. 26). Sin embargo es necesario tener presente que ninguna de las dos, tampoco la memoria cultural, es fija sino permanentemente mutable y contestable.

Instituyendo vínculos, relaciones, conexiones, la memoria colectiva, tanto social como cultural, construye un espacio común que produce identificación y auto-definición del grupo pues resulta necesaria en la construcción identitaria⁵. Cada discurso sobre el pasado y sobre las identidades es un discurso político que involucra oposiciones y debates lo que resulta fundamental comprender es cómo estos debates se organizan culturalmente (Appadurai, 1981). El proceso de construcción del discurso cultural de un grupo de jóvenes mapuche urbanos, los mapurbes, existe en relación y en contraposición a los discursos de las precedentes organizaciones y se define también debatiendo el manejo que ellas hacen del pasado. Los Mapurbes desde su punto de vista generacional y urbano desconstruyen algunas cuestiones específicas que habían sido puntualizadas para definir confines identitarios de parte de las asociaciones de las generaciones precedentes. Veremos cómo los Mapurbes manejan y negocian la memoria cuestionando en específico dos aspectos: el esencialismo cultural y la ruralidad, categorías como pueblo y territorio⁶ que el discurso ‘oficial’ sobre mapuche define re-codificando la memoria cultural.

Mapurbe: historia de una creación urbana

El MapUrbe’zine es uno de los proyectos que lleva adelante el Equipo de Comunicación MapUrbe en el marco de la Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ –estamos resurgiendo-. La campaña está compuesta por una red de activistas, artistas, investigadores y comunicadores mapuche y no mapuche, y tiene como objetivo principal instalar la discusión sobre la identidad mapuche en el presente a partir de comprender que la situación actual propone una gran diversidad de realidades que no pueden ser reducidas a estereotipos folclorizantes. Wefkvletuyiñ apunta especialmente a la población mapuche joven de las periferias urbanas que ha desarrollado toda su vida en la ciudad como

⁵ Consideramos el concepto de identidad colectiva como un proceso de elección consciente de pertenencia, necesariamente construida y establecida mediante relaciones y contraposiciones que definen límites, confines que inevitablemente establecen diferencias y distintas percepciones de *otros*. Más aún, nos parece casi imposible hoy utilizar ese término de manera abstracta sin considerarlo al plural es decir identidades, para indicar definiciones múltiples y variables en base al contexto, a la situación contingente, a la necesidad a los ámbitos sociales considerando la dimensión temporal y diacrónica; ver entre otros Stuart Hall y Paul du Gay (editores; 1996), Marisol de la Cadena (2000), Jonathan Friedman (2005), Marisol de La Cadena y Orin Starn (editores; 2010).

⁶ Laura Kropff, *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*, cit.

consecuencia de la migración de sus padres desde las áreas rurales (Alvarez, Cañuqueo, Kropff, 2005).

El movimiento nace en áreas urbanas entre jóvenes, hijos de migrantes mapuches, de la provincia de Río Negro, Argentina. Los padres fueron obligados a migrar por la pérdida de los territorios y una vez en la ciudad la estrategia de sobrevivencia se construyó sobre un proceso de invisibilidad étnica y cultural para resistir en la nueva realidad racista de la cultura dominante argentina, para encontrar trabajo, para limitar la guetización, la exclusión social, cultural y económica. La asimilación a la cultura hegemónica les pareció a los padres, en la mayoría de los casos, la mejor estrategia para evitar a sus hijos la marginación que ellos habían sufrido y para lograr esto la transmisión de la memoria cultural, familiar y del grupo, fracasó y las nuevas generaciones se encontraron sin una colocación cultural/étnica, pues la cultura hegemónica no los había involucrado ni asimilado.

Te dabas cuenta que era todo un proceso, vos eras alguien que había surgido a partir de todo un montón de cosas que le había pasado a tu familia. [...] los que vivimos en la ciudad tenemos una serie de inquietudes o necesidades de conocer nuestra cultura, aprender mapudugun, poder interpretar y hacer bien un ngellipun [...]. 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 [...]. Nadie decía que era mapuche en ese momento, no te hablo de tanto tiempo tampoco. (Scandizzo, 2004, p. 11).

Las nuevas generaciones de jóvenes mapuche se colocan entre prácticas y redes internacionales por un lado, y realidades nacionales y provinciales (como la política de las organizaciones mapuche que tomaron forma en los ochenta y noventa), por el otro:

El activismo de los jóvenes genera cuestionamientos que se orientan, principalmente, a dos aspectos interrelacionados que forman parte de la construcción hegemónica de alteridad y que son recreados en las prácticas del activismo: la ruralización de la presencia mapuche y las consecuencias del esencialismo estratégico. A estos cuestionamientos se suma la crítica a algunas estrategias de las organizaciones, principalmente a los criterios de representatividad y a la participación en espacios de aplicación de políticas generados por el estado y las agencias multilaterales⁷.

⁷ Laura Kropff, *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*, cit., p. 117. "Está, por un lado, el discurso ruralizante que interpreta la experiencia urbana en términos de pérdida y que, por lo tanto, deslegitima las voces de los mapuche urbanos desde la sospecha de falta de autenticidad" [...]. La elaboración política del movimiento organizacional incluye una noción de territorio definida a partir de la geopolítica histórica que no se basa en la distinción entre lo rural y lo urbano; sin embargo, en términos prácticos, esa distinción se impone". *Entrevista a Lorena Cañuqueo del "MAPURBE" FanZine*, audio-entrevista por Grito Suburbano/Avkin Pivke Mapu, 13 de septiembre de 2005 (<http://argentina.indymedia.org/news/2005/09/326390.php>).

Como mencionamos anteriormente, desde la época de los ochenta las comunidades, los pueblos mapuche en Argentina (y en Chile) han empezado a coordinarse en organizaciones y a constituirse como sujeto político para proceder en la reivindicación de sus derechos territoriales, culturales, sociales y económicos como “Pueblo Indígena”. Aunque los datos censales, como hemos visto, nos hablan de una mayoría de población indígena presente en áreas urbanas, entre las organizaciones mapuche que se encuentran asentadas y gestionadas en los territorios rurales – que los grupos reivindican como propios – y las organizaciones mapuche urbanas existe una relación conflictiva que solamente en algunas ocasiones ha logrado establecer un dialogo productivo, por diferentes razones. Este asunto presenta rasgos muy vinculados a las políticas gubernamentales, resultando algunas dinámicas como reacción directa de algunas políticas gubernamentales. Por ejemplo, en territorio chileno, un eje importante, en los últimos años, ha sido la creación de una específica política indígena urbana implementada por el gobierno de Michel Bachelet, desde el año 2006 (Comisión Asesora, 2006). Este camino político – considerando las relaciones difíciles también con este gobierno – ha sido interpretado, por las organizaciones rurales como una estrategia de salida por parte del gobierno de los conflictos por los territorios: si es posible pensar y reconocer un indígena mapuche urbano es también posible pensar al despego de la condición indígena del vínculo con los territorios.

las organizaciones que están en la ciudad tienen que, para ser realmente un pueblo, tienen que salir a recuperar territorios y generar de ahí propuestas (Comunidad Lonko Purran)

Es que por eso tienen que definirse, si van a vivir en Santiago o se vienen a vivir con los mapuche...(AN, IN; Antileo Baeza, 2010, p. 53)

Lo único que se considera, no solamente aceptable, sino también anhelado, es un retorno del ámbito urbano de los migrantes para participar en la lucha, así podría ser pensable su efectiva presencia y su *rehabilitación* como mapuche.

Desde nuestra perspectiva, los sectores urbanos deberían sumarse a este proceso de reconstrucción a través de un retorno a las comunidades.” (CAM; Cayuqueo en Antileo Baeza, 2010, p. 61).

Lo que reivindican las organizaciones de los territorios rurales es una auto-representación profundamente delineada sobre la idea de un mapuche rural necesariamente vinculado a los territorios, que presenta categorías étnicas evidentes y reconocibles (lengua, ámbito económico, cultura material e inmaterial...). Lo que irrumpe en la escena, en áreas urbanas argentinas desde 2001, es el *mapuheavy*, el *mapunk*, el Mapurbe; es decir una conciencia mapuche reconstruida en un ámbito urbano gracias también al uso y a la elaboración de categorías y herramientas que proceden de la cultura dominante, como el teatro de vanguardia, la música punk/heavy, el fanzine. Mediante herramientas que se nutren de ambas culturas, la hegemónica blanca y la mapuche, los Mapurbes están gritando su auto-representación desde la esquina del barrio, a través de la

música, punk y heavy, concebida como protesta al sistema, recomponiendo la memoria social con una nueva interpretación de la memoria cultural.

Las organizaciones mapuches de los territorios están manejando lo que hemos definido la memoria cultural del grupo, ese *almacén* de narraciones, mitos, ritos etc.. que está en la base de la identidad mapuche que ellos quieren representar, de manera muy codificada, jerarquizada y delimitada en confines definidos a fin de construir un sujeto cultural y político colectivo bien definido. La memoria cultural y su manejo se vuelve necesario y primordial para su identificación como pueblo y para delinear confines identitarios cerrados y claros, considerados ineludibles para la lucha política.

Nuestra hipótesis, que vamos a presentar a través del análisis de algunos *textos*, es que por otro lado, los jóvenes Mapurbes, cada día, están moviéndose adentro y participando a la construcción de la memoria que hemos definido social y para lograrlo necesitan negociar algunas categorías a partir del *almacén* de la memoria cultural, elaborando, mediante nuevos códigos, una auto-representación identitaria a través de formas como la poesía, el teatro, la música. Sin negar el patrimonio de la memoria cultural, sino interpretándola de forma diferente, los Mapurbes están transformando y cuestionando definiciones y límites de algunos conceptos clave de lo que ha sido identificado por las organizaciones precedentes como *lo mapuche*.

Muchos no nos toman como una expresión del Pueblo Mapuche, pero en estos tiempos somos otra forma de expresión de nuestro Pueblo (...) El mapuche no se congeló en el tiempo y si cada uno se da cuenta de eso, mucha otra gente en los barrios se reconocería (testimonio de Oskar; Cañuqueo, 2003, p. 20).

Diferente gente que opina y tiene una versión diferente sobre la identidad o tiene algo para aportar en relación a la pelea que se da cotidianamente adentro del pueblo mapuche ... una voz diferente acerca de lo que es la identidad (Cañuqueo, 2005).

O sos argentino o sos mapuche; o sos punk o sos mapuche. Nosotros no queremos ser una mezcla de culturas, queremos ser una sola (testimonio de Pagi).

Algo sobre los orígenes mapurbes: los poemas de David Aníñir

Como ya vimos el término “mapurbe” es sacado de un libro del poeta mapuche santiaguino David Aníñir. Será por lo tanto interesante tratar de comprender como se construye lo mapurbe en esa que podemos considerar como ‘obra fundacional’ para el grupo.

Mapurbe (2009; I ed. 2005)⁸ se abre con un poema en mapudungun, el único que leeremos a lo largo de todo el poemario en donde, por el resto, el mapudungun es evocado sólo por medio de palabras-claves que remiten a conceptos fundamentales de la cultura mapuche (como “werken”-mensajero; “pewma”-sueño etc.) o de fórmulas (“Marri Chi Weu”; Diez veces venceremos).

⁸ De acá en adelante se hará referencia a esta edición del poemario consignando entre paréntesis el número de página.

“Yeyipun” (21), este es el título del poema de apertura, remite a un rito de “renovación de las fuerzas espirituales” asociado con el *wetxipantu* -año nuevo- (García Barrera, 2008, p. 49). Me parece interesante, al respecto, reflexionar sobre dos aspectos. En primer lugar (a nivel intra-textual) el poema-invocación a los ancestros funciona como ritual de acceso al poemario, como “comienzo” que, como subraya Mabel García Barrera se construye como “espacio articulador de protección, desde el cual el emisor textual se desplaza para reflexionar y evaluar su ajenidad, y desde el cual busca un refugio para su exilio cultural” (ivi, p. 50). Pero este “yeyipun” que el texto ‘escenifica’ no es ‘puro’, expone una ‘interferencia’ señalada por unas pocas palabras en castellano que marcan una ruptura sustantiva. En el texto se habla de “memoria” (“lemoria pu lonko, pu machi, pu weichafe”: *ibid.*) y de “presos políticos” (“kelluaiñ ta presos politico mapuche” / “ayudar a los presos políticos...”: *ibid.*) lo cual crea un lazo entre un ayer de la “memoria” y un “hoy” de la represión. De ese modo el espacio ‘sin temporalidad’ del rito adquiere su dimensión histórica (y por lo tanto política) y proyecta el discurso de la voz poética hacia el futuro: en este contexto, como veremos, el sujeto poético se constituye como “werken” (mensajero) que trasmite un discurso de victoria (“Yeyipun” se cierra con la exclamación de guerra “marri chi weu”, “diez veces venceremos”). A nivel socio-cultural, cabe destacar la importancia del rito (en este caso el “yeyipun”) en los procesos de adscripción identitaria de los jóvenes mapurbe como subraya Kropff:

Los mapurbe son, por otra parte, similares a los neófitos de los ritos de pasaje [...] 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 (Kropff, 2004, p. 4).

Trasladando el discurso desde la comunidad mapuche a la comunidad ‘de las letras’ mapuche se puede suponer que el texto de Aníñir funcione ‘performativamente’ como acto de fundación y de legitimización (o intento de) en la misma comunidad de las letras. Y quizás valga recordar al respecto que la primera edición de “Mapurbe” tiene un prólogo de Leonel Lienlaf, poeta de la misma edad de Aníñir pero con una ya consolidada aceptación académica y comunitaria y una poética más ‘tradicional’.

La ciudad: Santiasco, la Mierdopolis

En este cuadro general la metrópolis es el lugar en donde se concentra la ambivalencia de una identidad sí escindida, pero que trata de recomponer las antinomias clave del discurso hegemónico (ciudad/rural; naturaleza/modernidad etc.). La ‘diversidad’ de esta poética frente a las tendencias ‘hegemónicas’ del discurso poético mapuche, es patente: el espacio,

topográfico pero también simbólico, a partir del cual se construye la poesía de Aníñir es la gran Urbe calificada como “mierdopolis” lugar agónico (“santiagoniko”), “maloliente” y dañino. Y es exactamente en esta fórmula (“santiagoniko wekufe maloliente”; *Mapurbe*, p. 76) donde se da la ‘fusión’ (o mejor dicho la “fricción” como sugiere Briones⁹) entre lo ‘chileno’ y ‘lo mapuche’: lo negativo se expresa a lo largo de todo el texto por una acumulación de elementos léxicos en castellano pero encuentra su condensación final en el concepto mapuche de “wekufe”. A pesar de esto, el texto no se mueve tanto en la dirección regresiva de la reconstrucción de la historia: hay un dejo de nostalgia (“Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia”; *Mapurbe*, p. 75) pero este se proyecta hacia el presente de la ‘explotación’ (“Somos de los que quedamos en pocas partes/El mercado de la mano de obra/Obra nuestras vidas/Y nos cobra”; *ibid.*): lo que cuenta no es tanto la pérdida del *heimat*/Mapu, cuanto la condición de injusticia social, marginalización y violencia a la cual tienen que hacer frente los mapuches en la actualidad¹⁰ como en “María Juana la mapunky de la Pintana” en donde “un xenofóbico Paco de la Santa Orden/enrilla tus pies para siempre/sin embargo,/tus pewmas conducen tus pasos disidentes” (33): nuevamente lo actual se superpone a lo tradicional (“tus pewmas”/“tus sueños”) que, en cambio, parece ser el elemento que posibilita la ‘disidencia’. Acá el texto pone al descubierto no sólo el trauma sino las razones por las cuales el discurso identitario hegemónico mapuche está en peligro de terminar en un callejón sin salida: “se infectaron las heridas de la historia” (32).

El trauma de una historia de violencia parece casi negar la posibilidad de una construcción identitaria que no sea ‘regresiva’ en busca de “ese otro que está en la memoria”, como escribe García Barrera (2006, p. 174). No es que el sujeto poético no conozca (o re-conozca) el universo tradicional y su valor, sino que considera que esta experiencia, por si sola, no le sirve para definirse en sentido ‘pleno’. El joven mapuche (urbano) es:

semen mapuche nevando las montañas chorreando las calles Por donde
transitan los descendientes malheridos.
(*Wechekeche*, 63)

Su rasgo definitorio no es la consciencia identitaria sino más bien cierta

⁹ “Creo empero que la palabra que mejor expresa sus formas de individuación en términos de subjetividad, identidad y agencia es la de fricción, pues no sólo cuestionan lugares de identidad que examinan desde fuera, sino que desestabilizan los que habitan provisoriamente desde dentro”; véase Claudia Briones (2007, p. 29; 2007b) y también Barros Cruz: “Aníñir legitima un nuevo modo de ser mapuche, acorde a la realidad citadina del siglo XXI. Los mapuches urbanos son sujetos que viven en tensión: desean mantener su cultura tradicional, luchar a favor de la demanda indígena, a la vez que se apropian de elementos mundializados, muchos de ellos útiles a su causa.”; María José Barros Cruz (2009, p. 42).

¹⁰ Ver al respecto el prólogo de José Ancan Jara a la segunda edición de *Mapurbe* (Pehuén Editores, Santiago, 2009): “Es que en el enclave mapuche del barrio en el que creció, casi todos sus vecinos son mapuche y además, en ese espacio, las carencias sociales del entorno hacen que a los no mapuche no se les vea como wingkas, o como enemigos. En una población que se originó en una toma de terrenos, y que se consolidó en la lucha popular contra la dictadura en la época de las protestas de los 80, los enemigos verdaderos y permanentes siempre van a ser los representantes del poder” (p. 9).

enajenación o, mejor, 'movilidad':

Necesariamente desintegrado
Átomos Células Polvillos
sin espacio
Cayendo al precipicio de las formas y el orden
[...]
en la desorientación
buscar el curso opuesto a la caravana,
voltear entre los aleteos circunstanciales que te deparan en medio del
descenso
(Wechekeche, 62)

Quizás a esta altura resulte útil volver al concepto de 'fricción' que Claudia Briones propone en lugar de 'fusión'. Lo que resulta de este cambio de perspectiva es una 'conflictividad' latente de los jóvenes 'mapunky' no sólo en relación a lo que definen "el sistema" (occidental, imperialista y clasista) sino también en relación a la comunidad de la que quieren formar parte:

Por último, se construyen en fricción con quienes promueven una idea de lo Mapuche como pertenencia centralmente ligada al campo y la ruralidad, [...] Su estética corporal hace fricción también con la discursividad dominante dentro del mismo pueblo mapuche al que dicen pertenecer, y no sólo con la discursividad del mundo de los adultos, sino también la de otros jóvenes que, aunque también se construyen como indígenas antes que nada, viven y proyectan su pertenencia mapuche de otras maneras (Briones, 2007, pp. 29-30).

Efectivamente si consideramos los testimonios recopilados por Scandizzo (2004, p. 19) la 'identidad mapunky' aún no se encuentra en una posición 'armónica' con el resto de la comunidad ni de los padres ni de otros jóvenes:

No podés ser dos cosas a la vez. No podés ser una cosa ambigua. Tenés que ser una cosa, una sola a la vez y, aparte, si te reconoces como mapuche, ya tenés toda una cultura, un idioma.
[testimonio de Amancay]

...Ahora, el mapuche puede optar por ser punk y mapuche a la vez, argentino y toda la historia, pero tiene una infinidad de identidades que no lo caracteriza firmemente en una.
[testimonio de una militante del COM de la generación 'padres']

La fricción, probablemente resida en esto: "ser dos cosas a la vez" independientemente de que esta coincidencia identitaria no sea celebrada por los mismos mapunkies sino simplemente aceptada (y conflictivamente) como el producto de un cruce-choque violento. Repetimos: la cuestión no es celebrar acríticamente la hibridación sino considerar una situación que pone en crisis el modelo identitario tradicional desde adentro. Como escribe Claudia Briones:

[...] quienes se identifican como mapunkies, mapuheavies y mapurbes me han enseñado y permitido pensar y aprender sobre las identidades y lo identitario

según ellos y ellas lo conciben. Hablamos de jóvenes que encontraron en las imágenes estéticas de un poeta guluche como David Añiñir la posibilidad de expresarse y sentirse expresados. Ser mapunky refiere a poder sentirse mapuche y anarco-punk a la vez [...] Ser mapurbe habla de la experiencia y posibilidad de ser Mapuche urbano, a pesar de lo que predica el sentido común preponderante (Briones, 2007, p. 77).

Por otra parte Laura Kropff observa que lo que está en juego no es sólo el derecho a la diferencia cultural y a la re-lectura de la historia, sino también el reconocimiento de “los variados efectos de esa historia como igualmente legítimos” (Kropff, 2004, p. 8).

Abría quizás, por lo tanto, que sustituir al modelo excluyente con que los mapuches urbanos parecen haber vivido hasta la actualidad (ni...ni: ni mapuche ni chileno) un modelo incluyente y esto no sólo para eliminar una exclusión más en contra de los mapuches sino también porque, quizás, la emergencia de una cultura mapuche urbana pueda mostrar la vivacidad de dicha cultura que sabe re-modelarse no necesariamente en una narrativa de derrota (ivi, p. 5). Se puede leer en esta óptica la representación de Lautaro, el épico héroe de la resistencia a Pedro de Valdivia, en la poesía de Añiñir:

Eres caballo galopando sobre el mar
subiendo y bajando ventisqueros
en esta época del mal
Galopas, brincas y relinchas sin apero
solo,
a pelo,
contemplativo reflexivo
Cicatrizando la costra diaria del vuelo.

Ciberlautaro cabalgas en este tiempo Tecno-Metal
Tu caballo trota en la red
Las riendas son un cable a tierra
Que te permiten avanzar
Como un werkén electróniko
De corazón elect -trizado
Lautaro
Montado sobre este peludo sistema
Cabalgando en la noche
Pirateando sin miedo el medio
Chateando cerebros y conciencias
Pasando piola en la red Atorando la flema...
Neo lautaro Peñi pasajero de este viaje
Cachaste que hay vida después de la muerte
Y muerte después de la vida
Como lo decían aquellas mariposas
Con el zumbido de sus alas aceradas
Escuchando IRON MAIDEN
(Lautaro; subrayado nuestro, p. 80)

Puede resultar interesante comparar esta ‘versión’ de un Lautaro en

presente y 'en línea', "pirateando" y "chateando", con otras representaciones del héroe, por ejemplo con la de Leonel Lienlaf:

Anda cerca de la vertiente
 bebiendo el agua fresca
 y grita en las montañas
 llamando a sus guerreros.
 El espíritu de Lautaro
 camina cerca de mi corazón
 mirando
 escuchando
 llamándome todas las mañanas.
 Lautaro viene a buscarme,
 a buscar a su gente
 para luchar con el espíritu
 y el canto.
 Tu espíritu Lautaro
 anda de pie
 sobre esta tierra
 (Lienlaf, 1989, p. 40).

Neruda, en el *Canto General*, había 'mitificado' al héroe mapuche relegándolo a un *epos* en el pasado; Lienlaf, como nota Barros Cruz (2009, p. 38), lo traslada al presente pero mostrándolo como un *espíritu* que vuelve; ahora en *Aniñir*, Lautaro se desdobra en la figura del 'militante', del 'pirata en la red' que lucha con nuevas armas¹¹. En ambos casos lo que se está tratando de evidenciar es "la pervivencia del 'ser' cultural en el tiempo" (García Barrera, 2006, p. 180) pero el discurso de *Aniñir* lleva la idea un poco más allá reafirmando el valor del presente no por sobre el pasado sino como lazo con este último y proyección hacia un futuro.

Mapurbe'zine

Mapurbe'zine, el fanzine que ya mencionamos nace en 2002 alrededor del Ekipo de Comunicación Mapurbe. La finalidad del *fanzine* que en un primer momento había sido un simple boletín informativo es de abrir un debate sobre cuestiones que los integrantes consideran fundamentales a partir del interrogante 'general': ¿qué es ser mapuche hoy? Pregunta que evidentemente conlleva una reflexión sobre los temas de la identidad, la memoria cultural, la lucha política etc. Un primer elemento que cabe destacar es la necesidad de cuestionar los modelos hegemónicos de (auto)representación tanto de forma explícita (apelando a la 'variedad' cultural del mundo mapuche contemporáneo) como de forma implícita (y no necesariamente consciente) en la mezcla de lenguajes y retóricas empleadas en la revista.

¹¹ "En el poema de David Aniñir, Lautaro no es un héroe del pasado ni un espíritu situado en el presente: es, como María Juana, un mapuche habitante de la ciudad global, el nuevo espacio de la batalla épica. De cierta forma, Aniñir despoja a Lautaro de la aureola que lo mitifica, como Baudelaire lo hace con el poeta en su poema en prosa. Lautaro es, como todos los habitantes de la Mapurbe, un "peñi pasajero de este viaje" (*ibid.*).

En uno de los primeros números se evidencia ya la necesidad del grupo de auto-incluirse, a partir del espacio que los define (la ciudad), en el pueblo mapuche:

En este 'zine pretendemos seguir kon el mismo objetivo con el que hace 2 años empezamos, el de poder aportar a las discusiones y los debates que *en el presente los mapuche llevan adelante desde diferentes lugares de nuestro Territorio* tanto los físicos como los del pensamiento-. *La Urbe , el Lof, la periferia*, el paraje, la población son lugares desde donde emergen nuestras reivindicaciones hoy en día. *Nuestro presente es complejo*, tiene diversos senderos andados y por trazar, de algunos de ellos salimos nosotros.

Por eso kreemos ke es fundamental poder comenzar a juntarnos no amontonarnos- y reconocernos en nuestro kamino (Mapurbe'zine, II, 3, 2004).

La multiplicidad de espacios es símbolo de una multiplicidad, de una variedad y de una complejidad postuladas como necesarias para sobrevivir 'culturalmente'. Los *mapurbes* afirman: "somos esto, pero también esto otro". Al respecto es interesante notar como logran mezclar códigos distintos en un proceso que rompe las fronteras discursivas, como es el caso del uso de la letra 'k' en vez de 'c'. Dicho uso indica un punto de 'fusión' perfecto entre la adscripción identitaria y lingüística (la k reemplaza la 'c' en la transcripción del mapudungún) con su experiencia de jóvenes *punks*.

En el mismo número, encontramos una alusión al mundo del *comic* en una cita de la historieta francesa *Asterix*:

Estamos en el año 2003 después del cruciscristo. Todo el wallmapu está ocupado por los estados

¿Todo? ¡NO!. Una aldea poblada por irreductibles salvajes resiste hoy y siempre al invasor con una poción mágica que los hace invencibles: la memoria (Mapurbe'zine, II, 4, 2004).

En la misma línea de cruce de discursos se puede leer la historieta, presentada a partir del n. 3 del II año), tanto en la elección de temas y soluciones narrativas (un héroe mapuche que lucha) como de códigos gráficos empleados (que remiten al mundo del *fantasy* ampliamente difundido en la cultura *heavy-metal*). Lo que las imágenes evidencian no es una voluntad consciente y racional de crear un discurso híbrido sino su 'inmediata' naturalidad: para quien produce los dibujos y los guiones esta forma es la más natural porque forma parte de la propia cultura.

Otro elemento interesante es la lectura que el *fanzine* hace de la idea de arte mapuche:

Cada vez que se habla sobre arte mapuche se hace referencia al telar, a nuestra platería o la cerámica. Cada vez que se habla de nuestra historia se habla sólo de la época de la conquista del desierto, dejando de lado otros procesos históricos que vivió nuestro Pueblo y, sobre todo, los procesos actuales. Entonces quedamos situados en un pasado acotado, tan remoto que no identifica demasiado a nadie. Se suma a esto , que muchos de nosotros no hacemos platería, ni telar, ni cerámica.

Pareciera que una vez más el discurso hegemónico, que muchas veces reproducimos nosotros mismos como mapuche, nos deja de lado y no nos contempla en nuestra heterogeneidad y en nuestra diversidad como Pueblo, porque en este discurso quedan afuera un montón de nuevas formas de hacer arte, que no dejan de ser mapuche

(*Arte y pensamiento mapuche en MapUrbe'zine*, Año 2, N° 6, 2004).

La crítica que el colectivo mueve hacia la 'representación' del arte mapuche sirven nuevamente para reforzar algunas ideas-claves que la redacción se ha encargado de llevar adelante a lo largo de sus números precedentes (y que volverán en el futuro): una imagen estereotipada del arte mapuche corresponde a una cuestión general que tiene que ver con la historicidad, o mejor, con las historicidades que entran en juego: la demanda del *fanzine* apela a una historia múltiple en donde el pasado (y el pasado 'mítico') tienen su importancia pero, de alguna forma, sólo si este establece una relación con un presente múltiple, "heterogeneo", ya que, y este es el punto clave, la ubicación en un pasado "remoto y acotado" sería un elemento heredado del 'discurso hegemónico' europeizante cuya finalidad era representar la cultura pero para museificarla y congelarla y, por lo tanto, invisibilizarla.

La misma necesidad de cuestionar la idea de identidad cultural construida por algunas agrupaciones mapuche en los '90 vuelve hacia el final de un artículo dedicado al nuevo teatro mapuche (y específicamente a un grupo llamado Newen Mapu que trabaja en las comunidades rurales): según relata la redacción la narración (sobre los "tiempos antiguos") mostraba "un vestuario y una serie de imágenes acordes a nuestro tiempo pasado". A esto el grupo reacciona con una pregunta:

¿Las culturas deben permanecer intactas para que sigan siendo puras? ¿Es nuestro vestuario de mapuche el que nos autoriza a hablar sobre nuestra identidad? Mónica Lonconao, una de las integrantes del grupo se preguntaba: ¿es el xarilogko y el kvpag lo que debemos seguir usando para poder ser mapuche? ¿Se trata realmente de rescatar lo perdido o debemos en realidad reconstruir lo que tenemos? ¿Las culturas no son cambiantes y dinámicas? Pareciera que para todo el resto del mundo está permitido poder ir cambiando a medida que el tiempo transcurre. Para nosotros no. Debemos seguir siendo pintorescos y folclóricos para seguir guardando una identidad pura.

(*El encuentro, el humor y la fuerza en MapUrbe'zine* (Especial Teatro), Año 3, No 9, 2005).

En todo esto el teatro puede representar una posibilidad de rescate pero sólo a ciertas condiciones:

En lo que a teatro se refiere, el lugar del derrotado es el lugar más fácil de interpretar ["un lugar y una forma que nos han impuesto"; escriben poco arriba] y nos parece sumamente enriquecedor poder comenzar a contar nuestra historia pensando otros lugares para poder llegar a un espacio más amplio, no sólo a nuestra cabeza, sino también al corazón. Lugares que nos permitan *llegar al espíritu para alimentarlo con fuerza y alegría*. Entonces, proponerse instalar *la risa* en nuestra historia para contarla desde ese lugar no nos parece algo menor. (*ibid.*, subrayado nuestro)

A una “narrativa de la derrota” (la del discurso oficial) *Mapurbe'zine* quiere sustituir una experiencia del teatro capaz de engendrar “fuerza y alegría”, a través, por ejemplo, del uso de la comicidad:

Lo interesante de rescatar en éstas obras de teatro es el buen sentido del humor que le han sabido poner a pesar de la tragedia que se narra (*ibid.*).

En los números siguientes el Ekipo se encarga de profundizar y discutir algunas de los conceptos/categorías fundamentales del discurso identitario mapuche como la idea de “comunidad/lof”, “wallmapu/territorio” y “pueblo”.

El número 10 de la revista, por ejemplo, está dedicado a KOMunidad y en un artículo titulado “*Los caminos del Ngutram : el reencuentro con nuestra comunidad*” intenta proponer una nueva idea de comunidad no necesariamente conectada al mundo rural del cual quedarían excluidos los *mapurbes* (“Este tipo de discursos lo que consigue es que muchos de nosotros digamos: si es así, entonces yo no puedo ser o soy sólo descendiente, porque ¿cuántos de nosotros vivimos y actuamos como dice el discurso oficial que debemos hacerlo?”; *Los caminos del Ngutram : el reencuentro con nuestra comunidad* en *MapUrbe'zine*, Año 3, No 10 - Especial KOMunidad, 2005.).

La hipótesis central de la propuesta es que

... en *Puelmapu* las familias y comunidades mapuche fueron expulsadas de sus territorios tradicionales y desmembradas, iniciándose así un proceso de permanente deambular para reubicarse, que dura hasta hoy. Teniendo en cuenta esto, nos preguntamos de qué manera ese proceso fue creando nuevos modos de entender la comunidad mapuche (*ibid.*).

Los nuevos modos de entender la comunidad se oponen tranquila pero abiertamente a la concepción ‘tradicional’ creada por la COM según la cual:

la identidad mapuche se definía a partir de ciertas características, como por ejemplo, el *Lof* -la comunidad- que es el espacio físico donde lo comunitario se integra por una *Organización Estructural Histórica conformada por nuestros PU LOGKO, PU PIJAN KUSE (autoridad filosófica), PU WERKEN* las autoridades originarias-cada uno con una función determinada (*ibid.*).

Todas estas ideas, dice el Ekipo:

...fueron fundamentales durante todo este tiempo para la lucha como Pueblo Mapuche. Pero teniendo en cuenta que la invasión del estado transformó toda la vida mapuche, ¿estas manera de entender la comunidad es la que única que sigue vigente? (*ibid.*)

Y siguen, tratando de demostrar que esta representación de la comunidad ya no puede ‘servir’ dado que excluye una gran parte de los mapuche ‘desarraigados’:

Nuestra historia nos habla de comunidades enteras que fueron corridas de sus territorios, entonces ¿dónde ubicamos los mapuche nuestro origen, si el *Lof* como espacio comunitario, el *Tuwun* y el *Kopalme* se reformularon? Hoy el *Lof* no es el espacio en el que la mayoría de los mapuche nos movemos cotidianamente (*ibid.*).

La contra-propuesta de *Mapurbe'zine* se formula a partir de otro concepto fundamental de la cultura mapuche, el *ngutram* (el relato, la memoria) que más allá de posibilitar, como veremos, una visión más inclusiva de la comunidad mapuche (acá los mapuches urbanos tendrían cabida) en un territorio ya no sólo exclusivamente rural, trata de autorizar esta postura apelando a un concepto fuerte y aceptado de la memoria cultural. Efectivamente el texto tras describir que es un *ngutram*², reconstruye la última fase del proceso de dispersión del pueblo mapuche:

En *Puelmapu* muchas familias y comunidades que fueron dispersadas se reagruparon en torno a la figura de un *lonko* -autoridad política- reconocido por el estado argentino. Fue una de las estrategias utilizadas para poder obtener espacios donde asentarse luego del proceso de usurpación de Territorio y evitar ser esclavos de estancieros, latifundistas y ejércitos (*ibid.*).

Dicha reconstrucción sirve no sólo – o no tanto – para proporcionar un conocimiento al lector sobre su propia historia, sino para *historicizar* el pasado, sacándolo de una temporalidad y de una espacialidad mítica e inmutable y, a partir de allí, autorizar el propio discurso del fanzine: si ya en el pasado los mapuche – parece decir el texto – han empleado estrategias no tradicionales para sobrevivir, esto queda autorizado también para el presente. Y efectivamente la tesis que presentan a continuación (pensar en otras formas de ser mapuche) se funda sobre la idea de ‘movilidad’ (‘reorganización’; ‘proceso’) que la ‘historia’, que se acaba de contar, ha autorizado:

Este tipo de reorganización generó varias condiciones que hacen que pensemos en otras formas de entender la comunidad mapuche en la actualidad y que el *ngutram* posibilita conocer. Nosotros somos parte de un proceso vivido comunalmente por nuestro Pueblo, heredamos un origen, una comunidad, somos parte de la gente de.

A partir de allí, el *ngutram*, en tanto narración y narrativa tradicional, puede refuncionalizarse manteniéndose en una ortodoxia que le permite al grupo no quedar expulsado de lo mapuche pero a la vez constituir una ‘continuidad en la variación’:

El *ngutram* es un relato de identidad que nos construye individual y comunitariamente a partir de una *historia* y un *presente en común*: la trayectoria

² “Un *ngutram* no es un relato así nomás. Describe hechos que fueron vividos por los antiguos, los abuelos o los padres de nuestra familia: es la forma de contar la historia que tienen los mapuche y que a la vez construye la memoria colectiva. Hay muchos tipos de *ngutram*, uno de ellos es el de la gente de [narraciones genealógicas]: están los de la gente de *Namunkura*, *Sayweke*, *Kallfukura*, *Nancuche Nahuelquir* y todos ellos están hablando de una concepción de comunidad. Estos tipos de *ngutram* narran formas de actuar que los mapuche desplegaron en plena invasión estatal”; *ibid.*

que parte de la *memoria del pasado* vivido por los antiguos *que no se corta con la migración hacia las ciudades de los mapuche en el presente, sino que se enmarca en la lógica de la usurpación de nuestros espacios.*
(*ibid.*; subrayado nuestro)

‘Variación’ – y por lo tanto, multiplicidad – que apunta a una versión ‘inclusiva’ del *ser mapuche* y a un *ngutram* que, refuncionalizado, actúa como lazo colectivo.

En definitiva, construye una noción de comunidad que no significa la renuncia a otras concepciones como la de *Lof*, sino la ampliación de nuestro horizonte. Una de las cosas fundamentales de todo esto es que los *ngutram* están en las cabezas de nuestra gente en los parajes, en los *lofche* pero también en las ciudades, donde supuestamente se pierde todo lo mapuche. Persisten en las historias personales, familiares y comunitarias - las contadas antiguas-. Es como un porfiado embate de la memoria que nos hace pensar sobre la identidad mapuche en el presente y nos incluye a los *wariache* -sobre todo a los más jóvenes- como la continuación de una trayectoria que describe un proceso vivido colectivamente. Decir que somos gente de significa hablar de una comunidad diversa, que va cambiando, que tiene conflictos pero perdura en la memoria y en la vivencia cotidiana. Es a través del *ngutram* como uno puede encontrar a su comunidad en cada lugar donde alguien narre ese relato. Nos marca nuestros rastros para atrás, nos dice que nosotros venimos y pertenecemos a un origen: somos la gente de.

Sobre este mismo tema vuelven en el número 12 de la revista (III, 12, s.f.) dedicado a “territorio” en donde la relación problemática entre el *lof* (comunidad) y *wallmapu* (territorio) (que excluiría por supuesto lo no rural) solo se puede resolver o recomponer a partir del *ngutram* de “gente de” que sería capaz de reconstruir o recomponer una trayectoria de movimientos no sólo espaciales (el recorrido que muchas comunidades tuvieron que hacer) sino también “temporal”: movimientos entre un pasado y un presente. El Ekipo vuelve a cuestionar la idea de territorio propuesta por la *Tayitñ Kiñegetuam*-COM porque en consecuencia de los desplazamientos el *wallmapu* es un espacio ‘perdido’ y sostiene que en cambio, a partir del *ngutram* “la construcción del Territorio se realiza dentro de la trayectoria del relato y llega al presente”
Y siguen afirmando que:

Los lugares que estaban conectados dentro del relato siguen estándolo en la medida en que forman parte de la construcción de la historia mapuche [...]. Así, el campo y la ciudad, el *Lof* y nuestro presente en las urbes son espacios que el *ngutram* conecta.

Cada vez que un *ngutram* es contado el Territorio se amplía mucho más y no se limita al espacio de las comunidades al modo en que se las entiende usualmente. [...]En este sentido el *ngutram* amplía la concepción de Territorio que se ha formulado en base al *Lof* [ya que] el espacio territorial mapuche deja de ser un único punto geográfico para convertirse en una trayectoria reconocible. Es decir que el *ngutram* no solo aporta a una reconstrucción simbólica del territorio sino que, además, lo reconfigura y re-significa a partir del tránsito, el recorrido, el reconocimiento de los espacios que lo constituyen. El Territorio se construye a

través del recorrido por diferentes puntos del Territorio conectados en el relato y no a partir de un único lugar.

El *ngutram*, así reconsiderado llega a ser una cartografía posible del universo mapuche que ahora incluye no sólo centros (el *lof*) sino trayectorias y recorridos que actualizan el mapa de lo *mapuche*.

Ciberlautaro cabalgas en este tiempo Tecno-Metal": algunas palabras finales

[...] reivindicar toda la pelea que se da dentro del ámbito urbano como territorio mapuche contra del discurso oficial de que uno solo es mapuche dentro de las comunidades, reivindicando espacios creativo que se viven en la ciudad .. Tratando de hablar desde un lugar mapuche desde su propia vida cotidiana ... lo que es mapuche es el encuentro de la identidad mapuche dentro del espacio urbano ... discutir las ideas impuestas sobre la identidad uno mismo pueda llegar a construir lo que quiere ser ... (Scandizzo, 2004)

En *Oral Tradition as History*, Vansina (1985) propone la idea que la conciencia histórica opere sobre dos planos: el tiempo de los orígenes y el pasado próximo: para los tiempos próximos hay abundantes informaciones que se vuelven más escasas cuanto más uno se aleja del pasado próximo y vuelven a aumentar para los períodos más antiguos sobre los cuales se encuentran profusas tradiciones, mitos y narraciones de los orígenes. En el medio de estos dos pasados existe una brecha, un "floating gap", como afirma Vansina, pues los confines de esta brecha se mueven con el sucederse de las generaciones. Esto significa que en las culturas – no solamente las que se basan sobre una construcción oral del discurso pues la oralidad siempre juega un papel importante también en las culturas de tradición escrita (J. Assman, 1997) – los contenidos en relación al pasado que se manejan se vinculan a lo que es una memoria cultural, en la definición de los Assman, y a una memoria comunicativa.

Este cuestionamiento nos llevó a prestar atención a la doble temporalidad altamente contrastante que atraviesa las propuestas comunicacionales de las organizaciones. Por un lado, se evoca un tiempo mítico "circular" vinculado a la espiritualidad y al ciclo natural, que parece fundamentar la existencia del Pueblo Mapuche. Por otro lado, "la lucha" se funda sobre la idea de la urgencia y la necesidad de responder con acciones directas inmediatas. Entre esas dos nociones de tiempo no hay nada. Las pocas referencias al tiempo histórico se remiten a situaciones coloniales o previas a la ocupación territorial por parte de los estados nacionales argentino y chileno. Además, estas referencias se realizan de modo de construir un relato limpio, basado en oposiciones binarias, que fundamenta la necesaria toma de posición—igualmente binaria—en el presente, opacando las complejidades (Alvarez, Cañuqueo y Kropff, 2005).

El proceso de invisibilidad al cual las poblaciones indígenas han sido sometidas en Argentina parece haber provocado una específica auto-representación definida muy necesaria a la lucha política de los últimos 30 años. Existe una suerte de miedo a la pérdida que subraya la importancia y la fijeza de una sola y clara interpretación de la memoria cultural. La necesidad de este

esencialismo estratégico fosiliza la identidad que es representada, sobretudo hacia el exterior del grupo, como híper-codificada, delimitada adentro de confines estrechos que a menudo parecen coincidir, en varios ámbitos, con las categorías construidas por la cultura dominante sobre “el indio mapuche”. Salir de esa clara codificación resulta peligroso, siendo el riesgo, el de regresar a la invisibilidad. La visibilidad adquirida mediante esa actitud esencialista resulta imprescindible para la lucha política. Mayor visibilidad se obtiene desde mayor definición, mayor claridad de las formas y de las categorías, de una identidad definida por confines claramente delineados y sobretudo rápidamente reconocibles. La actitud de las organizaciones mapuche en la organización de la memoria cultural parece dirigirse a evitar la *hibridación* como peligro de pérdida y de falta de reconocimiento. Si los confines se vuelven matizados y reconstruidos en base a diferentes interpretaciones, el riesgo es perderse como sujeto cultural y volverse débil en la lucha para el reconocimiento de los derechos. La afirmación de las instancias políticas pasa por la afirmación cultural y viceversa, para que haya afirmación debe haber el reconocimiento y la percepción del sujeto colectivo definido. Las organizaciones mapuche construyen una identidad esencialista de manera estratégica, codificando la interpretación de la memoria cultural en categorías cerradas para construir un sujeto políticamente, históricamente y culturalmente relevante y por eso provisto de *agency* (Butler, 1993).

Si, como mencionamos al comienzo de este trabajo, la identidad es producida a partir de relaciones, la negociación de algunos aspectos de la memoria cultural presenta una dúplice relacionalidad – empapada de dinámicas de poder que se desarrollan a diferentes niveles –: por un lado los mapurbes se definen en base a la relación con la cultura blanca hegemónica, por otro mediante el debate con ese esencialismo estratégico, procurando una *agency* diferente, capaz de lidiar con confines estrechamente cerrados.

El pasado puede ser re-interpretado y manejado, en base a diferentes factores de la contemporaneidad, en innumerables aspectos y dinámicas, su plasticidad es fácilmente visible en los procesos culturales que acabamos de presentar. Sin embargo, como afirma Appadurai (1981) las nuevas interpretaciones de la memoria cultural no son exentes de un nivel normativo que subyace a la organización y delimita un cierto grado de modificaciones más allá del cual no es permitido llegar. Las nuevas construcciones que los Mapurbe están llevando a cabo se vinculan con una serie de normas y a una serie de categorías que remontan a la memoria cultural. Esta proporciona, por un lado, un marco formal y de contenido adentro del cual las *cartas* pueden ser movidas y modificadas como parte de la negociación cultural y política producida en el presente; por otro lado constituye el *lenguaje* mediante el cual se produce el debate que posibilita las renovaciones y los cambios y ese código nuevo es necesario a las sociedades no solo para hablar *entre* sí, sino también para hablar *sobre* sí. Esta aparece la única manera para las culturas de poder enfrentar el cambio sin colapsar (*ibid.*). Existen, pues, diferentes grados de performatividad en las prácticas culturales, diferentes capacidades y voluntades de cambio de la memoria comunicativa adentro del marco de la memoria cultural. Los Mapurbe siendo ya de por sí (individualmente y colectivamente) un sujeto híbrido están desplegando un alto grado de performatividad, a través del prácticas artísticas,

comunicacionales y corporales , que se despliega en dos caminos: uno en relación/contraposición con la cultura hegemónica del Estado, y el otro en relación/contraposición con la cultura mapuche 'oficial'; en estos dos ámbitos su capacidad de negociación y de debate sobre el pasado resulta crucial para el papel político del presente.

Bibliografía

- ALVAREZ M., L. Cañuqueo, L. Kropff, *Notas sobre el proyecto de teatro Mapuche, "Conjunto. Revista de Teatro Latinoamericano"*, 137 (2005), pp. 64-70. [<http://www.casadelasamericas.org/revistaconjunto/137/miriamalvarez.htm>]
- APPADURAI Arjun, *The Past as a Scarce Resource* en "Man", New Series, Vol. 16, No. 2 (Jun., 1981), pp. 201-219.
- ASSMANN, Aleida. *Memory, Individual and Collective* en Robert E. Goodin y Charles Tilly (ed.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, Oxford University Press, 2006.
- ASSMANN, Jan. *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.
- ASSMANN, Jan. *Communicative and Cultural Memory* en Herausgegeben von Astrid Erll - Ansgar Nünning (editors), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 2008.
- BAEZA, Enrique Antileo. *Urbano e indígena. Diálogo y reflexión en santiago warria* en *ÑUKE MAPUFÖRLAGET* (Working papers series) 31, 2010.
- BARROS CRUZ, María José. *La(s) identidade(s) mapuche(s) desde la ciudad global en Mapuerbe venganza a raíz de David Aníñir* en *Revista Chilena de Literatura*, 75, 2009.
- BRIONES, Claudia, "Nuestra lucha recién comienza": *Vivencias de pertenencia y formaciones mapuche de sí mismo* en *Avá (Posadas)* 10, 2007, pp. 23-46.
- BRIONES, Claudia, *Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche* en *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*, EE.UU., Duke University Press 2006.
- BRIONES, Claudia, *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*, Michigan: Ann Arbor/University Microfilms International, 1999.
- BRIONES, Claudia. "Nuestra lucha recién comienza": *Vivencias de pertenencia y formaciones mapuche de sí mismo*. *Avá (Posadas)* 10, 2007.
- BRIONES, Claudia. *Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías* en *Tabula Rasa*, 6, 2007b.
- BUTLER Judith, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York & London, Routledge 1993.
- CAÑUQUEO Lorena, *Entrevista a Lorena Cañuqueo del "MAPURBE" FanZine*, audio-entrevista por Grito Suburbano/Avkin Pivke Mapu, 13 de septiembre de 2005 [<http://argentina.indymedia.org/news/2005/09/326390.php>].
- CAÑUQUEO, Lorena. *Inche Mapuche Ngen* en *Azkintuwe*, 1, 2003.
- COMISIÓN ASESORA, *Informe de la Comisión Asesora. Propuesta para la generación participativa de una política indígena urbana*, Chile 2006.

- DE LA CADENA, Marisol y Orin STARN (eds.). *Indigenidades contemporaneas: cultura, politica y globalizacion*, IEP, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2010.
- DE LA CADENA, Marisol. *Indigenous Mestizos. The politics of Race and Culture in Cuzco, Perú, 1919-1991*, Duke University Press, Durham and London, 2000.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Critical Discourse Analysis*. Londres, Longman, 1995.
- FRIEDMAN Jonathan, *La quotidianità del sistema globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2005.
- GARCÍA BARRERA, Mabel. *Entre-Textos: La Dimensión Dialógica E Intercultural Del Discurso Poético Mapuche en Revista chilena de literature*, 72 (2008), p. 49.
- GARCÍA BARRERA, Mabel. *El discurso poético mapuche y su vinculación con los "temas de resistencia cultural" en Revista Chilena De Literatura* 68, 2006, pp. 169-197.
- HALL STUART y Paul DU GAY (editors), *Questions of Cultural Identity*, SAGE, Los Angeles, London, Singapore, Washington D.C 1996.
- IWGIA, *El Mundo Indígena 2011*, Copenhague, Dinamarca 2011.
- KROPFF, Laura, *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas* en Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, CLACSO, Buenos Aires 2005
[<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapKropff.pdf>]
- KROPFF, Laura. "Mapurbe': Jóvenes Mapuche Urbanos." *Kairos. Revista de temas sociales* 14, 2004 [http://www.revistakairos.org/k14-archivos/laura%20kropff.pdf].
- LIENLAF, Leonel. «Espíritu de Lautaro» en *Se ha despertado el ave de mi corazón*, Santiago, Editorial Universitaria, 1989.
- MAPURBE'ZINE, Año 2, N° 3, 2004.
- MAPURBE'ZINE, Año 2, N° 4, 2004.
- SCANDIZZO Hernán, *Inche ta mapunky. Jóvenes en el puelmapu* en *Azkintuwe* 10, 2004, pp. 18-19.
- SCANDIZZO Hernán, *El despertar Warriache. Entrevista a Lorena Cañuqueo* en *AZkintuWE. Periódico Mapuche*, I n. 4 (marzo de 2004), pp. 10-11
[http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_04.pdf]
- SVAMPA, Maristella, *El dilema argentino: civilización o barbarie. De Sarmiento al revisionismo peronista*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires 1994.
- VAN DIJK, Th. *Discourse As Social Interaction*. Londres, Sage Publications, 1997.
- VANSINA, Jan. *Oral tradition as history*, James Currey Ltd. London 1985.
- WODAK, Ruth. *The Discursive Construction of National Identity*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Edoardo Balletta es doctor en literaturas hispanoamericanas por la univ. de Bologna y actualmente se desempeña como investigador y docente de la misma universidad. Ha trabajado sobre poesía del siglo XX (especialmente las vanguardias y el neobarroco en el área rioplatense) y sobre las representaciones literarias de la identidad nacional en la novela decimonónica y en el ensayo del México post-revolucionario. Desde hace algunos años se dedica a la relación entre artefactos culturales, política y memoria en la Argentina a partir de los '70.
Contacto: edoardo.balletta@unibo.it

Sofia Venturoli, maestra en "Social Anthropology and Amerindian Studies", por la University of St. Andrews, doctora en antropología por la Universidad de

Bolonia, es investigadora y docente en la Universidad de Turín. Ha desarrollado trabajo de campo e investigaciones de archivo en varios contextos en América Latina. Ha sido investigadora y profesora visitante en varias universidades; sus principales intereses son cambio social y cultural, etnogenesis, género, ciudadanías diferenciadas y movimientos indígenas.

Contacto: sofia.venturoli@unito.it

Recibido: 15/09/2016

Aceptado: 25/11/2016