



# TRAYECTORIAS, ACADEMIA Y ACTIVISMO MAPUCHE

Lorena Cañuqueo\*

## RESUMEN

Responder al desafío propuesto por las coordinadoras de este dossier sobre la relación entre “intelectuales indígenas y ciencias sociales” implicó emprender un camino de por sí constituido por diversos momentos trascendentales en la articulación entre trayectorias de activismo, la expresión de formas colectivas de organización y la vida política del movimiento mapuche de Argentina. A eso se suma la manera en que etnografía y activismo han confluído en investigaciones y la producción de marcos explicativos “nativos” como forma de interpelar modelos de acción política y de construcción de pertenencias. Retomando esos momentos significativos, se articulan aquí algunas reflexiones desde esos múltiples cruces, en un momento atravesado por el recrudecimiento de la violencia estatal en el territorio mapuche.

**PALABRAS CLAVE:** Activismo; Mapuche; Puelmapu; Academia.

## ABSTRACT

Responding to the challenge of the coordinators of the present dossier regarding the relationship between “indigenous intellectuals and the social sciences”, implies blazing a trail constituted by the diverse transcendental moments that links trajectories of activism, such as expressions of collective organization strategies, with the political life of the Mapuche movement in Argentina. Moreover, the way in which ethnography and activism have converged in investigations and the production of “native” explanatory frames is addressed here as a way of interpellating models of political action and the construction of belonging. By looking at the significant moments mentioned above, we extract reflections from those intersections during a historical period that takes in an increase in the harshness of state violence in Mapuche lands.

**KEY WORDS:** Activism; Mapuche; Puelmapu; Academy.



\* Licenciada en Comunicación Social y Doctoranda en Antropología. Docente de la UNRN, Sede Andina. Miembro del Lof Mariano Epulef del paraje Anecón Chico en Río Negro, del Equipo de Enseñantes de Mapuzungun de Furiñlofche y de la Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena en Argentina. E-mail: lcanuqueo@unrn.edu.ar

Fecha de recepción del original: 13/12/18. Fecha de aprobación: 02/01/19.



## LAS TRAYECTORIAS COMO MARCOS PARA PENSARSE COLECTIVAMENTE

Para el Pueblo Mapuche<sup>1</sup> los *ngütramkam* son conversaciones o "charlas largas" donde se comparten saludos, reflexiones y diagnósticos sobre temas actuales o pasados, así como consejos y bromas (Malvestitti, 2005). Emulando esos momentos de intercambio, las ideas que comparto aquí son parte de momentos de *ngütramkam* con mapuche y no mapuche con distintas trayectorias y con lxs<sup>2</sup> que hemos construido preguntas y propuestas<sup>3</sup>. Esas reflexiones tienen relación con los lugares que ocupamos quienes pensamos una agenda de investigación que dialogue con nuestros compromisos políticos, afectivos y nuestros sueños. En las trayectorias de los equipos donde participo, algunos de esos lugares están vinculados al activismo mapuche; la investigación, la asesoría a comunidades y dirigentes mapuche o la pertenencia a comunidades que sostienen disputas territoriales con el estado y las agencias privadas. También con formar parte del sistema educativo y científico público argentino anclado en la Patagonia. Como bien ha puntualizado la antropología, esos lugares lejos de ser estancos, han ido imbricándose y operando con diferentes énfasis en distintas situaciones y también han intervenido en la estructuración de nuestras reflexiones.

Pablo Marimán (2011) destaca que la formación de lxs denominadxs intelectuales indígenas mapuche es siempre una construcción colectiva y que esa formación también está condicionada a normas y valores comunitarios



1 *Mapuche* es una palabra que puede traducirse como "gente del territorio, de la tierra". Opto por esa palabra en *mapuzungun* (lengua de la tierra) que utilizamos para autodefinirnos y que ya establece el plural, por lo que no se recurrirá a utilizar la "s" del castellano para marcar dicho número. Además, en este trabajo utilizaré el grafemario unificado para la escritura del *mapuzungun*.

2 Retomando la intervención en el lenguaje que el movimiento *queer* hispanohablante ha venido realizando desde principios del siglo XXI, elijo incorporar la "x" como forma de cuestionar la construcción de género de la lengua dominante, a la que adherimos en el marco de nuestra propia experiencia de activismo mapuche. Es relevante mencionar que el *mapuzungun* no preestablece género, por lo que no requiere esas marcaciones en la escritura. En relación al lenguaje, agradezco a mi *lamuen* (mi par mapuche) Andrea Pichilef por realizar la tarea de traducción al inglés del resumen.

3 Parte de esas largas conversaciones fueron compartidas con Miguel Leuman, a quien dedico este trabajo y siempre recuerdo con profundo cariño por ser unx de mis "maestrxs" mapuche y amigo que me enseñó a pensar desde las incomodidades del "nosotrxs", con un amplio conocimiento del mundo en el que vivió, una crítica permanente a nuestras propias creaciones y una cuota imprescindible de humor y sarcasmo.





indígenas en torno a la conmemoración de los 500 años de la colonización europea del continente que tuvo repercusiones en Argentina. La manera de epitomizar ese hito como un “encuentro de culturas” fue abiertamente criticado y en su lugar se expusieron las maneras en que, desde la colonia al presente de los estados nacionales, los pueblos indígenas y sus territorios habían sido oprimidos, saqueados y violentados.

Por otro lado, en Argentina se produjo en 1994 la reforma constitucional que incluyó en uno de sus artículos el reconocimiento a la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas. Este hecho significó un momento de visibilidad de la presencia indígena en un país que se pensó homogéneamente blanco y “sin indios” (Briones, 2002). Antes y después de ese debate en torno al reconocimiento hubo una profusa producción de documentos públicos elaborados por organizaciones mapuche en *Puelmapu* (territorio mapuche al este de la Cordillera de los Andes) en conjunto con organizaciones de *Gulumapu* (territorio mapuche al oeste de la cordillera). Una de las más importantes, fue la de la Coordinación de Organizaciones *Tayñ Kiñegetuam* (para volver a ser uno) porque desde sus pronunciamientos y documentos posicionaron a lxs mapuche como un Pueblo Nación frente a la sociedad nacional y, fundamentalmente, ante las instituciones estatales chilenas y argentinas. Muchas de las categorías difundidas por esta Coordinación fueron producidas por una generación de militantes mapuche que, aún sin posicionarse como intelectuales, crearon un piso de interlocución y sentidos que forman parte activa del discurso público del movimiento mapuche hasta el presente (Coordinación Tayñ Kiñegetuam, 1995). En algunas investigaciones, se diferencia a lxs intelectuales “tradicionales”, entendidos como aquellxs encargadx de transmitir el conocimiento dentro de la sociedad mapuche en tiempos anteriores a la colonización (Bello Maldonado, 2004), en contraste con lxs “contemporánexs” que producen desde la academia y con un discurso descolonizador (Canales Tapia, 2014). Sin embargo, aunque no estuvieran incluidos en el ámbito académico y tampoco fueran consideradx como *kimche* –sabios– o intelectuales tradicionales, parte de la dirigencia mapuche de los noventa produjo nociones que articularon elementos de distintas disciplinas tales como el derecho internacional, la historia y la antropología con categorías del *mapuche kimün*, para comenzar a cuestionar la relación entre pueblos indígenas y los estados nacionales (Estatuto del Lof Ñorkinko, en Golluscio, 2006).

Durante la misma década del noventa también se produjo la profundización de políticas neoliberales que habían comenzado a

implantarse en los países del Cono Sur de la mano de las dictaduras militares. Como contrapartida se realizaron amplias movilizaciones sociales que pugnaron por revertir esas políticas y que también tuvieron su correlato en la localidad patagónica de Bariloche, de donde provengo. Muchxs comenzamos a participar de la vida social y política en ese contexto. La situación también impulsó a cuestionar el modo en que se estructuraban las representaciones políticas –principalmente los partidos políticos y ciertas dirigencias gremiales– e imaginar tramas colectivas de participación que permitieran dar lugar y visibilidad a otras posiciones. Dos de los espacios significativos para lxs jóvenes de la ciudad fueron el movimiento estudiantil y los colectivos autodenominados “contraculturales”. En torno a esas experiencias se pudieron visibilizar las experiencias de lxs jóvenes de clase obrera desocupada de la periferia barilocheña en una intersección entre clivajes de clase y de edad, vinculando el arte y la política. Sin embargo, restaría un tiempo más para que algunxs de lxs que participamos de ambos movimientos nos posicionáramos como mapuche. De la conexión entre esos procesos surgirían, tiempo después, las primeras reflexiones sobre nuestras posiciones políticas que, además de incluir la clase y la de edad, sumaría posiciones en términos étnicos (Kropff, 2007).

Ya en el nuevo milenio, en el año 2001, el estado argentino realizó el Censo Nacional donde por primera vez se consultó a la población si alguien en el hogar se reconocía miembro de un pueblo indígena. Esta inclusión generó un cuestionamiento entre algunxs mapuche, porque entendían que el proceso de invisibilización de la presencia indígena en el país sostenida como política estatal durante casi dos siglos –aunque para el caso mapuche era algo más de 100 años–, no sería revertido con una pregunta. En ese marco se configuró la Campaña de Autoafirmación Mapuche “*Iñche Mapuche Ngen*” (Yo soy mapuche) que tomó como imperativo reforzar la presencia y permanencia de la identidad mapuche, tanto en el campo como en la ciudad. De esa red de trabajo participaron militantes mapuche de las organizaciones de los noventa, junto a estudiantes universitarixs mapuche y no mapuche. Concluida la coyuntura del censo, integrantes de esa red continuamos con el proceso reflexivo en torno a la identidad.

Retomando esa reflexión en torno a la identidad mapuche urbana se realizó en Bariloche en el año 2002 el “Primer Encuentro de Arte y Pensamiento Mapuche *Wefkvetuyiñ*” (estamos resurgiendo). Realizado en el contexto de una crisis social, institucional y económica argentina de gran envergadura, este encuentro apuntó a dar cuenta de la heterogeneidad de la realidad mapuche a partir de colocar en escena diversas expresiones



artísticas y políticas que no se entendieron escindidas, sino articuladas. Entre los principales logros que tuvo el encuentro se cuenta el de haber descentrado el ámbito rural como único espacio donde se proyectaba la identidad mapuche hasta entonces. Además, otorgó relevancia a las diversas expresiones que, de manera organizada o no, mostraban los modos de experimentar la identidad desde el arte, la política y la vida cotidiana.

Retomando como ejes esos dos momentos significativos en nuestras experiencias de activismo mapuche (el censo nacional de 2001 y el Encuentro *Wefkvletuyiñ*) formamos la "Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvletuyiñ*" que tuvo dos equipos de trabajo "El Proyecto de Teatro Mapuche El Katango" y el "Equipo de Comunicación MapUrbe". Este trabajo colectivo estuvo integrado por mapuche y no mapuche que trabajamos en pos de aportar elementos de discusión al movimiento mapuche, pero también trascenderlo a otros ámbitos. En esa línea, nuestras propuestas estéticas en el marco de la Campaña dialogaron con textos académicos, así como documentos públicos elaborados por organizaciones mapuche. A su vez, estas relecturas fueron utilizadas en las creaciones teatrales, así como en las producciones comunicacionales y en los artículos académicos que produjimos durante los diez años que se sostuvo nuestro trabajo<sup>5</sup>.

Uno de los aportes de la Campaña estuvo vinculado al análisis crítico de los discursos sobre la identidad mapuche que habían sido difundidos por las propias organizaciones mapuche, en muchas ocasiones, en confluencia con la perspectiva estatal. Esos discursos creados según una definición de tradición y de vida comunitaria evidenciaban sólo una realidad: la de lxs mapuche que vivían en el ámbito de comunidades organizadas, dejando marginado a un gran sector de la población mapuche. Si bien lxs miembros del movimiento mapuche eran sumamente críticos y venían denunciando públicamente el proceso de despojo y sometimiento que habíamos sufrido desde las campañas militares de fines de siglo XIX, no terminaban de dar cuenta de la heterogeneidad de las secuelas de esa violencia estatal. Entre las realidades invisibilizadas se encontraban la experiencia de desarticulación social, la inmigración a los centros urbanos de las familias mapuche y la baja autoascripción mapuche.

Retomando esas producciones y evidenciando sus límites, en función de explicar la situación de lxs jóvenes mapuche de las periferias,



5 Registros de los diferentes trabajos producidos por la Campaña *Wefkvletuyiñ* se pueden encontrar en: [https://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index\\_cas.html](https://hemi.nyu.edu/cuaderno/wefkvletuyin/index_cas.html)

comenzamos a revisar trayectorias de desplazamiento y rearticulación indígena originadas a partir del avance estatal sobre Norpatagonia. A partir de evaluaciones de trabajos propios, de lecturas, seminarios e intercambios con colegas fuimos dimensionando y comprendiendo cómo incidían en el proceso los principios de la matriz fundacional del estado-nación. La legitimación de la llamada “Campaña del Desierto” no sólo establecía un relato fundacional de la nación, sino que también configuraba una idea de región, ciudadanía y aboriginalidad, asignando lugares sociales tanto a lxs mapuche como a lxs no mapuche con efectos concretos en el presente<sup>6</sup>. Esa comprensión general se fue estableciendo a medida que resignificábamos nuestras historias familiares y nuestras experiencias como jóvenes nacidxs a la política en la década de los noventa.

En este proceso de reflexión compartida, el rol del afecto también fue clave para analizar las prácticas, lugares de detención y los procesos organizacionales. Los aportes de teorías y las conversaciones con colegas antropólogxs nos permitieron entender que tanto los afectos como las emociones pueden –o debieran– ser leídos en clave etnográfica como constitutivas y modeladoras de las dinámicas sociales. Las emociones, entendidas como componentes culturales conscientes, son categorías con sentidos producidos en un sistema formado por redes de significados, que denominamos cultura (Geertz, 1990). A diferencia de las emociones, el afecto es un conocimiento corporeizado que antecede a la significación o decodificación cultural, y es experimentado gracias a que nuestros cuerpos poseen capacidad perceptiva (Sirimarco y Spivak L’Hoste, 2018). Desde el punto de vista de la sociedad mapuche, el cuerpo nunca está disociado de las experiencias del entorno, lo que le permite establecer relaciones con las vidas del territorio y con el resto de las personas. Las dicotomías entre lo racional-irracional; lo natural-cultural o entre lo privado-público con las que se enfrentaron los estudios de las emociones en sus inicios, toman otra dimensión y no son disociadas dentro del conocimiento mapuche (Becerra y Llanquino, 2017).

A partir de reunir estas lecturas realizadas durante y después de



6 Aboriginalidad se refiere al proceso de creación de la matriz estado-nación, en el cual el indígena es construido como un “otro interno” dentro de los márgenes de esa configuración. Su particularidad respecto a otras alteridades basadas en rasgos etnicizantes y racializados es su autoctonía. El proceso de construcción de aboriginalidad está condicionado, además, por concepciones sociales sedimentadas, recursos en disputa y medios políticos disponibles, dando como resultado rasgos específicos que explican diferencias entre “geografías” y contextos etnogenéticos (Briones, 1998).



nuestro proceso de trabajo como Campaña *Wefkvetuyiñ*, entendimos que tanto las emociones como los afectos se configuran en contextos colectivos y no en el plano privado, modificando tanto los significados culturalmente producidos como las corporalidades (Ahmed, 2004). Esas modificaciones o “afectaciones” se hicieron visibles tanto en las formas de relacionarnos con otrxs pares, otrxs activistas, otrxs académicos, otros colectivos, así como en las formas de entender política, arte, comunicación y activismo. Eso nos acercó y nos distanció de otras propuestas, no sin contradicciones. Pero también nos evitó caer en lecturas lineales sobre lo que significaba la identidad mapuche en nuestro contexto, toda vez que no sólo tuvimos en cuenta el discurso público, sino también las relaciones emotivas y afectivas que se tejían en las instancias de articulación colectivas.

En conexión con esos análisis, otro hecho leído a la luz de estos elementos fue la formalización en el año 2005 de una denuncia del despojo territorial sufrido por el “Lof Mariano Epulef” del paraje Anecón Chico de la provincia de Río Negro, del que formo parte<sup>7</sup>. Hasta ese momento no había antecedentes en la zona de conformación de colectivos que se autoreivindicaran como indígenas, lo cual generó en primera instancia una sospecha de “inautenticidad” entre lxs pobladorxs de la zona. Esos cuestionamientos derivaron en que nos preguntáramos, por un lado, sobre cómo quedaron constituidas las relaciones colectivas mapuche, teniendo en cuenta que el avance estatal sobre el *wallmapu* (Territorio Mapuche) implicó la desestructuración de la vida social. Lejos de terminar en 1885<sup>8</sup>, ese avance continuó perpetuándose y generando diferencias sociales profundas hasta el presente. Por otro lado, nos preguntamos de qué forma habían quedado distribuidos los lugares sociales disponibles de manera tal que ciertos procesos colectivos de rearticulación mapuche fueran impugnados, incluso por las propias organizaciones indígenas. Parte de esas preguntas comenzaron a responderse en las discusiones de nuestras redes de trabajo y en conjunto con equipos de investigación sostenidos por el sistema científico y universitario argentino. Desde esas redes abordamos



7 *Lof* es una noción que vincula articulación y agenciamiento de grupos mapuche (familias, linajes, comunidades ceremoniales, etc.) con procesos de territorialización. Al este del Territorio Mapuche (en *Puelmapu*), esta definición fue debatida durante la década de 1990 por la Coordinación *Tayñ Kiñegetuam*, cuestionando la idea de “tribu” impuesta por el pensamiento dominante.

8 Dentro del relato que sostiene el estado nacional argentino, se proclama la finalización de la “Campaña al Desierto” con la rendición de Valentín Sayhueque en enero de 1885. Sin embargo, tanto las incursiones militares como el proceso de avance estatal por medio de la violencia, continuaron bastante más allá de iniciado el siglo XX.



uno de los procesos más silenciados por el relato historiográfico argentino: el del genocidio de los pueblos indígenas y los efectos que se plasman en el presente.

## UNA TEORÍA PARA NUESTROS NIVELES

Inicialmente, el foco de la tarea de la Campaña de Autoafirmación Mapuche *Wefkvetuyiñ* estuvo centrado en la discusión sobre la identidad y la realidad mapuche. La disconformidad respecto de las divisiones sociales locales, las condiciones sociales imperantes en la década del menemismo en las que habíamos desarrollado nuestra experiencia política y las situaciones injustas que históricamente habían atravesado nuestras familias construyeron el contexto de nuestra reflexión. Eso hizo que para mapuche y no mapuche fuera significativa la pregunta por la identidad, porque entendíamos que los lugares sociales asignados eran posiciones fijas que reproducían modelos injustos y que clausuraban posibilidades de construcción colectiva.

Nuestra red de trabajo construyó un nuevo piso de interlocución que, básicamente, fue generado en base a la necesidad de explicar nuestras realidades. En primer lugar, leer, entender y discutir el marco teórico creado por nuestros antecesores inmediatos durante las décadas de los ochenta y noventa nos permitió poner en valor a lxs militantes mapuche y a sus producciones. Entre otras cosas, eso habilitó la posibilidad de establecer diálogos a partir de realizar lecturas críticas de categorías difundidas como “tradicionales” y que se entendían como constitutivos de la identidad mapuche. Las trayectorias mapuche no sólo arraigaban en un modo de vida “ancestral” que había que recuperar, sino que también debían incluir nuestras propias realidades y la de las personas con las que nos sentíamos cercanas. Por eso, sin desacreditar esas categorías, retomamos experiencias de vida no militantes, como la de nuestras familias, que constituyeron fundamento de nuestros trabajos y se plasmaron en obras de teatro, proyectos de comunicación y de investigación. Pero también pusimos en valor las experiencias de militancia de la generación política anterior a la nuestra, porque nos interesaba dialogar con sus discursos públicos.

Nuestro trabajo nos había permitido vincularnos con quienes habían producido una serie de conceptos sin los cuales narrar una experiencia colectiva hubiese sido aún más dificultoso –tanto en el ámbito público



como dentro del propio movimiento-. También habíamos conocido que el camino de construirse como “militante mapuche” no había sido unívoco ni lineal, pues varixs de ellxs también habían participado de espacios de militancia no indígenas –como la iglesia católica o la estructura de partidos políticos-. Por otra parte, reivindicamos formas de militancia originadas durante la etapa de las dictaduras chilena y argentina y del retorno democrático de las personas con las que trazamos nuestras experiencias de activismo. Esas trayectorias eran, sin embargo, anuladas de los relatos públicos y se reservaban al ámbito de las conversaciones íntimas porque no respondían a una aparente forma “genuina” de participación política mapuche. En ese sentido, teníamos ciertas diferencias con otros grupos de jóvenes mapuche que sólo reconocían un lazo entre lxs “ancestrxs” y las actuales generaciones, como si la pelea empezara a partir de sus propias historias de activismo. Asimismo, cuestionamos el hecho de que sistemáticamente se omitía mencionar la co-autoría o la autoría de intelectuales no-indígenas que participaban de espacios organizativos mapuche, porque se consideraba que deslegitimaría las producciones.

Fueron varias las situaciones que nos llevaron a repensar la idea de “identidades” y comenzar a entender las relaciones como trazadas por trayectorias<sup>9</sup>. En primer lugar, estuvo el cuestionamiento que recibimos porque por nuestras procedencias barriales encarnábamos, aparentemente, una serie de relaciones estereotipadas por el sentido común local de Bariloche. Asentada en un lugar montañoso, la ciudad es territorializada en base a tres tropos: el “alto”, el “centro” y “los kilómetros”. Sobre las orillas del lago Nahuel Huapi, se emplaza el centro administrativo de la ciudad y el comercio destinado al turismo y al que lxs locales llegan a trabajar. En sus alrededores y sobre los faldeos de los cerros, llamado “el alto”, han ido conformándose barrios donde se concentra el mayor porcentaje de población de la ciudad. En tanto, sobre la costa del lago, hacia el este de la ciudad y en un tramo de 25 km., se ubican los barrios que suelen ser agrupados bajo la denominación de “los kilómetros”. Estas divisiones dan por sentado que en “el alto” vive la clase trabajadora menos calificada de la ciudad y que provienen de migraciones no deseadas por el proyecto



9 La idea de trayectoria remite a desplazamientos por lugares físicos y sociales a lo largo del proceso de relación entre los indígenas y diferentes agencias estatales, eclesiásticas y no estatales vinculadas a los estados nacionales de Chile y Argentina. Las trayectorias permiten reconstruir prácticas y situaciones heterogéneas a través de las cuales los grupos fueron construyendo lugares de apego e instalaciones en el marco de la acción de distintas maquinarias estratificadoras, diferenciadoras y territorializadoras (Grossberg, 1992) que fueron construyendo a su vez posiciones sociales diferentes para ellos.





otros modelos educativos meritocráticos o regulados por diferenciaciones raciales existentes a nivel regional, sea posible proponer en estos ámbitos proyectos colectivos que cuestionen modelos de la propia sociedad. Asimismo, permitió pensar que la producción académica no construye preguntas, teorías ni agendas de investigación si no es de forma colectiva y dialógica, al modo del *ngütramkam*. Eso, a su vez, se relaciona con ciertos estilos de construcción política argentina que se fortaleció en tiempos de crisis neoliberal en los noventa.

En tercer lugar, que nuestra propuesta vinculara estética, arte, política y reflexión se veía como una práctica “descomprometida”. Uno de los mandatos con el que más nos enfrentamos fue el de “la lucha” que implica que el único lugar posible para lxs jóvenes mapuche era el de “resistir”. Eso conlleva, en el extremo de las situaciones, a exponer los cuerpos a la violencia del estado. Incluso un sector del activismo juvenil mapuche reformuló el nombre del Equipo MapUrbe y nos denominó ingeniosamente como “masturbes”, negando que pensar, debatir y analizar sean prácticas placenteras posibles para “la lucha” (Kropff, 2011). Cabe preguntarse si ese calificativo fue debido a que el equipo estaba liderado por mujeres, dado que evidenciamos que ciertas prácticas son menos cuestionadas si son dirigidas por varones.

Estas impugnaciones recibidas por parte de lxs propixs pares nos llevó a pensarnos no desde lugares de enunciación inamovibles, sino desde un recorrido trazado por distintos tránsitos. Así, el mismo concepto de agenda de investigación se resignificó para introducir intereses surgidos desde las propias experiencias de interlocución con otros espacios que no necesariamente respondían a planteos académicos o a las urgencias del movimiento mapuche. Esas lecturas posibilitaron la co-teorización, en los términos que la describe Joanne Rappaport, es decir, como producción colectiva de conceptos que *“involucra la creación de formas de pensamiento similares en naturaleza e intención a las teorías creadas por los antropólogos, aunque se originen parcialmente en otras tradiciones y en contextos no académicos”* (Rappaport, 2008: 4). En base a nuestra práctica dialógica, acompañada por un ejercicio de co-teorización, es que junto con lxs demás integrantes de nuestra Campaña *Wefkvetuyiñ* elaboramos una metodología creada para hacer diagnósticos de coyuntura, evaluar periódicamente y definir líneas de acción, que llamamos la “teoría de los niveles”. Junto con Laura Kropff, con quien compartimos el espacio de la red, sistematizamos esa construcción teórica que reproduzco aquí (cf. Cañuqueo y Kropff, 2012).

En primer lugar, gracias a las lecturas de teorías antropológicas feministas, suscribimos a una línea de pensamiento que propone considerar que lo político se ponía en juego en lo íntimo, lo cotidiano, lo interpersonal y las macro arenas. En segundo lugar, nuestro planteo general emergió de la evaluación crítica de una serie de experiencias de activismo y militancia. Por un lado, partimos de revisar nuestras propias experiencias en el activismo estudiantil y juvenil, así como las desarrolladas en el ámbito mapuche. Por otra parte, analizamos también las que conocimos de las organizaciones mapuche que se iniciaron en los noventa. Finalmente, retomamos narraciones sobre militancias en la década del setenta en la Argentina y en Chile que nos fueron narradas por algunos de nuestros familiares, amigos y activistas mapuche que fueron militantes de partidos políticos y otras organizaciones en esa década.

El primer nivel de esta teoría es el de la individualidad, el de la realización personal de los miembros de *Wefkvetuyiñ*. Criticamos lo que considerábamos actitudes militantes sacrificiales que observábamos tanto en algunas organizaciones mapuche de los noventa como en la generación de militantes de los setenta, así como en nuestra propia experiencia como militantes del movimiento estudiantil/juvenil. Nuestra crítica se basaba en que el sacrificio personal de los militantes acaba yendo en contra de los proyectos mismos que se proponen implementar. Observamos que, tanto la expresión extrema de la muerte, como el abandono de las aspiraciones personales o de los vínculos afectivos primarios –como la familia, las parejas, lxs hijxs–, acababan cobrando su precio político en resentimiento acumulado y desgaste que genera, en muchos casos, la fragmentación de las organizaciones y el abandono de “la lucha”. Partimos entonces de entender que nuestra Campaña tenía que ser lo suficientemente lábil como para dar espacio a las necesidades de las diferentes individualidades que la componían pero que no debía agotarse en esas demandas, ya que los egos o individualismos acababan también saboteando los proyectos.

El segundo nivel es el de las relaciones interpersonales con lxs “otrxs significativxs” –familia, lxs miembros de la Campaña, lxs activistas de otras organizaciones, etc.– y las dinámicas de funcionamiento en un plano intermedio en el que se construye (y de-construye) lo que algunxs viejxs militantes denominan “la orgánica”. Éste es el nivel de la circulación de las decisiones que podríamos llamar la “política de la intersubjetividad”. En este nivel se vuelve fundamental la objetivación reflexiva del afecto como fuerza que opera vinculando sujetos y redefiniéndolos en su vinculación. Gracias a que pusimos en relevancia las teorías sobre las emociones y



afectos, llegamos a la conclusión de que si no prestábamos atención a los modos en los que nos relacionábamos para llevar adelante nuestro trabajo colectivo, corriamos el riesgo de no ser capaces de reformular prácticas a tiempo y de que el proyecto no funcionase. Por otra parte, también partimos de una revisión crítica de proyectos que fracasan porque este segundo nivel se convierte en el único foco de concentración de expectativas, dejando de lado los otros dos niveles. Es decir, un proyecto en el que lo único que acaba importando es la relación intersubjetiva –pasional a veces– en función de la movilización de intereses personales. En el otro lugar, las evaluaciones morales de las prácticas de lxs otrxs significativxs –sobre todo, otras organizaciones–, en base a disputas entre dirigentes, también acaban socavando proyectos colectivos. Estas relaciones están constituidas por el afecto como práctica social que operan en la disputa política, actualizando valores morales vinculados a las lógicas y estéticas que fundan esas relaciones (Balbi, 2007).

El tercer nivel es el del proyecto político macro, la creación de lugares de instalación en la arena pública y de negociación de demandas colectivas específicas. Es en el tercer nivel en el que se construye una argumentación política que sustenta las demandas. Para el caso mapuche, en esa instancia de la evaluación se discuten conceptos tales como "Pueblo Mapuche", "Autonomía", "Comunidad", etc. El problema de reducir el proyecto político a este nivel se vincula con la sacrificialidad que describimos antes, la tendencia a "darlo todo por la causa". Ninguno de estos niveles podía subordinarse o anteponerse a otro y era necesario el equilibrio para sostener el proyecto colectivo. En algún momento hubo también un cuarto nivel –emulando el pensamiento mapuche de "quedar par"–, pero lo perdimos.

Al preguntarnos qué era lo que nos movilizaba a indagar teóricamente sobre las prácticas, definimos que no sólo era la manera en la que esos atravesamientos de la geopolítica contemporánea y cotidiana se permeaba en nuestras vidas. También se vinculaba con la profundidad que significaba para nosotros, mapuche y no mapuche, "formar parte de la misma historia", atravesada por silencios, dolores y fracturas que incidían necesariamente en una poética y estética que se trasladó a nuestras producciones, por ejemplo, la obra "*Pewma* –Sueños–" (Álvarez, 2010). Las secuelas de la "Campaña del Desierto" no solo modelaban las vidas de lxs indígenas, sino que afectaba una matriz de pensamiento nacional y la estructura estatal de construir geografías de poder, nación y subalternidades en la Patagonia. Pensar cómo reconfigurarse dentro de estas diferentes hegemonías que constriñen lugares sociales, modelan geografías, subjetividades y posibilidades de





de *Gulumapu* tiene por objetivo “reconstruir las historias y las memorias Mapuche, asumiendo el potencial que éstas albergan en la interrogación crítica y desmantelamiento del colonialismo” (2012:15). El cuestionamiento al hito de los “500 años” como instauración de un modelo colonizador, se sigue revisitando como marco para pensar las formas de construir saberes y conocimientos.

En el marco del trayecto emprendido por nuestrxs antecesors, lxs investigadorxs mapuche de ambos lados de la cordillera venimos intentando trabajar colaborativamente, aunque mediadxs por las relaciones que conlleva trabajar en modelos académicos y estatales diferentes. En una conversación reciente, dos investigadoras mapuche de *Gulumapu* proponían pensar colectivamente en base a dos preguntas: primero, qué procesos de colonialismo siguen en curso en los estados chileno y argentino, y segundo, si los trabajos realizados desde la academia por parte de investigadorxs mapuche no son una forma de colonizar “internamente”. Esta última suele ser una de las interpelaciones más recurrentes que reciben lxs investigadorxs indígenas de parte de otrxs indígenas. Para la primera pregunta, esbozamos que la profundización de modelos extractivistas modelan relaciones entre las personas, los territorios y la forma de construir conocimiento que implica una forma de colonialismo. Dentro de esta lógica, el *wallmapu* sigue siendo una fuente de obtención de recursos que solventan proyectos geopolíticos que exceden, incluso, a los estados-nación<sup>13</sup>.

En la Patagonia argentina es particularmente evidente cómo el control territorial lo ejercen conglomerados de capital extranjero, mientras que paralelamente no se tratan demandas de restitución territorial para lxs mapuche, aunque esté sobradamente documentado el despojo. En este cuadro, la única “extranjería” indeseable es la mapuche, cuya siempre latente “foraneidad” está contenida en el concepto de “araucanización”, que opera como mecanismo de exclusión dentro del discurso nacionalista



mapuche y un epílogo sobre el futuro”, publicado en 2006 en Santiago de Chile. El libro buscaba cuestionar las bases cimentadas por la sociedad hispana y el estado criollo; interpelar a la sociedad chilena, en especial a lxs intelectuales, y colocar las nociones de estado plurinacional, sin dejar de criticar formas de acción política mapuche.

13 La región está integrada a la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA) que viene siendo cuestionado por comunidades mapuche cuyos territorios serían nuevamente intervenidos con mega proyectos de infraestructura. En el contexto actual de gobiernos conservadores en Latinoamérica, hay mayor preocupación sobre la finalidad de estos programas.



desde fines de siglo XIX (Lázzari y Lenton, 2000). Para el caso mapuche en el *Puelmapu*, la actualización de este discurso racista promovido desde el propio aparato gubernamental ha tenido en el último tiempo consecuencias extremadamente violentas. Recientemente, los gobiernos provinciales de Chubut, Río Negro y Neuquén junto al Ministerio de Seguridad de la Nación crearon un comando unificado que tiene como objetivo articular acciones represivas en contra de una organización supuestamente terrorista, denominada “Resistencia Ancestral Mapuche”. Los argumentos que utilizan las instituciones estatales se legitiman en un informe basado en recortes de diarios y datos vinculados arbitrariamente que no pueden demostrar la veracidad de la existencia de una organización que atentaría contra el orden democrático. Pese a ello, este informe junto con el discurso mediático corporativo ha servido para generar consensos sobre políticas represivas contra los mapuche en la Patagonia argentina. El extremo de esta política llevó a que el 25 de noviembre de 2017, miembros de la fuerza especial “Albatros” de la Prefectura Naval Argentina reprimiera una demanda territorial mapuche encabezada por la comunidad “*Lafken Winkul Mapu*” y asesinara por la espalda a Rafael Nahuel, un joven mapuche de 22 años. El asesinato de Rafael fue enmarcado por la retórica estatal como dentro de las acciones contra un “enemigo interno” a la nación, reactivando una política de excepcionalidad justificado por un pensamiento racista arraigado en la sociedad argentina.

Respecto a la segunda pregunta, términos como “objetividad”, “distanciamiento” y “compromiso” gravitan en torno al planteo sobre el “colonialismo desde adentro” que realizarían lxs investigadores indígenas. Sin embargo, son nociones que vienen siendo discutidas también por muchxs investigadorxs no indígenas en distintos campos y con diferentes colectivos sociales, al menos en Argentina. De hecho, hemos compartido con ellxs estas preguntas porque nos surgen los planteos desde las formas de construir conocimiento, de pensar las relaciones de subordinación y agencia, de las relaciones afectivas que se construyen, así como las alianzas políticas y sociales que se proyectan. Cabe preguntarse si en este marco, que se siga sosteniendo que académicxs indígenas y no indígenas no pueden producir teoría juntxs –porque las relaciones asimétricas de poder que median sus relaciones no pueden ponerse en tensión como punto de partida– no terminan reproduciendo lugares encarnados dentro del mandato colonial.

A partir de proyectos realizados por mapuche y no mapuche dentro del sistema científico argentino, se han venido revisando las matrices



fundacionales del estado-nación como un modo de generar discusiones, cuestionamientos e imaginar otros modelos de sociedad. Eso no estaría disociado de pensar las raíces coloniales como el racismo, la construcción de “otros” internos a las sociedades nacionales y el discurso homogeneizador y negador de las diferencias siempre latente en Argentina. La Red de Investigadorxs en Genocidio y Política Indígena viene elaborando trabajos que permiten conocer parte de las políticas aplicadas desde el aparato estatal y negadas desde el relato oficial, tales como la concentración de personas en campos bajo la supervisión militar, la evangelización impuesta, los traslados a pie a cientos de kilómetros desde el lugar de origen, el reclutamiento forzado para el trabajo o el borramiento de identidades y la apropiación de niños (Delrio et al., 2018). El desconocimiento de estos procedimientos es parte de los resultados exitosos de una política genocida que estructura y opera como dispositivo disciplinador para toda la sociedad. Así, este tipo de prácticas son impensadas más allá de las últimas dictaduras militares genocidas. El hecho de que ciertos sectores puedan ser construidos como “amenazas”, “enemigos” y sean “matables”, sin que por ello tambalee la institucionalidad estatal, es parte de una forma sedimentada de relación entre quienes detentan el poder fáctico con el resto de la sociedad. Los violentos hechos del 1 de septiembre de 2017 develaron prácticas de esa relación que, en distintos momentos de la historia argentina, fueron desplegadas contra las poblaciones indígenas. Ese día Gendarmería Nacional reprimió un corte de ruta que la comunidad mapuche “*Pu Lof en Resistencia Cushamen*” realizaba en reclamo de la liberación de su *lonko* (representante político-espiritual). Santiago Maldonado se había acercado a apoyar la demanda y tras la represión fue forzosamente desaparecido durante 78 días. Su cuerpo fue encontrado en extrañas condiciones a poca distancia de donde había sido visto con vida por última vez. El hecho rememoró delitos de lesa humanidad cometidos por los represores de la última dictadura militar argentina y generó la movilización de miles de personas en el país y el mundo<sup>14</sup>. Entre algunxs mapuche, esto implicó la actualización de memorias vinculadas a otros desalojos y hechos similares ocurridos desde la intervención estatal a *wallmapu*. Como resultado, sólo una parte de la sociedad argentina comenzó a cuestionarse sobre la relación entre estado e indígenas.

Finalmente, en diálogo con estos proyectos, otros equipos de



14 Información confiable puede encontrarse en el sitio elaborado por familiares y amigxs de Santiago Maldonado en: <http://www.santiagomaldonado.com/>

investigación vienen dando cuenta de la manera en que el evento fundante del genocidio ha estructurado la matriz de distribución desigual de la tierra y cómo se han diseñado las territorializaciones. También dentro y fuera de la academia, venimos trabajando con un equipo de enseñantes de *mapuzungun* (lengua de la tierra), sumándonos al proceso de revitalización de nuestra lengua del que participan diversos colectivos. Eso implica reflexionar sobre las dimensiones políticas, pedagógicas, lingüísticas y epistemológicas, así como las formas de construcción de conocimiento en contextos de subordinación. Ninguno de estos equipos enuncia una agenda descolonizadora –aunque en el caso del equipo de enseñantes se comienzan a indagar en esas perspectivas–. Lo que todos tienen en común es que analizan formas particulares en que el estado-nación argentino se ha estructurado y que permiten interpelar modelos vigentes de relación en la sociedad.

Lxs mapuche que participamos de estas experiencias no sólo pensamos etnogenéticamente. Tampoco analizamos solamente la relación-acción etnopolítica, o el modo de vinculación entre mapuche con el Estado o con organizaciones de la sociedad civil, sino que también participamos de las propuestas que buscan incidir en las formas de pensar las sociedades en las que vivimos desde su constitución. Las agendas de investigación permiten hacer evidente cuán atravesada está la sociedad argentina por los efectos de un evento estructurante como fue el genocidio perpetrado por el estado argentino contra los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, no sólo evidencia, sino que intenta modificar las movibilidades de sectores que por no autoreconocerse como indígenas, suponen no estar siendo afectados por un desigual acceso a la tierra, una jerarquización social que aun reivindica a la “barbarie” y a la “civilización” como marcos explicativos o que consolida situaciones de inequidad social en base a relaciones racializadas. Eso no excluye que estos trabajos repercutan en las discusiones del movimiento mapuche a partir de dar cuenta de formas de subordinación a las que nos han sometido.

Mientras concluía este artículo, y a días de cumplirse un año del asesinato de Rafael Nahuel en Argentina, Camilo Catrillanca era asesinado por un cuerpo especial de Carabineros de Chile. Casi de manera simultánea, el poder judicial argentino archivaba las dos causas que investigaban la desaparición forzada seguida de muerte de Santiago Maldonado. La construcción de “enemigos internos a la nación” que violan sistemáticamente derechos reconocidos por el estado argentino y también el chileno, es una política de estado que es acompañada por un



discurso mediático –y en menor medida, académico– que reactiva cánones decimonónicos y colonialistas. Por eso, en este contexto, la producción de teoría es también un ámbito de lucha, toda vez que no sólo sirve para historizar las condiciones de opresión, sino también para proponer nuevos puntos de partida que permitan repensar nuestras sociedades. A la vez, es una arena de disputas que intenta recuperar historias propias, abordando nuestras contradicciones, apostando a crear proyectos y discursos. La reflexión, la acción creativa, las propuestas académicas y la producción de teoría, no sólo desde la academia, pueden articularse en pos de desnaturalizar posiciones fijas para pensarnos desde las trayectorias de los colectivos. Eso es lo que el *ngütramkam* nos ha permitido pensar a muchxs de nosotrxs, en pos de imaginar y construir relaciones justas de existencia para todxs.



**BIBLIOGRAFÍA**

- Ahmed, Sara  
2004. "Affective Economies". En: *Social Text* 79, Vol. 22, N° 2. Duke University Press, pp. 117-139.
- Álvarez, Miriam  
2010. "Pewma-Sueños". En: Kropff, Laura (comp.) *Teatro mapuche: sueños, memoria y política*. Buenos Aires: Artes escénicas, pp. 29-35.
- Balbi, Fernando  
2007. "El análisis antropológico de los valores morales". En: *De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo*. Buenos Aires: Antropofagia, pp. 61-96.
- Bello Maldonado, Álvaro  
2004. "Intelectuales Indígenas y Universidad en Chile: Conocimiento, Diferencia y Poder entre los Mapuche". En: Henry, Robert Austin (comp.) *Intelectuales y Educación Superior en Chile: de la Independencia a la Democracia Transicional, 1810-2001*. Santiago de Chile: CESOC, pp. 97-132.
- Briones, Claudia  
2002. "Mestizaje y Blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina". En: RUNA, N° XXIII. Buenos Aires: UBA, pp. 61-28.  
1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Canales Tapia, Pedro  
2014. "Intelectualidad indígena en América Latina: Debates de descolonización, 1980-2010". En: *Universum*, Vol. 2, N° 29. Universidad de Talca, pp. 49- 64.
- Cañuqueo, Lorena y Kropff, Laura  
2012. "Etnografía y activismo en Río Negro a principios del siglo XXI: una nota al pie". En: Actas de las *Terceras Jornadas Internacionales de Problemas Latinoamericanos*. UNCuyo, Mendoza, Argentina.  
Coordinación de Organizaciones Mapuche Tayiñ Kiñegetuam –Para volver a ser uno–. 1995. "Posición Mapuche ante los reconocimientos jurídicos del estado argentino para los pueblos originarios", Mimeo.
- De Certeau, Michel  
1996. "Relatos de Espacio". En: *La invención de lo cotidiano I*. Artes de Hacer. México: Universidad Iberoamericana.
- Delrio, Walter; Escolar, Diego; Lenton, Diana y Malvestitti, Marisa (comps.)  
2018. *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN, Colección Aperturas. Recuperado el 1 de Febrero de 2019: <https://es.calameo.com/read/001222612e8b58fbb9d7?page=1>
- Geertz, Clifford  
1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.



- Sirimarco, Mariana y Spivak L'Hoste, Ana (coords.)  
2018. "Introducción. *La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica*". En: *Revista Etnografías Contemporáneas*, Año 4, N° 7. Buenos Aires: CEA-IDAES-UNSAM, pp. 7-15. Recuperado el 16 de Febrero de 2019: <http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/article/view/432/437>
- Golluscio, Lucía  
2006. *El Pueblo Mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos, pp. 235-242.  
Grossberg, Lawrence  
1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- Guber, Rosana  
2008. "Antropólogos-ciudadanos (y comprometidos) en la Argentina. Las dos caras de la 'antropología social' en 1960-70". En: *Journal of the World Anthropology Network*-Red de Antropologías del Mundo, N° 3, pp. 67-109.
- Kropff, Laura  
2011. "MapUrbe / MasTurbe: sexualización del discurso político entre jóvenes mapuche". En: Silvia Elizalde (comp.) *Jóvenes en cuestión. Configuraciones de género y sexualidad en la cultura*. Buenos Aires: Biblos, pp. 271-304.  
2007. *Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche*. Mimeo. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Recuperado el 01/02/2019 de <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>
- Lázzari, Axel y Lenton, Diana  
2000. "Etnología y Nación: facetas del concepto de araucanización". En: *Avá Revista de Antropología* N°1. Posadas: PPAS- UNaM, pp. 125-140.
- Becerra Parra, Rodrigo y Llanquinao Llanquinao, Gabriel (eds.)  
2017. *Mapun kimün. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores.
- Malvestitti, Marisa  
2005. *Kiñe Rakizuam. Textos mapuche de la Línea Sur*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Colección Nuestra América.
- Marimán, Pablo  
2011. "Formación de intelectuales indígenas: ¿El rol de la educación superior?". Ponencia presentada en Congreso Internacional "Equidad, Interculturalidad y Educación superior", Chile, Temuco.
- Rappaport, Joanne  
2008. "Beyond Participant Observation. Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation". En: *Collaborative Anthropologies*, Vol. 1, pp. 1-31.
- Zapata Silva, Claudia  
2008. "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista". En: *Discursos/prácticas*, N° 2, Sem. 1, Santiago de Chile: Universidad de Chile, pp. 113-140.