

Identidades, etnicidad y racismo en América Latina

Fernando García, compilador

Identidades, etnicidad y racismo en América Latina



Índice

Presentación	9
Introducción	11
<i>Fernando García Serrano</i>	
I. LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y SU RELACIÓN CON EL ESTADO	
La normalización multicultural en la Guatemala neoliberal post conflicto	27
<i>Santiago Bastos</i>	
Movimiento cocalero, política y representación: los casos boliviano y peruano	47
<i>Mayari Castillo y Anahí Durand</i>	
Los movimientos indígenas en contra del Plan Puebla Panamá	73
<i>Maya Collombon Bermúdez</i>	
Bolivia: posibilidades históricas de la autodeterminación indígena o reforma criolla	87
<i>Pablo Mamani</i>	

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro
Quito - Ecuador
Telf.: (593-2) 323 8888
Fax: (593-2) 3237960
www.flacso.org.ec

Ministerio de Cultura del Ecuador
Avenida Colón y Juan León Mera
Quito-Ecuador
Telf.: (593-2) 2903 763
www.ministeriodecultura.gov.ec

ISBN: 978-9978-67-187-0
Cuidado de la edición: Paulina Torres
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena
Imprenta: Ripergraf
Quito, Ecuador, 2008
1ª. edición: noviembre, 2008

II. LOS INDÍGENAS URBANOS
Y LA GLOBALIZACIÓN

**Indígenas urbanos en Quito:
el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara** 107
Álvaro Gómez Murillo

**La discriminación laboral de los indígenas
en los mercados urbanos de trabajo en México:
revisión y balance de un fenómeno persistente** 121
Jorge Horbart

**La construcción de la identidad mapuche en contextos
urbanos y rurales de la Wall Mapu, Argentina** 159
Mirta Millán Ramírez

**Redefiniendo identidades culturales.
Jóvenes universitarios migrantes en el altiplano peruano** 181
Luis Rivera Vela

**Identidades, traducao e hibridismo:
a problemática dos Guarani e Kaiowá urbanos
no estado de Mato Grosso do Sul/Brasil** 203
José Trajano Vieira

III. DERECHO, SOCIEDAD E INTERCULTURALIDAD

**Proteccionismo humanista:
retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador** 229
Gina Chávez Vallejo

**El pluralismo jurídico y político a partir del caso
de las rondas campesinas de Cajamarca** 247
Emmanuelle Piccoli

**Mujeres indígenas, justicia y derechos:
los retos de una justicia intercultural** 269
María Teresa Sierra

**La política de la multiculturalidad en México
y sus impactos en la movilización indígena:
avances y desafíos en el nuevo milenio** 289
Laura Valladares

IV. RACISMO Y PUEBLOS AFRO DESCENDIENTES

**Racismo e identidades na luta em torno de um
programa de reserva de vagas –cota étnica– para
ingresso em cursos de uma universidade pública do Brasil.
Relato e análise de caso** 311
Joao Marcos Alem

La construcción de la identidad mapuche en los contextos urbanos y rurales de la Wall Mapu (Argentina)

Mirta Fabiana Millán Ramírez*

Introducción

Este artículo apunta a indagar sobre el proceso de construcción de la identidad mapuche en zonas urbanas y rurales de la República Argentina. Es un proceso diverso y complejo de la articulación en la conformación del proceso identitario que se está llevando a cabo en el país.

Por lo tanto he tomado específicamente para ejemplificar algunos lugares urbanos puntuales, como las ciudades de Olavarria, Bahía Blanca y Bariloche (la primera ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires, la segunda al sur de la misma provincia y la tercera en la provincia de Río Negro, al sur de la Argentina).

En cuanto a las comunidades rurales, he tomado como ejemplo una organización que se encuentra ubicada en la provincia de Chubut, en la zona cordillerana. Estas comunidades que reivindican fuertes demandas en relación a la propiedad de la tierra son las que de algún modo reivindican desde el posicionamiento ancestral y permiten el fortalecimiento a los grupos urbanos en el proceso de construcción identitario mapuche.

Esta etapa que ha surgido fuertemente en las décadas de 1980 y 1990 ha posesionado discursiva y políticamente una nueva relación con el Estado argentino, donde aparecen escenarios de conflicto, fricciones y demandas de derechos colectivos e individuales que ha provocado un

* Profesora superior en artes visuales y de teatro, egresada de la maestría de Estudios Etnicos, FLACSO, Ecuador, miembro del pueblo Mapuche, Olavarria, Argentina.

nuevo e inédito escenario histórico. Donde los distintos actores sociales, cuestionan el imaginario y el discurso hegemónico que dice “que los argentinos vinieron de los barcos”, haciendo alusión a un solo origen extranjero.

Lo cual ha provocado que los actores originarios tengan una fuerte presencia en diversos ámbitos de participación en movimientos sociales, culturales y políticos. La toma de espacios públicos para diversas actividades, por ejemplo, es una manera simbólica donde se recrea y resignifica la cultura mapuche, que ha sido reveladora en estos últimos períodos de la historia nacional argentina.

Contexto socio-histórico del pueblo mapuche en la Puel Mapu, Argentina

Es necesario realizar una introducción histórica y breve sobre la situación del pueblo mapuche y del asentamiento del Estado nacional argentino. Teniendo en cuenta que el territorio mapuche, previo a la instalación del estado ocupaba un gran y extenso espacio geopolítico, ya que abarcaba varias provincias actuales, así estaba constituido hacia al norte con parte de la provincia de Córdoba y Santa Fe, hacia al centro por la provincia de Buenos Aires y La Pampa en su totalidad y, hacia al sur, por las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut, extendiéndose hacia el otro lado de la cordillera hoy territorio del Estado chileno.

Después de la consolidación del estado nacional argentino muchos de estos territorios se pierden, pasan a ser fuertes y fortines y, posteriormente, conforman grandes conglomerados de poblaciones urbanas.

Es preciso tener en cuenta estos contextos históricos para entender bajo que mecanismos de resistencia cultural los mapuches se conforman como pueblo en la actualidad y como configuran nuevos mapas de territorialidad enmarcados por el resurgimiento de la construcción identitaria en zonas rurales y urbanas.

Para ello voy a comenzar citando textualmente al autor Nicolás Shumway que expresa lo siguiente en relación a la conformación a la nacionalidad argentina:

“El camino de Argentina hacia la nacionalidad comienza con la conquista y colonización españolas. Durante los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX, la idea de nacionalidad fue la predominante en la mente europea. Con el fin del Iluminismo y la llegada del Romanticismo, las ideas de fraternidad universal dieron paso a una emergencia de sentimiento nacionalista en el que cada país afirmaba su peculiaridad étnica, lingüística y mítica.

Se desenterraron mitologías nacionales cuando las había, y en caso contrario se las inventó, para difundirlas con el celo evangélico, siempre con el objetivo de elaborar un sentimiento de pertenencia nacional y destino común, estas mitologías se volvieron las ficciones orientadoras de las naciones. Cuando los políticos quisieron unificar al pueblo bajo una bandera común, o legitimar un gobierno, la apelación a las ficciones orientadoras de una nacionalidad preexistente o un destino nacional resultaron inmensamente útiles” (Shumway, 1993:17).

Si bien la conquista española en territorios mapuches produjo violencia y despojos, la resistencia de este pueblo fue muy grande, lo cual los llevó a realizar varios tratados con la corona española.

Luego con el avance militar en pos de la consolidación del estado nacional argentino tampoco les resultó fácil avanzar en la ocupación de territorios poblados, debido a que los mapuches daban intensas resistencias a este avance, lo que produjo prolongadas luchas.

Así lo expresa la historiadora González Coll, “Durante los primeros quince años de vida independiente, el incipiente estado argentino no habían conseguido alejar al indígena a más de 300 ó 400 kilómetros de Buenos Aires” (2000:101).

En este sentido, otros autores mencionan a Calfukura como uno de los líderes de mayor relevancia en la historia del pueblo mapuche, era un Toki, que significaba para la el pueblo Mapuche un gran estratega militar que poseía conocimiento filosófico-cultural en profundidad de su gente.

Dos autores expresan lo siguiente: “Ante el avance de la línea de frontera, las sociedades indígenas sureñas de vorogas y mapuches lideradas por Calfukura recuperaron diferentes nichos ecológicos y reacomodaron sus estrategias de vida a los recursos que se les ofrecía ahora los nuevos espacios naturales” (Guerci-Mugueta, 2003:12).

Es interesante la observación que se puede realizar en relación a lo que señalan los autores ya que Calfukura junto a otros plantearon nuevas estrategias desde el aspecto geopolítico, fortaleciéndose en la resistencia ante los ataques.

También las fuerzas militares establecían estrategias de manera mínima, a partir del avance en territorios mapuche creaban enclaves conformando nuevos escenarios espaciales. Especialmente en el centro del territorio, denominado en la actualidad provincia de Buenos Aires.

La situación histórica en la Puel Mapu denominada ancestralmente por los mapuches “tierra del este”, y hoy denominada Argentina, fue muy sangrienta particularmente en la provincia de Buenos Aires.

A pesar que se llevaron a cabo algunos tratados, pero que nunca fueron respetados de parte del incipiente estado nacional, lo que produjo como consecuencia el ahondamiento de los conflictos y las luchas.

Esto significó para las poblaciones originarias que el “huinca”,¹ referido al blanco, los despojara de sus territorios y sufrieran también el despojo de su cultura con el fin de afianzar la posesión de la tierra y con ella la obtención y explotación de los recursos naturales. Bajo la concepción capitalista que produjo la “explotación de la tierra”, obteniendo el máximo rendimiento económico concebido desde el paradigma del progreso con la implantación de la política liberal, que establece nuevas formas de estructuras de poder, territorialidad y de formación de subjetividades.

Es interesante por lo tanto, lo que expresa la antropóloga Lischetti en relación a las nuevas fuerzas entre el Estado nacional y el pueblo originario, ella formula lo siguiente:

“Es posible establecer entre la forma una correlación entre el sometimiento y las necesidades económicas que impulsaban al poder. Cuando lo requerido eran las tierras para la ganadería ovina, como el caso de la Patagonia, actividad que por otra parte demandaba muy poca mano de obra, la acción era de muerte y arrinconamiento o traslado de las comunidades aborígenes...Según M. Fernández López, allí se consumó, mediante la apropiación de la tierra, la primera privatización en la historia. En la Argentina, la previa eliminación del aborigen y la adquisición

1 Huinca: palabra en mapuzungun (lengua mapuche) que significa usurpador y ladrón.

de tierras por el Estado se llamaron, genéricamente, civilización o Conquista del Desierto.² Conquista seguida de privatización: setenta años llevó a garantizar la tierra más rica, la pampa, desde la época de Rosas a la segunda presidencia de Roca” (Lischetti, 1987).

El análisis de la violencia se puede establecer como nexo emergente en el proceso de expansión colonial que también fue un componente fundamental en el proceso de acumulación primitiva que permitió el desarrollo de los primeros países capitalistas.

Para ello cito textualmente al antropólogo Menéndez que dice:

“Los países de máximo desarrollo capitalista se establecieron a partir de una violencia cultural y biológica organizada tanto en el medio interno como externo. Lo que generalmente es percibido como un arranque de violencia salvaje, anormal, inhumana dentro de la tradición humanista occidental, y que pasa a ser identificada como la forma más característica del racismo, es decir el estado Alemán del tercer Reich, no es un brote anormal ni más salvaje que toda la anterior y ulterior tradición de violencia de los regímenes gestados durante el proceso de expansión colonial. Lo que dicho régimen implica para aparecer como forma desviada de la tradición occidental es la incorporación del valor máximo de esa tradición: la incorporación de la racionalidad a la violencia. Pero en sí no constituye una etapa más terrible y violenta que los asesinatos masivos de los indios americanos y de negros. Lo que lo caracteriza y enerva a la propia conciencia occidental es el uso de la racionalidad planificada, de la racionalidad técnica, de la derivación científica y que además se ejerza sobre iguales y en el propio espacio territorial y social” (Menéndez, 1972:5).

Esta violencia sistemática racionalizada quedará como antecedente histórico ya que no es casual su aplicación, a posterior en épocas más recientes, en otro contexto histórico como fue la dictadura militar en los períodos 1976-1983 lamentablemente se volverá a implementar la misma me-

2 La campaña del desierto fue un plan racional y sistemático para el desarrollo de la nación argentina, más adelante me voy a referir específicamente sobre lo que significó esta campaña y sus implicaciones en la actualidad en relación al proceso de construcción de la identidad mapuche.

todología y la misma crueldad racionalizada. Por lo tanto, sobre la base de la violencia planificada se establece este nuevo escenario histórico y social conformándose de esta manera el imaginario de nacionalidad argentina.

Un desierto con población

La proyección y elaboración de un plan para poblar un “supuesto desierto”, propició una política de migración europea con el objetivo de una estrategia de “blanqueamiento” de la población, ya que la existente era mayoritariamente población originaria, especialmente en la provincia de Buenos Aires era mapuche, este espacio territorial constituyó el punto central de las políticas nacionales en su expansión colonizadora.

De allí el antecedente discursivo histórico que dice que: “los argentinos vienen o descienden de los barcos”. Frase que se ha naturalizado en la población en general, sin embargo contiene profundas contradicciones con fuertes sesgos de racismo, ya que también hubo población afrodescendiente que vinieron de barcos esclavos, pero la historia hegemónica lo ha silenciado y que en la actualidad se sigue invisibilizando³.

En relación a la conformación del imaginario del “desierto”, fue creado para formar subjetividades, sustentándolo y potenciándolo en diversos textos históricos y muy especialmente en los manuales escolares que fomentaron, formaron y naturalizaron la idea del desierto a varias generaciones. La implementación de esta política educativa basada ideológicamente en la generación de 1880, permitió que se naturalice los delitos de lesa humanidad cometidos a la población originaria.

El antropólogo Raúl Mandrini señala que “el nombre de Conquista del desierto, encierra una contradicción, pues a un desierto no es necesario conquistarlo, simplemente se lo ocupa. Pero en realidad tanto del aspecto geográfico como en el humano, el territorio conquistado no era un desierto” (Mandrini, 1992:311).

3 Sugiero ver el trabajo de investigación realizado por Silvia Boggi denominado: “La negritud en la ciudad de azul”, (ciudad que se encuentra ubicada en el centro de la provincia de Buenos Aires).

Como lo mencioné al principio, la población originaria mapuche poseía un extenso territorio denominado Puel Mapu que abarcaba desde la provincia de Buenos Aires hasta la cordillera de los Andes, es decir, hasta el otro lado, denominado Gulu Mapu (lo que hoy en la actualidad es el Estado chileno), por lo tanto no se puede hablar de desierto ante estos antecedentes históricos. Surge ante ello las siguientes preguntas: ¿por qué denominar campaña del desierto a un extenso territorio con población? ¿Qué implicaciones históricas y actuales tienen en el imaginario social de Argentina? ¿Qué incidencias han tenido estas políticas de genocidio e invisibilización de la población originaria?

Sin duda, la política estatal tuvo profundas implicaciones en la formación de subjetividades en relación al “ser argentino”, al caracterizar a una población que no correspondía al modelo hegemónico homogenizador del estado nacional, otorgándole una categorización de “indio bárbaro”, “salvaje”, como un “ser inferior”, al cual había que exterminar bajo políticas de violencia racionalizada, era sin duda una planificación de política ciudadana,⁴ concebida desde un pensamiento etnocéntrico y eurocéntrico que justificaba el genocidio y etnocidio cometido a la nación originaria.

A partir de la concepción del Estado Republicano naciente, donde el “bárbaro” era sinónimo de diferente no tenía cabida porque era sinónimo de atraso para la sociedad moderna capitalista, era necesario entonces su exterminio, asimilación o integración. Y por lo tanto, a “este otro” se le denominó “indio”.

El racismo como sustento ideológico de los países capitalistas

El antropólogo Menéndez dice que el racismo es una forma de establecer conexión y relación con los “otros” desde los países capitalistas, permitiéndoles a éstos su mayor expansión. Planteando las relaciones de poder de dominación y subordinación, estableciendo categorías, mapas mentales y formas históricas de relaciones asimétricas. Generando y propiciando en nuevos escenarios históricos la recreación de los nexos de dominación:

4 Entiéndase como patrón unificador del proceso de construcción de ciudadanía universal en el cual no incluía, ni permitía la diversidad cultural.

“El racismo, para los países de modo de producción capitalista, es la manera más normal de conexión y relación con otras formas socioculturales. Dicha conexión implica la interiorización, subordinación y distanciamiento de los otros: de los que en el proceso de génesis de la concepción racista del mundo eran los salvajes y primitivos, y de los que luego pasaron a ser los llamados pueblos dependientes, subdesarrollados o del tercer mundo. El racismo es producto no solamente de las necesidades objetivas de un modo de producción en una determinada etapa de su desarrollo, sino que además constituye para estos países y también, para las áreas que ejerció su dominación y penetración, su forma de concepción” (Menéndez, 1972).

Por lo tanto, como afirma Lischetti:

“El indio se constituyó en una categoría social homogénea que representaba el polo inferior en esta relación asimétrica de colonizadores y colonizados. Esta categoría imponía una identidad supraétnica que ocultaba y negaba las identidades de los distintos grupos étnicos que habitaban América. Como dice el uruguayo Mauricio Langon, la categoría indio es una identidad construida desde afuera, que niega la verdad del “observado” como otro, como hombre, como sujeto. Se engendra en una mirada etnocéntrica que devuelve sólo la imagen especular de un observador que crea el estereotipo conforme a sus intereses de dominación, desintegrando las identidades colectivas para reintegrarlas en el lugar de subordinación.” (Lischetti, 1987:183).

La población mapuche pierde su territorio a partir de estas políticas de genocidio con el asentamiento del estado nacional y la consolidación de la República Argentina, también pierden la identidad, ya que de manera coercitiva pasan hacer “ciudadanos argentinos”, pero sin derechos reales, se les niega la posibilidad de ser “sujetos de derecho.”

Periodos de reorganización de la identidad mapuche en contextos urbanos y rurales

El proceso identitario del pueblo mapuche comienza lentamente, pero tiene su mayor convergencia en la etapa democrática, luego de haber transcurrido en Argentina un periodo de dictadura militar que fue desde 1976 hasta 1983, allí comienza el período democrático. La población en general padeció el horror racionalizado de un plan sistemático de desaparición, torturas y muertes.

La población originaria comienza a transitar por momentos fuertes de confrontaciones con el estado nacional especialmente por el tema de despojos de sus tierras, esto se hace visible fundamentalmente en comunidades mapuches del sur, específicamente es el caso de algunas comunidades rurales situadas en cercanías a la zona de Esquel, provincia de Chubut, que se encuentra en la Patagonia argentina. Las demandas tienen repercusión en zonas urbanas y toman una mayor trascendencia política.

Antes de continuar con el análisis de afianzamiento de la identidad mapuche en zonas urbanas y el vínculo conformado con las comunidades rurales, es necesario examinar previamente el proceso de migración con más detenimiento, ya que la población mapuche se ve forzada al desplazamiento interno, debido a que muchas familias perdieron su tierra por el proceso de expropiación ilegítima y esto produjo ruptura de lazos familiares con la comunidad de origen, y con el pueblo en su totalidad como identidad étnica.

El tejido social se rompió y dejó graves secuelas desde lo cultural pero también desde lo psicológico y emocional, ya que la discriminación que tuvieron que padecer fue muy fuerte en las zonas urbanas, y muchos de ellos no se pudieron adaptar, algunos murieron de tristeza, otros al emigrar a las ciudades fueron silenciadas sus voces por el dolor, y otros fortalecieron el mecanismo de resistencia cultural ante la discriminación que recibieron, valorando aún más su cultura.

Los períodos de mayor migración interna se dio a partir del 1900 donde van configurándose las nuevas localidades, las décadas posteriores marcarían fuertemente la organización de nuevas ciudades, las cuales serían de receptoras de migración mapuches en zonas periféricas.

Muchos de los relatos de los ancianos en la actualidad son marcados por el llanto, el recuerdo traumático de violencia deja huellas hasta nuestros días, y en algunos casos también las jóvenes generaciones transmiten este dolor, pero ya no en ámbitos sólo domésticos sino que estos relatos son dados a conocer en ámbitos públicos.

El desplazamiento forzoso provocó sin dudas situaciones de traumas colectivos e individuales en la población mapuche, el desplazamiento forzoso para el antropólogo Meertens significa:

“Des-plazarse, cambiar de plaza o de lugar, representa un fenómeno geográfico observable y va acompañado de una experiencia subjetiva, pero no menos tangible de desarraigo y pérdida. Desplazarse forzosamente significa, además, romper con el proyecto vital, con una elaboración –sea ésta profunda o rudimentaria– del futuro personal a partir del pasado. Desplazarse, entonces, es también des-orientarse en el tiempo. Las temporalidades del desplazamiento, por tanto tienen que ver, por un lado con la inmediatez de la huida, la duración del éxodo o la espera de un empleo: y por otro, más espiritual que material con la permanencia del pasado en la memoria y con la pérdida de rumbo de proyección personal y colectiva” (Meertens, 2000: 117).

Al compartir estas historias en la vida cotidiana aparecen una serie de sentimientos individuales y colectivos de miedo, pérdida, amenaza y terror.

Pero también comienza a propiciarse el periodo de reconstrucción en la etapa democrática de la Argentina, después de la dictadura militar el empoderamiento de la memoria permite hablar a las familias, contar la historia del despojo y del dolor tiene a posterior resonancias en las nuevas generaciones de población mapuche, que van naciendo y criándose en nuevos espacios urbanos, de allí la importancia y la relevancia de la memoria como posibilidad de construcción de nuevos mapas mentales colectivos e individuales como lo expresa Pilar Riaño:

“Las memorias construidas como testigos de la muerte posibilitan la construcción de un cierto acercamiento de la esfera pública que se alimenta de la memoria colectiva y evoca la tensión y alteración de los paisajes, las rutinas y los modos de circular debido a las acciones violentas. La memo-

ria, en este sentido, es también memoria social en tanto transmite una construcción “pública” de la experiencia individual y colectiva” (Riaño, 2000: 33).

En este sentido, los antropólogos Marta Zambrano y Cristóbal Gnecco expresan sobre las prácticas de la memoria:

“Enfoca las prácticas de memorización como memorias hegemónicas y memorias disidentes encarnadas en voces, narraciones, textos, imágenes, objetos y acciones engendradas en los espacios de confluencia y confrontación, de dominación y subordinación, de lucha e hibridación entre agrupaciones inter e intrasociales diversas y dispares: colonizadores y colonizados, indígenas y estado, urbanas y rurales, grupos insurgentes y estado, hombres y mujeres” (Zambrano y Gnecco, 2000).

Por lo tanto las memorias disidentes surgen en un contexto donde pueden realzar su voz, como voces contra hegemónica, teniendo en cuenta que el pueblo mapuche tuvo que padecer el horror y el silenciamiento en dos contextos claves históricos, como fue el asentamiento del estado nacional y la dictadura militar, que llevaron a dos generaciones de silencio en relación a su identidad étnica y a la negación del reconocimiento como tal, recién en el período democrático (desde 1983 en adelante) se pudo comenzar a escuchar las voces y memorias disidentes de distintos actores sociales.

Es así que “la heterogeneidad de los grupos enfrentados permite situar y entender la especificidad de los espacios sociales y de las condiciones históricas en las cuales se producen, se negocian y se confrontan las prácticas de la memoria” (Zambrano y Gnecco, 2000:11).

Conformación de la identidad urbana

A partir de 1992, al cumplirse los 500 años de colonización española, comienza a replantearse muy fuertemente el discurso oficial, ya que desde las políticas estatales se planteaba y propiciaba realizar un festejo, en las zonas urbanas por ejemplo comienza a reorganizarse espacios de debate al

respecto desde las diferentes organizaciones sociales. Los actores sociales y particularmente los pueblos originarios comenzaron a emitir su voz, acompañados por diferentes organismos sociales, especialmente de derechos humanos realizaron distintas actividades, como actos de repudio sobre la fecha del 12 de Octubre.

En la ciudad de Esquel ubicada en la zona sur de la República Argentina, específicamente en la provincia de Chubut, comienza a conformarse la “Comisión Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre”, conformada por un grupo de jóvenes que residían en la zona urbana de esta ciudad. Es entonces que comienza un nuevo escenario político, ya que estos jóvenes se habían formado en zonas urbanas de la provincia de Buenos Aires, particularmente de la ciudad de Bahía Blanca y, en ese entonces, estaban recién radicados en la ciudad de Esquel.

Emprendieron un contra festejo por los 500 años con organizaciones sociales, pero la sorpresa fue grande cuando comenzaron a recibir visitas de la gente de parajes rurales con denuncias por amenaza de desalojos por sus tierras, de este modo comienzan a reorganizarse desde otra perspectiva.

La Comisión anti festejo al año siguiente se inicia a partir de estas circunstancias, toma otro rumbo, se reafirma políticamente desde sus demandas ancestrales y comienza a interpelar al estado nacional por sus deplorables políticas de despojos, a partir de realizar diferentes acciones políticas.

Las comunidades rurales se vieron acompañadas por grupos urbanos que les permitía estratégicamente la difusión de las problemáticas y conflictos y colocarlos en la agenda de los medios de comunicación, permitiéndoles afianzarse en el plano político provincial y nacional.

En ese escenario de conflicto y de fricciones es donde surgen con mayor presencia los grupos urbanos mapuches realizando denuncias en los diferentes medios de comunicación, pero también les permitió organizarse y reafirmarse en su identidad; estos grupos urbanos⁵ fueron visibilizados especialmente en las provincias de Buenos Aires, Chubut y Río Negro, emergiendo de este modo fuertemente el imaginario de pueblo mapuche.

5 El proceso de organización de los grupos urbanos mapuches es muy complejo y diverso pero sólo cito aquí a modo de ejemplo en un determinado contexto lograr intensificar su proceso de visibilización y de articulación con las comunidades rurales del sur de la Argentina.

Si bien han pasado muchos años de la conformación de la Comisión 11 de Octubre que luego se transformó en Organización de Comunidades Mapuches-Tehuelches 11 de Octubre, nucleando a muchas comunidades rurales hasta nuestros días, con la particularidad identitaria “Mapuche y Tehuelche”; también de algún modo esta organización actuó como dispositivo en la reactivación de la identidad mapuche urbana, al hacer visibles las situaciones de asimetrías que vivieron y viven las comunidades rurales mapuches en la zona de la Patagonia, por medio de estos diferentes conflictos que lamentablemente continúan en la actualidad.

Unos de los casos de mayor relevancia en nuestros días a nivel nacional e internacional es el de la transnacional compañía Benetton.

Reapropiación y recreación de la identidad mapuche en el ciber espacio y en espacios públicos

Es importante destacar la importancia de los medios de comunicación y sobre todo el caso específico de Internet ya que es una herramienta muy fuerte de la tecnología en la actualidad, donde los mapuches han hecho una reapropiación de este ciber espacio transformándolo en un lugar de encuentro de diálogo y de discusión sobre las problemáticas actuales de las zonas rurales y urbanas.

Pero también con la posibilidad de afianzar y socializar el conocimiento desde el mundo filosófico y simbólico de la cultura mapuche, con un posicionamiento político claro desde sus reivindicaciones ancestrales.

Las generaciones jóvenes de mapuches son los que propiciaron y apropiaron del espacio cibernético ya que muchos de ellos estudiaron o estudian carreras de grado como informática, comunicación social o periodismo. Esta formación les permitió tener mayor alcance en la difusión de sus problemáticas y de su reorganización socio-político-cultural.

Memoria disidente en el ciber espacio

Hace un tiempo atrás, se colgó un reportaje en uno de los medios independientes⁶ de la web, realizado por el periodista Hernán Scandizzo a una joven activista mapuche llamada Lorena Caniuqueo. El título del artículo era: “Indio significaba otra cosa más que aquel vasallo que agachaba la cabeza permanentemente”.

Este reportaje me pareció significativo ya que refleja el relato y la vivencia de las jóvenes generaciones en relación a las historias de vida de muchos mapuches de zonas rurales que pasaron a vivir en zonas urbanas.

Si bien el proceso de la identidad se va construyendo día a día, y también Lorena manifiesta como se articulan instancias de denuncia y difusión de las problemáticas actuales en las comunidades rurales en los medios urbanos. Ella vive en la ciudad de Bariloche, donde un 70 u 80 por ciento de los habitantes son mapuches urbanos que viven en zonas periféricas de esa ciudad.

Voy a extraer de este artículo algunas partes que son interesantes para ejemplificar el proceso de reindivación identitaria mapuche.

Pero tanto esa “Suiza”⁷ como esos barrios están en el Wallmapuche, así lo entienden los jóvenes mapuches que a pesar del cemento y desde el cemento se paran y reivindican la pertenencia a ese, su pueblo, y demandan territorio, autonomía y libertad. Se saben mapuches urbanos porque ese medio es parte de su origen. Así lo entiende Lorena Caniuqueo, que nació en Bariloche y estudia Comunicación Social en General Roca. Ella integra el equipo de comunicación mapuche “Mapurbe” y el periódico mapuche Azkintuwe, que circula a ambos lados de la Cordillera.

- ¿Qué es un warriache?

LC: Warriache es un término que surge hace poco tiempo. Es algo creado, palabras que se incorporan por los nuevos procesos que vivimos los mapuche y que quiere referirse a aquellos que estamos en las ciudades, donde además hemos nacido y nos movemos cotidianamente.

6 <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>

7 Aquí se refiere el periodista de manera irónica a la ciudad de Bariloche como la Suiza argentina.

LC: Y tanto la gente que está viviendo en el campo como la que está en la ciudad estamos un poco a mitad de camino, pero formamos parte de un proceso mucho más amplio de reconstrucción de nuestra historia familiar, de nuestras historias personales, de nuestras historias como jóvenes, como mapuche, como pueblo mapuche.

- Vos formas parte del equipo de comunicación mapuche ‘Mapurbe’ y editan un fanzine con ese nombre. ¿Por qué lo eligieron?

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

Lo que pasa con la mayoría de los pibes es que se reniegan terriblemente con su familia, con su origen, con sus raíces, con su historia y encima le quieren hacer creer que vos, que estás viviendo en el pueblo, sos cualquier cosa: “Hermano vos no podés ser mapuche, tu tiempo ya pasó, desde el momento que te viniste para acá se cortaron todos tus lazos con tu pueblo...”

” Nosotros lo que pretendemos hacer, es usar algún código mínimo, una forma de entendernos siendo jóvenes, estando en la ciudad y teniendo un montón de otras características en cada barrio, en cada mapuche, en cada wentru⁸, en cada zomo⁹, ultrazomo que esté acá, porque seguimos teniendo identidad.

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

LC: Son cuestiones que nos sirvieron para identificarnos, para juntarnos en determinado momento y que hasta ahora sirven para juntarnos. La

8 Wentru, significa hombre en el idioma mapuzungun.

9 Zomo, significa mujer en el idioma mapuzungun.

mayoría de los que hacemos Mapurbe o los que estamos planteando estas cuestiones desde las ciudades no nos conocimos así. No nos conocimos en lo que podría ser un ámbito natural mapuche: ni en organizaciones, ni en kamarikun ni en nada de eso, nos juntábamos en la esquina o en la garita, en los recitales. Cuando se armaban las grandes trifulcas porque nuestros viejos habían quedado todos sin laburo.

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

El extracto del reportaje que continúa es clave para entender el proceso de identidad que están llevando a cabo algunos jóvenes en algunas ciudades de la Argentina, en relación a la identidad mapuche.

LC: Sí. Nosotros ahora vemos que pasa lo mismo, que hay un montón de lamuen¹⁰ que están en la movida heavy. Por ejemplo en Fiske Menuko hay una movida fuerte de heavy metal y la mayor parte de la gente es mapuche, y en Furilofche también. Cuando nos juntábamos estaba la Resistencia Heavy Punk y la Resistencia Heavy Punk era mapuche. A partir de juntarnos a hacer recitales empezabas a hablar de un montón de cuestiones. Te planteabas: “Bueno viejo, pero al final nosotros estamos en esto, estamos con esta desesperación, con esta incertidumbre por qué... ¿es herencia? ¿qué pasa?”. Y de a poco, con un montón de lamuen, de gente joven, te empezás a plantear un montón de cosas: “Uy, ¿vos qué apellido sos?”. Porque primero vos te disfrazas de lo que venga, hasta en esos lugares, que supuestamente son tus lugares, donde podés hablar con sinceridad. Sos el Mecha, el Gula, nombres que te disfrazaban. “- ¿Pero vos qué apellido tenés? - Yo soy Ñancucho. - Yo soy Caniuqueo.” “Empezás a hacer toda una cadena. Lo que pasa es que mi viejo se vino acá... - ¿Por qué se vino tu viejo? - Porque lo corrieron los milicos”; o “- Había que hacer ahí una escuela rural de la provincia y lo sacaron”; o “-

10 Lamuen ,significa hermanos en el mapuzungun.

Llegó el turco, se quedó con las tierras”. Y al final tenías un montón de coincidencias y encima te juntaste ahí, pensás y te vestís más o menos igual. Tu identidad, que era inicialmente ser un punky, se agrandó mucho más.

LC: “El recital no tiene nada que ver con los mapuche”, y no sé si no tiene nada que ver, a partir de ahí nosotros pudimos rearmar nuestra identidad. Había indicios fuertes de que nosotros ‘indios’ éramos, y eso si en la escuela se podía lo negabas y en el recital lo resaltabas: “¡Eh, indio!”. “Indio” significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente. Esos lugares nos permitieron volver a juntarnos y negarlos sería no permitir a los que están volviendo a través de esa vía plantear sus cuestiones, necesidades, inquietudes.

LC: Y uno va mechando la identidad mapuche en esos lugares que originalmente fueron creados o fueron hechos con otro tipo de identidad. Estos lugares te posibilitan ir encontrándote con tus pares e ir entendiendo que ese también puede ser tu espacio y que, como dice una lamuen, vos podés mapuchizar esos espacios y no siempre andar awinkándote¹¹.

Allá, en Furilofche, también, de a poco se empiezan a contactar los pibes con los de acá. Sos mapuche y vos pasá data de que toca tal banda acá, nos juntamos, pero también después: “Desalojaron una familia en Leleque” o “Hay una recuperación en Traiful. Difundan”. Hay que hacerse cargo de eso. Son gente nuestra que está moviéndose también por nuestro pueblo.”

Es un reportaje que plantea como a partir de nuevos escenarios históricos y políticos como las jóvenes generaciones comienzan a construir el proceso identitario en espacios públicos donde la evocación de la memoria surge ante la otredad, de allí la reconstrucción de los relatos de historias familiares y colectivas del pueblo mapuche con fuerte un posicionamiento de voces y memorias disidentes.

Ante los contextos históricos de violencia que padeció el pueblo mapuche nos llevaría a pensar en una ruptura total de la cultura de este pueblo en el medio urbano, pero la práctica cotidiana de esos actores sociales mani-

11 Awinkandote: tomar formas de proceder del blanco.

fiestan lo contrario, ya que están llevando a cabo un proceso de transformación y de resignificación cultural en esta nueva coyuntura socio-política.

Sin embargo, hay una construcción discursiva hegemónica que lleva a decir que los mapuches son muy pocos en el país y que viven sólo en zonas rurales cordilleranas, otorgándoles el rotulo de que “ellos si son los verdaderos indios mapuche” cayendo en una teoría esencialista y reduccionista. Pero también se les ha adjudicado a este pueblo un origen extranjero señalándolos como chilenos. Al respecto Claudia Briones expresa lo siguiente: “Es sugestiva la perseverancia con que desde fines del siglo pasado se viene reiterando el aserto de que los Tehuelches¹²(siempre a punto de total extinción) son los verdaderos “indios argentinos” de la Patagonia, a diferencia de los numerosos (y por ende conflictuantes) mapuche, posibles de ser rotulados como ‘chilenos’ por aplicación” (Briones, 1998:22).

Esto significó que desde las diversas políticas estatales se construyó un discurso de acuerdo a las conveniencias políticas del momento donde se afianzaba el origen extranjero, negándole el reconocimiento ancestral del territorio al pueblo mapuche y con ello también se les negaba el reconocimiento como sujetos de derechos.

Por lo tanto este pueblo originario en los períodos posteriores más recientes fue revitalizando su cultura para “imaginarse”, “pensarse” y “percibirse” ante la otredad y de esa manera plantear una cultura contra hegemónica. En este sentido lo que expresa Claudia Briones resulta esclarecedor: “Frente a la discursividad históricamente represora de las diferencias, no podría resultar en absoluto sorprendente que sectores subalternizados por distintas razones hayan ido proponiendo sucesivamente en acto lecturas alternativas de su propia alteridad y de la matriz de diversidad sobre la que se ha construido la nación-estado” (Briones, 1998: 23-24).

Es entonces a partir de la construcción de la identidad originaria mapuche en las zonas urbanas donde se reafirma el proceso identitario tomando una dimensión política, afianzando su lucha como pueblo al articular con las comunidades rurales, con estos procesos intensificaron y resignificaron la identidad originaria, en el plano local, provincial y nacional e internacional.

12 Tehuelches: pueblo originario que viven en la Patagonia.

La identidad no se puede entender como algo sólo individual sino dentro del plano social y colectivo. El antropólogo Almeida lo describe de la siguiente manera: “La identidad es consecuencia, no es sólo conciencia de sí, sino también localización fáctica de un individuo en el plexo social y con ello, posibilidad de abrirse un sitio dentro de la complejidad social para acceder a bienes, recursos y servicios, ya sean éstos materiales o simbólicos” (Almeida, 1996:55).

Conclusión

La articulación entre los espacios rural-urbano permitió el desarrollo del proceso identitario de la población mapuche, ya que han tenido que tejer una trama compleja de su cultura, como lo menciona Geertz (1994: 20), especialmente en las zonas urbanas. La búsqueda de las significaciones culturales, llevó a estos actores sociales a la reconstrucción del proceso identitario, “Como respuesta dialéctica transformadora de la realidad y de la vida” (Guerrero, 2002: 51).

Este proceso identitario se llevó a cabo bajo las nuevas coyunturas políticas y sociales en un contexto democrático que propició que la población mapuche comenzara a reconstruirse como pueblo. Ante esta realidad la cultura mapuche se convirtió en el medio urbano como respuesta contra hegemónica de lucha ante la dominación estatal convirtiéndose entonces en la “insurgencia simbólica”, términos utilizados por el antropólogo Patricio Guerrero.

Los nuevos escenarios políticos ponen de manifiesto nuevos conflictos en la actualidad como por ejemplo con las empresas transnacionales por un lado y con la cultura globalizada por otro, pero que sin embargo el proceso de etnicidad no se diluye en estos escenarios: “la etnicidad reconstruida posibilita el encuentro que se produce con los “otros” que no se desestructure su identidad, sino que, por el contrario, se convierta en una oportunidad para su revitalización, para el fortalecimiento de la cultura propia y para contrarrestar las influencias de la cultura ajena”(Guerrero, 2002:117).

Para finalizar me parece muy interesante lo que expresa el autor John M. Hickman¹³ en relación a que los grupos étnicos que viven en zonas urbanas no pierden la identidad sino que muchas veces toman elementos de la cultura dominante como estrategias de supervivencia, y mantienen los mecanismos de resistencias en relación a su identidad étnica.

Bibliografía

- Almeida, José (1996). Identidades en el Ecuador. Un balance antropológico. *Antropología Cuadernos de Investigación*. No. 4. Quito: PUCE.
- Brones, Claudia (1998). *Cultura del Estado-Nación y Estado de la (META) Cultura*. Departamento de Antropología Universidad de Brasilia, Serie Antropología 244, Brasilia.
- Guerrero, Patricio (2002). “La Cultura”. *Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Escuela de Antropología Aplicada UPS, Ediciones Abya Yala.
- Geertz, Clifford (1994). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- González Coll, María Mercedes (2000). *La vida en la frontera Sur. Relaciones interétnicas y diversidad cultural*. Bahía Blanca-Argentina: Universidad Nacional del Sur.
- Guerci, Marcela y Miguel Mugueta (2003). *El cantón Tapalqué Viejo. Contextos, recursos y explotación de una tierra sin escrituras*. Olavarria-Argentina: Ediciones PIAT. Programa de Investigaciones Antropo-

13 “Los miembros de tales grupos étnicos tienden a mirar la cultura urbana y la sociedad correspondiente en fragmentos y no como una, no como una forma integral de vida. Ven ventajas específicas y lujos que pueden ser adoptados o adaptados sin conflicto de ideologías o pérdida de su identidad étnica. Una gran cantidad de cambios “aditivos pueden tomar lugar rápidamente: radios, máquinas de coser, jabón, camiones, bicicletas, estilos de vestidos y ropa de confección, etc. Existe siempre la posibilidad de que una cadena de tales agregados pueda llevar a un cambio en los valores básicos, pero en general estos cambios ‘visibles’ (incluyendo el aprendizaje del idioma de la sociedad dominante) raras veces tocan el corazón de la identidad étnica. El prestarse estos rasgos de afuera de la cultura y sociedad tradicionales es una forma de suplementar y a menudo reforzar la vida y los valores tradicionales. Los nativos llegan a ser menos pintorescos y parecen haber sido asimilados en la vida y cultura nacionales, pero esta impresión es a menudo engañosa” (Hickman, 1969:131).

- lógicas de Tapalqué. Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales.
- Hickman, John (1969). Barreras lingüísticas y socioculturales a la comunicación. *América Indígena*, Vol. XXIX, No.1: 131. Enero.
- Lischetti, Mirta, comp. (1987). *Antropología*. Argentina, Eudeba.
- Mandrini, Raúl y Sara Ortelli (1992). *Volver al país de los araucanos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana S.A.
- Meertens, Donn (2000). El futuro nostálgico, desplazamiento, terror y género. *Revista Colombiana de Antropología*. Volumen 36: 112-121.
- Menéndez, Eduardo (1972). Racismo, colonialismo y violencia científica. *Revista Transformaciones*. Centro Editor de América Latina.
- Riaño, Alcalá (2000). La memoria viva de las muertes. Lugares e identidades juveniles en Medellín. *Análisis Político* 41(23-39), Sep-Dic.
- Scandizzo, Hernán (2004). ‘Indio’ significaba otra cosa más que aquel vasallo que agacha la cabeza permanentemente”, en: <http://argentina.indymedia.org/features/pueblos/>.
- Shumway, Nicolás (1993). *La invención de la Argentina*. Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.
- Zambrano, Martha y Cristóbal Gnecco (2000). *Memorias hegemónicas memorias Disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia –ICANH–.