



**Universidad Nacional de La Matanza**  
Escuela de Posgrado

*Maestría en Comunicación, Cultura y  
Discurso Mediático*

Maestrando: Lic. Liliana Silva

*Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

*El caso de la Nación Mapuche*

***Identidad colectiva:  
transformaciones globales y  
reelaboración local. El caso de la  
Nación Mapuche***

## ***Introducción***

En junio de 1999 se llevó a cabo la celebración del 15º aniversario de la Fundación Hueché, institución educativa de diversos niveles, en su sede central en Las Coloradas, población de mil habitantes aproximadamente, en la provincia de Neuquén. Mi arribo a dicha celebración fue meramente circunstancial, acompañando a uno de los integrantes. Los festejos ocuparon todo un día, con diversas etapas y ribetes de fiesta de campo y solemnidades institucionales pero, más allá de los pintoresquismos, permitieron disparar mi curiosidad y mi instinto investigador. Habría que aclarar aquí que tanto la curiosidad como el instinto se fueron mezclando, a lo largo de la jornada, con sentimientos y subjetividades varias que ocultaron, prima facie, lo que la observación objetiva había percibido desde el comienzo. Es por ello que, con el paso de los días posteriores al evento, pude comenzar a esbozar lo que terminaría siendo el presente trabajo. En el esbozo original surgían tres elementos: el primero era que, aún desconociendo el observador externo muchos de los detalles y motivaciones personales que llevaron a las diferentes generaciones de integrantes a ingresar y permanecer dentro de Hueché, en su décimo quinto aniversario podía percibirse que el proyecto, fuera cuál fuese, seguía en pie, que existía una dinámica de funcionamiento intacta y una mística interna muy presente. Segundo: que el proyecto educativo había conformado un estilo de convivencia entre las culturas mapuche y no mapuche (o huinca, como es denominada genéricamente), absolutamente diferente al establecido como lógico hasta ese momento, en la región. Y tercero: que la persistencia del proyecto y el estilo de convivencia habían logrado una sinergia muy particular en la población, combinando desarrollos personales con ampliación de horizontes grupales y una retroalimentación entre los actores,

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

por demás destacable. Si bien estos tres aspectos resultaban muy atractivos para el análisis y la observación, el último resultó el aspecto más relevante por la complejidad que presentaba y la novedad de una estructuración simbólico - social diferente, asimilable a la constitución de una identidad colectiva. Allí comenzó la tarea de observar, analizar, entender y objetivar las distintas formas de un funcionamiento social diferente al descrito teóricamente, dentro del marco de las ciencias sociales, en relación a la identificación social de las personas entre sí y con el conjunto abstracto que llamamos sociedad. Comencé buscando respuestas personales al fenómeno que observaba y eso me llevó a llenarme de preguntas. A preguntar, por ejemplo, sobre aspectos más pequeños que hicieran a la cuestión, a buscar entre los autores conocidos, a consultar a mis docentes y colegas sobre otros autores, a mover el tema entre mis pares académicos. Las preguntas me llevaron más a búsquedas que a respuestas. Y en la búsqueda comprendí que estaba hurgando en el temido y complicado tema de la Identidad Colectiva, algo de lo que pocos hablan pero que todos vivimos. Con el presente trabajo espero poder aportar algunos elementos al estudio de la cultura, en forma general y de la Identidad, en forma particular.

Cuando hablamos de personas, solemos caer en la tentación de verlas como individuos, solo como individuos, capaces de ser analizados desde la psicología o la medicina. Pero ese no es mi ámbito. Pretendo hablar de personas pero en su interacción con otras personas, hablar de formas culturales, de manifestaciones identitarias dentro de una sociedad dada y un momento dado. Pretendo hablar de un fenómeno social dinámico y dialéctico que puede ayudarnos a entender fenómenos más grandes del momento histórico que nos toca vivir. Pretendo, en definitiva, entender y ayudar a entender este momento que vivimos.

Entendemos por Identidad Colectiva el conjunto de elementos de una cultura dada que permite que los actantes de esa cultura se reconozcan plenamente dentro de ella. Si bien es un tópico que suele analizarse dentro del abstracto "cultura", en los últimos años ha cobrado cierta relevancia como tópico independiente para el análisis desde diversas ciencias sociales, debido

al reconocimiento desde éstas, del fenómeno identitario dentro de la crisis del paradigma social de la Modernidad.

El interés en el análisis de la Identidad Colectiva surge a la luz de los fenómenos culturales registrados en los últimos decenios, fruto de las transformaciones globales que provoca el cambio de paradigma socio-político-económico en curso. De la Modernidad descrita por innúmeros autores, a la Segunda Modernidad que estamos viviendo, en permanente descripción en los últimos veinte años, se produjeron y producen cambios a diario en lo que podemos llamar el “paradigma general” del modelo. Dicho paradigma abarca elementos desde la macroeconomía hasta la vida cotidiana de cada individuo, desde la cultura de masas hasta la tecnología de punta, desde la ciencia aplicada hasta las relaciones familiares. Todo se encuentra en medio de cambios profundos y vertiginosos, lo que obliga a los científicos sociales a permanecer alertas y permeables a las diversas manifestaciones de la cultura contemporánea.

Durante la Modernidad, el “paradigma general” puede quedar resumido en la frase que ondula en la bandera brasilera: “orden y progreso”. Orden en las relaciones sociales, es decir, asalariados trabajando y burgueses administrando ese trabajo; políticos disputando la administración de lo público y economistas diseñando la forma de lo público; médicos curando velozmente al asalariado para que vuelva a la fábrica y políticos negando la medicina preventiva. El progreso será el resultado de las acciones de asalariados, burgueses, políticos, economistas, etc. existiendo el orden, el progreso va de suyo. En mismo esquema se repite en el paradigma doméstico: familia mono nuclear, con un padre proveedor, una madre “ama de casa” y los hijos estudiando. Ese esquema binario, es decir, familia mono nuclear de trabajadores más educación<sup>1</sup> que permitirá la reproducción del esquema, se completa con la idea de “progreso”, abstracto indispensable durante la Modernidad para estructurar en un todo el paradigma cultural. A través de ésta

---

<sup>1</sup> Sería más apropiado, en este punto, hablar de instrucción y no de educación. Pero no es éste el lugar para dar la discusión. Solo aclaramos que el término “educación” usado durante la Modernidad para hablar de la escolarización y sus procesos cognitivos y sociales, hoy están más asimilados al término “instrucción”.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

“idea”, tanto familias como individuos lograron insertarse socialmente en el espacio moderno. La manifestación física del paradigma aparece con la territorialización del mismo.

Con la consagración del capitalismo como sistema económico-político-social y la consiguiente división internacional del trabajo<sup>2</sup>, la territorialización del paradigma general moderno solo pudo efectivizarse a través de la expansión del ideario nacionalista. En el caso de América Latina, tal expansión coincide con el proceso de independencia de la corona española y la división de los países, con la influencia de los americanos identificados con las ideas o intereses de las potencias europeas del momento. La creación de los diferentes estado-naciones implicó la estructuración de paradigmas locales que respondieran al paradigma general. Argentina no fue una excepción.

En la Segunda Modernidad, aquel paradigma entró en crisis y cada uno de sus componentes fue puesto en duda. Si lo analizamos desde lo doméstico, la familia ya no es aquel modelo único. Hoy conviven familias mononucleares con monoparentales, homosexuales, ensambladas, unipersonales y, muy difundidas aunque sin rótulo consensuado, familias integradas por abuelos y nietos. La ruptura del esquema familiar implica el corrimiento del rol proveedor y el rol de criadora hacia nuevas formas de relaciones humanas. Como además han cambiado las formas del trabajo<sup>3</sup>, éste tampoco permite estructurar la sociedad en base al “orden” capitalista (horarios de entrada y salida, sirenas de fábrica, barrios obreros, etc.). La educación, por su parte, también se ha modificado substancialmente, extendiéndose en cantidad de años, complejizándose en estructuras escolares, etc. pero achicando visiblemente los contenidos en cada etapa. Finalmente, el progreso como ideal a alcanzar, se ha transformado en un aumento del consumo fácil y rápido, lo que lleva a la reproducción casi instantánea del propio modelo de producción material de la

---

<sup>2</sup> Ver a Ricardo, David, Smith, Adam o Marx, Karl. Todos ellos se ocuparon largamente del concepto central y sus derivados.

<sup>3</sup> Ver. “Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Williams” de Ulrich Beck, Ed. Paidós. Barcelona. 2000

sociedad. Con el paradigma así constituido en lo doméstico, analizar el paradigma general es más sencillo.

La base del paradigma general en nuestro país es, sin dudas, el paradigma “civilización y barbarie” planteado por Sarmiento a mediados del siglo XIX, (Sarmiento, 1848) fórmula que si bien es inclusiva<sup>4</sup>, lo hace en los términos capitalistas: los “civilizados” detentan el poder económico y político y los “bárbaros” solo su fuerza de trabajo. Ese paradigma se reprodujo exitosamente durante todos los años que permaneció la Modernidad como modelo general, incluso en la periferia (como es la Argentina) impidiendo el avance de idearios contrarios a través de los Golpes de Estado, las dictaduras, la represión y, más recientemente, la desaparición forzada de personas. Pero ya desde la década de los `80 del siglo pasado, con la expansión del capitalismo financiero por sobre el productivo y de las empresas multinacionales por sobre los países, el concepto de estado-nación se vio vaciado por completo de contenido. Estos conceptos son profundizados en el primer capítulo del presente trabajo. Cabe aclarar que si bien el paradigma está en crisis y aparece a simple vista como una crisis prolongada, en la Argentina de los últimos doce años, la crisis aparece oculta detrás de los fenómenos que experimenta la identidad colectiva: re significación simbólica de la “patria”, crecimiento del orgullo de diversos colectivos<sup>5</sup>, compromiso emocional con lo colectivo, etc. Pero la manifestación más clara de la crisis paradigmática está en la división tajante e irreconciliable entre los diferentes sectores que aparecen ostentando el poder, sea económico o simbólico, político o fáctico. La conformación del paradigma moderno se estableció sobre la base del triunfo de un sector sobre el otro, en todos los sentidos del ejercicio social. En la actualidad, no existe más que confrontación entre sectores, con acuerdos momentáneos y coyunturales, en el marco de una “batalla cultural”<sup>6</sup> que se expresa plenamente a través de los Medios de Comunicación Masiva pero que

---

<sup>4</sup> La letra “y” en lógica proposicional supone la inclusión de todos los términos para resultar verdadero. La ausencia de uno solo, resulta falso

<sup>5</sup> Podemos incluir en este tópico a colectivos sindicales, gremiales, sexuales, de género, étnicos, regionales, etc.

<sup>6</sup> Kirchner, Néstor Carlos. Discurso de apertura de sesiones en el Congreso Nacional, marzo 2007.

la libran todos los ciudadanos argentinos. Esa batalla es la confirmación misma de la crisis del paradigma general en nuestro país.

A diferencia de otros ámbitos de estudio, donde el objeto muestra sus modificaciones en forma física, la Identidad Colectiva no deja registros tangibles, ni escritos ni filmados, para poder corroborar sus cambios y alteraciones. Como además es un tema de estudio que ha sido abordado desde distintas ópticas, diferentes disciplinas y diversos planteos ideológicos, varían también las denominaciones con las que ha sido abordado su análisis, aspecto que no integra específicamente este trabajo por considerar que merece una mayor dedicación, específica y puntal. Sí hemos abordamos la especificidad de la Identidad Colectiva, tomándola como una “idea” surgente en los ámbitos políticos, por ejemplo, y como un “concepto” a trabajar desde la ciencia. El concepto es el resultado de una permanente negociación de sentido, como sostiene de Sousa Santos, en la cual participan todos los integrantes de una cultura dada. Y si bien podemos diferenciar distintas formas identitarias dentro de una cultura<sup>7</sup>, cada una de ellas aporta a la construcción de la identidad colectiva de los individuos pertenecientes a esa cultura, es lo que llamamos, por ejemplo, identidad nacional.

La Identidad Nacional entonces, puede ser comprendida y analizada a partir del “relato” que de ella realiza la Nación, es decir, la forma cultural en que cada Estado-Nación se cuenta a sí mismo para contener culturalmente a la población que es su base, su objeto y su sustento. Obviamente, el relato es siempre político y responde a determinados intereses que, como plantea Regis Debray, son utilizados para estructurar la “seducción” imprescindible que cualquier Estado Moderno necesita ejercer sobre la población. Si bien ese relato es el fruto de la negociación de sentido, suele responder a los objetivos estratégicos de los sectores dominantes dentro de la puja por la hegemonía simbólica. Por lo tanto, cuando hablamos de concepto nos referimos a la estructuración teórica que de la especificidad hacen los sectores dominantes, en cada momento histórico, en función de sus propios intereses. Ese concepto es el más abordado desde las ciencias sociales ya que sus registros quedan

---

<sup>7</sup> Nos referimos aquí a las identidades corporativas, deportivas, etc.  
Lic. Liliana Silva



## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

plasmados en documentos e instituciones, monumentos y epitafios, estructuras simbólicas en general.

Por otra parte, la “idea” de la Identidad Nacional estuvo rondando la verba y la pluma de muchos pensadores, desde los tiempos mismos de la consolidación del estado-nación. Entendemos por idea al conjunto de percepciones de elementos aglutinantes del comportamiento social que, más allá del sustento teórico y/o académico, lograron plasmar algunos escritores. Es también la “idea de identidad” la que manifiestan las personas en su accionar cotidiano, cuando, por ejemplo, se refieren a su tierra, su música, sus modos de habla, sin poder definirlos cabalmente, más cercano a un sentimiento que a un pensamiento. Es necesario entender que la “idea de identidad” es anterior a cualquier conceptualización, ya que surge y se plasma en el seno del pueblo, en su accionar cotidiano, sin necesidad de explicaciones complejas ni teóricas. La “idea de identidad” es la seguridad de pertenencia a un lugar, un país, una nación o un pueblo, más allá de los documentos que lo acrediten.

La idea de la Identidad Colectiva aparece, en América Latina específicamente, a finales del siglo XIX y se extiende por algo más de cuarenta años. Los escritores e intelectuales que abordaron la temática, lo hicieron desde la percepción de las características propias de nuestros pueblos, diferentes al tiempo que portadoras de similitudes con las culturas europeas. Esa idea, dispersa en múltiples escritos pero sintetizada cabalmente en el aporte de Kusch y su “*estar siendo*” (Kusch, 1964), es previa a cualquier conceptualización y surge de la vida cotidiana de la gente. Para poder realizar ese abordaje, hemos tenido que diferenciar los recorridos históricos de las ciencias sociales, particularmente en América Latina, sobre la complejidad cultural de la identificación de nuestras sociedades. En dicho recorrido, ha sido la Historia la ciencia fundamental que nos permitió indagar la problemática. La idea y el concepto, entonces, vuelven a aparecer en la actualidad, en el escenario de la Segunda Modernidad, integrando sus debates y sus conflictos, permeadas constantemente por el accionar de los Medios de Comunicación Masiva, la industria cultural y el discurso de la cultura única, la de la gran aldea

de la globalización. El mencionado desarrollo aparece plasmado en el segundo capítulo.

La posibilidad de realizar estudios sociales o culturales en América Latina cuenta con dos ventajas por sobre similares emprendimientos en los países centrales, a saber: la de haber nacido a la teorización académica con la formación de la Modernidad y la Ilustración como telones de fondo de nuestras universidades y con la posibilidad que la rebeldía y la ruptura sistémica de las mismas universidades nos sigue brindando. Ser Latinoamericano en los albores de la Segunda Modernidad significa mucho más que haberlo sido durante la Guerra Fría, en el período de entre Guerras o en el siglo XIX. Significa, entre otras cosas, la posibilidad de mirar el mundo desde el otro lado del mar, a una distancia física y emocional que habilita las dudas sobre lo sabido, que permite la rebelión sin nostalgias ni miedos infantiles. Significa pensarnos con certezas pero también con incertidumbres. Significa reconocernos originarios y migrantes al mismo tiempo, indios y gringos, criollos y negros, jóvenes en la teoría pero profundamente ancestrales en el conocimiento. Por eso, pensar un aspecto de la cultura como es la Identidad Colectiva en América Latina, en la Argentina con mayor precisión, significa pensar en la teoría que debemos seguir construyendo nosotros, sobre nosotros mismos. Mi aporte al respecto es, por lo menos en los anhelos, un pequeño grano de arena, un "...abrir la puerta para ir a juga..."<sup>8</sup> en la que puedan aventurarse otros en el futuro.

Una vez desbrozado el campo de estudio y con el objeto más claro, llegamos a la conclusión que un fenómeno de semejante intangibilidad solo puede ser comprendido cabalmente si es observado en la función vital de la gente, por lo tanto, debemos recurrir a la indagación de situaciones micro para poder llegar al análisis macro. Para ello fue necesario realizar un recorte espacio temporal que permitiera obtener el muestreo imprescindible para el posterior análisis. El recorte del caso se ha realizado en función del conocimiento previo de un espacio físico, de un paisaje humano y de una historia institucional dada, conocimientos que fueron incrementándose a

---

<sup>8</sup> Verso de La Farolera, ronda infantil.  
Lic. Liliana Silva

medida que el presente trabajo se fue desarrollando. El espacio físico mencionado, por ejemplo, tiene algunas de las características de los bosques cordilleranos patagónicos pero también, de la árida meseta semidesértica del centro y norte neuquinos. Estos dos elementos, desconocidos en el detalle al comienzo de la indagación, permitieron perfilar algunas de las características individuales de los entrevistados a lo largo del trabajo, como es la relación de los jóvenes mapuches y los NYC con la naturaleza, o, para mayor precisión, con las ideas de “medio ambiente” y las corrientes ecologistas. El paisaje humano, más allá de los conocimientos previos que cualquier investigador pueda tener de sus congéneres, contenía los relatos idealizados<sup>9</sup> de las adolescencias de varios de los entrevistados, lo que implicaba una toma de distancia previa a cualquier apreciación. La historia institucional fue, en definitiva, el marco que permitió la búsqueda de individualidades, en un primer momento, y el acceso a diversas historias institucionales que marcaron y marcan, aún hoy, a la región. Cuando nos referimos al marco de búsqueda de individualidades, lo hacemos aclarando que ese marco funcionó en una primera fase de la búsqueda ya que, con el avance del trabajo, surgieron nuevos actores a analizar que no estaban dentro del marco de la institución. Todos estos elementos conforman la base instrumental del presente trabajo, quedando delimitado el recorte al ámbito de una localización geo-étnica, como es el territorio ancestral Mapuche y, dentro de él, a dos locaciones específicas de la provincia de Neuquén: las localidades de Las Coloradas (Departamento Catan Lil) y Junín de los Andes (Departamento Hulloches).

El análisis de la Identidad Nacional (más allá de la crisis planteada dentro del paradigma general) podrá ser entendida si primero se comprende la suma de identidades colectivas que albergaba el territorio argentino. En el caso del presente trabajo, al tomarse sólo una porción del territorio como es la Patagonia, la búsqueda de las identidades también quedó constreñida a los pueblos que ancestralmente ocupan ese territorio. Brevemente, podemos citar a Onas, Tehuelches y Mapuches, como pobladores originarios de la Patagonia,

---

<sup>9</sup> Idealizados en la medida de ser relatos emitidos por los propios actores, a treinta o más años de distancia.

y a Pampas, Huarpes y Comechingones, como pueblos vecinos con los que los primeros mantuvieron contactos, comerciales y políticos, a lo largo de siglos. Entre los mapuches, no existió diferencia alguna entre cultura e identidad, como no la hubo entre lengua y práctica social, o entre economía y cosmogonía. La integración de todos estos conceptos fue siempre la vida misma, explicada de generación en generación con el relato mítico del Nguillatún<sup>10</sup>. Cabe también aclarar que los planteos teóricos sobre “identidad”, “cultura” o “cosmogonía” son muy recientes en la cultura mapuche, más precisamente, hacia su interior. La práctica de la lengua y las tradiciones, a pesar de las diversas prohibiciones o la prolongada invisibilización social, es lo que he permitido la supervivencia de la cultura, más allá de teorizaciones o análisis académicos. La llegada de la “civilización” positivista a la Patagonia estuvo fuertemente entrelazada con la creación del estado-nación en el país. Ambos fenómenos se materializaron dentro del territorio con la denominada “Campaña al Desierto” y todas las consecuencias que aquellas políticas públicas del Estado produjeron. Desde la década del `80 del siglo XIX hasta 1955, cuando se crea políticamente la provincia, el territorio neuquino estuvo atravesado por la permanencia y ocultamiento de las comunidades mapuches. Ya en el ámbito de Neuquén como estado provincial se legisla sobre el reconocimiento cultural mapuche, la tenencia de la tierra, las relaciones públicas y privadas, etc., como también el diseño poblacional con la aplicación de políticas migratorias desde otras provincias hacia Neuquén. Ambos fenómenos se sustentan en la proliferación de políticas públicas provinciales tendientes a la integración poblacional y el afincamiento definitivo de los migrantes, referidas, fundamentalmente, a educación y salud públicas. En ese marco surgen las instituciones educativas, muchas de ellas dentro de las instituciones religiosas, que sirvieron de punto de partida al presente trabajo. El

---

<sup>10</sup> El nguillatún es una ceremonia ritual en la que las diferentes comunidades, reunidas a lo largo de varios días, realizan “rogativas” a Futachao (dios mapuche) a través de sacrificios, danzas y representaciones de paz y de guerra, para mantener el ciclo vital en funcionamiento y el cosmos en orden. Si bien se conocen algunas de las características del ritual, como la caballada en círculos alrededor del centro ceremonial o el baile de los choiques (avestruces), existen muy pocos registros escritos. Es más, son muy pocos los “blancos” que han asistido a las ceremonias, a pesar de su realización anual.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

desarrollo de todas estas temáticas aparece en el capítulo tercero, siendo la historia la disciplina fundamental que sirvió de herramienta.

El recorrido de la historia institucional y la fijación de los límites del objeto de estudio fueron el paso siguiente a seguir, imprescindibles ambos aspectos para poder realizar los análisis iniciales. La historia institucional debe ser ubicada dentro de una historización más amplia que abarca, por un lado, a la conformación político-económica de la provincia y sus instituciones, tanto orgánicas como culturales y, por el otro, el desarrollo de la cultura mapuche y de las poblaciones mapuches, dentro del territorio provincial, desde el final de la Campaña al Desierto hasta la actualidad. El objeto quedó delimitado con mayor precisión cuando la historia institucional pudo ser cruzada con las historias de vida de varios de los entrevistados y así, componer un mapa de integración de personas, paisaje e instituciones que facilitara el análisis. El capítulo cuarto, entonces, está dedicado a la descripción y puesta en arte del objeto micro del presente trabajo. Para ello fue necesario explicitar la conformación de la Fundación Hueché (Las Coloradas, Departamento Catan Lil, Neuquén), un breve recorrido histórico de la misma y la posterior migración de algunos de sus integrantes a la ciudad de Junín de los Andes (Departamento Huiliches, Neuquén). Además, en este capítulo, aparece claramente la herramienta elegida como fundamental: la observación participante.

Durante los últimos quince años, los viajes a la mencionada zona de la Patagonia han sido anuales e, incluso, más de una vez al año. En todas las visitas, la observación participante y el registro personal de notas ha sido la norma de trabajo. Además, se realizaron entrevistas personales sobre una base común, indagando específicamente sobre cuestiones que ya habían sido detectadas pero debían ser afirmadas por los propios actores, como, por ejemplo, las relaciones de interculturalidad; la influencia de la lengua mapuche; la discriminación; las parejas mixtas; la ecología, etc. Dichas entrevistas personales, realizadas a algunas de las personas involucradas, se llevaron a cabo, en su casi totalidad, en las locaciones mencionadas. El otro elemento

relevante del cuarto capítulo es la mención a una categoría de análisis que aparece plenamente en el siguiente capítulo: los NYC.

La sigla NYC, muy difundida en toda la Patagonia, significa “Nacidos Y Criados” y hace referencia a la población que es patagónica de nacimiento pero de familias migrantes. Con esta denominación no se hace referencia ni a los Mapuches ni a los criollos y, en realidad, surge en ciudades importantes (Bariloche, Trelew, El Bolsón, etc.) en la década del `70, para denominar a los nativos no originarios. Si bien esto pareciera ser un contrasentido, la referencia tuvo un profundo sentido étnico en los `70, cuando se trataba de explicar y justificar la dominación territorial, política y económica de la población de origen europeo, denominada genéricamente “blanca”, que despreciaba fuertemente a la población “negra”, es decir, mapuche y criolla. También hay que recordar que ciudades como Trelew o Bariloche, cuentan con población de origen europeo desde el siglo XIX y que aquellos pobladores, denominados “pioneros”, fueron ubicados en el imaginario social como los “héroes” de la epopeya civilizatoria. A aquellos pobladores no se los llamó NYCs, simplemente, pioneros. Por eso cabe la aclaración de la extensión del uso del vocablo en la década de los `70. A partir de los noventa, el significado de NYC cambió, por lo menos en gran parte del territorio patagónico. En aquellas ciudades que mantuvieron la tradición ideológica de la inmigración germana, como Bariloche o Gaiman, el sentido no ha variado. En los últimos veinte años, la denominación NYC hace referencia a los actuales jóvenes, nacidos en la Patagonia, hijos de migrantes y con un arraigado sentido de pertenencia.

Con el campo de estudio en claro y el objeto bien delimitado, el análisis del caso se concreta en el capítulo quinto. Allí aparecen, en primer término, una breve descripción de los fenómenos estudiados entre los jóvenes ciudadanos, ampliamente estudiados por la sociología clásica contemporánea y la antropología cultural, razón por la cual no hemos abundado en el asunto. En segundo lugar, realizamos un breve análisis de los fenómenos sociales de la Segunda Modernidad, observable entre los jóvenes descendientes de inmigrantes europeos o medio orientales que habitan en la región, merecedores, sin lugar a dudas, de estudios más profundos pero que no son

del interés del presente trabajo. El análisis fenomenológico de los impactos de la Segunda Modernidad entre los jóvenes mapuches tiene un amplio desarrollo, ya que debemos tener en cuenta no solo lo específico del momento histórico en cuanto a lo macro (globalización, comunicación masiva, etc.) sino también las especificidades coyunturales en el plano micro, es decir, hacia el interior de la cultura mapuche. Al respecto, cabe remarcar la importancia que tienen, hoy en día, los debates generacionales, el impacto de la educación secundaria y terciaria de los jóvenes mapuches, la inserción laboral calificada, los procesos derivados del desarrollo tecnológico, etc. Pero tal vez el fenómeno más atractivo sea el debate que se está dando dentro de la cultura mapuche sobre el futuro de la lengua. Históricamente, el mapusungúm existió por la transmisión oral, de padres a hijos, sin más maestros que la propia familia. La necesidad de sobrevivencia obligó a la invisibilización de generaciones de mapuches que debieron “olvidar” su lengua para ocultarse en la integración de la población argentina. Eso derivó en el olvido de gran parte del vocabulario y de algunas tradiciones<sup>11</sup>. Actualmente son muy pocos los individuos que hablan solo mapusungúm, en general ancianos que habitan en parajes muy remotos, cordillera arriba, o entre las líneas fronterizas de Argentina y Chile. La recuperación lingüística es bastante cercana en el tiempo y está relacionada con dos fenómenos puntuales: la aplicación de políticas públicas del estado provincial neuquino, en cuanto a la enseñanza de tradiciones y vocabularios dentro de las escuelas rurales y, fundamentalmente, la modificación ideológica respecto de su propia cultura, de las dos últimas generaciones de mapuches, sobre todo aquellos que cursaron estudios superiores y lograron problematizar las contradicciones entre ancestros y contemporáneos. Pero el tema de la lengua mapuche y la discusión hacia el interior de la cultura, excede por completo el ámbito del presente trabajo, por más atractivo que sea.

Extensión similar es la que ocupa el análisis fenomenológico entre los jóvenes NYC, quienes no están exentos de ninguna de las influencias contemporáneas (globalización, tecnología, industria cultural, etc.) pero que

---

<sup>11</sup> La textilera mapuche se mantuvo intacta en cuanto a técnicas pero ocultó los símbolos por décadas. La orfebrería, por su parte, estuvo a punto de desaparecer.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

suelen contar con un entorno familiar más estable, aparentemente adaptado al esquema tradicional de las familias de la Modernidad y resistente a las modificaciones, que en realidad es el resultado de la filtración de las prácticas de la unidad vivencial mapuche, dentro del funcionamiento familiar de los NYC. El concepto de “unidad vivencial” aparece desarrollado en el capítulo cuarto pero en el análisis fenomenológico de los NYC es clave. Por otra parte, la relación con el medio ambiente, tratado como paisaje turístico en la mayoría de los estudios relacionados con la Patagonia, en el caso objeto de estudio, es tomado como ámbito propio, personal y colectivo, casi como si fuera “el patio de casa”. Para los NYC, el espacio geográfico es una unidad con ellos mismos, tanto en el sentido abstracto del mundo de las ideas, como en el sentido emocional de los sentimientos. “Vivir” la naturaleza para ellos tiene un sentido profundo que, si bien no abarca el plano del mito, como en el caso de los mapuches, si está íntimamente relacionado con su desarrollo personal, individual, colectivo, familiar y social. Esa relación con el ámbito, con el “afuera” los distingue completamente de los jóvenes ciudadanos y los acerca sobremanera a los jóvenes mapuches. En el análisis es tenida en cuenta, como dato relevante, la relación de la vida cotidiana de estos jóvenes con la creación de “opinión pública” derivada de los Medios de Comunicación Masiva y con la “cultura única”, emitida también por los MCM y que integra un fenómeno basto y complejo, que excede el ámbito del presente trabajo. Pero la relación de estos factores con los jóvenes objeto de estudio es contemplada ya que nada ni nadie, en la actualidad, está exento de ellos. Sendos análisis fenomenológicos llevan a la conclusión que es el final del capítulo quinto.



## ***Problema***

¿Ante la crisis del paradigma del Estado Nación y de la Identidad Nacional por el desarrollo y expansión de la Globalización, es factible hablar del surgimiento de nuevas expresiones identitarias, localizadas regionalmente, en torno a comunidades de raigambre y cultura ancestral, dando lugar a nuevas formas de identidad colectiva? En ese caso ¿Es posible hablar de una conformación identitaria colectiva en torno de la comunidades Mapuches de la provincia de Neuquén, específicamente en la región cordillerana de la provincia?

## ***Objetivos generales y específicos***

### ***a.) Generales***

Analizar la conformación o no de elementos culturales relacionados con la identidad colectiva en torno a uno de los pueblos originarios de la Argentina, concretamente, la Nación Mapuche.

### ***b.) Específicos***

- Analizar el impacto de la Globalización en los habitantes de la región, específicamente la provincia del Neuquén y, por ende, de la dilución de la Identidad Nacional.
- Analizar los elementos comunicacionales, sobresalientes de la sociedad regional, en la actualidad, merced a la importancia que la comunicación masiva tiene dentro del funcionamiento de la sociedad global.
- Tratar de establecer, si los hubiere, los elementos que caracterizan a la identidad colectiva surgente en torno a la Nación Mapuche.

## ***Hipótesis***

Ante la crisis en desarrollo dentro del paradigma de la Identidad Nacional y la sospecha de su disolución y ante la necesidad de permanencia de formas identitarias colectivas vigente en las sociedades contemporáneas, merced a necesidades ontológicas y sociales, es factible pensar que están surgiendo nuevas expresiones identitarias, localizadas regionalmente, en torno a comunidades de raigambre y cultura ancestral, dando lugar a nuevas formas de identidad colectiva

## ***Partitio***

La presente Tesis se desarrolla a lo largo de 4 capítulos. El primero está dedicado al Marco Teórico, desarrollo imprescindible para establecer el lugar de análisis del problema objeto de la misma. El segundo, denominado “De qué hablamos cuando decimos “Identidad Nacional”” está dedicado al análisis conceptual de la conformación dinámica de la identidad colectiva, específicamente en nuestro país y su devenir histórico. El tercer capítulo, llamado “Identidad colectiva: mapuches y huincas”, hace un recorrido por las relaciones de dominación, invisibilización y/o integración social de comunidades mapuches en entornos colonizados por comunidades no mapuches. El cuarto capítulo lleva por título “El estudio de caso” y está destinado a desarrollar las características de la población de estudio, los marcos del recorte y las formas de inserción del observador en las comunidades observadas. El capítulo quinto se llama “Nueva Identidad” y en él se desarrolla el objeto de la presente Tesis. Finalmente, en el capítulo sexto, denominado “Anexo”, se incluyen algunas de las entrevistas realizadas para el estudio de caso.

## *Capítulo I*

### ***Marco teórico***

Pensar a la Argentina del siglo XXI, es un desafío de madurez intelectual e ideológica. Porque podemos seguir pensando sus partes, sus conflictos o situaciones, como segmentos de una teoría pre elaborada, diseñada para realidades diferentes, en tiempo y espacio por ejemplo, o podemos buscar las raíces de la conceptualización en nuestras propias palabras. Podemos seguir abrevando en la retórica de las ciencias sociales como disciplinas estancas, aplicada cada una a la formulación de un segmento determinado del conocimiento humano, o podemos convocar al entrecruzamiento teórico de la interdisciplinariedad. Podemos seguir trabajando con palabras prestadas o elaborar un pensamiento científico propio. Allí radica el desafío, en la elección. Porque, por ejemplo, seguimos escribiendo en plural cuando abordamos lo teórico pero es válido preguntarse, como Alcira Argumedo (Argumedo, 2009) ¿Desde qué “nosotros” escribimos? ¿Quiénes somos, quiénes ocupamos ese “nosotros”? Porque en la herencia académica recibimos, entre otras tantísimas cosas, esta forma plural de teorizar y problematizar las ideas, que usamos sin el menor cuestionamiento. Y vale la pena pensarlo.

Argentina es un país que creció mirando hacia fuera. O por lo menos eso es lo que ha hecho la intelectualidad durante décadas, la *intelligentzia*<sup>12</sup>, en su pretensión de diferenciarnos del resto de América Latina, mirando y remedando pobremente el paradigma euro céntrico. Esta afirmación no es una pretensión desmesurada de este trabajo en particular ya que la propia Alcira Argumedo analiza la “crisis de los paradigmas teóricos” (Argumedo. 2009), a la luz del surgimiento de las nuevas formas sociales (de acción, de pensamiento y

---

<sup>12</sup> Para el concepto de *Intelligentzia* ver a Arturo Jauretche en “La colonización pedagógica” o a Maristela Svampa en “Otros usos de civilización y Barbarie”

de reacción) en toda América Latina, soportadas por “varios siglos de memorias culturales” (Argumedo. 2009) que permiten la teorización social que los paradigmas “oficializados” son incapaces de realizar. Si partimos de la base de la negación de nuestra historia ancestral por la pretendida “historia universal”, que coloca milenios de desarrollo humano en la pobre categoría de pre-historia, podemos comprender la dificultad de base que tienen los modelos teóricos de las culturas centrales para analizar las problemáticas que nos son propias. En la negación ancestral están ocultas no solo una parte nada despreciable de historia común sino también, y casi fundamentalmente, la base mítica americana que permite la subsistencia de la memoria más allá de cualquier discurso académico, político o mediático impuesto. Por eso es necesario construir un modelo propio de pensamiento y teorización que, como sigue diciendo Argumedo, “... permita reconocer la existencia de una matriz propia, autónoma, de interpretación de los fenómenos sociales”.

Esa matriz, basada en una larga serie de elementos, como son: la lengua común (el castellano) impuesta hace más de quinientos años pero apropiada por cada pueblo en múltiples variantes; la pervivencia de las lenguas originarias; la pervivencia y actualidad de los pasados míticos; una historia común singular y original respecto de la “historia universal”, etc., supone la necesidad de la interrogación autónoma y la teorización propia. Necesidad que queda clara cuando pensamos en, por ejemplo, la linealidad del pensamiento occidental, que solo puede pensar en términos de civilización y progreso, aplicada a la dinámica latinoamericana y las contradicciones que ello supone. Un ejemplo claro: entre 1502 y 1519, Leonardo Da Vinci (Verti, 2000) trabajó en un proyecto para la canalización del río Arno que permitiera lograr su navegabilidad y un riego ordenado del valle y sus vides (Giedion, 2009), además de reducir el caudal del mismo en la zona de Pisa, ciudad enemiga de Florencia. Da Vinci trabajó en ese proyecto al lado de Nicola Maquiavelo, el canciller florentino. Si bien se fija la fecha de 1502 como inicio del proyecto, se sabe por sus múltiples biografías, que el pintor había comenzado a cavilar el asunto diez años antes, por lo menos. Y a su muerte, en 1519, no había logrado avanzar en las obras por los vaivenes políticos. Que no se haya llevado

a cabo el proyecto no le quita valor ni genialidad, sobre todo cuando se enmarca en la realidad político-económica del Renacimiento italiano. En 1519, cuando Hernán Cortés llega a Tenochtitlán, se maravilla (Cortés, 1985) con la ciudad construida sobre una laguna, con islas naturales y artificiales, canales navegables y de drenaje y un sistema de fortificación y defensa sumamente original, que describe a sus majestades con todo lujo de detalle. Esa información jamás pasó a formar parte del “relato histórico” de la conquista. Y mucho menos de la historia del desarrollo de la arquitectura o la tecnología. Pero si se establece la comparación, mientras Da Vinci proyectaba encausar un río, Moctezuma (jefe político azteca) disfrutaba de toda una ciudad flotante, obra de ingeniería vastísima y compleja. Y si bien no se pretende aquí desconocer los méritos del italiano, muy lejos estamos de eso, reconocer el valor de las culturas mesoamericanas que, fiel a sus tradiciones, no sellaban sus obras con la firma de nadie, parece imprescindible.

Tal vez la clave de la búsqueda de ese “nosotros” al que hacíamos referencia un poco más arriba, nos la dé el padre de la filosofía occidental, Emmanuel Kant, cuando afirma (Kant, 1784) en su escrito “Qué es la Ilustración”:

*“El pueblo de los americanos no es susceptible de ninguna forma de civilización. No tiene ningún estímulo, pues carece de afectos y de pasiones. Los americanos no sienten amor, y por eso no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan por nada y son perezosos... incapaces de gobernarse, están condenados a la extinción.”*

Más allá de las posibles interpretaciones psicoanalíticas respecto del amor, la pasión y la fecundidad, Kant demuestra una ignorancia supina respecto de la conformación social y cultural de los diversos pueblos americanos, capaces, no solo de gobernarse y producir los medios económicos para evadir e impedir su propia “extinción”, sino, además, de elaborar diferentes líneas de pensamiento y de acción, incluso contemporáneas con él mismo. Ignorancia que se hace patética cuando nos enteramos que el gran pensador jamás salió de su pueblo, ergo, nunca viajó a América, ergo, sus

afirmaciones, rotundas y categóricas como toda su obra, le llegan por relatos de terceros. La descripción en base a relatos de viajeros, forma muy difundida en los primeros períodos de la Modernidad en Europa, no es descalificable per se, pero de ahí a la teorización, a la afirmación rotunda y con sesgos de verdad revelada, hay un trecho demasiado grande como para omitirlo.

Será el propio Kant el que instituya ese “nosotros” de la teoría y la ciencia, cuando en su pretensión de explicar la Ilustración, coloque a las grandes mayorías en situación de sumisión frente a la ignorancia, la pereza intelectual, la incapacidad de un pensamiento ordenado y fructífero, dejando la tarea “liberadora” del pensamiento a una minoría que se reconoce velozmente en ese “nosotros” del discurso académico. Ante semejante afirmación, el “nosotros” surge como decantación dialéctica: si hay un “ellos” que requiere de guía, hay un “nosotros” que debe guiar. Por lógica, en ese “ellos” entran todos los americanos, verbi gratia, entramos todos los latinoamericanos. Michel Foucault profundiza un poco más sobre el particular cuando afirma (Foucault. 1985) que este texto de Kant genera la reflexión sobre la actualidad del pensamiento filosófico y la pluralidad en el discurso como “...*un conjunto cultural característico de su propia actualidad*”. Esta reflexión, como bien señala Argumedo, nos permite comprender que la aplicación del plural en el discurso académico occidental, aún en la actualidad, “...*no incluye en ese “nosotros” a una parte significativa del género humano*”. (Argumedo. 2009)

La filosofía, campo científico de Kant y de Kusch entre muchos otros, sigue siendo una ciencia madre, paridora de planteos y teorizaciones, aún en la periferia del conocimiento, lugar donde se nos quiere hacer creer que habitamos. Y Rodolfo Kusch, con sus claros planteos filosóficos, reclama vivamente la reconstrucción de nuestra historia para poder seguir avanzando en el campo de la ideas. Es esa historia la que debemos abordar para comprender cabalmente que el “nosotros” desde el que hablamos es el hombre americano<sup>13</sup>, individual y colectivo, académico o lego, ciudadano o rural.

---

<sup>13</sup> Hacemos referencia al continente Americano, sin los aditamentos de Latino o Norte o Centro, porque más allá de lecturas actuales y geopolíticas, América es una, lo era cuando llegaron los primeros europeos y lo siguió siendo en los últimos siglos. El compartir procesos similares de inmigración,  
Lic. Liliana Silva



Hablamos desde el “nosotros” que nos reconoce personalmente cuando recorremos el territorio o escuchamos la música, cuando vemos la plástica o sentimos la literatura. El “nosotros” de millones de ojos y manos y rezos y angustias, que nos suben desde la planta, como la sabia sube “*de la raíz al tallo*” (Kusch, 1964) en el estar siendo del plural americano.

Desbrozado el camino de las dificultades ideológicas y metodológicas que implican el “molde” de la teorización, avanzamos con el modelo interdisciplinar, donde la antropología, por ejemplo, permitirá comprender cómo se comportan algunos elementos de la cultura en la Globalización. Tradicionalmente, se analizaron los mecanismos de la alimentación, los alimentos, su producción y su relación con el ambiente, como formas de comprender el comportamiento de los pueblos en el espacio geográfico de su desarrollo. Así, el maíz, más que un cereal cultivable para el sustento de los pueblos americanos, pasó a ser alimento y rito, mazorca y símbolo, siembra y sacrificio. Todo esto lo sabemos gracias a la antropología que logró desentrañar los profundos significados culturales de esta gramínea, ocultos por siglos por los procesos de conquista y colonización española y la posterior estructuración política independiente, a semejanza de Europa. Actualmente, la antropología indaga las formaciones culturales del hambre, sobre todo cuando se analizan las problemáticas de la globalización y los Medios Masivos de Comunicación confunden desigualdad con diferencias (García Canclini, 2004). Le toca a la antropología entonces, construir las categorías de análisis para poder entender las problemáticas de la desigualdad, unidas fundamentalmente a la desigualdad económica, y las problemáticas de la diferencia, “*...visibles principalmente en las prácticas culturales*” (García Canclini, 2004). Estas prácticas culturales son, precisamente, las que muestran, por un lado, las argucias para evitar el hambre por parte de los sectores sociales “olvidados” por el sistema global, y, por el otro, la supervivencia de los respectivos “núcleos duros” (López Austin, 2001) culturales de cada grupo social para sostener su identidad, más allá de la Globalización. Pero estos enfoques antropológicos,

---

ocultamiento de pueblos originarios, imposición idiomática y cultural, hace que no podamos soslayar esta realidad.

tanto los clásicos, como los del mexicano López Austin, como los contemporáneos del argentino García Canclini, nos permiten estructurar una base de pensamiento que requiere del permanente ejercicio de ubicuidad geográfica y temporal de los fenómenos objetos de análisis, para comprender cabalmente la estructuración de los mismos. Ese ejercicio, si bien básico de cualquier actividad teórica dentro del campo de las ciencias sociales, es imprescindible y aún más arduo que en cualquier actividad mencionada, porque América Latina, en su calidad de periferia conceptual, obliga a la permanente contextualización para no perder el norte del análisis. Es por ello que la antropología es imprescindible en un análisis cultural pero, en nuestro caso, como paso posterior a la historia.

Llegados a este punto, el debate entre corrientes historiográficas es inconducente. Sí merece ser mencionado el descrédito que acumula sobre sí la versión histórica que ubica a los pueblos americanos precolombinos en la “prehistoria” por el simple hecho de aparecer como culturas ágrafas ante los ojos de los historiadores europeos. En realidad, discutir nuevamente sobre la ausencia o no de escritura en los pueblos mencionados no es pertinente en el presente trabajo pero, tratándose el mismo de una observación sobre una de las culturas precolombinas que hasta la fecha no cuenta con registro gráfico alguno, o por lo menos, con ninguno conocido, sostener que sea la escritura el parámetro para dividir la permanencia o no en determinado “período” histórico, resulta irrelevante. América, como continente “descubierto” en el renacimiento europeo, pudo ser ubicada en la prehistoria humana con el debido forzamiento ideológico que implicaba que Europa era la medida de todas las cosas. Pero América como continente preexistente, con población humana desde Alaska hasta Tierra del Fuego en el siglo XV, y con restos fósiles que permitieron ubicar poblaciones en la Patagonia Argentina doce mil años atrás, es una medida diferente del parámetro histórico. En este sentido, *“la traición de la historia”* (Jauretche, 1958-1989) que se ha pretendido cometer en América es evidente cuando hablamos de nuestros pueblos originarios. Porque más allá de la forzada ubicación en la prehistoria, la invisibilización histórica de estos pueblos es patética. Sólo aparecen cuando se relatan sus masacres a manos

de algún ejército y ese relato se hace en tono de elevada heroicidad hacia los vencedores. La historiografía oficial muestra la gesta de héroes con nombre y apellido, la mayoría de ellos con una larga prosapia familiar ante diciéndolos, seguidos de anónimos soldados, por ejemplo, que parecen haber nacido de un repollo porque no solo no tienen nombre, si no tampoco un origen definido. Hablar de la historia completa de América entonces, es hablar de las batallas y los héroes, de la paz y los anónimos, de criollos y de indios, de gringos y acriollados.

La historia entonces, nos sirve como punto de partida indispensable, como trampolín para lanzarnos en busca de otras ciencias que nos permitan completar el análisis buscado. La sociología, por ejemplo, cuando pretendemos desentrañar los procesos sociales que se desarrollan en la globalización, en general y en América Latina en particular. Ulrich Beck plantea el surgimiento de una sociedad fragmentada (Beck 2000), llena de individualidades, donde el trabajo dejó de ser el aglutinante simbólico por excelencia porque la economía de mercado requiere más competitividad y menos sindicatos. El trabajador autogestionado, autogerenciado, que se instala en su casa con la computadora y administra tiempos y rendimientos, se constituye en un virtual autista social, que solo intercambia mensajes telefónicos o electrónicos e incorpora la realidad a través de la televisión. Esta modalidad conlleva la ruptura de los lazos que la Modernidad había construido para soporte y sujeción de los individuos: la solidaridad con los necesitados, la igualdad entre pares, la identificación profesional y la identidad nacional, entre otras. Este proceso fue denominado "*individuación*" por Berger y Lukman, en su trabajo sobre la crisis de sentido que se produjo en el mundo a partir de la salida de la Modernidad (Berger y Lukman, 1997). La individuación aparece no solo en el mundo laboral o en el abandono de la vida sindical, se corporiza cabalmente en el auge de la construcción de viviendas mono ambientales, para una sola persona, en todas las ciudades del mundo, en el cuasi abandono de la formalización matrimonial y en el crecimiento de familias monoparentales, entre otras expresiones.

Todos estos fenómenos, analizados y vivenciados por los autores en el ojo de la tormenta, entiéndase, Europa y Estados Unidos, son puestos en duda

por otro europeo, el portugués Boaventura de Sousa Santos que, al saberse integrante de una sociedad que es el sur del norte, identifica fenómenos sociales, políticos y económicos que afectan a la gente en otra forma. Así, por ejemplo, prefiere poner en duda el proceso de individuación cuando sostiene que nunca en la historia de la humanidad la vida individual estuvo tan expuesta como hoy en día, televisión mediante, ni tan manipulada como en las presuntas elecciones y preferencias individuales (en lo sexual, político, artístico, etc.) pautadas ex profeso por los Medios de Comunicación Masiva. Pero sea a través de la individuación o de la exposición permanente de la intimidad, lo que queda en claro es que el paradigma de la Modernidad, en cuanto a lo social, está en crisis.

La Modernidad es la búsqueda permanente del equilibrio entre la regulación social y la emancipación individual (de Sousa Santos, 1995), siendo su manifestación más clara la identidad colectiva que, a su vez, se troca en el escenario donde se desarrollan las disputas permanentes entre lo concreto y lo simbólico (Torres García, 1946). Semejantes disputas, cotidianas y cíclicas, aparecen algunas veces ocultas detrás de la preponderancia que sostiene la economía sobre las demás áreas de interés, o detrás de los movimientos políticos, religiosos o artísticos. Otras veces ellas se dejan ver claramente, como en el ejercicio democrático del sufragio, donde la simbolización de candidatos y discursos se enfrenta con lo concreto de la vida de los ciudadanos en una suma de enfrentamientos y disputas con variada resolución. Todos estos movimientos de la dinámica social conforman uno de los aspectos más evidentes de la cultura: la identidad cultural, es decir, el “*modo de ser de una cultura*” (Kusch, 1964), esa forma inconsciente que se da “*porque sí*” (Kusch, 1964) materializado en la permanencia espacial de una cultura, en el “*estar aquí*” (Kusch, 1964) y no en cualquier otro lugar. Esa forma de plasmación cultural, ese “*estar siendo*”, no es otra cosa que la dialéctica de la conciliación entre el ser y el estar de una cultura. Pero en el presente momento histórico, cuando el paradigma de la Modernidad muestra abiertamente su crisis, cuando los mecanismos de regulación social dejan de aparecer como tales y se

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

mimetizan en el ordenamiento mediático con formatos de emancipación individual, la identidad cultural pareciera también licuarse dentro de la crisis.

La Identidad entonces, tomada como unidad de análisis de los procesos sociales que se desarrollan dentro de la crisis del paradigma moderno, no es ni más ni menos que un permanente escenario de “*negociación de sentidos*” (de Sousa Santos, 1995) donde la subjetividad social colisiona permanentemente en sus dos versiones: la individual y la colectiva. Mientras esta negociación se dio dentro del paradigma, el enfrentamiento se dio claramente entre el individuo y el Estado, entre el espíritu de emancipación y la necesidad de regulación. Pero en medio de la crisis del paradigma, crisis que augura un cambio de paradigma, el enfrentamiento toma otra dirección. Ese en nuestro terreno. Y para poder analizarlo, nos valdremos de testimonios, observaciones, registros mediáticos e, incluso, documentos públicos. Pero, fundamentalmente, la observación participante será la herramienta que nos permita movernos dentro del terreno donde se plasma la identidad colectiva: el seno de la sociedad.

## ***Bibliografía***

- Argumedo, Alcira. "Los Silencios y las Voces en América Latina", ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires. 2009
- Beck, Ulrich. "Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms" Ed. Paidós. Barcelona. 2000
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, en "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido", Ed. Paidós, Barcelona, 1997
- Cortés, Hernán. "Cartas de la conquista de México". Ed. Sarpe, España, 1985.
- De Sousa Santos, Boaventura, en "De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad", Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes, Colombia, 2000
- Foucault, Michel. "Saber y Verdad". Ediciones de la Piqueta. España. 1985
- García Canclini, Néstor. Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Editorial Gedisa, Barcelona. (2004)
- Giedion, Sigfried "Espacio, tiempo y arquitectura: origen y desarrollo de una nueva tradición" Ed. Reverte, España, 2009
- Jauretche, Arturo. Política nacional y revisionismo histórico. Buenos Aires: Peña y Lillo, 1989 (1959).
- Kant, Emmanuel. "Filosofía de la Historia" (1784) Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1972
- Kusch, Rodolfo, Obras completas. Ed. Ross, Rosario. Argentina (2003)
- López Austin, Alfredo. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en "Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México". Fondo de cultura económica. México. 2001
- Torres García, Joaquín, en "Nueva Escuela de Arte del Uruguay. Pintura y arte constructivo. Contribución al arte de las tres Américas". Asociación de Arte Constructivo, Montevideo, Uruguay. 1946
- Verti, Eduardo. "Da Vinci & Maquiavelo". Ed. Página 30, Argentina, 2000

*Capítulo II*

## ***De qué hablamos cuando decimos “Identidad Nacional”***

La pregunta sobre el surgimiento de nuevas expresiones identitarias con que abrimos el presente trabajo, se apoya en la apreciación de la existencia de una crisis en desarrollo en el paradigma del Estado Nación. Semejante afirmación no es exclusivamente personal ya que ha habido varios teóricos<sup>14</sup> que han escrito profusamente sobre características, formas de realización, manifestaciones veladas o expresas, etc. de la mencionada crisis. Pero para poder ahondar en el terreno de las expresiones identitarias, debemos partir de dejar en claro, de definir, la idea de Identidad Nacional. Es necesario, además, definir “Identidad Nacional” desde el punto de vista de la “idea” y del “concepto”, ya que ambas categorías son diferentes para la estimación científica pero al mismo tiempo, necesarias para la construcción del presente trabajo. Por otra parte, es necesaria la digresión sobre el tema porque solo puede hacerse una afirmación como la que se presenta en la hipótesis, sobre conceptos que sean reconocibles plenamente. Por lo tanto, es menester partir desde este punto, para poder comprender cabalmente el terreno de análisis. Partiremos entonces, desde el “concepto” para abordar la “idea” más adelante.

La Identidad, entendida como expresión colectiva, que es el ámbito del presente trabajo, es el resultado de múltiples procesos dialécticos de negociación de sentido (Santo, 2000), dentro de una sociedad. Esas negociaciones permanentemente arrojan identificaciones parciales, mínimas, transitorias e, incluso, cambiantes. La parcialidad de las identificaciones se

---

<sup>14</sup> Se han referido en extenso al tema Boaventura de Sousa Santo, Néstor García Canclini, Alejandro Grimson y Sergio Caggiano, entre otros.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

observa en, por ejemplo, la convivencia dentro de una sociedad, de personas que comparten la nacionalidad y que, al mismo tiempo, adscriben a diferentes equipos de fútbol, siendo esta última adscripción la manifestación parcial del conjunto de identificaciones en curso. De la misma forma se reconocen identificaciones mínimas en la pertenencia a un barrio o una región (Torres Carrillo, 1996), siendo fácilmente reconocibles las características identitarias tanto en la gente como en el espacio geográfico. Se reconocen también identidades transitorias, en las preferencias políticas en el momento de votar representantes, por ejemplo, y cambiantes, en los fenómenos de amor-odio hacia ídolos o íconos humanos de cualquier tipo, surgidos de la farándula, el fútbol, la política o los medios masivos de comunicación. Lo importante es reconocer que estas identificaciones están permanentemente en curso, dialécticamente conformándose, como forma visible del “estar siendo” del que nos hablaba Kusch (Kusch, 1964) cuando aportaba su mirada sobre la cultura. Alejandro Grimson (Grimson, 2000) sostiene que la cultura es, siempre, el resultado de la existencia de una frontera que separa, tanto a personas, como a sistemas jurídico, sistema de ideas, proyectos económicos o, simplemente, expresiones políticas. La idea de una frontera que separe a dos países, por ejemplo, se superpone con la identificación que pueden tener los habitantes de ambas naciones entre sí, más allá de usar gentilicios diferentes. Bolivianos y argentinos parecieran ser pueblos diferentes, con identidades distintas y culturas separadas una de la otra. Pero en la frontera entre ambos países, la población permanente se identifica entre sí, más allá de las denominaciones y los gentilicios, con elementos culturales anteriores a la creación de esa frontera. La negociación de sentido que se produce cada día en la región es distinta a la que se realiza en Buenos Aires o La Paz, centros políticos y económicos perneados permanentemente por influencias de todo tipo y origen. La negociación de sentido en la región no es expresada en castellano, si no básicamente, dirimida en quechua, la lengua de los kollas que históricamente habitan el territorio. Pero además, dentro de la negociación de sentido que allí se realiza, aparece permanentemente la “frontera” como elemento simbólico que decide aspectos de la vida de la gente. Esa influencia fue analizada



profusamente por Sergio Caggiano (Caggiano, 2005) en su trabajo sobre el tránsito de personas en la región y las preferencias de algunas mujeres para parir a sus hijos de un lado o del otro de la división política.

La Identidad Nacional entonces, solo es concebible en el marco de la identidad colectiva, y esta es, claramente, un constructo teórico que ha sido objeto de estudio de la antropología, la sociología y la filosofía, a lo largo de más de cien años. La Identidad Nacional, por su parte, ha sido motivo de análisis e indagación teórica a lo largo de más de cien años, como resultado del reconocimiento de su existencia, en forma coincidente con el surgimiento del Estado-Nación como forma organizativa de los diferentes países alumbrados luego de la 2<sup>o</sup> Revolución Industrial. Al sistema capitalista le corresponde la división en Estados para poder administrar convenientemente la distribución de roles entre los mismos, es decir, para conformar el mercado de materias primas y de manufacturas y así sostener el principio comercial y financiero que es su eje y su razón de ser. Cada Estado, por su parte, más allá del lugar que le haya tocado en el “concierto de las naciones”<sup>15</sup>, debió elaborar todos y cada uno de los elementos que le permitieran diferenciarse del resto y unificarse hacia adentro. En ese recorrido, Argentina<sup>16</sup>, luego de más de cuatro décadas de luchas internas para definir el modelo a seguir, establece la construcción de una república federal, independiente del resto de Latinoamérica y sujeta en lo económico a los países centrales europeos, Inglaterra y Francia. En esa construcción, surgen los elementos que darían forma a la Identidad Nacional, en algunos casos como identificación de preexistencias y en otros, como elaboración coyuntural.

---

<sup>15</sup> Expresión de origen francés, claramente del romanticismo francés, que alude al trabajo en equipo que se produce en una orquesta para ejecutar un concierto. El romanticismo como, expresión artística, es una suma de elementos filosóficos e ideológicos que determinan la libertad y la individualidad del creador frente a la sociedad. Como expresión filosófica, toma elementos del arte para definir componentes de su propia genealogía. Así, el “concierto” presupone el trabajo grupal, el ensayo, el entrenamiento individual y el conocimiento musical pero también la dirección de un solo músico, el director, el gran artista en el momento de la función. Llevado el concepto al campo social, político e internacional, los países serían los músicos y el “mercado” el director de la orquesta. Este concepto fue ampliamente difundido entre los siglos XIX y XX, siendo asimilado al discurso político y la praxis cultural de todos los países, como ocurrió con los conceptos de “progreso”, “civilización”, “educación”, “cultura”, etc.

<sup>16</sup> Puede tomarse cualquier país surgido en el período, sea del continente o de Europa, pero en nuestro caso, la historia propia es reconocible más fácilmente.

La elaboración de los elementos que permitan la diferenciación con otros países y, al mismo tiempo, la unificación fronteras adentro, es el proceso de Narración de la Nación (Bhabha, 2002) que facilita la creación de “sentido”. En la mayoría de los países europeos, esos elementos se comenzaron a dar en paralelo con el desarrollo de la Modernidad. En América Latina en cambio, esos fenómenos comienzan a darse recién a comienzos del siglo XIX, coincidentemente con los procesos independentistas. En el caso particular de Argentina, heredera como toda Latinoamérica del castellano, el catolicismo y la política imperial española, esos fenómenos van a surgir de la mano de una contradicción creciente: la supervivencia de la cultura “tucumanesa”<sup>17</sup> y la impronta revolucionaria burguesa. El primer término es, la construcción cultural heredada de España a lo largo de casi trescientos años, (Larriqueta, 1995) encerrada en si misma en una serie de preceptos y rezos obligatorios que dirigían la vida de las personas e instituciones y pretendía desconocer al resto del mundo. Era la vida dentro del “*mar cerrado de Felipe II*”<sup>18</sup>. El otro término, llegaba de contrabando al puerto de Buenos Aires, se colaba en los libros franceses de la Revolución, agitaba ideas y escritos en los jóvenes porteños, minaba al virreinato. De este es hija la Revolución de Mayo de 1810. Del primero, resulta la Declaración de Independencia de 1816.

Los cincuenta años posteriores se consumieron en la disputa entre los dos bandos de la contradicción, manteniendo al país, libre ya de España, en un continuo sobresalto, fraccionado en territorios geográficos e ideológicos. El final de la disputa se da en 1861, con la Batalla de Pavón y la instauración de las “presidencias históricas”<sup>19</sup>, período donde se institucionaliza al país y se crean los moldes culturales e identitarios. La Argentina tucumanesa, personificada en los caudillos cuasi feudales, sucumbió bajo la intelectualidad de porteños y provincianos que miraban a Europa. Pero la distancia temporal invertida en la

---

<sup>17</sup> “Al llegar los días de la independencia, para los dos tercios de los argentinos, “ser” era “ser a la tucumanesa”. Una raíz y una pertenencia, el lenguaje común con el vasto mundo de la Hispanidad indiana. Una tradición de trabajo y éxito que daba a sus grupos dirigentes una fuerte confianza en si mismos y en sus ideas. Y una densidad cultural capaz de fundar la nacionalidad” Larriqueta, Daniel E. “La Argentina renegada” Ed. Sudamericana, BsAs. 1992

<sup>18</sup> Larriqueta, Daniel E. *Ibíd.*

<sup>19</sup> Bartolomé Mitre (1862-1868) Domingo F. Sarmiento (1868-1874) Nicolás Avellaneda (1864-1880)

disputa, más el accionar interesado de algunos países europeos, impidieron un desarrollo burgués autónomo, lo que se tradujo en una virtual imposibilidad para construir una nación verdaderamente capitalista. Si bien las ideas “modernas” prevalecieron sobre las tucumanesas, la economía extractiva (típica del modelo imperial español) se mantuvo, razón por la cual, cuando Argentina logró estabilizarse internamente, era demasiado tarde para generar un desarrollo en ese sentido. Inglaterra y Francia (Alemania en menor medida) se disputaban los mercados para colocar sus productos y los territorios que les proveyeran las materias primas. En esa división internacional del trabajo, Argentina sólo podía ingresar como proveedora de insumos. Si a eso se le suma la “mirada” político-filosófica hacia Europa, la inserción final del país en el “concierto de las naciones” es a través de la dependencia económica típica del neocolonialismo.

En ese marco, la estructuración cultural acompaña a la formación del Estado-Nación, siguiendo los modelos europeos y, en menor medida, norteamericanos. Tanto el andamiaje jurídico-legal como la normativa institucional se copian de aquellos países. Se toma como base civilizatoria a la ciudad, siendo Buenos Aires “la” ciudad, y el campo, la vida rural en general, es la barbarie<sup>20</sup>, razón por la cual, los terratenientes residían en Buenos Aires, viajaban a Europa para vacacionar y tener contacto con la “cultura”, pero lograban sus ganancias en el campo argentino. El gaucho fue combatido por todos los medios, sea ya la guerra<sup>21</sup>, la prisión o el sometimiento económico de su transformación en peón rural, poco menos que un siervo de la gleba sin llegar a ser esclavo. Se extiende la escolarización con grado de obligatoriedad y se establece una línea historiográfica que contempla casi con exclusividad a los vencedores de Caseros y Pavón. Los vencidos sólo aparecen como déspotas, tiranos e ignorantes, para mostrar las virtudes, por contraposición, de los vencedores. Sobre esta base se “edifica” la identidad nacional como una

---

<sup>20</sup> Hay que recordar que el subtítulo del Facundo, de Sarmiento, es precisamente “*Civilización y Barbarie*”, en obvia alusión a la categorización positivista que la incipiente antropología describía desde Inglaterra y Francia.

<sup>21</sup> Cabe recordar que todos los regimientos del Ejército Nacional que disputó la Guerra de la Triple Alianza, estaban conformados, en las primeras líneas, por gauchos “enganchados por la leva” es decir, obligados a combatir por la compulsión del Estado.

narración (Bhabha, 2002), es decir, el amplio despliegue simbólico en la construcción nacional, a través de estructuras de conocimiento que recorren toda la vida de las personas. Vale decir, la definición de un conjunto de símbolos actuando sobre la población a través del discurso escolar, los monumentos alegóricos, el léxico familiar, el lenguaje de los diarios o los parlamentarios, etc. Esa identidad contuvo desde parámetros estéticos hasta comportamientos sociales, poniendo bajo la égida del Estado los unos y los otros<sup>22</sup>, reglando los recordatorios de la nacionalidad, las fiestas de guardar y la estratificación social bien delimitada.

Cabe recordar que, en medio del proceso de construcción y como parte fundamental del mismo, se debieron establecer claramente las fronteras nacionales. En algunos casos, el proceso fue natural y claro. En otros, hubo que recurrir a negociaciones y mediaciones internacionales. Pero más allá de las fronteras con países vecinos, en Argentina existían dos fronteras internas bien claras: la que separaba a la Patagonia del centro del país y la que separaba al Chaco con el centro-este. Esos dos territorios estaban ocupados por poblaciones nativas, altamente beligerantes y en estado de “salvajismo”<sup>23</sup>. Como además esos territorios resultaban necesarios para una economía agrícola expansiva (a semejanza del modelo europeo que fue extendiendo sus fronteras territoriales en las neo colonias sobre el mundo), el Estado dispuso que el Ejército Argentino exterminara<sup>24</sup> al indio y recuperara para la nación esos territorios.

Con la anexión territorial de fronteras bien delimitadas, las instituciones judiciales y educativas en marcha, el sistema político por partidos y el voto calificado en funcionamiento, sólo quedaba por completar la estructura cultural que diera sustento a la identidad nacional. La base de ese andamiaje es, sin dudas, el paradigma “civilización y barbarie” planteado por Sarmiento a

---

<sup>22</sup> Al respecto, baste recordar la conformación de la Academia Nacional de Bellas Artes como ente rector de la plástica, y la creación del Registro Civil, encargado de las relaciones humanas desde el nacimiento hasta la muerte.

<sup>23</sup> Categorización ésta que figura en el texto de la Ley 947/78 (1878) documentación oficial que permitió la realización y financiamiento de las llamadas “Campañas al desierto”.

<sup>24</sup> Íbidem.

mediados del siglo XIX, (Sarmiento, 1848) fórmula que si bien es inclusiva<sup>25</sup>, lo hace en los términos capitalistas: los “civilizados” detentan el poder económico y político y los “bárbaros” solo su fuerza de trabajo. En ese esquema, los “salvajes” (léase indios) deben ser exterminados, sea a través de su verdadera eliminación física o por la asimilación total a la nueva cultura, es decir, la eliminación de su cosmogonía y cultura, lo que equivale a la muerte social. Ese andamiaje cultural sería el que proporcionó durante décadas, el sentido, tal como lo expresan Berger y Luckman, “...*la constitución subjetiva del sentido es el origen de todos los acervos sociales del conocimiento, los depósitos históricos de sentido en que pueden apoyarse las personas nacidas en una sociedad y en épocas particulares.*” (Berger y Luckman, 1997) sentido de ser argentino en la construcción de la Argentina como país moderno. Sentido identitario, ya que “...*la tarea de las instituciones consiste en acumular sentidos y ponerlos a disposición del individuo, tanto para sus acciones en situaciones particulares como para su conducta de vida.*” (Berger y Luckman, 1997) La identidad argentina se construyó, entonces, sobre la base de la relación entre las funciones de los hombres de, por un lado, consumir los sentidos acumulados por las instituciones y, por el otro, producir sentidos merced a sus experiencias individuales. Esto permitió la integración de conductas vitales individuales sin grandes conflictos con el sentido general.

## ***La Idea y el Concepto***

El análisis teórico de la Identidad Nacional como concepto, puede rastrearse en América Latina, en las últimas décadas del siglo XX. Pero desde mucho antes, la “idea” de la Identidad Nacional estuvo rondando la verba y la pluma de muchos pensadores. Entendemos por idea al conjunto de percepciones de elementos aglutinantes del comportamiento social que, más allá del sustento teórico y/o académico, lograron plasmar algunos escritores. Es también la “idea de identidad” la que manifiestan las personas en su accionar

---

<sup>25</sup> La letra “y” en lógica proposicional supone la inclusión de todos los términos para resultar verdadero. La ausencia de uno solo, resulta falso

cotidiano, cuando, por ejemplo, se refieren a su tierra, su música, sus modos de habla, sin poder definirlos cabalmente, más cercano a un sentimiento que a un pensamiento. La idea está, pues, relacionada en forma directa con la identificación simbólica que se plasma en el “estar siendo” Kuscheano y que no requiere de la elaboración racional para continuar existiendo. Es necesario entender que la “idea de identidad” es anterior a cualquier conceptualización, ya que surge y se plasma en el seno del pueblo, en su accionar cotidiano, sin necesidad de explicaciones complejas ni teóricas. La “idea de identidad” es la seguridad de pertenencia a un lugar, un país, una nación o un pueblo, más allá de los documentos que lo acrediten.

Esa idea de identidad ha estado también condicionada por la ideología de los autores que abordaron, en su momento, el análisis de la conformación social de sus pueblos. Es así como José Vasconcelos (Vasconcelos, 1923) el Ministro de Educación de la revolución mexicana de 1910, escribe su “Indología”, un extenso ensayo donde plantea, básicamente, su teoría de la “raza cósmica”, donde intenta proyectar la suma cultural del mundo migrante sobre América, un espacio inconmensurable y feraz que cuenta con capacidad para albergarlo todo. Esta raza cósmica es el entrecruzamiento de todas las razas humanas en el territorio americano en una suerte de eugenesia milagrosa, donde la babel idiomática queda superada por la presencia del castellano, lengua hegemónica de la mayor parte del continente. En su afán de ahondar en la idea, describe a “Indología” como la ciencia primordial de cualquier análisis surgido en América: si la filosofía lo es en occidente, indología lo será en América. Pero terminará desdiciéndose cuando describe al continente como “...el resultado de un naufragio irreparable” (Vasconcelos, 1923) retomando, a su vez, el apotegma sarmientino que reza “...el mal que aqueja a la Argentina (léase América)<sup>26</sup> es la extensión”. Indología es un acercamiento a la idea de identidad, atravesada por la ideología positivista que sustentaba Vasconcelos, pero que intenta explicar la pertenencia americana de millones de personas, más allá de su origen étnico.

---

<sup>26</sup> La inclusión entre paréntesis pertenece a la autora.

Carlos Mariátegui (Mariátegui, 1901) en el Perú, con sus indagaciones de corte materialista sobre la posesión de la tierra y la realización cultural de los pueblos indígenas, comienza un recorrido teórico que ha intentado explicar la conformación de las identidades de los pueblos americanos, a lo largo de las décadas que suponen la transición entre los siglos XIX y XX. Es el comienzo de un recorrido teórico nada desdeñable pero sus planteos sobre la identidad no llegan más allá de la expresión de la “idea” identitaria. Mariátegui sostiene que los pueblos originarios no pueden vivir su cultura, realizarla efectivamente y proyectarla en el tiempo por haber sufrido la interrupción compulsiva y abrupta de su relación con la tierra. En la cosmovisión precolombina (y aquí cabe hacer una aclaración fundacional: Mariátegui habla fundamentalmente de Perú pero sus planteos pueden ser extendidos a toda América Latina ya que, con las variantes lógicas, todos los pueblos originarios mantienen una semejante relación entre cosmovisión y posesión de la tierra, entre cultura y mito, entre simbolización y vida cotidiana) la tierra es madre y dadora, es origen y final, es la síntesis perfecta de la concepción dualista de la existencia. Por ello, al verse imposibilitados de cultivar y adorar a la tierra como lo marca el mito, los pueblos originarios no logran poner en juego su cultura. Ergo, la identidad se ve fracturada y aparece el resquicio ideal para la dominación.

Por su parte, Ricardo Rojas elabora su teoría de Eurindia (Rojas, 1931) sobre la base de dos elementos incontrastables: a los latinoamericanos nos unen, por un lado, la lengua castellana y la religión católica, ambas arribadas en los barcos de la conquista e impuestas a sangre y fuego, y por el otro, las lenguas y creencias de los pueblos originarios, sobrevivientes a los sucesivos y sistemáticos embates de la dominación. Pero esos dos elementos unificantes, no dejan de ser, al mismo tiempo, los polos de la contradicción surgida del proceso de dominación cultural. Rojas sigue el paradigma positivista cuando sostiene como central el concepto de civilización (Rojas, 1931) y en su planteo, “...cada civilización es la realización espacial de una cultura, cada cultura es la forma temporal de la tradición. Y la tradición es la función histórica del espíritu de un pueblo” no deja de contradecirse, aún desde la mirada del siglo XIX. Si cada civilización es la realización espacial de una cultura, América Latina o es

una mega cultura o es la negación absoluta de la cultura. Pensar en la realización espacial en nuestro continente es plantearse un quiebre en el devenir histórico porque, por un lado, el desarrollo de las diferentes culturas al momento de llegada de los españoles era tan disímil que sería imposible pensar que la dominación ibérica funcionó igual en todos lados. De hecho, la zona geográfica en la cual está asentado el objeto de estudio del presente trabajo, apenas recibió algunos contactos, leves y furtivos, con los españoles de la conquista. Por lo tanto, quedaría fuera de la generalización de Rojas. Por otro lado, hasta la entronización de Felipe II, los españoles arribados a nuestro continente fueron de lo más variopinto en cuanto a intereses personales, económicos y políticos. Si hasta la propia Iglesia Católica, una de las principales interesadas en la expansión ibérica en América, se desplegó con muy variados intereses y planteos. Ambos elementos demuestran que la civilización europea en América no es la realización espacial de ninguna cultura, es sólo una imposición realizada sobre miles de personas, con el único fin de expandir un proyecto político y económico: el de la corona española. Los otros dos elementos de la definición de Rojas, la cultura como forma temporal de la tradición y la tradición como la función histórica del espíritu de un pueblo, son las bases sobre las cuales puede desarrollar la idea de Identidad. Ningún pueblo puede identificarse a sí mismo si no cuenta con elementos aglutinantes que le permita cerrar filas en torno a su razón de ser. Es el “núcleo duro” planteado por López Austin (López Austin, 2001) que hace que se pueda construir una cultura, sobre la tradición, desde luego, pero también sobre los cambios, los avances, y los intercambios con otras culturas.

Los planteos de Vasconcelos, Mariátegui y Rojas, ostensiblemente diferenciados desde la ideología y el enfoque metodológico, no dejan de ser importantes aportes a la teorización actual pero distan mucho de ser fundantes. Todos ellos tienen por característica fundamental el tomar al objeto de estudio desde una mirada euro céntrica<sup>27</sup> que deshabilita al pensamiento latinoamericano en la creación y recreación de conocimiento. Por lo tanto,

---

<sup>27</sup> Vasconcelos no deja de ser un positivista de buena verba, Mariátegui un marxista en contradicción con la conceptualización del campesinado y Rojas un crítico literario de primera línea, voluntarista en sus conceptualizaciones y formado en el paradigma civilizatorio europeo.



estudiar la Identidad Nacional desde estas perspectivas es, en principio, sumamente limitado. Como además el surgimiento de teóricos latinoamericanos que sostuvieran diferentes líneas de análisis en las distintas problemáticas sociales, se vio violentamente interrumpida en los años `70 y `80 por las políticas de represión impuestas en la región, el tema de la Identidad y su conceptualización, han pasado directamente al siglo XXI, para desarrollarse en paralelo con el apogeo del modelo socio-político-económico que hizo estallar la teoría social en general.

## ***Segunda modernidad y crisis de Identidad***

Desde hace varios años se mantiene una discusión bastante ardua en los ambientes académicos, respecto de la denominación que le cabría al proceso histórico actual, partiendo de la base racionalista de la historia como una linealidad en la que se pueden colocar los acontecimientos, tal como se sitúan los puntos en la recta. Dicha discusión, en la que participan científicos sociales de los más variados orígenes disciplinares e ideológicos, no solo no ha arribado a ningún resultado de aceptación más o menos consensuada, si no que ha agregado un nuevo elemento de análisis a la ya compleja situación de las ciencias sociales<sup>28</sup>. De más está decir que la complejidad de la situación es en las ciencias sociales el resultado, también, del cambio de paradigma. Porque además, no debemos olvidar que cuestiones como esta, es decir, la denominación que se le da a determinado proceso histórico, no suelen definirse dentro mismo del proceso. Por lo general, la nomenclatura histórica ha sido un proceso derivado del enfrentamiento simbólico entre grupos de poder que se han dirimido en otras áreas que no son precisamente las académicas. Finalmente, no pretende este trabajo ser el ámbito para dirimir dicha discusión, ni remotamente. Pero vale la aclaración para fijar posiciones: hablamos de

---

<sup>28</sup> Sobre el tema ver "Procesos de determinación Social" de De Sousa Santo, Boavista, en "De la mano de Alicia", páginas 37 y sucesivas.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

Modernidad y de Segunda Modernidad en los términos que plantea Ulrich Beck: (Beck, 2001)

*«Básicamente la Primera Modernidad se define por la noción de una sociedad que se constituye en el marco de un estado-nación; vale decir que el concepto de sociedad se define esencialmente en términos estatales y nacionales. A su vez, estas sociedades se caracterizan por el pleno empleo, al menos en principio; esto quiere decir que tanto la política social (vale decir la política del Estado de Bienestar) como la organización cotidiana de las biografías tienen como vector el pleno empleo.*

*Otro rasgo de estas sociedades de la Primera Modernidad consiste en que pueden atribuirse identidades colectivas preexistentes, surgidas de la clase, de la etnia o de grupos religiosos relativamente homogéneos. Y, finalmente, esas sociedades se definen por el mito del progreso; [...] se da por supuesto que los problemas generados por el desarrollo industrial pueden ser superados por un nuevo avance de la técnica y de la industria. Este modo de sociedad es puesto en cuestión por una serie de procesos que pueden ser entendidos como una radicalización de la modernización [...] Uno de esos procesos de radicalización consiste en la globalización; este término no se limita para mí a meros procesos económicos sino que consiste en que ya no podemos concebir la sociedad como un contenedor organizado estatalmente. El segundo proceso de radicalización consiste en la individualización [...] vale decir que las instituciones esenciales, como los derechos sociales y los derechos políticos se orientan hacia el individuo y no hacia los grupos».*

También el argentino Ricardo Sidicaro ahonda en el tema cuando afirma que uno de los elementos a tener en cuenta en el actual proceso histórico es la denominada Globalización:

*“Sin duda, en los últimos decenios, la población mundial ha alcanzado un grado anteriormente desconocido de interconexión.*

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

*Los adelantos tecnológicos realizados en cualquier país repercuten en muy breve plazo, o inmediatamente, en otros muy lejanos. La globalización de la economía y de la cultura, se encuentra directamente relacionada con los nuevos sistemas de comunicación de informaciones que facilitan la circulación internacional del capital financiero y de los mensajes culturales en tiempo real, creando una situación verdaderamente inédita al respecto. No sólo la vida material de las personas sino, también, sus convicciones más íntimas se ven afectadas por acciones provenientes de las antípodas de sus lugares de residencia. Como se ha señalado repetidamente, las categorías de tiempo y de espacio han sido revolucionadas con los procesos de globalización. “(Sidicaro, 2003)*

Por lo tanto, si a la Modernidad le corresponde el desarrollo del capitalismo, a la Segunda Modernidad le toca hacerse cargo del capitalismo pos industrial<sup>29</sup>, fuertemente financiero, o como dijera la Dra. Cristina Fernandez<sup>30</sup>, el “anarco-capitalismo”, es decir, una redefinición del capitalismo original con preponderancia del sistema financiero por sobre el productivo, el extractivo y los estados en general. A la Modernidad le correspondió la conformación del estado nación como forma político administrativa del sistema, y a la Segunda Modernidad le toca vaciar de contenido a gran parte de esos estados nación, para expandir la economía globalizada. Si la Modernidad fue el marco referencial para construir las sociedades y culturas que sustentaran al capitalismo como sistema, será la Segunda Modernidad la encargada de redefinir esas mismas sociedades y culturas para lograr la globalización posmoderna, nuevo paradigma de la sociedad humana. Es precisamente en este marco de “*transición paradigmática*” (de Sousa Santos, 2000) donde se produce el fenómeno de dilución identitaria.

El fenómeno no es puramente teórico ni abarca a determinados países y a otros no. En el caso de América Latina, por ejemplo, los cambios se

---

<sup>29</sup> Sobre el tema ver “The end of Ideology” de Daniel Bell; “The pos –Industrial Society” de Alain Touraine; “Una crítica Contemporánea del Materialismo Histórico” de Anthony Giddens, etc.

<sup>30</sup> Discurso pronunciado por la Presidenta de la República Argentina en la reunión del G20, el 3 de noviembre del 2011.

producen también merced a la impronta económica global, el desarrollo de las tecnologías comunicacionales y el avance de modelos sociales y familiares diferenciados de los tradicionales, arribados a nuestras costas por la difusión de la “cultura global”, es decir, el modelo occidental, presuntamente ateo y étnicamente blanco. En Argentina en particular, estos cambios son plenamente visibles en las grandes ciudades, donde los procesos de individuación, por ejemplo, son claros y rotundos.

Argentina es, básicamente, una nación donde la sociedad se moldeó en torno de una suma de valores que llegaron a ser compartidos y de aplicación general, tales como la familia, el trabajo, la religión, la patria y el progreso. Dicha suma de valores, recitada en diferentes lenguas por la inmigración europea y americana a lo largo de un siglo y conjugada permanentemente por el paradigma de civilización y barbarie, hicieron de la sociedad argentina una sociedad *“propensa a la crisis”* (Berger y Luckmann, 1997) ya que el acervo heredado por medio de las tradiciones y las instituciones morales contienen dentro suyo, per se, los gérmenes de la inestabilidad. El sentido, dentro de una sociedad, no es más que la *“...conciencia del hecho de que existe una relación entre varias experiencias”* lo que permite a los individuos echar mano *“...de [las] muchas experiencias almacenadas en el conocimiento subjetivo o tomarlas del acervo social del conocimiento”* (Berger y Luckmann, 1997). La crisis de sentido se produce entonces, cuando *“...los miembros de una determinada comunidad de vida aceptan incondicionalmente el grado de conciencia de sentido que se espera de ellos, pero que son incapaces de alcanzarlo.”* En el caso argentino, el sentido estuvo siempre contenido en la conjunción proposicional “y” del paradigma civilización y barbarie, que pretendió modelar una sociedad inclusiva desde lo moral pero diferenciada desde lo económico<sup>31</sup>, apareciendo manifestaciones de crisis de sentido en forma cíclica y siendo resueltas, las más de las veces, como casi todas las crisis del capitalismo: por la violencia. Pero la crisis de sentido general que

---

<sup>31</sup> Si bien la discusión actual sobre la vigencia o no del marxismo como herramienta de análisis en las ciencias sociales es completamente válida, para analizar aspectos confortantes de sociedades del siglo XIX, sigue siendo de total aplicación. Es por eso que hablamos de inclusión moral y diferencia económica, porque son los polos de la contradicción capitalista, extensamente expuesta por Karl Marx en “El Capital” o “18 Brumario”.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

terminó de aparecer en Argentina en las últimas dos décadas del siglo XX, no solo manifestaron la contradicción moral-economía, sino que se expandió al resto de las experiencias humanas acumuladas en el sentido de la sociedad. Así, por ejemplo, la política se confundió con el “discurso político” y este, sobrecargado de promesas de imposible cumplimiento, se trocó en una mentira fácilmente reconocible, ergo, la política es una actividad de “mentira”, sin sentido. La política, como actividad sostenible dentro de una comunidad, es un valor de la Modernidad que ha creado y procreado experiencias que se acumulan en el sentido de la sociedad. Al ser confundida con una variante de sus discursos, la actividad política deja de ser un valor creíble y pasa a ser un eslabón en la crisis de sentido. Lo mismo podemos decir de algunas instituciones sociales, como la familia o el matrimonio, o simbólicas, como organizaciones del estado o funciones del estado. Pero todos estos valores, vigentes aún a pesar de la transición paradigmática, son, por un lado, claras manifestaciones de la propensión a la crisis de toda la sociedad y, por el otro, elementos estructurales de la identidad individual y colectiva de la argentinidad.

Ahora bien, Argentina está construida sobre la contradicción “civilización y barbarie” que contiene múltiples dicotomías. Una de ellas, ciudad y campo o, más claramente, Buenos Aires e interior del país, permite analizar cómo funciona la crisis de sentido. Si bien Argentina nunca fue un país industrial altamente desarrollado, Buenos Aires y el conurbano bonaerense funcionan culturalmente como si lo fueran. Esa propensión fundacional de mirar hacia Europa, tomar como rectoras sus líneas de pensamiento e importar casi automáticamente sus producciones de sentido, hizo que “...los sistemas de valores y las reservas de sentido hayan dejado de ser patrimonio común de todos los miembros de la sociedad” (Berger y Luckmann, 1997) provocando una crisis de sentido diferencial al resto del país. El sistema de sentido no funciona de la misma forma en las distintas regiones porque “aunque el individuo crece en una comunidad de vida que lo incorpora en un sistema supraordinal, no cabe suponer que éste sea el sistema de sentido de sus contemporáneos” (Berger y Luckmann, 1997), ni dentro del espacio geográfico “ciudadano” ni en relación con el resto de los argentinos.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

Además, la cíclica aparición de ideologías totalitarias en la política vernácula, cumplió el rol, al igual que el resto de Latinoamérica, de intentos de restauración de los sistemas globales de interpretación de sentido, promoviendo, en realidad, las crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido. La política pendular ha permitido, a su vez, el surgimiento del pluralismo moderno que, si bien no sirve para contrarrestar la crisis de sentido, permite la coexistencia pacífica entre diferentes formas de vida y sistemas de valores. El surgimiento de comunidades de vida con sentidos cuasi autónomos del sentido general, no solo fragmenta el sistema de sentido si no que, además, intentan contrarrestar al avance de la crisis de sentido. *“Sin embargo, ellas no pueden trascender las precondiciones, ancladas estructuralmente en la sociedad moderna, que promueven la expansión de las crisis de sentido”* (Berger y Luckmann, 1997), ya que la relación dialéctica entre la pérdida de sentido y la nueva creación de sentido se realiza dentro de la misma sociedad que está en crisis.

Como la modernidad ha generado un desarrollo científico-técnico en progresión geométrica, el sistema de sentido de los países poseedores de las estructuras comunicacionales se ha propagado sobre el orbe en una escalada inédita en la historia de la humanidad. Este fenómeno ha generado una contradicción en tensión constante. Por un lado, la difusión de una ideología global, que deriva en la formación de un sistema de convicciones que trascienden el espacio y se cuelan más allá de fronteras y sistemas de sentido de comunidades de vida; y por el otro, la concentración de sistemas de ideas tradicionales en *“islas de sentido”* (Berger y Luckmann, 1997). Esta contradicción global genera, prima facie, un altísimo grado de inseguridad individual y colectiva que se manifiesta en las acciones individuales y en la proyección de la vida toda. Los Medios de Comunicación Masiva, a su vez, muestran en forma permanente una amplia gama de formas de vida y de pensamiento, ostentando una pluralidad que desconoce la *“barrera de preceptos”* (Berger y Luckmann, 1997) que los sistemas morales (religiosos) venían sustentado desde la expansión de occidente sobre el resto del orbe. Esto ha permitido el resurgimiento de sistemas morales ancestrales, como las

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

religiones orientales diseminadas por el resto del mundo, y la reelaboración de algunas de sus manifestaciones por la industria cultural, como el calendario maya elevado a la categoría de oráculo mágico.

La expansión del pluralismo implica la exposición permanente de alternativas diversas y eso, obliga a los individuos a pensar, a cuestionar su “estar en el mundo”, su rol predeterminado por el sistema de sentido, lo que deriva en el cuestionamiento de la existencia misma del sistema. Son dos las instituciones que promueven y facilitan el desarrollo del pluralismo, en una permanente retroalimentación: la economía de mercado y la democracia como sistema político. El individuo entonces, ha pasado de ser un emergente del sistema de sentido, con su rol predeterminado, para ser un “consumidor” que elige desde las creencias religiosas hasta la marca del pan que se exhibe en la góndola.

El consumidor, entonces, está demasiado lejos del ciudadano que se identifica con la Nación y por lo tanto, ajeno a las tensiones que la subjetividad (De Sousa Santo, 2000) sufre en la modernidad. La tensión entre la subjetividad individual y la subjetividad colectiva es la que da la idea del mundo y aproxima la idea de ubicación espacio-temporal. Es, de suyo, la contradicción de base de la Identidad en la Modernidad. Pero, por otro lado, existe una tensión permanente entre la subjetividad concreta, la que permite contextualizar, y la abstracta, la que permite teorizar. Si bien estas dos tensiones son el clásico tema de la tradición de la teoría social (De Sousa Santo, 2000), en el presente trabajo preferimos verla como el componente del paradigma moderno que, por su intrínseca capacidad de generación de duda y polémica, ha permitido la dilución de la Identidad. La Modernidad busca permanentemente lograr el equilibrio entre la emancipación social y la regulación social (De Sousa Santo, 2000). Así, por ejemplo, la tríada de la revolución francesa, libertad, igualdad y fraternidad, representa la síntesis de la emancipación, mientras que el empoderamiento progresivo y sostenido del Estado, representa la regulación. La Identidad colectiva no es más, en ese marco, que la representación de la disputa entre la subjetividad individual y la

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

subjetivización colectiva, es decir, la manifestación clara de la polarización entre individuos y Estado.

Cuando la Globalización económica y comunicacional se expande y avanzan los procesos de individuación y descontextualización social antes descriptos, la polarización entre los dos extremos tiende a desaparecer. La sensación que perciben los individuos es que el Estado se vacía, se aleja, se convierte en otro diferente a sí mismo y a los individuos que integran la sociedad. El discurso que comienza a narrarse a nivel supra social no tiene origen en el Estado-nación, como otrora, sino en los Medios de Comunicación Masiva, que son los voceros de las corporaciones que se ocultan detrás del eufemismo del “mercado”. En este proceso, la Identidad deja de ser aglutinante y representante de la disputa subjetiva para convertirse en un elemento más del mercado. Así, la “argentinidad” desaparece de las relaciones intra comunidad para quedar plasmada en la camiseta de fútbol y todo el mercadeo que eso conlleva.



## ***Bibliografía***

- Argumedo, Alcira. "Los Silencios y las Voces en América Latina", ediciones del Pensamiento Nacional, Buenos Aires. 2009
- Beck, Ulrich. "Políticas alternativas a la sociedad del trabajo", en: AAVV, Presente y futuro del Estado de bienestar: el debate europeo, Buenos Aires, SIEMPRO/Miño y Dávila, 2001, pp.13-14
- Beck, Ulrich. "Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms" Ed. Paidós. Barcelona. 2000
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, en "Modernidad, pluralismo y crisis de sentido", Ed. Paidós, Barcelona, 1997
- Bhabha Homi. "La invención de la Nación", Ed. Manantial. Buenos Aires. 2002
- Caggiano, Sergio. Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios. Ed. Prometeo, Buenos Aires, Argentina. (2005)
- Cortés, Hernán. "Cartas de la conquista de México". Ed. Sarpe, España, 1985.
- De Sousa Santos, Boaventura, en "De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad", Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes, Colombia, 2000
- Foucault, Michel. "Saber y Verdad". Ediciones de la Piqueta. España. 1985
- García Canclini, Néstor. Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad. Editorial Gedisa, Barcelona. (2004)
- Giedion, Sigfried "Espacio, tiempo y arquitectura: origen y desarrollo de una nueva tradición" Ed. Reverte, España, 2009
- Grimson, Alejandro: Interculturalidad y Comunicación. Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, Argentina (2000)
- [http://www.pedagogica.edu.co:8080/w3/storage/folios/articulos/fo1\\_10\\_04art.pdf](http://www.pedagogica.edu.co:8080/w3/storage/folios/articulos/fo1_10_04art.pdf)
- Jauretche, Arturo. Política nacional y revisionismo histórico. Buenos Aires: Peña y Lillo, 1989 (1959).
- Kant, Emmanuel. "Filosofía de la Historia" (1784) Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 1972
- Kusch, Rodolfo, Obras completas. Ed. Ross, Rosario. Argentina (2003)
- Larriqueta, Daniel E. "La Argentina renegada" Ed. Sudamericana, BsAs. 1992
- López Austin, Alfredo. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en "Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México". Fondo de cultura económica. México. 2001
- Rojas Ricardo. Eurindia.. Editorial Losada S.A.. Buenos Aires, Argentina (1951)
- Sarmiento, Domingo Faustino. "Facundo: Civilización y Barbarie". Ed. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1975
- Sidicaro, Ricardo. «Consideraciones sociológicas sobre la Argentina en la Segunda Modernidad», Estudios Sociales . Revista Universitaria Semestral, Año XIII, Nº 24, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre 2003 (pp. 127-152).
- Torres Carrillo, Alfonso. Identidades barriales y subjetividades colectivas en Santa Fe de Bogotá. 1996
- Torres García, Joaquín, en "Nueva Escuela de Arte del Uruguay. Pintura y arte constructivo. Contribución al arte de las tres Américas". Asociación de Arte Constructivo, Montevideo, Uruguay. 1946
- Vasconcelos, José. "Indología". Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- Verti, Eduardo. "Da Vinci & Maquiavelo". Ed. Página 30, Argentina, 2000
- Lic. Liliana Silva

*Capítulo III*

## ***Identidad Colectiva: mapuches y huincas***

Abrimos el presente trabajo preguntándonos sobre la posibilidad de asistir al surgimiento de nuevas expresiones identitarias en la Argentina, en virtud de comprobar la existencia de una crisis en desarrollo dentro del paradigma del Estado Nación, lo que implicaría la modificación de cada uno de los elementos constituyentes del Estado formado en la Modernidad y, por consiguiente, de la identidad nacional como forma correlativa de la identidad colectiva. Ese paradigma muestra abiertamente su crisis, desde el momento en que los mecanismos de regulación social, por ejemplo, dejan de aparecer como tales y se mimetizan desde el ordenamiento mediático con formatos de emancipación individual, olvidando su función de equilibrio de fuerzas dentro del ordenamiento social. Nos queda ahora dilucidar si es posible que, merced a la crisis del paradigma del Estado Nación y a la dilución de la identidad nacional como elemento constitutivo de aquel, estemos asistiendo a la conformación de nuevas formas identitarias, con localizaciones regionales y en torno a comunidades de raigambre y cultura ancestrales. En el caso concreto de nuestro país, con la extensión territorial, las diferencias climáticas y topográficas y las variaciones históricas y socio-económicas entre las diferentes regiones, se hace necesario separar espacialmente el territorio para poder analizar los fenómenos sociales. La Patagonia es, en ese sentido, un espacio geográfico y socio-cultural particular donde se desarrolla la Nación y la cultura Mapuche.

En este capítulo nos proponemos trabajar con la identidad colectiva y sus posibles nuevas formas. Para poder analizar adecuadamente el fenómeno de conformación de nuevas formas identitarias, debemos partir del conocimiento de la identidad de base, es decir, la construcción identitaria de los

habitantes originales<sup>32</sup> de la Patagonia, es decir Tehuelches y Onas en Argentina, Mapuches o Araucanos en Chile, pueblos que vivieron aislados unos de los otros durante ocho mil años, aproximadamente. Luego, por efecto de las migraciones transcordilleranas<sup>33</sup> y las guerras de dominación territorial<sup>34</sup>, Mapuches y Tehuelches se fueron mezclando, hasta ocupar la suma del territorio patagónico (con excepción de la isla de Tierra del Fuego) y avanzar hacia el norte, sobre las actuales provincias de Buenos Aires, La Pampa, San Luis y Mendoza en Argentina. En Chile, la expansión llegó hasta la región central. Ninguno de los dos pueblos, es decir Mapuches y Tehuelches, tiene, aún hoy, una lengua escrita pero en ambas, el prefijo final de la denominación genérica permite comprobar la misma base étnico-lingüística: la sílaba “che” con que finalizan ambos gentilicios, es en realidad una palabra y quiere decir gente. De la expansión de un pueblo sobre el otro surge la “nación mapuche”, con las variantes tehuelches de algunos asentamientos<sup>35</sup> que mantuvieron sus características étnico-culturales sin problemas hasta muy avanzado el siglo XIX. Las comunidades mapuches ubicadas al norte y al este de su vasto territorio, mantuvieron relaciones sociales, comerciales y políticas con los pobladores originarios de otras naciones, como el caso de los Huarpes en San Luis y Mendoza y los Pampas, tributarios de la Nación Guaranítica, en Buenos Aires y La Pampa. Entre los mapuches, no existió diferencia alguna entre cultura e identidad, como no la hubo entre lengua y práctica social, o entre economía y cosmogonía. La integración de todos estos conceptos fue siempre la vida misma, explicada de generación en generación con el relato mítico del

---

<sup>32</sup> Cabe aclarar que los conceptos de Identidad y Cultura suelen aparecer unidos en las descripciones de los pueblos originarios americanos y en casi todas las culturas previas al capitalismo. La escisión entre ambos es puramente teórica y se produce en el siglo XIX para favorecer el análisis.

<sup>33</sup> No existe registro histórico de las migraciones previas a la llegada de los españoles a América, ni las ocurridas durante la conquista y colonización. Lo que se ha comprobado es el intercambio transcordillerano por algunos restos arqueológicos mapuches, previos al siglo XVI, hallados en territorios tehuelches.

<sup>34</sup> Las guerras de dominación territorial se llevaron a cabo durante todo el período de la Capitanía de Santiago de Chile y se desarrollaron entre mapuches y españoles y entre mapuches y criollos, por la tenencia de la tierra.

<sup>35</sup> En la provincia de Buenos Aires, por ejemplo, en la zona de Azul, a mediados del siglo XIX, existía una numerosa comunidad tehuelche, de la que era integrante Juana Sosa, madre de Juan Domingo Perón. Por este tema ver Domínguez Soler, Oscar; Gómez Farías, Alberto y Silva, Liliana en “Perón: cuándo y dónde nació”, Ediciones UNLaM, San Justo, 2007.

Nguillatún<sup>36</sup>. Cabe también aclarar que los planteos teóricos sobre “identidad”, “cultura” o “cosmogonía” son muy recientes dentro de la comunidad, hacia su interior. La práctica de la lengua y las tradiciones, a pesar de las diversas prohibiciones o la prolongada invisibilización social, es lo que he permitido la supervivencia de la cultura, más allá de teorizaciones o análisis académicos.

Durante miles de años, los pobladores del extremo sur del continente fueron poblaciones nómades, de economía de recolección que dejaron sus huellas en las pinturas rupestres y los restos arqueológicos hallados en diversos puntos del territorio. Esos restos están relacionados con herramientas de piedra y metálicas, armas de caza, fogones y vestimentas. Los procesos de sedentarización no están claramente establecidos en el tiempo pero durante los siglos XVIII y XIX se registraron comunidades establecidas, con economía agraria y pastoril en diversos puntos del territorio. La sedentarización permitió el desarrollo de la alfarería, los textiles y la platería, aunque cada comunidad mantuvo la tradición migratoria hasta bien avanzado el siglo XX. El fuerte de la economía mapuche ha sido durante siglos la cría de animales, lo que exige contar con dos tipos de territorio: el alto, donde pasar el verano y el bajo o valle, donde los animales puedan pastar durante el invierno. Esto impone dos migraciones al año para tener las temporadas de veranada e internada. Cada comunidad se desplazaba completa, con enseres, animales y familias pero siempre dentro de su territorio. Cada comunidad estaba organizada en torno a un lonco<sup>37</sup>, una machí<sup>38</sup> y un territorio. Además, cada comunidad solía estar identificada por un apellido común, el más numeroso o, en la mayoría de los casos, el del lonco y su familia directa. Si bien es una cultura ágrafa, el mapusungun, la lengua mapuche, sigue siendo, aún hoy, la base de la transmisión y el sostenimiento cultural. Ese estado de cosas se vio modificado

---

<sup>36</sup> El nguillatún es una ceremonia ritual en la que las diferentes comunidades, reunidas a lo largo de varios días, realizan “rogativas” a Futachao (dios mapuche) a través de sacrificios, danzas y representaciones de paz y de guerra, para mantener el ciclo vital en funcionamiento y el cosmos en orden. Si bien se conocen algunas de las características del ritual, como la caballada en círculos alrededor del centro ceremonial o el baile de los choiques (avestruces), existen muy pocos registros escritos. Es más, son muy pocos los “blancos” que han asistido a las ceremonias, a pesar de su realización anual.

<sup>37</sup> Figura similar al cacique, jefe político y, eventualmente, militar.

<sup>38</sup> Figura religiosa y sanadora. Es la conocedora de la naturaleza, las plantas y los rituales.

con la llegada de los conquistadores españoles (mediados del siglo XVI) y la instalación de los mismos a ambos lados de la cordillera. Si bien la Patagonia no fue incluida en los territorios virreinales, los mapuches oriundos de Chile se vieron compelidos a un repliegue sistemático hacia el sur por el accionar belicoso de españoles y criollos. A ambos lados de la cordillera ocurrió otro fenómeno no menor: la aparición del caballo, animal arribado en los barcos y abandonado en la pampa por los españoles que fundaron por primera vez Buenos Aires, por ejemplo, fue adoptado por las diversas comunidades e incorporado velozmente a su cultura. De esa rápida incorporación surge el galope ceremonial en el Nguillatún, porque la relación hombre-animal se entramó fuertemente con toda su cultura.

A diferencia de la mayoría de los pueblos americanos originarios, los mapuches pudieron sostener su cultura hasta bien avanzado el siglo XIX, a pesar de mantener contacto con las poblaciones blancas, tanto en Argentina como en Chile. En nuestro país, es recién en el último cuarto de ese siglo cuando sufren el embate contra su integridad cultural e identitaria, con el avance del ejército nacional sobre sus territorios, en la llamada Campaña al Desierto. La motivación de dicha campaña fue largamente estudiada por la historia argentina, siendo su interpretación, como siempre, fruto de las posiciones ideológicas de los analistas. La campaña se llevó a cabo por la necesidad de incorporar los territorios ocupados por los “salvajes” a la economía nacional, es decir, ampliar los territorios de cría de ganado y de siembra. En el proceso se cometieron inequidades y atrocidades que están documentadas pero, básicamente, se logró el objetivo: la Patagonia se incorporó al país agro-exportador. Entre inequidades y atrocidades se desconoce, por ejemplo, la cantidad de víctimas fatales directas, la cantidad de huérfanos, la de movilizados a otros territorios, y la de personas entregadas a familias acaudaladas en calidad de “sirvientes” o “peones”. Se desconoce también el destino de los bienes de muchas comunidades<sup>39</sup> y los lugares de sepultura de muchas víctimas. En fin, la documentación histórica cuenta las hectáreas arrebatadas a los “salvajes” pero no la gente convertida en víctimas.

---

<sup>39</sup> Animales de cría, arneses de montar, platería, tejidos, etc.

Los sobrevivientes que lograron permanecer en la Patagonia lo hicieron ocultándose en la cordillera y rediseñando su vida y su cultura a los nuevos parámetros de subsistencia.

Desde la ciudad, desde el poder centralizado en la ciudad, los “salvajes” habían sido aniquilados y pocos años después de la Campaña al Desierto, habían, incluso, desaparecido como “enemigo” del Ejército Nacional. Pero esto no significa que los mapuches hubieran sido extinguidos. Tanto los que quedaron en la Patagonia como los que fueron desarraigados en la ciudad de Buenos Aires u otros diversos destinos, fueron invisibilizados para la cultura nacional. El proceso de invisibilización se llevó a cabo, en primer lugar con las matanzas, pero luego con la incorporación de los sobrevivientes a la sociedad, convertidos en trabajadores sin oficio determinado, o en marginales cuando padecían de alcoholismo (enfermedad endémica desde la llegada de los primeros conquistadores) y en pobres en general. El proceso se completa, obviamente, con el desarraigo en sí mismo, cuando el individuo queda aislado de su origen, de su comunidad, de su tierra. La invisibilización como fenómeno y como estigma llega hasta nuestros días, alejando a los mapuches, y a los pueblos originarios en general, de los análisis teóricos y de las políticas públicas activas, de los mensajes mediáticos y de la consciencia del resto de la población. Sólo aparecen cuando reclaman algo, cuando logran hacer el suficiente “ruido” para que la cámara televisiva los capte. Y rápidamente se intenta acallarlos.

En la construcción identitaria de base juega un papel central, además de lo expuesto, la relación con la tierra. Relación que en todos los pueblos originarios es elemento central de la cosmogonía y que se vio alterada y luego modificada con la llegada de los españoles. Del resultado de ambos procesos, de alteración y de modificación de la relación de los pueblos con la tierra, surge un modelo cultural que, si bien a simple vista aparece como similar al modelo agrícola europeo previo al capitalismo, es propio de América Latina. La singularidad del modelo cultural se origina, precisamente, en el cambio que sufren las culturas originarias al modificarse la relación con la tierra. Una de las manifestaciones más claras de ese modelo es el rol que juega el silencio en las

relaciones humanas, el silencio como elemento significante. Al igual que la mayoría de las culturas agrícolas, la mapuche tiene mucho de silencio en su esencia. Tanto el hombre que está solo en el campo, cuidando sus animales, como la mujer frente al telar, no hacen uso de la palabra más que para lo necesario. La soledad en las culturas agrarias no tiene el mismo significado ni el mismo peso simbólico que en las ciudadinas. Para el hombre de ciudad, estar solo significa estar desconectado, desvinculado del resto, a pesar de estar rodeado de gente. Por eso la soledad suele ser sinónimo de apocamiento, tristeza e, incluso, trastornos del comportamiento. Es por eso, también, que en los ámbitos ciudadanos se dé en abundancia el “hablar sin sentido”, el parlotear para tapar el silencio, es decir, el armar un discurso “hueco”, sin aparente destinatario, un discurso que solo busca acallar la soledad en medio de la multitud, que puede llegar a ser intolerable. En el campo, en cambio, el silencio nunca es entendido como tal porque siempre hay sonidos. Para el hombre rural, la naturaleza le “habla” siempre, con el viento, los pájaros, el agua y, en las culturas originarias de América Latina, con los sonidos que el propio hombre produce (pasos, música, silbidos, etc.). Cuando ese hombre, o esa mujer, se integran nuevamente en el colectivo social, la palabra es una herramienta más de socialización. Ese silencio, significante lingüístico de gran peso, es, además, el promotor de la introspección y la afirmación cultural. A través de la identidad, ese silencio es el que hace que los individuos se aferren a lo ya conocido, lo estatuido por la cultura, para sostenerse dentro de la sociedad. Pero además, no es menor esta relación del hombre con el medio porque al seguir ejerciendo una de las profesiones más antiguas de la humanidad, el individuo de campo está, también, más arraigado en sus esquemas internos que el que vive en la ciudad, porque el mismo aislamiento de los centros de poder hace que la información, por ejemplo, se demore mucho más en llegar. Ergo, las modificaciones sociales se producen con demora o, utilizando un término de la electrónica, con delay en las culturas agrarias. Finalmente, como bien señalara Rodolfo Kusch, la cultura (Kusch, 1964) tiene un componente consciente, relacionado a las certezas del ser, la identidad, el entorno social, etc. y otro inconsciente, unido siempre al espacio

geográfico. Es el “estar” en un determinado lugar que condiciona culturalmente los comportamientos del individuo. “Estar” en la tierra de la comunidad, en la “mapu”, es lo que permite ser hombre o mujer, lo que identifica a esa persona con su condición de mapuche, es decir, de gente de la tierra. Por eso, el “estarsiendo” kuscheano es el que nos permite entender cabalmente la construcción identitaria de los pueblos originarios en la actualidad, más allá de los exterminios físicos, económicos y culturales que se hayan intentado en su contra. Prueba irrefutable de esto es el mantenimiento de sus lenguas que, procesadas o no a través del alfabeto occidental, siguen vigentes en su doble función social: la de sostener el relato mítico, que es la base de la cultura, y la de diferenciarse lingüísticamente de los no pertenecientes a su comunidad.

La religiosidad es otro de los elementos de la construcción de la subjetividad que permite comprender la conformación identitaria de base. Claro está que a las creencias religiosas originarias hay que sumarle, como en todos los casos de los pueblos originarios americanos, la influencia europea y la instalación del cristianismo como expresión mayoritaria. El sincretismo religioso producido a partir de esa instalación, es un procesamiento cultural que lleva ya quinientos años y que ha permitido elaborar sistemas de sentido en los pueblos indígenas, en dos direcciones, desde las tradiciones ancestrales hacia las nuevas generaciones y desde el sistema impuesto, hacia el resto de la sociedad. Vale decir, el sincretismo religioso no solo permite la sobre vivencia de las creencias originales, su difusión y reelaboración, si no que, además, permite permear los arcanos religiosos en la sociedad no mapuche. Aquí cabe hacer una aclaración: las comunidades mapuches suelen ampararse en el silencio y la parquedad para no exponerse frente a desconocidos o personas a las que no se les tiene demasiada confianza. Sostener una conversación con un mapuche, para un occidental ciudadano, por ejemplo, puede parecer una tortura temporal, ya que cada frase es pensada, medida y evaluada, antes de ser pronunciada. Pero además, las comunidades mapuches han logrado sostener su cultura manteniendo oculto su relato mítico, por ejemplo, de la cultura huinca. Es por ello que muy pocos blancos han podido presenciar las ceremonias del Nguillatún que siguen realizándose, año tras año, a pesar del



exterminio y la invisibilización. El ocultamiento en el silencio del relato mítico ha dado lugar a la creencia, por parte de una buena cantidad de blancos, de la inexistencia del mismo, sentencia insostenible dentro de la antropología y las demás ciencias sociales porque sin ese relato estructurador de la cultura, la cultura mapuche no habría llegado hasta nuestros días. Algo similar ocurre con la lengua, dejada de lado por los propios mapuches durante generaciones, para mimetizarse con la población no mapuche, y reflatada en la actualidad en muchas comunidades en un esfuerzo por recuperar la lengua e identidad originarias. La recuperación de la lengua y su enseñanza a los jóvenes, por ejemplo, ha dado lugar a una discusión dentro de las comunidades mapuches, acerca de la conveniencia o no de pasarla a un sistema gráfico, lo que equivaldría a escribir su lengua a través del alfabeto occidental. En algunos casos, el pasaje gráfico se realiza sin respetar las reglas (ortográficas, gramaticales o sintácticas) del castellano y en otros, acriollando un poco más el mapuche. Volviendo al sincretismo religioso, es innegable el peso del catolicismo en la Patagonia Argentina, sobre todo la importancia de los religiosos salesianos quienes mantienen una ardua actividad desde hace más de cien años. En ese sentido, en las comunidades rurales mapuches y en los asentamientos urbanos, la presencia de religiosos trabajando con los pobladores se mantiene a pesar de la merma en la cantidad de sacerdotes y monjas en todos los seminarios. Pero también cabe recordar que son los propios religiosos los que reconocen que los mapuches ejercen la religiosidad a su manera.

Finalmente, sobre los diferentes elementos culturales mapuches y sobre la relación que esa cultura ha mantenido a lo largo del tiempo con la cultura no mapuche, es decir, con personas e instituciones que no pertenecen a su comunidad ni hablan su lengua, el Estado Nacional, que se impone por sobre ambos grupos, termina condicionando la identidad mapuche. La imposición histórica, con sus relatos y símbolos, con la descripción heroica de la Campaña del Desierto y la bandera argentina, por ejemplo, o la superposición de una toponimia oficial a una toponimia originaria, en toda la región, amalgamó, durante décadas, una identidad colectiva, denominada genéricamente

identidad nacional, en la que convivían vencedores y vencidos sin mayores explicaciones.

En este cruce de elementos culturales, desde los arcanos lingüísticos a la novísima discusión por la escritura sí o no, desde el mantenimiento de los viejos ritos iniciáticos y fundacionales a la pertenencia nacional, pasando por la sincretización cultural, los mapuches llegan a la incorporación dinámica de elementos, tangibles y simbólicos de la segunda modernidad, merced al contacto cotidiano con integrantes de otras culturas. Ese contacto se debe a muy diferentes variables pero, en el caso de análisis del presente trabajo, a la conformación de sociedades migratorias propiciadas desde el Estado.

### ***Estado provincial: políticas públicas y reconocimiento del otro como poblador necesario.***

Si bien la Patagonia es el ámbito de estudio lógico cuando se analizan elementos de la cultura mapuche, en el presente caso se toma solo una parte de todo el territorio, el correspondiente a la provincia de Neuquén, más concretamente, la zona rural del suroeste provincial, en los Departamentos de Huiliches y Las Coloradas.

La provincia de Neuquén ha mantenido, desde su conformación como estado autónomo integrante de la república, una serie de políticas públicas destinadas a los pueblos originarios. Así mismo, ha promovido e incentivado la migración hacia su territorio de oriundos de las demás provincias argentinas. El resultado es una población heterogénea con características identitarias que varían de región a región, dentro de la misma provincia. Sumado a esto, las políticas económicas neoliberales aplicadas durante las últimas décadas y sus consecuencias sociales, han conformado un mosaico cultural digno de ser analizado.

En principio cabe recordar que Neuquén fue parte del territorio indígena que se anexó a la nación recién con la Conquista del Desierto. A partir de 1882, finalizada la expedición contra los indios, el Estado nacional resuelve dividir la Patagonia en territorios nacionales, siendo el del Neuquén uno de los primeros en administrarse (1882). Durante todo ese período, se aplicaron políticas públicas destinadas a la incorporación de los indígenas al Estado-nación, tanto en el sentido de la distribución de tierras como en la educación formal y religiosa (Sánchez, 2012) La provincialización se concreta en 1955 y a partir de allí surgen los procesos que se destacan a los fines el presente trabajo. Uno de esos procesos es la relación del Estado con los pueblos originarios, sobre todo a partir de 1964 y la gobernación de Felipe Sapag, proceso diferente al modelo nacional y que permitió la concreción de asentamientos indígenas en comunidades, a lo largo del territorio neuquino. Si bien la cesión de tierras fiscales fue un mecanismo utilizado desde el período de la territorialización, el objetivo fue claramente distinto. En el primer período, el objetivo perseguido fue el de la asimilación indígena al modelo de Estado-Nación y en el segundo, el de la asimilación al modelo político provincial, conocido como “sapagismo”. En el primero se buscaba “civilizar” al indio a través de la cristianización, la sedentarización agrícola y la evangelización. En el segundo, se buscaba captar simpatías políticas que, a la hora de elegir representantes, votaran a favor de los candidatos del Movimiento Popular Neuquino (MPN).

En la distribución general del territorio neuquino cabe destacar que la mayoría de las ciudades actuales surgen como entornos de los cuarteles militares que, a lo largo de sesenta o setenta años, fueron ubicándose a lo largo de la frontera con Chile. En esas ciudades se conformaron las estructuras político-administrativas que, a partir de la provincialización del territorio, cobraron un desarrollo muy significativo. Para lograrlo, los sucesivos gobernadores y sus equipos, fomentaron la migración interna, en el afán de aumentar la población y generar proyectos de desarrollo regional. Así, por ejemplo, la búsqueda de docentes de enseñanza primaria, fue una constante de los gobiernos neuquinos durante más de veinticinco años. Las políticas gubernamentales de fomento de la migración hacia Neuquén, fueron

acompañadas con obra pública, planes de salud y educación, construcción de viviendas y localización de las comunidades mapuches. Todo el proyecto se financió con recursos nacionales, en la primera etapa, y provenientes del petróleo y el turismo en las etapas siguientes, si bien la economía tradicional de la zona siguió siendo la agrícola-ganadera. Como ejemplo de ese proceso podemos citar a la ciudad de Zapala, que figura como fundada en 1913, a partir del loteo de una estancia propiedad de colonos europeos. Pero en realidad, el Ejército Nacional usó el valle para centralizar las operaciones contra el indio durante la Campaña del Desierto, por la calidad de las pasturas que allí crecen. Esa característica, ya había sido aprovechada por las comunidades Mapuches en sus migraciones estacionarias (entre veranada e invernada) durante siglos. Luego de la Campaña del Desierto y la distribución de tierras entre “colonos”, la ganadería pasó a ser la actividad económica fundamental. La llegada del ferrocarril (1914) a Zapala significó la posibilidad de comerciar los cueros y lanas producidos en toda la región con mayores beneficios. Y si bien Zapala sigue siendo el paso obligado entre la cordillera y las bardas de la meseta por el trazado vial, actualmente su significación política y económica ha disminuido considerablemente ya que no está en la “ruta del petróleo”.

Así como la provincia diseñó su “población deseada” con el fomento de la inmigración, la localización de las comunidades mapuches en el territorio provincial responde también, a la aplicación de políticas específicas. Dichas políticas tienen por base el reconocimiento de su estructura socio-cultural y su derecho a la posesión de la tierra. Respecto del primer reconocimiento mencionado, cabe aclarar que se sabe de la existencia de una organización interna dentro de la población mapuche desde finales del siglo XVIII, época en que “...se consolida la Dinastía de los Curá, con todos los grupos aborígenes aliados bajo el mando de Calfucurá y posteriormente de Namuncurá, quien cae derrotado en la batalla de San Carlos en la Provincia de Buenos Aires. Al tiempo, ya recuperado de las heridas en batalla, se entrega al Ejército Argentino que lo nombra Coronel.” (Zamudio y Ricchi, 2008) La mencionada derrota se produce en el marco de la Guerra contra el indio, pleno siglo XIX, y el coronelato de Calfucurá, entendido durante décadas como una traición hacia

su gente, permitió la preservación de vidas y haciendas de un importante número de familias mapuches de la región. Durante los años que van desde la Campaña al Desierto hasta la provincialización y creación de políticas específicas, las comunidades mapuches trataron de mantener sus territorios de veranada e internada, muchas veces negociando con los estancieros por los derechos de paso, las aguadas y los mallines<sup>40</sup>, y otras, refugiándose en terrenos fiscales. Un primer paso para el ordenamiento jurídico de los asentamientos fue la modificación de la denominación: de Reservas Aborígenes pasó a llamarse Agrupaciones, cambio originado en la normativa específica de 1963 (Zamudio y Ricchi, 2008) lo que permitió un intercambio entre el gobierno provincial y las autoridades indígenas más fluido. En 1988 se promulga la ley provincial N° 1759 que establece la transferencia de tierras fiscales en favor de las denominadas Comunidades Mapuches, que se ajustaran a las normas legales vigentes. Desde aquella época, existen en Neuquén 38 Comunidades en la siguiente situación con respecto a la tenencia de la tierra:

14 con títulos y escrituras;

6 con Decretos Traslativos de Dominio;

2 con trámites iniciados, y

16 con mensuras realizadas. (Zamudio y Ricchi, 2008)

Todas estas comunidades cuentan con organización propia de tipo comunitaria ya que poseen Comisiones Directivas elegidas democráticamente y Personería Jurídica, lo que les permite gestionar distintos proyectos en beneficio de sus comunidades. Además, esta conformación organizativa, si bien respeta la estructuración ancestral de la autoridad y el liderazgo, mantiene la forma jurídico-legal que el Estado establece para las organizaciones de la sociedad civil en general. Este dato es relevante en un doble sentido: hacia los mapuches, porque reconociendo su cultura, su organización, sus autoridades y referentes, permite la incorporación del colectivo social y cultural, dentro de la

---

<sup>40</sup> Los mallines son humedales formados en zonas bajas, de diverso tamaño, forma y extensión, con una elevada importancia económica por las pasturas y la acumulación de agua para los animales.

sociedad provincial y nacional. Es relevante también hacia la sociedad en general porque pone de manifiesto la existencia de las Comunidades y la diferencia existente entre la cultura indígena, plasmada en el Neuquén por la Nación Mapuche, y la cultura no mapuche que, en el caso específico del presente análisis, es doblemente “huinca”. Esta es una diferencia que analizaremos más adelante.

La provincia de Neuquén, mientras ordenaba y facilitaba el ordenamiento institucional de las comunidades mapuches dentro del territorio, promovió la migración hacia la provincia de profesionales, educadores y emprendedores económicos para poblar el territorio, en la búsqueda de la conformación de su “población deseada”. En ese marco, surgen las políticas públicas destinadas a la creación de escuelas de distintos niveles de enseñanza en todo el territorio; las destinadas a la cobertura sanitaria en todas las poblaciones y las orientadas al desarrollo económico productivo, como el turismo, el comercio y la ganadería a gran escala. En ese sentido, la obra pública fue uno de los motores económicos claves para lograr el desarrollo económico y social del territorio. Las políticas de atracción poblacional fueron variando de forma a lo largo de las últimas décadas pero en esencia mantuvieron el mismo espíritu: convertir a la provincia en un espacio donde los sueldos fueran mayores y las presiones menores. En ese sentido, el empleo público creció considerablemente, en áreas relacionadas con la educación, la salud, la administración y la seguridad, cubriendo los cargos con migrantes del resto del país, en la mayor parte de los casos, y de países vecinos, particularmente de Chile, en una proporción menor. El proceso de poblamiento territorial por migración abarcó un período de veinticinco a treinta años, aproximadamente, durante el cual fue preciso generar situaciones de reconocimiento social hacia los migrantes, por un lado y los originarios por el otro. La población “neuquina” entonces, a diferencia de la mayor parte de las provincias argentinas, no se estructuró sobre el viejo patriciado colonial, el gauchaje y la inmigración europea posterior. Se estructuró sobre una mínima expresión terrateniente, heredera del reparto de la Campaña del Desierto, algunos militares aquerenciados con el lugar, los mapuches supervivientes y

los migrantes atraídos por las políticas del estado provincial. Con esa base social fue necesario generar situaciones de reconocimiento del otro como poblador necesario, sobre todo en las ciudades del interior provincial, enclavadas en ámbitos rurales y con gran presencia indígena.

Uno de los sectores que más trabajó en la creación de reconocimientos necesarios fue la Iglesia Católica, a través de sus órdenes sacerdotales, algunas agrupaciones laicas y el propio obispado. En este marco, es de destacar la labor de la Obra de Don Bosco. Los Salesianos llegaron a Neuquén en 1875 desde su Turín natal, cuando la obra logró enviar a tres sacerdotes a misionar a la Patagonia Argentina. Durante el largo siglo que llevan en el país, los salesianos han mantenido el carisma educativo como motor de su labor religiosa, sosteniendo varias escuelas primarias y secundarias, centros deportivos y emprendimientos rurales de enseñanza no formal. Además, una de las modalidades más desarrolladas en la región fue la de los sacerdotes trashumantes, sin parroquias fijas, montados en un vehículo, de comunidad en comunidad, asistiendo a las poblaciones en las cuestiones netamente religiosas, colaborando con el traslado de ancianos o parturientas a los centros poblados, o recopilando la cultura y la lengua mapuche. Tal es el caso de Antonio Mateos, español de nacimiento pero residente en el Departamento neuquino de Huilliches desde hace más de cuarenta años. Entre las agrupaciones laicas se pueden mencionar a la Cruzada Patagónica, surgida de los grupos misioneros del norte del Gran Buenos Aires, o la Fundación Huechú, de origen similar pero del Oeste del GBA. Ambas se dedicaron a misionar en el oeste neuquino durante la década del setenta y terminaron estableciéndose en la región, a través de sendos proyectos sociales y educativos. La diócesis, por su parte, desde el primer obispo, Monseñor Jaime De Nevares, ha mantenido una profusa actividad en relación con las comunidades originarias, los sacerdotes trashumantes y las agrupaciones laicas. En todos los casos, la Iglesia pudo aportar efectivamente a la construcción del reconocimiento necesario por contar con una masa crítica de personas dispuestas a llevar adelante esa parte del proyecto eclesial. Dicha masa crítica es uno de los contingentes migratorios llegados a Neuquén.

La migración interna en la provincia de Neuquén reconoce diferentes períodos y diversas motivaciones, a lo largo de los últimos cincuenta años. A los primeros migrantes, trabajadores sin oficio fijo y buscavidas en general que arribaron en la década del sesenta, se suman una importante cantidad de jóvenes que, en la década del setenta, hicieron de la misión religiosa su militancia social. Eran adolescentes de familias católicas que utilizaban sus vacaciones veraniegas para misionar en las comunidades mapuches de la provincia y que, en el resto del año, llevaban adelante acciones parroquiales destinadas a reunir los recursos económicos que les permitieran viajar y llevar elementos<sup>41</sup> a los pobladores rurales. En la provincia de Neuquén, las misiones estaban supervisadas por los sacerdotes Francisco Calendino, al norte de la provincia, y por Antonio Mateos, en el centro y sur, ambos en acuerdo con Monseñor de Nevares, obispo provincial. La tónica misionera era el acercamiento con la población mapuche en un diálogo cotidiano y sin condicionamientos religiosos. La intención era que los mapuches conocieran que existían otros “huincas”, diferentes *“al policía que los metía presos, al estanciero que los corría de sus tierras o el mercachifle<sup>42</sup> que los estafaba”<sup>43</sup>*, gente capaz de escuchar y conversar en torno al mate, de festejar en una “señalada”<sup>44</sup> y de hacer amistad, a pesar del origen diverso. Es decir, mostrar que había otra cultura “huinca” que ni siquiera necesitaba del discurso cristiano para mostrarse frente al mapuche. Para llevar adelante la tarea misional, aquellos adolescentes acampaban dentro del territorio de alguna de las comunidades, cumpliendo los acuerdos alcanzados previamente entre los sacerdotes trashumantes y los loncos. Durante el período de tiempo que permanecían en el campamento, los misioneros invertían la mayor parte del tiempo en la visita a las familias de la comunidad y la recepción de las

---

<sup>41</sup> Los elementos más comunes que llevaban eran vestimenta, calzado, alimentos o, en algunos casos, materiales de construcción para realizar algún emprendimiento concreto.

<sup>42</sup> Mercachifle es sinónimo de comerciante inescrupuloso.

<sup>43</sup> La frase pertenece a Antonio Mateos, dicha en reiteradas oportunidades a los jóvenes misioneros en Aucapán, Malleo o Las Coloradas, y referida a la autora por aquellos mismos jóvenes en oportunidad de la presente investigación.

<sup>44</sup> Ceremonia de marcación de animales.



necesidades de los mapuches<sup>45</sup>. Al finalizar la visita, pobladores y misioneros compartían una reunión comunitaria que solía incluir un oficio religioso, con celebración de matrimonios y bautismos si eran solicitados, una comida comunitaria y un baile. La mayor parte de los jóvenes que misionaban en Neuquén, en sus reiterados viajes, fueron creando lazos personales con habitantes neuquinos, fueran mapuches o hincas, lazos que resurgirían años más tarde, con el proceso de afincamiento. Aquellos jóvenes misioneros, con el transcurrir del tiempo y la concreción de los proyectos familiares y personales, fueron dejando el trabajo misional en el territorio y, en el mejor de los casos, se trasladaron a vivir a la provincia, alentados por la experiencia misional y las posibilidades laborales que ofrecía el gobierno provincial. Cabe destacar que en la década del setenta se dieron claramente dos momentos de ese proceso misional migratorio: el primero, a comienzos de la década, años de gran efervescencia política general, con una importante participación joven en los movimientos partidarios, estudiantiles, religiosos, etc.; y el segundo, desarrollado durante la dictadura cívico-militar, cuando la participación de los jóvenes, así fuera en la Iglesia, era vista como sospechosa. En ambos momentos, la decisión de migrar hacia Neuquén estuvo fuertemente condicionada por las situaciones de violencia social que se vivía en ciudades como Buenos Aires, Córdoba, Rosario o sus áreas metropolitanas. Una tercera ola migratoria se reconoce en los años ochenta, entre jóvenes que seguían sosteniendo ideales de solidaridad colectiva, en momentos de reconocible aumento de la anomia social en las grandes ciudades del país. Salvo en el caso de los primeros migrantes, de escaso número y dispersos en el territorio neuquino, los demás son factibles de ser observados bajo una doble posibilidad de análisis. Por un lado, salían de sus lugares en una especie de exilio frente a una realidad social y política oprimente y sin libertad alguna y, por el otro, migraban inaugurando el profundo proceso de individuación que marcaría a las sociedades globalizadas de la Segunda Modernidad.

---

<sup>45</sup> Muchas de las necesidades volcadas a los misioneros eran de orden administrativo, como trámites ante las autoridades, registros de nacimientos, reclamos, etc.

De la necesidad de emprender ese exilio interno y del reconocimiento de una necesidad concreta en el campo de la educación en la provincia de Neuquén, muchos jóvenes parten hacia la provincia y se asientan en el territorio. Así surgen dos de los emprendimientos concretos ya mencionados, la Cruzada Patagónica y la Fundación Hueché<sup>46</sup>. Si bien ambos tienen orígenes confesionales y están relacionados, de alguna forma, con la estructura de la Iglesia, en los hechos su funcionamiento y resultados finales difieren considerablemente, sea en el campo de la praxis como en el de la relación institucional-religiosa. La Cruzada Patagónica adquirió un predio en las cercanías de Junín de los Andes con fondos propios y allí instaló su escuela agro técnica, destinada a la población pobre de la región, peones de campo y sus hijos, pequeños criadores o puesteros. Siempre contó con la estructura legal de una fundación, se relacionó con organizaciones civiles de otros países, recabó donaciones y sostuvo gran parte de su estructura con los réditos de la producción obtenida en la escuela. Si bien ya tiene más de treinta años de existencia y ha cambiado cíclicamente de autoridades y docentes, los planteles se mantuvieron con dotación huinca. Hueché, por su parte, surgió como un agrupamiento de jóvenes migrantes y que viajaban a misionar, que encontraron un lugar geográfico apto para realizar su tarea educativa y su misión de intercambio en Las Coloradas, localidad central del departamento de Catán Lil<sup>47</sup>. En ese lugar existía un edificio escolar abandonado y la necesidad de la población de contar con algún tipo de formación profesional para los jóvenes varones. Con los oficios del Obispo neuquino y el trabajo de varios jóvenes migrantes, se formó Hueché. La organización legal, después de haber analizado diferentes opciones, terminó siendo la de una fundación por las posibilidades de desarrollo que ofrecía y la flexibilidad en cuanto a la conformación interna. De hecho, durante mucho tiempo mantuvo a una parte de los integrantes de la Comisión en el Gran Buenos Aires, dedicados a buscar donaciones, adquirir implementos, etc. Con casi treinta años de existencia y una cíclica renovación de autoridades y docentes, los motivos originales de su

---

<sup>46</sup> Hueché significa “gente joven” o “gente nueva”, en mapusungum, es decir, la lengua mapuche

<sup>47</sup> Catan Lil quiere decir “peñascos agujereados” en mapusungum, es decir, la lengua mapuche.

existencia se ampliaron, aunque siempre dentro de los marcos de la educación, y formaron sucesivos planteles de maestros y profesores mapuches, quienes terminaron siendo, a la postre, los integrantes reales de la Fundación. Los fundadores de Hueché y los primeros planteles docentes con los que contó la escuela, fueron dejando Las Coloradas y afincándose en localidades vecinas y hasta en la ciudad de Neuquén, convertidos en neuquinos, en el proceso de conformación de ese “habitante deseado” por el estado provincial. Hablamos de personas jóvenes, de origen europeo o, en el peor de los casos, criollo, proveniente de otras provincias, con alguna profesión cierta, deseosos de conformar una familia y criar a sus hijos en el territorio y de aportar la cuota de emprendimiento personal necesaria para crear una población pujante. Hablamos de personas de entre veinte y treinta años de edad en las décadas del setenta y el ochenta, en plena actividad, con poco espacio personal en sus lugares de origen y un amplio panorama en Neuquén. Hablamos de una gran oleada migratoria interna en el país, la del exilio interior por miedo o falta de oportunidades. Esa “población deseada” terminará estructurando en corto plazo, una identidad colectiva, la que llamamos genéricamente hinca.

Anteriormente hablamos de una cultura no mapuche, doblemente huinca, en alusión a la relevancia de la cultura mapuche frente a la sociedad neuquina y la cultura no mapuche frente a la sociedad mapuche pero, también, frente a sí misma. Si hace cuarenta años existía la inquietud de mostrar que había “otros” huincas, que no solo existían el policía, el estanciero y el mercachifle, si no una variedad mucho más amplia de personas en torno del mundo mapuche, en la actualidad, y desde hace por lo menos diez años a esta parte, esa inquietud se transformó en un dato concreto de la realidad social. Actualmente los intercambios son cotidianos porque los medios de transporte permiten ir y volver de la ciudad a las comunidades en corto tiempo; porque existen avances tecnológicos que permiten la comunicación instantánea, como la telefonía celular o el módem para internet; porque la televisión y la radio llega a todos lados y porque las migraciones se han dado, también, dentro del mundo mapuche, llevando gente del campo a las ciudades y produciendo una convivencia distinta a la registrada anteriormente. Todos los cambios

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

tecnológicos están acompañados por una política pública de la gobernación en relación a la obra pública, que llevó el tendido eléctrico a las comunidades mapuches, que implementó planes de construcción de viviendas en ciudades y comunidades, que construyó escuelas rurales en los tres niveles, caminos y hospitales y permitió la movilidad permanente de la gente en la región. Todas estas políticas públicas son también el resultado de esta doble cultura huinca, porque si bien presenciamos a diario el avance de la conciencia no discriminatoria y la tolerancia hacia el otro, diferente o no, no podemos negar la pervivencia de bolsones de intolerancia, de racismo y de discriminación en todo el país. Eso hace que podamos ver claramente este fenómeno de “doble cultura” que es, en definitiva, parte del proceso de conformación cultural diversa y compleja de la Segunda Modernidad. Diversidad y complejidad observable en cualquier rincón del planeta pero, en este caso, fácilmente aprehensible en nuestra Patagonia.

## ***Bibliografía***

Kusch, Rodolfo, Obras completas. Ed. Ross, Rosario. Argentina (2003)

Sánchez, Fernando M. "La cuestión indígena en el Territorio Nacional del Neuquén"

<http://www.laangosturadigital.com.ar> 20 de Marzo de 2012

Zamudio, Teodora y Ricchi, Cintia Mara en "Derecho de los Pueblos Indígenas"

<http://www.indigenas.bioetica.org> mayo 2008

*Capítulo IV*

## ***El estudio de caso***

### ***Aclaraciones preliminares***

Para analizar adecuadamente la profundidad del fenómeno planteado en el presente trabajo, la herramienta elegida ha sido la observación participante. Esta técnica requiere algunas precisiones previas, como ser: si bien es una técnica ampliamente utilizada por la antropología cultural por la posibilidad que brinda de “conocer desde adentro”, también es utilizada por la geografía urbana, la sociología y la comunicación, entre otras disciplinas, para establecer parámetros de comportamiento social, sean estos aplicables en la investigación cuantitativa o cualitativa. La posibilidad de ser una herramienta de aplicación en el campo de los datos mensurables y en el campo de los datos calificables, la convierte en una herramienta que requiere ajustes previos de gran precisión. En el caso concreto del presente trabajo, los ajustes estuvieron dados, fundamentalmente, en los recursos de observación y recolección de la información. Comenzaremos aclarando que la elección de la herramienta fue posterior al ingreso al campo, más precisamente, cuando comienza a esbozarse el tema de investigación pero el acceso al objeto de estudio ya estaba dado. Por lo tanto, de los siete presupuestos básicos para realizar una observación participante<sup>48</sup>, el dónde y el cuándo estaban ya determinados. Quedaban por ajustar los restantes. Cómo observar el objeto de estudio fue, tal vez, el presupuesto más fácil de adecuar ya que la inserción dentro de la comunidad ya estaba dada y existía una observación previa que permitiría profundizar el mecanismo sin alterar el curso de las dinámicas sociales a

---

<sup>48</sup> En las descripciones de las técnicas de observación participantes figuran siete presupuestos básicos para llevarla a cabo exitosamente. Ellos son: qué investigar; cómo observar; donde observar; qué observar; cuándo observar; como registrar y cómo analizar los datos obtenidos.

ponerse en juego. Qué observar precisó de mayor atención ya que, por existir contactos previos, en algunos casos de mayor intensidad que otros y en algunos casos con relaciones personales establecidas con anterioridad, debía hacerse una mayor abstracción de los fenómenos, las relaciones, los dichos y los actos de los observados, para no caer en el preconceito o el prejuicio. En cuando a la recolección, se utilizaron las técnicas de notas posteriores y grabaciones personales, estas últimas en los casos de opinión específica de algunos de los actores sobre alguno de los puntos de interés de la investigación. El conjunto de registros es el que permite estructurar el relato que conforma el presente capítulo. Finalmente, se hicieron diversas observaciones, a lo largo de varios años, en diversas locaciones de la provincia de Neuquén. Para el presente trabajo se toman solo dos locaciones: el Centro Educativo de Mano de Obra Especializada (CEMOE) Hueché, de Las Coloradas y parte de la comunidad educativa de Junín de los Andes, docentes que pertenecieron previamente al CEMOE Hueché. En ambos casos, las observaciones se realizaron en virtud de visitas puntuales a la región y si bien la cronología de dichas visitas puede resultar importante a la hora del análisis de alguno de los tópicos, la variante temporal no es determinante. Por lo tanto y por una cuestión meramente organizativa de la información, esta fue agrupada en virtud de la locación de recolección, aclarándose, cuando el dato lo amerite, la referencia cronológica.

## ***CEMOE Hueché***

El CEMOE Hueché nace en 1984, como consecuencia del accionar de un grupo de jóvenes del oeste del conurbano bonaerense que concurrían todos los veranos a misionar a Neuquén. Como queda expresado anteriormente, aquellos jóvenes misionaban en las comunidades mapuches de los Andes neuquinos merced al contacto y supervisión del padre Antonio Mateo, salesiano español, radicado en Neuquén desde la década del cincuenta. Luego

de varios años de trabajo en las comunidades, muchos de ellos arriban a la conclusión que la única posibilidad de aportar efectiva y positivamente, era a través de la educación. Varios de ellos eran maestros, sobre todo las mujeres, y otros, decidieron formarse como tales para trabajar en la región. Decisiones profesionales que estaban unidas a diseños de futuro en el sentido familiar: matrimonio, hijos y la búsqueda de un ambiente más acorde a sus ideales para criar una familia. A través del padre Mateo llegan a Las Coloradas, cabeza del departamento Catán Lil, ciudad que en aquellos años contaba con quinientos habitantes aproximadamente, y en cuya ribera del río Cantán Lil se levantaban las edificaciones de una antigua escuela religiosa, abandonada hacía mucho tiempo. El proyecto de armar allí una escuela de oficios, post primaria, para jóvenes varones de la región, surgió casi inmediatamente. El obispado, enterado del proyecto, decide colaborar allanando las cuestiones legales de la propiedad inmueble y haciendo aportes económicos. De hecho el Obispo De Nevares<sup>49</sup> había recibido, poco tiempo antes, una donación de dinero con el propósito de dedicarlo a la educación que vuelca, en parte, a la concreción del proyecto educativo de Las Coloradas. Así surgen la Fundación Hueché<sup>50</sup> y el Centro Educativo de Mano de Obra Especializada, estableciéndose en la vieja escuela, a orillas del pueblo, en la pre cordillera neuquina. La conformación original de la Fundación contó con el Obispo De Nevares como presidente honorario y con dos grupos bien determinados de integrantes: los radicados en Las Coloradas y los radicados fuera de Las Coloradas, mayoritariamente en el Gran Buenos Aires. Los primeros cumplían funciones docentes, organizativas y logísticas, tanto del CEMOE como de la Fundación. Los segundos, recaudaban donaciones, adquirían insumos y sostenían una serie de relaciones político-

---

<sup>49</sup> De Nevares Jaime, 1915-1995 obispo emérito de Neuquén. Su trabajo como sacerdote y, más particularmente, su accionar episcopal se centró en el ejercicio de la justicia y de la defensa de los derechos constitucionales durante las convulsionadas décadas de 1960, 1970 y 1980. Padre conciliar en el [Concilio Vaticano II](#), defensor de las huelgas obreras a fines de la década de 1960, fundador de la [Asamblea Permanente por los Derechos Humanos](#) y a posteriori del [Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos](#) en plena dictadura del [Proceso de Reorganización Nacional](#), miembro de la [CONADEP](#) durante [1983](#) y [1984](#), y convencional constituyente para la [Reforma de la Constitución Argentina de 1994](#), el trabajo de Jaime de Nevares lo posicionó como un referente ético, tanto para los católicos como para otros actores sociales. (Enciclopedia Wikipedia)

<sup>50</sup> Hueché, en mapusungúm quiere decir gente nueva, gente joven.



## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

institucionales que sólo podían cumplirse desde la capital del país<sup>51</sup>. El tercer actor, imprescindible tratándose de un emprendimiento educativo, fue el Estado provincial, quien aportó, desde el comienzo, los salarios docentes, insumos alimenticios y didácticos.

La primera etapa de funcionamiento estuvo marcada por el diseño curricular y su implementación material dentro del predio, y la cobertura de los cargos docentes. En el primer aspecto cabe recordar que se trata de una escuela de especialización laboral, de carácter post primario, para varones del ámbito rural de toda la provincia de Neuquén. Todos esos elementos determinaron cuestiones claves en el funcionamiento de la institución como, por ejemplo, la necesidad de contar con dormitorios para los alumnos ya que los jóvenes provenían de todo el territorio, lo que significaba, en muchos casos, varios cientos de kilómetros de distancia. Al respecto es importante aclarar que las instalaciones de la escuela anterior, abandonada en el momento de la formación de Hueché, ya contaban con el edificio destinado a dormitorios estudiantiles, pero como se encontraba abandonado, fue necesario repararlo y reacondicionarlo para ponerlo nuevamente a funcionar. En el mismo sentido, fue necesario acondicionar un espacio que hiciera las veces de comedor, tanto de alumnos como de docentes y auxiliares en horario de trabajo. El resto de las instalaciones fueron surgiendo a medida que crecía el proyecto. Dentro del diseño curricular propiamente dicho, el dictado de asignaturas como matemática, lengua o historia, se alternaba con carpintería, mecánica o albañilería, como asignaturas complementarias, y las troncales: cría de ganado, esquila, huerta, y sus complementarias como fabricación de quesos o aprovechamiento de cueros. Este diseño curricular implicaba el trabajo de docentes con formación tradicional y de artesanos con capacidad docente para formar a los jóvenes. Además, se planteó desde el comienzo un diseño flexible que permitiera ir adaptando los contenidos a las necesidades planteadas por el alumnado. Dicha flexibilidad permitió una doble adaptación: por la demanda de los jóvenes y por las posibilidades del personal con que contaba la institución. Otro elemento clave a la hora de diseñar la currícula fue el régimen de clases.

---

<sup>51</sup> Relaciones con embajadas, empresas, bancos o instituciones educativas.

Si bien la escuela se encuentra enclavada en la pre cordillera neuquina, lo que implica que el acceso desde la ruta es factible durante todo el año, muchos de los alumnos vivían en zonas de montaña que en invierno quedan aisladas. Esto obligó a plantear el régimen escolar como escuela de verano, con las vacaciones largas durante los meses más fríos. Otros factores que definieron el diseño curricular fueron, por ejemplo, la necesidad del apoyo laboral de los estudiantes en sus casas, en las épocas de baños de animales o de parición. Eso obligó a generar períodos de vacaciones breves dentro del año escolar para no entorpecer la estructura familiar de los jóvenes. De todos estos factores resultó un diseño curricular absolutamente diferenciado del resto de las escuelas de la provincia.

Los docentes que integraron el primer plantel fueron, en su gran mayoría, migrantes de otras provincias que se integraron a la Fundación Hueché y que se trasladaron a Las Coloradas con sus familias para alojarse en el pueblo, en primera instancia, y en las viviendas construidas ex profeso en una etapa posterior. Completaron el plantel algunos lugareños que ocuparon puestos auxiliares (cocinera, pañolero, preceptores, etc.) y que, en el proceso de desarrollar su trabajo, terminaron formando parte de la Fundación. Una de las tareas más complejas en el desarrollo de las actividades desde el comienzo, fue el traslado de los alumnos desde sus domicilios hasta la escuela. Como queda dicho anteriormente, muchos jóvenes provenían de distancias muy considerables, de cientos de kilómetros, que no habrían podido sortear si no hubiera existido un traslado programado desde la escuela, tanto en el arribo como en la desconcentración. Estos traslados siempre se realizaron por cuenta de la Fundación, a través de vehículos propios o prestados, conducidos por integrantes de la misma, fueran docentes o aportantes, y se realizaban en forma quincenal. Cuando los alumnos se retiraban a sus casas, después de quince días en la escuela, pasaban cuatro o cinco días en ellas. Eso generaba en la institución un período de descanso del personal y de realización de tareas de mantenimiento, de reuniones organizativas y de las dos Asambleas Generales de la Fundación, la de verano y la de invierno. En esas ocasiones, los aportantes que vivían fuera de Las Coloradas (Neuquén Capital, Gran

Buenos Aires, etc.) viajaban y se reunían con el resto de los integrantes, por varios días. Solían concurrir también en esas ocasiones el Obispo de Neuquén Jaime de Nevares y el padre Mateos. En las Asambleas se discutían los problemas que se iban presentando, se definían planes de acción, proyectos e intereses de la comunidad educativa y se implementaban los cambios merced a los resultados de la mecánica democrática del voto a viva voz de cada uno de los integrantes. Esa mecánica se mantuvo a lo largo de los años, a pesar del recambio en el plantel docente. Dicho recambio se produjo, en la mayor parte de los casos, cuando los hijos de los docentes terminaban la escuela primaria y debían emigrar porque en Las Coloradas no existía una escuela de nivel medio.

El primer contacto observacional se produce en junio de 1999, oportunidad en que la Fundación Huechú festejó sus quince años de existencia. Los festejos se llevaron a cabo en el patio de la escuela, a lo largo de un día sábado con un promedio de temperatura de 2°. El primer impacto, meramente visual, fue ver a los alumnos del CEMOE acomodados en sillas en el patio de tierra para asistir a la misa de campaña, en mangas cortas. En ese momento (diez de la mañana, aproximadamente) la temperatura rondaría los -2° y todos los visitantes recorríamos el espacio abrigados con camperas, guantes, bufandas y demás implementos, mientras los adolescentes se movían en remeras o, lo sumo, con un buzo tejido. Ese era el distintivo que los identificaba claramente como lugareños. El segundo impacto, ya no meramente sensorial sino intelectual y emocional, fue presenciar el reencuentro de integrantes de la Fundación que hacía mucho tiempo que no se veían, los abrazos, las risas, las palmadas de unos y otros, las presentaciones de parejas o hijos desconocidos por el otro, los gestos de admiración y sorpresa de alumnos y maestros nuevos frente a los fundadores. Las familias circulaban por el predio en la típica dinámica de la fiesta popular: armando y desarmando grupos, forman corrillos en virtud de compartir determinados intereses circunstanciales, poniendo en juego la actualización de información y comunicación básica necesaria.

Se pueden distinguir claramente tres momentos de aquella reunión: la misa de campaña, el asado del medio día y el acto formal, con entrega de diplomas y reconocimientos varios. La misa estuvo concelebrada por el párroco de Las Coloradas, un sacerdote alemán arribado a Neuquén quince años antes, con un pobre vocabulario castellano y mucha juventud a cuestas; el delegado del Obispo neuquino y el Padre Mateos. Ninguno de los tres exhibía prendas o elementos que los distinguieran del resto de la población, vestían ropa de calle (en el caso del delegado obispal) y de campaña los otros dos, sin cuello cerrado ni alhajas. El altar fue armado con dos mesas de aula y un mantel de cocina, floreado y usado muchas veces. Las estolas de los tres sacerdotes fueron disímiles: mientras el delegado obispal se colocó una estola tradicional de seda bordada, los otros dos usaron fajas indias. Los atributos para la misa fueron, en los tres casos, platos y cuencos de madera en lugar de cálices. A la devoción manifiesta de gran parte de los asistentes, se le sumó la presencia activa de muchos otros que, lejos de no sostener creencia alguna, mantenían un alejamiento práctico de la institución eclesiástica. Sin embargo, en esa misa, el elemento aglutinante, más que la fe cristiana, fue la presencia omnímoda de Jaime de Nevares. Cabe recordar que el Obispo había fallecido cuatro años antes de aquella celebración pero su impronta seguía recorriendo los vericuetos internos de Hueché. El "Monse"<sup>52</sup>, como lo llamaban muchos de los viejos integrantes, seguía presente en el patio de la escuela y en el momento de la misa en que se recuerda a los muertos queridos, la invocación a Don Jaime hizo que en muchos rostro se pudieran ver las lágrimas. Su nombre fue uno de los más mencionados durante el día, por diversas personas y en diferentes situaciones. Su legado fue puesto en palabras, tanto en labios de funcionarios y educadores, como en la persona de auxiliares y pobladores de Las Coloradas sin relación directa con la Fundación. Sus expresiones fueron repetidas, a lo largo del día, tanto en los tramos formales de la celebración como en los grupos y los corrillos.

El segundo momento claro fue el almuerzo. La Fundación había organizado un asado para los asistentes, colocando una decena de costillares

---

<sup>52</sup> Apócope de Monseñor.

en sendas cruces, rodeando una enorme fogata de leña. Llegado el momento de la comida, las sillas que habían sido usadas en la misa, se reordenaron en torno a una mesa muy extensa que cruzaba el patio a lo largo y a la que se sentaron invitados y docentes, padres y alumnos. Las ensaladas se sirvieron en las viejas asaderas enlozadas del horno industrial de la cocina escolar. El pan circuló dentro de bolsas y las damajuanas con vino tinto se convirtieron en centro de muchos grupos que comieron parados. Muchos de los invitados no contaban con cubiertos, platos o vasos, por lo cual se compartieron los recursos de las formas más disímiles. En uno de los grupos, por ejemplo, con un solo cuchillo comieron unas diez personas. En otro, un vaso con vino se cruzaba con otro con gaseosa, entre unas siete u ocho personas. Las fuentes con costillas circularon entre los asistentes, en un servicio prestado por integrantes de la Fundación, maestros y alumnos. Al bullicio general de las conversaciones y las risas, hubo que sumarle el lógico de una cantidad considerable de niños que corrían y jugaban libremente entre los adultos, los autos, las aulas y el río Catan Lil que bordea el patio.

El tercer momento fue el acto formal. El mismo comenzó con el izamiento de la bandera nacional, frente a los alumnos agrupados en un extremo del patio, las autoridades a su lado, los invitados frente a ellos y los representantes del gobierno provincial (tres agentes policiales) firmes y saludando con la venia. Se entonó el Himno Nacional y el director del establecimiento habló a la concurrencia, como suele ocurrir en ese tipo de eventos. Hasta allí, lo formal de las formalidades. El resto, fue una sucesión de hechos por demás particulares. Los alumnos que egresaban recibieron su título de manos de algún maestro pero acompañado de sus padres. Cabe recordar que la mayor parte de los alumnos de Hueché son jóvenes que viven en la provincia de Neuquén pero a considerable distancia de la escuela, que suelen arreglarse solos, sin depender de los padres para las decisiones cotidianas ni de los adultos en general. Que los padres se acerquen al establecimiento es absolutamente eventual ya que tienen una relación con sus hijos que no requiere de ese tipo de controles y porque, además, el costo de pasajes y alojamiento, suele ser muy oneroso. Por lo tanto, sus presencias hicieron de

aquel acto de egreso, un acontecimiento muy especial para los jóvenes y sus familias. En ese sentido, también cabe remarcar que para los familiares de los alumnos, aquel fue un acontecimiento de gran importancia y que lo reflejaron en su arreglo personal: los varones lucieron bombachas de campo “domingueras”<sup>53</sup> y las mujeres, prendas de “salir”<sup>54</sup>. Finalizada la entrega de diplomas, la Fundación recordó a los “viejos” integrantes, entregándoles un llavero de cuero hecho por los alumnos, con una inscripción que recordaba el 15º aniversario. En esa entrega, habló el primer director y fundador, muy emocionado y al borde del llanto. Como cierre, dos de los “viejos” integrantes plantaron en el patio sendas araucarias patagónicas, como símbolo de la perdurabilidad del proyecto. El resto de la jornada, acortada por el ocaso temprano y el frío, estuvo marcada por la desconcentración y los arreglos para el futuro.

Como síntesis de aquella primera observación cabe decir: primero, que aún desconociendo el observador externo, los detalles y muchas de las motivaciones personales que llevaron a las diferentes generaciones de integrantes a ingresar y permanecer dentro de Huechú, en su décimo quinto aniversario podía percibirse que el proyecto seguía en pie, que existía una dinámica de funcionamiento intacta y una mística interna muy presente. Segundo: que el proyecto educativo había conformado un estilo de convivencia entre las dos culturas, absolutamente diferente al establecido como lógico hasta ese momento, en la región. Y tercero: que la persistencia del proyecto y el estilo de convivencia habían logrado una sinergia muy particular en la población, combinando desarrollos personales con ampliación de horizontes grupales y una retroalimentación entre los actores, por demás destacable. Si bien estos tres aspectos resultaban muy atractivos para el análisis y la observación, el último resultó el aspecto más relevante por la complejidad que presentaba y la novedad de una estructuración simbólico - social diferente,

---

<sup>53</sup> Las “domingueras” suelen tener bordados en los bolsillos, los laterales o los bajos; tener más tela en las piernas para mostrar mayor vuelo y suelen ser acompañadas por fajas tejidas muy ornamentadas, boinas aludas con ornamentos de plata con los símbolos familiares y pañuelos al cuello con traba o anillo.

<sup>54</sup> Polleras rectas con medias de naylon o muselina, sacos tejidos nuevos y pañuelos al cuello para cubrir, eventualmente, la cabeza.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

asimilable a la constitución de una identidad colectiva. Para poder desarrollar las observaciones posteriores el plan fue visitar el establecimiento y entrevistar, en cada ocasión, a dos o más integrantes, fueran mapuches o huincas, sobre la base de un plan matriz que contemplaba aspectos generales del funcionamiento colectivo, aspectos personales de los entrevistados y aspectos ideológicos que pudieran reunir a los dos aspectos mencionados previamente. Entre los entrevistados se seleccionó a docentes y auxiliares del CEMOE Hueché, integrantes de la fundación y familiares de estos últimos. Finalmente, cabe aclarar que la participación personal de la autora dentro de la Fundación, comienza en el 15º aniversario, a instancias de diversas invitaciones y del propio interés en ser parte del proyecto.

La matriz anteriormente mencionada se estructuró en base a cuestiones personales de los entrevistados, como: formación educativa (formal e informal); estructura familiar; inserción laboral. Y sobre cuestiones generales, como: situación económica de la comunidad; relación entre lengua mapuche y lengua castellana; importancia y desarrollo de la ecología como preocupación personal y como visión general, etc. En algunos casos, cuando los entrevistados resultaron ser docentes del área de lengua o de sociales, se indagó también sobre la cuestión de la escritura o su ausencia de la lengua mapuche. De todas las personas entrevistadas y observadas a lo largo de las sucesivas visitas, se seleccionaron un total de siete entrevistas (dos corresponden a Hueché en la actualidad, cuatro corresponden a Junín de los Andes y la restante, a uno de los fundadores.) y se tomaron párrafos y acciones observadas de otras nueve personas (siete de Hueché, una de Junín de los Andes y la restante, de una de las fundadoras) por considerar que son las de mayor relevancia, respecto de la temática tratada.

Tanto en las entrevistas como en las observaciones, el tema de la formación educativa personal fue una temática aleatoria, surgida de comentarios menores ya que, al estar inmersos en una institución educativa, la pormenorización no dejaba de ser una anécdota que podía complicar la recolección de otros datos. Pero, en líneas generales, buena parte de los docentes contaron con formación universitaria, tanto en los orígenes de la

escuela como en la actualidad. Entre las especialidades académicas aparecen la agronomía, la veterinaria, el trabajo social y la educación. El resto de los docentes contaron y cuentan con formación terciaria específica, adquirida tanto en la provincia como en otros territorios. Para los varones iniciadores, el formarse como maestros de grado, en la década del `70, cuando prácticamente no había jóvenes del sexo masculino en las escuelas de formación docente, formó parte del desafío. Llegar a la cordillera neuquina con el título de maestro era, de suyo, una novedad importante, porque si bien antes del gobierno de facto (1976-1983) hubo planes de alfabetización de adultos y escuela de niños con maestros varones, ese proceso se vio interrumpido con el avance de la dictadura. La aparición de los “maestros” significaba, también, un cierto retorno a lo andado, una recuperación de prácticas y estrategias ya probadas en la región. Pero más allá del sexo que tuvieran los maestros de la escuela, los docentes de oficios y los auxiliares, no contaban, en los primeros años, con formación formal. En la primera etapa, cuando en Hueché Las Coloradas solo funcionaba el CEMOE (la ampliación a escuela post primaria es posterior) la tarea docente era compartida también con aquellos auxiliares que estaban permanentemente en contacto con los jóvenes: los celadores. Y estos, como los empleados de mantenimiento, la cocinera o el mecánico, eran “formadores” por la permanente convivencia con los alumnos. Esta “formación” extra curricular se desarrollaba en todo momento y abarcaba áreas de la conducta, las aptitudes, las actitudes y el conocimiento de los jóvenes. No debemos olvidar aquí dos elementos claves del caso en estudio: por un lado, se trata de jóvenes campesinos, integrantes de familias campesinas, acostumbradas (Silva, 2009) al silencio como componente expresivo<sup>55</sup>. Pero además, por la

---

<sup>55</sup> *“Tanto el hombre que está solo en el campo, cuidando sus animales, como la mujer frente al telar, no hacen uso de la palabra más que para lo necesario. La soledad en las culturas agrarias no tiene el mismo significado que en las ciudadinas. Para el hombre de ciudad, estar solo significa estar desconectado, desvinculado del resto, a pesar de estar rodeado de gente. Por eso la soledad suele ser sinónimo de apocamiento, tristeza e, incluso, trastornos del comportamiento. Es por eso, también, que en los ámbitos ciudadanos se de en abundancia el “hablar sin sentido”, el parlotear para tapar el silencio, es decir, el armar un discurso “hueco”, sin aparente destinatario, un discurso que solo busca acallar la soledad en medio de la multitud, que puede llegar a ser intolerable. En el campo, en cambio, el silencio nunca es entendido como tal porque siempre hay sonidos. Para el hombre rural, la naturaleza le “habla” siempre, con el viento, los pájaros, el agua y, en las culturas originarias de América Latina, con los sonidos que el propio hombre produce (pasos, música, silbidos, etc.). Cuando ese hombre, o esa mujer, se integran*



edad de estos jóvenes y la cultura en la que habían crecido hasta ese momento, el silencio era obligado. *“El niño mapuche (Silva, 2009) es criado en forma amorosa, con suma atención por parte de sus padres, que suelen hablarle y jugar con ellos, estar atentos a su crecimiento y sus destrezas. Pero llegado el punto del aprestamiento para la vida adulta (alrededor de los ocho años) ese mismo niño que habló cuanto quiso, que aprendió a cantar y a silbar con sus mayores, que reconoció los objetos de su casa y su entorno más cercano en paralelo con los guisos y el mate, pierde el derecho a la palabra. El silencio impuesto forma parte del entrenamiento porque significa que los mayores saben más que él, que él puede distinguir esa diferencia y que necesita aprender de esos mismos mayores para convertirse en hombre (léase, sobrevivir en el mundo sin la protección de sus padres)”*. Este silencio, doblemente significativo en el mundo de los jóvenes alumnos, obligaba a sus “formadores”, en su mayoría mapuches o mestizos, ergo, concedores del peso simbólico de esos silencios, a generar estrategias discursivas novedosas a cada paso que les permitieran avanzar en la formación de los jóvenes sin atentar contra su esencia cultural. Dichas estrategias comunicacionales fueron utilizadas también por los docentes ya que tropezaron muchas veces con el escollo del silencio cerrado de los alumnos. Entre las estrategias desarrolladas se destaca la del silbido como significativo cuasi lingüístico. En un almuerzo de asamblea anual, uno de los docentes recordaba la forma en que Boni (Bonifacio...) imponía su autoridad en el dormitorio de los alumnos, por las noches, con un silbido determinado. Silbido que se iba acortando y tornando imperativo en las repeticiones, hasta alcanzar el objetivo que era que todos dejaran de hablar, cantar o reírse para poder dormir. Boni solía llamar a los alumnos que estaban alejados en el campo, por ejemplo, con un silbido agudo que producía combinando la acción de sus labios y dos de sus dedos. O hacía un gesto con la cabeza, un movimiento hacia adelante mientras miraba al

---

*nuevamente en el colectivo social, la palabra es una herramienta más de socialización”*. Silva, Liliana en La significación del silencio en la lengua Mapuche. Tradición y Segunda Modernidad

alumno, para que éste contestara una pregunta o interviniera en una conversación.

Con el crecimiento de la matrícula y la extensión del proyecto a una escuela post primaria, se incorporó personal en todas las áreas y se incrementó la especialización. Más allá de la rotación lógica del personal vivida por Hueché, una de las características apreciable a partir del 15º aniversario, fue la presencia de docentes que eran, a su vez, egresados de la escuela, formados en institutos provinciales o la Universidad del Comahue, y retornados a Las Coloradas. Este es un dato no menor ya que la totalidad de la matrícula estudiantil es mapuche. Que egresados de la escuela consiguieran ubicarse laboralmente en las estancias de la provincia, por ejemplo, era bastante corriente. Pero que los jóvenes egresados siguieran estudiando y volvieran a trabajar como maestros, fue una novedad que apareció en la década de los `90. Incluso, hubo casos de personal sin formación que realizó sus estudios a partir de la experiencia de Hueché, mientras trabajaba en Las Coloradas, cargando con las particularidades de la distancia existente a los centros de estudio y la dedicación laboral que exigía la tarea de Hueché. Tal fue el caso de Boni que hizo la carrera docente trabajando como celador en Hueché. Estos jóvenes, que salían de sus hogares y sus comunidades durante períodos de dos o tres semanas durante la adolescencia, se mantuvieron fuera, posteriormente, por espacios más prolongados de tiempo, viviendo en ciudades, en contacto permanente con población no mapuche, con medios de comunicación masiva y todo lo que esto implica, con nuevas tecnologías y con los aportes teóricos de la educación formal. Esos jóvenes, en su regreso a las comunidades, se vieron y se mostraron modificados, con capacidades intelectuales diferentes, con conocimientos ampliados y con rasgos culturales cambiados. Esos jóvenes debieron integrar nuevamente su cultura de origen a sus nuevos estándares y conciliar los dos mundos en los cuales estaban viviendo. El resultado fue, en la mayoría de los casos, una hibridación cultural compleja y, a veces, traumática. Dicha hibridación era palpable en los nuevos maestros de Hueché, los mapuches integrados al plantel como maestros de áreas o de talleres. Todos ellos vivían en Las Coloradas, fuera en la escuela o

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

en el pueblo, con sus esposas e hijos pero visitaban asiduamente a sus padres en el campo, es decir, en la comunidad. La relación familiar que sostenía, si bien no continuaban las tradiciones ancestrales en su totalidad, no eran las mismas que la de los demás integrantes de Hueché, los no mapuches. Eran evidentes algunas diferencias en la relación entre varón y mujer, por ejemplo. Los varones permanecían reunidos en la asamblea, discutiendo e intercambiando sus opiniones, y sus esposas se mantenían en la cocina, escuchando la asamblea, opinando entre ellas pero sin participación aparente. Cuando alguno de ellos debía decidir algo que implicara a toda su familia, buscaba con la mirada a su compañera y ella, con un gesto apenas perceptible, le daba su opinión. Es decir, en la puesta en común, en la representación social, es el varón quien tiene la palabra y la decisión. Pero puertas adentro, la mujer conserva un poder que no se muestra afuera. Cuando el varón la consulta, lo hace silenciosamente, con la mirada, porque sabe que ella está al tanto de la problemática y podrá decidir sobre el tema. Él pregunta en silencio y ella, contesta en silencio también. Otra diferencia evidente entre estos jóvenes mapuches y los integrantes no mapuches de Hueché, era la relación con los hijos. En Las Coloradas no existen los peligros de la gran ciudad, ni los del pueblo siquiera, para los niños. Estos juegan libres, deambulan por el patio de la escuela o se acercan a la orilla del río sin demasiados problemas porque están enseñados a hacerlo. Durante el transcurso de una asamblea, por ejemplo, en medio de una discusión con diferencias importantes en las opiniones, los hijos de estos jóvenes entraban al comedor donde se desarrollaba la reunión, buscaban con la mirada a sus padres y después accionaban. Unas veces iban a la cocina y buscaban algo de comer, otras se sentaban a descansar, en silencio, observando y otras, buscaban el regazo paterno para sentarse un rato. En esas ocasiones, los niños, acalorados por las corridas y los juegos a pesar del invierno neuquino, mantenían el silencio y no importunaban a sus padres. Y éstos, sin dejar de lado la atención puesta en la discusión, solían acomodarle la ropa desvencijada al chico o arreglarle el peinado desflecado a las nenas. No había interrupciones, ni en la tarea paterna de la asamblea ni en la filial con los hijos. Todo aparecía como una unidad,

como un todo en el que trabajo e hijos, escuela y familia, Fundación y comunidad, eran una sola cosa. Unidad integrada por dos polos que, en apariencia por lo menos, no aparecen como opuestos sino como alternos. El decir que son complementarios es una redundancia ya que desde “Argentina indígena, Vísperas de la Conquista” (Rex González, 1972) sabemos claramente que los opuestos, en las cosmogonías americanas, son siempre complementarios. El sentido de la unidad entre lo femenino y lo masculino, lo claro y lo oscuro, la noche y el día, etc. es tan claro como su complementariedad. Pero en el caso de la unidad vivencial puesta de manifiesto en el accionar de los jóvenes mapuches maestros de Hueché, es absolutamente complementaria aunque sus polos no aparezcan visiblemente opuestos. Esa unidad vivencial, claramente mapuche, comenzó a filtrarse en algunas de las familias no mapuches residentes en Hueché. Pero eso se manifestó tiempo después, cuando el fenómeno apareció como digno de estudio. Volveremos sobre él más adelante.

La hibridación también aparecía claramente en la relación de los jóvenes mapuches con la tecnología. En los comienzos de Hueché, que un joven aprendiera a manejar un vehículo era un adelanto cualitativo dentro de su familia y comunidad, ya que significaba que podría, en el futuro, desplazarse en el territorio como lo hicieran sus ancestros, a caballo, o como los huincas, en autos o camionetas. El hecho de tener incorporadas las destrezas suficientes para conducir significaba un avance respecto de sus padres y un avance para la comunidad toda. Si además, tenía los conocimientos mínimos de mecánica como para mantener el vehículo en condiciones, la ventaja generacional era enorme. Pero en la primera década del siglo XXI, con los avances informáticos y de comunicaciones, los jóvenes mapuches fueron incorporando la tecnología a su vida cotidiana, apoyados, de más está decirlo, en el desarrollo de la infraestructura en la región. Incorporación que significó un nuevo salto cualitativo en los conocimientos y las destrezas de los jóvenes, respecto de sus padres y abuelos. Hueché contó desde la década de los `90 con una sala de computación, abierta a sus alumnos, los de las escuelas vecinas y la comunidad en general. La incorporación de los mayores, a diferencia de lo que

ocurrió en las ciudades del resto del país, fue dificultosa y, en muchos casos, nula. El relato de Mariana, maestra de computación y de lengua de Hueché, es rotundo: "...una tarde se acercó el lonco de Cayupán a la escuela, se paró en la puerta de la sala de computación y empezó a mirar desde ahí. Lo invité a pasar y ponerse cómodo pero no quiso. Estuvo allí parado como dos horas, con los brazos cruzados y en silencio. Después se fue. Al día siguiente lo mismo. Y al tercero, cuando estuvo un rato parado, me acerqué y le propuse mostrarle en una máquina como era la cosa. Mostrarle internet... algo. Se negó con un gesto de la mano mientras seguía mirando los monitores. Finalmente me dijo *"Esto es raro. No entiendo de máquinas y menos si hablan"*. Se despidió y se fue. Después supe que no se negaba a que los jóvenes aprendieran pero él no quería saber nada". Como además las comunidades rurales, mapuches o no, estuvieron tradicionalmente distanciadas de los adelantos comunicacionales, la aparición de los teléfonos celulares o la televisión y la internet satelitales, significaron un impacto simbólico muy fuerte en las personas mayores. Solo aquellos que por estudio, trabajo o necesidad de conocer otros horizontes, se alejaron temporalmente de sus residencias rurales no sufrieron el impacto con gran virulencia. Por eso el lonco de Cayupán no se negaba a que los jóvenes aprendieran a usar computadoras, no era un necio, pero reconocía su limitación frente al avance tecnológico que lo superaba. En los últimos años, los estudiantes de Hueché y los alumnos de escuelas rurales de Neuquén en general, contaron con celulares como cualquier niño o adolescente ciudadano. En muchos casos, su utilización era absolutamente relativa, como mera cámara fotográfica, por carecer de señal o tener conexiones deficientes, pero eso no menguaba ni inhibía la relación persona-tecnología que hemos desarrollado, la mayor parte de los argentinos, en los últimos años, con la telefonía celular. Uno de los fenómenos derivados del impacto producido por el contacto y uso de las nuevas tecnologías, es que los adolescentes mapuches actuales, prefieren dejar el campo y mudarse a grandes ciudades (Neuquén, Buenos Aires, Córdoba, etc.) pero ante la imposibilidad de hacerlo solos, agregan un nuevo conflicto familiar a los habituales.

## ***Junín de los Andes***

El desplazamiento a este segundo punto de observación de las familias que comenzaron con Hueché, se da en los años noventa, cuando los primeros hijos de cada una de ellas, debían comenzar con sus estudios secundarios. Los lugares elegidos para el desplazamiento fueron Neuquén Capital, Zapala y Junín de los Andes. Junín sigue siendo, en la actualidad, un pueblo, con la mayor parte de sus calles de tierra, con una arquitectura plana, la ruta provincial n° 234 atravesándola de un extremo al otro y una población urbana reducida. Las familias que eligieron este destino, lo hicieron como opción de vida, en la búsqueda de un discurrir tranquilo, para mantener estrechas relaciones personales, tanto ellos como sus hijos; lugar que, a su vez, les permitiera seguir trabajando en la docencia, como venían haciendo en Las Coloradas y que, además, permitiera mantener la instrucción formal familiar, tal cual lo tenían pensado. De esta forma, varias de las familias que surgieron y se desarrollaron dentro de Hueché Las Coloradas, migraron a Junín de los Andes, formando una nueva red de relaciones, tanto entre ellos como hacia la comunidad. Estos nuevos migrantes<sup>56</sup>, empleados públicos en su mayoría, se instalaron allí con nuevos trabajos, algunos en el pueblo directamente y otros en destinos rurales, es decir, en escuelas funcionando dentro de comunidades mapuches, pero cercanos al ejido urbano. Las facilidades ofrecidas por el gobierno provincial en el ámbito de la obtención de viviendas, por ejemplo, permitió que muchas de aquellas jóvenes familias pudieran migrar dentro del territorio sin mayores dificultades. Y como el plan educativo provincial avanzaba en todos lados con el mismo empuje, hallaron en Junín la posibilidad

---

<sup>56</sup> En la población neuquina la migración es un fenómeno que merece ser tenido en cuenta con un poco más de profundidad. Es habitual que familias enteras se desplacen, cambien de locación y de paisajes por cuestiones laborales o por decisión propia. Esto ha flexibilizado considerablemente la burocracia educativa, por ejemplo (en comparación con otros distritos argentinos) o las prestaciones de salud.

de avanzar en el plano profesional como en lo relativo a la formación de los hijos.

En las escuelas de Junín, estos adolescentes recién llegados encontraron una población bien diversa: hijos y nietos de los pioneros; hijos de los militares del cuartel que diera origen al pueblo; descendientes de inmigrantes en segunda o tercera generación y mapuches invisibilizados bajo la denominación de “criollos”. La mayor parte de estos jóvenes nacieron en Neuquén o fueron llevados dentro de sus pañales. Son los denominados NYC, “nacidos y criados” en el territorio. Esto los convierte en neuquinos absolutamente identificados con el terruño, conocedores de la historia familiar de migraciones y búsquedas, con abuelos o tíos o familiares más lejanos en otras latitudes pero con escasa o nula añoranza de aquellas otras locaciones. Los NYC presentan fuertes diferencias con los jóvenes de su generación provenientes de otras historias familiares. Los hijos (o incluso nietos) de inmigrantes europeos, por ejemplo, crecieron a la sombra de los relatos nostálgicos, realizados en las lenguas de origen de sus antepasados, regados con las lágrimas de la tristeza y el extrañamiento. Muchos de ellos siguen repitiendo costumbres o discursos relacionados a esa nostalgia que les es completamente ajena pero que desconocen por completo esa lejanía. Son jóvenes que se formaron dentro de una sociedad de aluvión, igual que los NYC, pero no se reconocen completamente dentro de la patria. Si analizamos a jóvenes con una más extensa tradición familiar en el país pero formados y habitando en grandes ciudades, la marca más habitual es la pérdida de la memoria familiar, del relato fundacional que dio origen a sus propias vidas. En definitiva, la diferencia que existe entre todos estos jóvenes, todos argentinos, es cómo vivieron los procesos sociales de la globalización.

El impacto de las nuevas tecnologías es general en toda la sociedad, nadie escapa. Pero hay diferentes niveles de impacto y existen distintas maneras de adaptación al resultado de esos impactos. Así, por ejemplo, los avances en el campo de las tecnologías de la comunicación humana son tan variados y simultáneos, que aparecen claramente marcados en la sociedad diversos grupos, separados por edad, por condición social o económica, por

desarrollo intelectual, etc. Se suele asociar a los jóvenes con los niveles más altos de asimilación tecnológica, a punto tal que ya contamos con dos generaciones de nativos digitales, es decir, niños y adolescentes que nacieron en la era informática y que mantienen una relación con la computadora, los teléfonos celulares y los controles remotos, mucho más estrecha que sus padres, ni que decir sus abuelos. Pero si bien los jóvenes son los que asimilan con mayor velocidad y precisión dichos avances, sus padres han tenido que hacer la conversión tecnológica para, entre otras cosas, mantener sus puestos de trabajo. Los jóvenes tienen una relación estrecha con internet, sea para informarse, comunicarse con otros o buscar datos. Es la generación que no lee el diario en su formato tradicional, se informa por los portales o los sitios sociales; históricamente ha mantenido muy escasa relación con el libro, se ha formado mediante fotocopias; sus espacios de ocio transcurren frente al monitor, solos o en compañía pero digitalmente diseñados. Son capaces de chatear mientras contestan mensajes de texto o algún mail y leen las noticias en el portal. Todo al mismo tiempo e, incluso, hablan por teléfono en forma combinada con todo lo anterior. Estas destrezas, si bien son el signo de los tiempos, tienen diferentes intensidades, de acuerdo a si se trata de la gran ciudad, localidades pequeñas o espacios rurales.

En la gran ciudad, es común ver a los adolescentes todo el día frente a la computadora<sup>57</sup>. En los pueblos, si bien los jóvenes mantienen con la tecnología una relación tan estrecha como aquellos, el tiempo real de utilización es considerablemente menor. Todos tienen su celular, navegan en la web, estudian en digital y escriben directamente en el teclado<sup>58</sup>. Pero mientras los ciudadanos juegan en la PC muchas horas diarias, los pueblerinos lo hacen en menor cantidad y suelen salir de sus casas y realizar deportes o actividades

---

<sup>57</sup> A tal punto es esto, que el gobierno, en una de sus promociones de entrega de equipos a los alumnos de escuelas públicas, los “invita” a apagarla un rato, a verse cara a cara con los amigos, estar al aire libre, etc. Este aviso no es más que la confirmación del fenómeno de individuación, detallado anteriormente, pero visibilizado en aquellos sectores sociales que hasta ahora no se habían manifestado como integrantes de la Segunda Modernidad.

<sup>58</sup> Otro de los fenómenos evidentes en los nativos digitales es la mala letra manuscrita, los problemas de ortografía (mayores que hace apenas veinte años) y la mala sintaxis. Los dos primeros inconvenientes están relacionados con el uso de la computadora en forma permanente. El último está más relacionado a la síntesis forzada de los mensajes de texto.



físicas con sus pares. Es común en el interior del país, que adolescentes jóvenes organicen campamentos, por ejemplo, de uno o dos días, a corta distancia de sus hogares pero solos, sin adultos. Los padres los llevan y los van a buscar para acarrear carpas y mochilas pero permanecen acampando sin la tutela de los adultos. Observándolos, se puede inferir que la tecnología no los ha modificado, pero esa falacia se hace evidente cuando se los escucha: el discurso es tan contemporáneo como el de cualquier joven.

La aceleración de los ritmos vitales<sup>59</sup>, propia del impacto tecnológico en la sociedad, se manifiesta en forma diferenciada entre los jóvenes citadinos y los del interior del país. En las ciudades, con la concentración poblacional, la congestión creciente en los desplazamientos y la fuerte influencia de la publicidad, entre otros factores, los jóvenes sostiene ritmos de vida acelerados desde la infancia. Sufren así de una sobre carga horaria, con exigencias múltiples y demandas permanentes de ocupación y rendimiento, casi siempre derivadas de la necesidad paterna de ocupar el tiempo de los hijos para poder trabajar ellos. En los pueblos del interior, niños y adolescentes de ocupan en el estudio, practican deportes y se interesan en actividades extracurriculares, pero tienen tiempo para estar en familia, juntarse con amigos o, simplemente, no hacer nada. Allí también los padres tienen necesidad de salir a trabajar y los hijos permanecen solos muchas horas diarias. La diferencia radica en que nadie debe invertir más de media hora para llegar desde el trabajo a la casa, entre otros factores. Ese tiempo “ganado” es crucial a la hora de las relaciones familiares ya que permite interacciones cotidianas, sin demasiado cansancio, con espacio físico y mental para compartir experiencias diarias y necesidades de cada integrante de la familia. En ese encuadre, es habitual que todos los integrantes de una familia conozcan los detalles de la vida de los amigos de los hijos, por ejemplo, o las peripecias laborales de los padres, en el día a día. Así también, en esa forma de la cotidianeidad, es habitual que se vaya preparando a los adolescentes para la vida en soledad, o lejos de la casa paterna, durante

---

<sup>59</sup> Nos referimos aquí a la modificación en el ritmo de vida operada en la gente, en los últimos treinta años. Como corroboración, compárese en tiempo que se debe invertir para cepillarse los dientes, por ejemplos, con el que le insume a Google hacer una búsqueda cualquiera. Esa diferencia es solo una pauta del vértigo con el que vivimos en la actualidad.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

el período de estudios superiores. Es un fenómeno muy extendido el que los jóvenes, al terminar la escuela secundaria, deban migrar durante varios años a otra ciudad para poder asistir a la universidad. Y las familias viven esa circunstancia como normal ya que les pasa a todos. Es un destete forzado pero instituido. En la gran ciudad, por contrapartida, los jóvenes prolongan la adolescencia con su permanencia en la casa paterna, sosteniendo trabajos de remuneraciones magras y evitando mayores responsabilidades que los independice. Estas diferencias en la mecánica familiar entre los pueblerinos y los ciudadanos no es absoluta ni mucho menos. Pero es la mayoría observable. Y esto tampoco quiere decir que en el interior del país no haya problema con los jóvenes: existen el embarazo adolescente, el consumo de drogas y de alcohol y la tendencia a la velocidad al mando de un automóvil. Existen los problemas de violencia intrafamiliar y de género, los conflictos por discriminación e intolerancia y las prácticas despóticas. Aparecen las disputas ideológicas y generacionales, las ambiciones de poder y las patologías, todo, como en la gran ciudad. La diferencia sigue estando en la asimilación de la globalización.

La globalización es fruto, fundamentalmente, del desarrollo tecnológico de las comunicaciones. Sidicaro lo señalaba a comienzos del milenio, cuando aseveraba que “Sin duda, en los últimos decenios, la población mundial ha alcanzado un grado anteriormente desconocido de interconexión. Los adelantos tecnológicos realizados en cualquier país repercuten en muy breve plazo, o inmediatamente, en otros muy lejanos.” (Sidicaro, 2003) Esa repercusión de la que habla el sociólogo es general, es decir, en todos los campos de la vida ciudadana, individual, cultural y, básicamente, económica. Pero ningún impacto de semejante magnitud puede dejar indemne a la cultura de los pueblos ya que “...la globalización de la economía y de la cultura, se encuentra directamente relacionada con los nuevos sistemas de comunicación de informaciones que facilitan la circulación internacional del capital financiero y de los mensajes culturales en tiempo real, creando una situación verdaderamente inédita al respecto. No sólo la vida material de las personas sino, también, sus convicciones más íntimas se ven afectadas por acciones provenientes de las antípodas de sus lugares de residencia” (Sidicaro, 2003).

La modificación cultural es tan vasta que resulta difícil no solo el análisis, sino también pensar por dónde empezar a realizarlo. Los jóvenes argentinos, como los de cualquier lugar del orbe, absorbieron (y absorben) los cambios tecnológicos con gran velocidad; las modificaciones sociales respecto de las relaciones laborales o corporativas las entienden como naturales y los cambios culturales, los elaboran como propios. Hasta ahí no hay diferencias entre unos y otros. Las distinciones aparecen en áreas más lábiles o, para tener más precisión, en áreas de mayor intimidad para el observador de los macro fenómenos. En el campo de las modificaciones sociales relevantes que se vienen produciendo en la Segunda Modernidad, uno casi estructural es dentro de la familia. La humanidad ha pasado del modelo matriarcal al patriarcal después de siglos de experimentación y puesta a prueba del nuevo modelo. Abandonó la familia extendida por la mono nuclear cuando el capitalismo consolidó su paradigma como sistema planetario y se transformó en mono parental, sin hijos o en familia desintegrada<sup>60</sup>, en plena crisis de la modernidad. En esta segunda modernidad, la familia adquiere mayor cantidad de formas, siendo tal vez la más extendida, la familia ensamblada, es decir, matrimonios de divorciados, con hijos de ambos por separado y en común. Pero también se observan, cada vez con mayor asiduidad, las familias de dos madres o dos padres. Éstas son el producto de una mayor inclusión social de las diferentes formas de las preferencias de género y de un crecimiento en la tolerancia y la aceptación del otro diferente dentro de una misma sociedad (Krotz, 1994). Pero la característica sobresaliente de la familia como estructurante social en la Segunda Modernidad, es que, precisamente, no puede estructurar a la sociedad, como hacía antaño, cuando todos los modelos familiares conviven en el mismo espacio y el mismo tiempo. Y si bien es cierto que *“...las categorías de tiempo y de espacio han sido revolucionadas con los procesos de globalización”*, (Sidicaro, 2003), la familia sigue siendo el mayor generador de símbolos dentro del sistema de sentido que es cualquier

---

<sup>60</sup> La terminología “desintegración familiar” no cuenta con consenso en el mundo académico pero hace clara referencia a los distintos fenómenos que llevan a la ruptura de los lazos familiares entre los miembros. La coincidencia académica al respecto está en una de los factores que provoca la desintegración: las migraciones, sea por la búsqueda de nuevos horizontes económicos, por persecuciones político-religiosas o como resultado de guerras.

sociedad. Por eso es que, por ejemplo, los medios de comunicación masiva, vuelven una y otra vez a la ficción sobre el modelo del culebrón, porque cualquiera de nosotros puede identificarse en ellos porque todos tenemos, más que mal, una familia. Siendo entonces el mayor generador de símbolos, no es extraño que en la actualidad, las crisis familiares trepen a las tapas de los diarios o sean el disparador de alguna crónica negra. Pero también ocurre que las modificaciones que se manifiestan en la diversidad de esquemas familiares, reflejan otros parámetros de la crisis social. Los sistemas de valores a los que hacen referencia Berger y Luckmann, aquellas reservas de sentido (Berger y Luckmann, 1997) que tan férreamente habían construido el relato de la nación (Bhabha, 2002) han dejado de ser un patrimonio común de toda la sociedad porque se ha roto, entre otras cosas, el sentido de contemporaneidad que daba, en la modernidad, el relato nacional. Hoy conviven los hombres del futuro con réplicas de décadas pasadas, esquemas morales perimidos con vacíos morales e, incluso, discursos del no discurso, arte del no arte o política de la no política. Semejante amplitud de posibilidades, semejante “oferta al consumidor” (de Sousa Santos, 2003) hace que los jóvenes, con la necesidad gregaria que requiere esa etapa vital, se agrupen de acuerdo a las seguridades que encuentran a la mano, sean éstas generadas en el entorno cercano o en el espacio globalizado de la cultura única<sup>61</sup>.

En el caso estudiado, las diferencias encontradas entre los NYC, los jóvenes mapuches, los descendientes de inmigrantes y los jóvenes habitantes de las grandes ciudades radican, precisamente, en la forma en que procesan la globalización, mediante la asimilación de los sistemas de valores y la construcción, individual y grupal, de las reservas de sentido.

---

<sup>61</sup> Un caso paradigmático de seguridades globalizadas es el de los adolescentes que se refugian en el manga o el animée, viviendo en América Latina, por ejemplo.

## ***Bibliografía.***

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas, en “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”, Ed. Paidós, Barcelona, 1997

Bhabha, Homi “La invención de la Nación”, Ed. Manantial. Buenos Aires. 2002

De Sousa Santos, Boaventura, en “De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad”, Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes, Colombia, 2000

Gertz, Clifford. Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós Ibérica. 1994.

Krotz, Esteban “Alteridad y pregunta antropológica”. Revista Alteridades, Buenos Sidicaro, Ricardo. «Consideraciones sociológicas sobre la Argentina en la Segunda Modernidad», Estudios Sociales. Revista Universitaria Semestral, Año XIII, Nº 24, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, primer semestre 2003 (pp. 127-152).

Rex González, Alberto “Argentina indígena, Vísperas de la Conquista, Historia Argentina”, Volumen 1 (con José A. Pérez), Editorial Paidós, 172 pp., Buenos Aires, 1972.

Silva, Liliana. “La significación del silencio en la lengua Mapuche. Tradición y Segunda Modernidad”.

[www.wikipedia.org/wiki/Jaime\\_de\\_Nevares](http://www.wikipedia.org/wiki/Jaime_de_Nevares)

*Capítulo V*

## ***Nueva Identidad***

Abrimos el presente trabajo preguntándonos sobre la posibilidad de asistir al surgimiento de nuevas expresiones identitarias en la Argentina, en virtud de comprobar la existencia de una crisis en desarrollo dentro del paradigma del Estado Nación, lo que implicaría la modificación de cada uno de los elementos constituyentes del Estado formado en la Modernidad y, por consiguiente, de la identidad nacional como forma correlativa de la identidad colectiva. Ese paradigma muestra abiertamente su crisis, desde el momento en que los mecanismos de regulación social, por ejemplo, dejan de aparecer como tales y se mimetizan desde el ordenamiento mediático con formatos de emancipación individual, olvidando su función de equilibrio de fuerzas dentro del ordenamiento social. Nos interrogamos posteriormente sobre la posibilidad que, merced a la crisis del paradigma del Estado Nación y a la dilución de la identidad nacional como elemento constitutivo de aquel, estuviéramos asistiendo a la conformación de nuevas formas identitarias, con localizaciones regionales y en torno a comunidades de raigambre y cultura ancestrales. El recorte, necesario para el análisis, se realizó en base a la existencia de poblaciones mapuches en permanente contacto con poblaciones no mapuches, dentro del mismo territorio y en relación permanente. Además, se tomaron en cuenta dos generaciones, la de los jóvenes<sup>62</sup> y la de sus padres. Entre los primeros es donde se encuentran las mayores diferencias y éstas son las que permiten analizar en profundidad el fenómeno de estudio.

En el caso estudiado, las diferencias encontradas entre los NYC, los jóvenes mapuches, los descendientes de inmigrantes y los jóvenes habitantes de las grandes ciudades radican, precisamente, en la forma en que procesan la globalización, mediante la asimilación de los sistemas de valores y la construcción, individual y grupal, de las reservas de sentido. Recordemos que

---

<sup>62</sup> Jóvenes en el rango de entre 18 y 35 años.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

*“...la constitución subjetiva del sentido es el origen de todos los acervos sociales del conocimiento, los depósitos históricos de sentido en que pueden apoyarse las personas nacidas en una sociedad y en épocas particulares.”* (Berger y Luckman, 1997) por lo cual la asimilación que harán los jóvenes ciudadanos, por ejemplo, estará directamente relacionada a su momento histórico pero, básicamente, a su pertenencia a una comunidad grande, compleja y particular como es una gran ciudad. Uno de los impactos más fuertes de la globalización en las grandes ciudades argentinas es la extensión de la cultura única, de la idea de gran aldea promovida por los Medios de Comunicación Masiva y los centros de poder, en detrimento de las instituciones sociales nacionales. Recordemos también que el sentido identitario pudo desarrollarse porque *“...la tarea de las instituciones consiste en acumular sentidos y ponerlos a disposición del individuo, tanto para sus acciones en situaciones particulares como para su conducta de vida.”* (Berger y Luckman, 1997). La identidad argentina se construyó, entonces, sobre la base de la relación entre las funciones de los hombres de, por un lado, consumir los sentidos acumulados por las instituciones y, por el otro, producir sentidos merced a sus experiencias individuales. Esto permitió la integración de conductas vitales individuales sin grandes conflictos con el sentido general, ni con la relación entre ciudad y campo, entre capital e interior, etc. La identidad, entonces, era la seguridad de pertenencia a un lugar, un país, una nación o un pueblo, más allá de los documentos que lo acrediten.

Si bien la globalización es un fenómeno general, no es puramente teórico ni abarca a determinados países y a otros no. En el caso de América Latina, por ejemplo, los cambios se producen también merced a la impronta económica global, el desarrollo de las tecnologías comunicacionales y el avance de modelos sociales y familiares diferenciados de los tradicionales, aunque presuntamente ateos y étnicamente blancos. En Argentina en particular, estos cambios son plenamente visibles en las grandes ciudades, donde los procesos de individuación, por ejemplo, son claros y rotundos. La individuación aparece cuando la crisis de sentido aumenta, casi como su materialización. Si tomamos como ejemplo a algunas instituciones sociales,

como la familia o el matrimonio, por ejemplo, veremos que las generaciones más jóvenes han hecho de éstas una simplificación extrema, con expresiones apenas reconocibles con el modelo anterior. Si analizamos la relación con instituciones simbólicas, como organizaciones del estado o funciones del estado, el fenómeno es similar y puede verse claramente en la educación, la salud o el sistema legal y la relación con la población joven.

Mientras que en las grandes ciudades la globalización ha impactado con toda su fuerza, fracturando los sistemas de valores, poniendo en duda las reservas de sentido, acrecentando el surgimiento de *“islas de sentido”* (Berger y Luckmann, 1997) y aumentando los procesos de individuación, sobre todo en los jóvenes, en el interior del país el proceso es otro.

Los jóvenes descendientes en segunda o tercera generación de inmigrantes europeos o medio orientales, viven situaciones personales y sociales complejas, fruto de su ubicación dentro de la sociedad. Si bien es cierto que tanto en Junín de los Andes como en Las Coloradas, los descendientes de gringos se sienten tan neuquinos como los demás, no dejan de lado el cúmulo de tradiciones familiares, férreamente instaladas en el sistema simbólico en el que crecieron. El sostenimiento a lo largo del tiempo de las tradiciones ancestrales, a pesar de la desterritorialización que significa la migración, genera, como mínimo, una duplicidad en la creación de símbolos que justifiquen el aparato cultural de sustento. Porque si partimos de la afirmación de Rojas sobre la generación de una cultura, cuando dice que “... cada cultura es la forma temporal de una tradición. Y cada tradición es la función histórica del espíritu de un pueblo” (Rojas, 1951), vemos claramente que la migración de sus abuelos ha congelado aquellas tradiciones en una sacralización imprescindible para el migrante para el sostenimiento de la vida en medio de una cultura absolutamente diferente, pero molesta, en su rigidez, para sus descendientes. Si el espíritu del pueblo de los abuelos apareció entre los bártulos hace cincuenta años o más, la sacralización sin la dinámica de lo cotidiano, solo genera en esos usos culturales símbolos inconexos y carentes de sentido. Por lo tanto, los jóvenes descendientes que han sido criados en el seno de familias muy aferradas a las costumbres ancestrales traídas en los



barcos, sólo pueden insertarse socialmente a partir de la propia e individual contradicción con el sistema simbólico que los rodea. También es dable pensar que aquellos inmigrantes hicieron su aporte cultural, mezclaron sus palabras, comidas y costumbres con las restantes e hicieron avanzar la dinámica cultural pero no debemos olvidar que la provincia de Neuquén, hace cincuenta años, tenía menos población que la propia ciudad de Neuquén en la actualidad. Es decir, aquellos inmigrantes se asentaron en lugares apartados, en medio del campo o en poblaciones muy pequeñas, donde la soledad hacía que la familia fuera un todo social: autoridad, moral, enseñanza y diversión, todo bajo el mismo techo y con el mismo código. Por lo tanto, todos aquellos inmigrantes reprodujeron en Neuquén sus costumbres de origen, en sus lenguas y con sus códigos, llegando al extremo, por ejemplo, de no permitir el matrimonio de alguno de sus hijos o hijas porque habían elegido a alguien de afuera de sus tradiciones. Y no estamos hablando de un matrimonio entre mapuches y huincas. Estamos hablando, simplemente de descendientes de sirio-libaneses o italianos pretendiendo casarse con algún argentino, criollo o hijo de otros gringos. Los jóvenes formados dentro de estas familias, sufren de un desarraigo ficticio porque sienten nostalgias por lo desconocido, producto de discursos y tradiciones ajenas vividas como propias, es decir, por aquellas cosas que el relato familiar, de tanto repetirse, terminó instalando en el sistema simbólico que cada individuo requiere para fijar su domicilio en el mundo (Kusch, 2003). Eso los pone frente a una confusión identitaria, producto de una contradicción constante. Son neuquinos pero son turcos, o tanos o sirios. Mantienen el estigma migratorio a pesar de haber nacido y haberse criado en la Argentina, lo que los convierte en medio gringos/medio criollos, es decir, el aluvión poblacional en medio de una sociedad en crisis. Si bien una de las características fundamentales de la Segunda Modernidad es la migración constante, los gringos que se asentaron en nuestro país durante el siglo XX lo hicieron en otras condiciones. Actualmente, las migraciones suelen hacerse desde la periferia a los países centrales, en busca de mejores situaciones laborales, económicas o sociales. En pocos casos se trata de migraciones por persecución política o étnica. Además, los actuales migrantes suelen contar

con destrezas que les permitan insertarse en las nuevas culturas, las que, por otra parte, son conocidas en el resto del planeta por la acción de la Globalización y los Medios de Comunicación Masiva. Los migrantes llegados a la Argentina en los últimos ciento cincuenta años han sido el producto de los enfrentamientos sistemáticos en Europa y Medio Oriente, sea por religión, economía o lisa y llanamente, por cuestiones políticas. La mayor parte de ellos llegaron al país desconociendo la lengua, con oficios poco viables aquí o sin oficio, sin dinero para comenzar ni redes de contención. Por eso se aferraron a sus tradiciones ancestrales, porque era la única forma de asegurarse un “lugar en el mundo”. Los migrantes actuales, en cambio, pueden sostener su anclaje cultural de origen sin necesidad de reproducirlo estrictamente en su nueva locación porque tienen la oportunidad constante de comunicarse con sus familias, sus pueblos, su cultura; pueden abastecerse de los insumos elementales de su cultura porque el comercio mundial ha globalizado el consumo<sup>63</sup> o pueden mantener el uso de su lengua por la asociación étnica que aparece en cada destino de migración. Entonces, el estigma migratorio de los nietos de gringos en la Patagonia, nada tiene que ver con la migración de la Segunda Modernidad ni con las olas migratorias en las grandes ciudades, donde los fenómenos de intercambio cultural han generado procesos bien diferenciados. El estigma migratorio es más bien, una rémora de la Modernidad chirriando culturalmente en plena Segunda Modernidad.

## ***Jóvenes Mapuches***

Los jóvenes mapuches, por su parte, viven la globalización como un fenómeno nuevo, es cierto, pero no demasiado diferente a los anteriores embates culturales que procesaron sus antepasados. Si bien es cierto que durante décadas las comunidades mapuches debieron ocultarse en el entramado social para sobrevivir, escondiendo su lengua, sus tradiciones y

---

<sup>63</sup> Hablamos de la yerba mate para argentinos y uruguayos, de la mandioca para los paraguayos o el cuscús para los norafricanos.

todos los indicios culturales ancestrales, en la segunda modernidad, con la apertura simbólica que significa la tolerancia hacia el otro diferente (Krotz, 1994) esas mismas comunidades han ido recuperando espacios para la reconstrucción de sus sistemas de sentido. En ese marco, los jóvenes que salieron de las comunidades a estudiar y que han regresado “modificados” por su paso por la universidad o los profesorados, aportan a su gente un cúmulo de experiencias que, combinadas con las ancestrales, hacen de la globalización solo un elemento más del proceso social actual.

La recuperación de la lengua, por ejemplo, nos da un indicio de este fenómeno. Los jóvenes van incorporando vocabulario merced a sus propios tiempos e intereses, siempre mediados por los condicionamientos ideológicos que forman su bagaje de “viajero”<sup>64</sup> dentro del país. Incorporan vocabulario y en él, las tradiciones ancestrales que parecían perdidas entre las montañas andinas. El relato de Alejandro Mario Calfuñanco<sup>65</sup> respecto de su abuela “*que no habla más que la lengua*” y de su padre “*...nacido en Hulúmapu (Chile) donde no se habla la castilla. Entre los vecinos hablan solo la lengua pero cuando llega un winca, hablan en castellano*” permite apreciar el trabajo de ocultamiento de su cultura que han hecho los mapuches, durante generaciones, para preservarla. Pero también, la contemporaneidad de los jóvenes que, como Mario (ese es su nombre cotidiano) aprendieron la mapusungúm por su propio interés: “*... mi padre es un hablante perfecto pero acá (Junín de los Andes) la gente es reacia a hablar la lengua, es un holocausto interior.*” La frase suena contundente y fuerte. Mario es un maestro de plástica que trabaja en las escuelas rurales asentadas en los campos de la Comunidad Aucapán, vecina y cercana a San Martín de los Andes. Se formó profesionalmente en el sistema de formación docente de la provincia y realizó sus prácticas en la misma escuela donde estudiaron su madre y sus tías, sus hermanos y él mismo. Su experiencia personal en la docencia y en el contacto

---

<sup>64</sup> El concepto de viajero está usado en el sentido Moderno, es decir, aquel que sale de su familia/aldea en busca de conocimientos o aventuras. Supone siempre un regreso, por lo tanto no implica una condición definitiva de traslado. Difiere del concepto de migrante, unido este último al desplazamiento por fuerza mayor, impuesta desde el “afuera” del individuo y/o familia.

<sup>65</sup> Ver anexo con entrevistas.

con los niños y jóvenes de la comunidad lo coloca en posiciones muy firmes e, incluso, irreductibles, respecto del desenvolvimiento de la cultura mapuche en la actualidad. Olga<sup>66</sup> (Guía de turismo en la Catedral de Junín de los Andes) relata: “... hice la primaria en el campo, con mucha dificultad porque no hablaba castellano. Aprendí allí.” Viviendo en la ciudad, Olga comenzó sus estudios secundarios siendo adulta “...porque con nueve hijos, estudiar no se podía. Pero ellos ahora me ayudan a estudiar y me preguntan palabras de la lengua. Quieren saber...” Tránsito Peña, egresado y docente de Hueché, integrante de la comunidad Aigo de Ruca Choroí, se reconoce “...hablante desde chico. Pero después, dejé de practicar por muchos años. En mi caso, comienzo con el rescate del mapunsungún cuando en la escuela (Hueché) me ofrecen dar la materia Interculturalidad. Ahí tuve que ponerme a pensar, a recordar, a hablar con los abuelos, con mi mamá.” Ese proceso aparece evidenciado en la composición de su propia familia: sus dos hijos mayores tienen nombres huincas, la más chica, nacida durante de ese trabajo de reconstrucción, tiene nombre mapuche. Si bien no se reconoce como un participante activo en su comunidad, Tránsito se visualiza como un “facilitador” de la cultura de su pueblo. Para poder dictar la materia Interculturalidad “... primero tuve que enseñarle a los alumnos algunas cosas de las tradiciones mapuches. Cuando yo voy al Nguellupún<sup>67</sup>, por ejemplo, no voy a rogar pero respeto mucho a quienes lo hacen porque es su fe. Trato de transmitirle a los alumnos que eso forma parte de nuestra vida, como mapuches y como personas.” En sus clases de Interculturalidad Tránsito ha organizado algunas ceremonias ancestrales en Cayupán<sup>68</sup>, con sus alumnos y con integrantes de la comunidad del mismo nombre. Así, por ejemplo, ha permanecido con los alumnos en pleno campo en la ceremonia del pichi ktrol (pequeño fuego) en la cual los pre adolescentes deben aprender a mantener encendido siempre el fuego y una vez que lo logran, esa responsabilidad les es transmitida. También ha organizado “...la ceremonia de la vuelta del sol, denominada uñoy tripantú,

---

<sup>66</sup> Íbidem

<sup>67</sup> Según su relato Nguillatún significa comprar y nguellupún rogativa. La diferencia se debe a la falta de registro escrito de la lengua y a las variantes zonales del uso del lenguaje.

<sup>68</sup> Territorio de la comunidad Cayupán, lindera a Las Coloradas.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

*un equivalente al año nuevo occidental, que se celebra en el mes de junio, entre los días 21 y 25. En esas ocasiones se realizan rogativas, se come en comunidad, se baila y se realiza el catan cahuín, es decir, la perforación de las orejas de las niñas, el símbolo de su ingreso al mundo adulto.” Todo este trabajo “...está enlazado al mapusungúm. Sin la lengua no podríamos hacer las ceremonias.”*

El mapusungúm es una lengua ágrafa, es decir, jamás escrita, transmitida de generación en generación en forma oral, con todas las variaciones que puede tener el uso regional, el paso del tiempo y la invisibilización cultural que se intentó imponer a lo largo de décadas. Su condición de agrafía provoca, desde hace unos años a esta parte, un debate por demás interesante dentro de la propia cultura mapuche. En una de las visitas a la escuela primaria N° 319 del paraje Auca Pan Abajo (Barrio Calfuqueo), un afiche realizado por los alumnos de 7º y colgado en el patio, introdujo el tema del debate, silenciado en casi todas las formas de la comunicación local. El afiche decía “No debemos tener verwenza de ser mapuches”. En principio, la palabra apareció como un problema ortográfico pero ante la indagación con el director de la escuela (Osvaldo Martínez) surgió el fondo de la cuestión: al no ser una lengua escrita, los sonidos son volcados a las letras del alfabeto en forma arbitraria, de acuerdo a cada hablante. Así, por ejemplo, la palabra caballo suele aparecer escrita “cawayo” porque la transcripción fonética de los sonidos más guturales del mapusungúm la hace sonar así. Osvaldo explicaba que ese afiche era “...una actividad realizada por los chicos con el maestro de cultura mapuche. Él es el único que no tiene el régimen general de los docentes neuquinos porque es elegido por la comunidad. Hay uno por escuela, por lo menos, y trabaja cuestiones que tienen que ver con la lengua, las tradiciones, las costumbres”. La explicación del director frente a la palabra escrita por fonética, fue simple: “...las correcciones ortográficas se pueden hacer sobre el castellano porque tiene reglas y es nuestro trabajo enseñarle a los chicos a respetarlas y usarlas correctamente. En el mapuche no existen esas reglas, por lo tanto, no hay error ortográfico.” Para Mario Calfuñango el tema de la lengua escrita tiene otras lecturas: “Si

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

*escribir el mapusungúm sirve para que los jóvenes se interesen, si la tomamos como soporte, está bárbaro. Es una herramienta útil pero ojo con los regionalismos. Cada región habla diferente y el escribirlo puede traer problemas.”* Como maestro conoce perfectamente el valor de sus dichos, por eso agrega “...no sirve si se toma como cuestión central de la discusión mapuche. La discusión central va a depender siempre de cada lugar. Entonces, cuidado porque la lengua puede terminar separando”.

Con el tejido ceremonial ocurre otro tanto. La práctica textil entre los mapuches es antiquísima, tanto en lana como en lana con agregados de plata, vidrio, mostacillas u otros elementos aportados por los diferentes contactos étnicos. El proceso de aculturación sufrido durante décadas hizo del tejido sólo un elemento práctico que permitía abrigar el cuerpo o arropar la cama. La carga simbólica expresada en ponchos y fajas, por ejemplo, llegó a diluirse en buena parte del siglo XX. El fenómeno no debe localizarse sólo en la invisibilización cultural antes mencionada, sino también en la modificación del paradigma económico de la Patagonia Argentina. Muchos de los pobladores mapuches rurales, fueron absorbidos por las estancias como peones rurales, trasladados de un lugar a otro y, en muchos casos, separados de sus comunidades y familias. Eso hizo que la práctica de representar los signos identificatorios de cada grupo se fuera perdiendo. Es más, se puede identificar claramente un salto de dos o tres generaciones en las cuales la práctica textil desapareció. En algunas zonas, en cambio, se mantuvo el tejido como forma de hacer dinero, a pesar de la desigualdad comercial que implicó el trato con los comerciantes que visitaban el campo. Y en otros casos, se mantuvo por impulso externo. Tal el caso de Junín de los Andes, donde las esposas de los estancieros nucleados en la Sociedad Rural de Neuquén, siguen propiciando el concurso de competencia entre tejedoras de la región, con sus ponchos, fajas y matrones<sup>69</sup>, teñidos con anilinas o pigmentos naturales, cada año para la exposición rural de verano. Allí, además de los premios que reciben las ganadoras, tienen la posibilidad de vender su producción ya que hay muchos

---

<sup>69</sup> Los matrones son mantas que alcanzan a cubrir una cama de dos plazas, pesados y muy abrigados, usados en el campo para abrigar la cama o cubrir a un enfermo en un traslado.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

visitantes, locales, nacionales y extranjeros. Pero en todos estos casos, la textilería contiene símbolos genéricos de la región, independientemente de las tradiciones que hacían “contar la historia” desde el telar. Un caso particular dentro del sostenimiento cultural ancestral, es el de la Catedral de Junín de los Andes, cuya nave está tapizada por matrones tejidos en la diócesis y con los símbolos de cada una de las comunidades. Allí, no solo aparece el tejido como representativo de la labor mapuche sino también como de integración cultural.

Además de estos casos aislados, la textilería vuelve a aparecer en los últimos años como una actividad de algunas jóvenes que, como en el caso de la lengua, intentan recuperar parte de su bagaje ancestral a través de la lana. Tránsito Peña trabajó mucho tiempo en Aluminé y las zonas rurales aledañas, capacitando en el tema de la lana, la curtiembre artesanal y las tinturas naturales. Si bien él se define como “*apenas un facilitador*”, que trabaja con la gente de las comunidades en forma cíclica, reconoce que el acercamiento de las mujeres jóvenes al telar ayuda al sostenimiento de las tradiciones. Es más, explica que como la cría de animales nunca se dejó de lado, la cruce de diversas razas ovinas ha dado una calidad de lana muy mejorada que Tránsito recomienda para la confección de paños grandes por el rendimiento y el peso. Pero la cuestión clave en el tejido, sigue siendo la representación simbólica. El intercambio de información entre la cultura mapuche y la no mapuche hace que algunos símbolos se vacíen de contenido, por un lado, y que otros símbolos sean rescatados para el universo simbólico, en un intercambio poco estudiado hasta el presente. En el caso específico de los textiles, son varias las escuelas de formación folklórica del país, por ejemplo, que han tomado el telar aborigen como expresión textil por excelencia, difundiendo las técnicas de hilado, tintura y tejido con un preciosismo encomiable, pero dejando de lado la carga cultural que los símbolos poseían. Las culturas que carecen de alfabeto para registrar sus cosmogonías, hitos históricos, tradiciones y mitos, suelen poseer formas de representación que asocian la naturaleza con la comunidad, los ciclos vitales con el universo y su historia con algún tipo de relato. Esas representaciones suelen ser muy abstractas, es decir, que no forman parte de los cánones occidentales de belleza clásica y, por lo tanto, quedaron fuera de la

categorización del arte durante siglos. Pero además, esas representaciones eran realizadas en objetos de uso práctico o ritual, motivo por el cual, la estética occidental tampoco las tenía en cuenta. La incorporación de las técnicas textiles en las escuelas de folklore, suele estar tan cristalizada como la propia enseñanza del folklore<sup>70</sup>, ergo, la difusión simbólica es hueca porque carece del sentido mítico, ritual y cultural que dicho símbolo contenía dentro de la cultura. Todo esto dificulta sobremanera la actual recuperación de la textilería mapuche por parte de las jóvenes, porque deben aprender las técnicas y los códigos. Como además no son muchas las mujeres mayores que han conservado la práctica textil en forma orgánica, estas jóvenes deben recurrir, en muchos casos, a más de una “maestra” para poder aprehender todo el bagaje que contenía el tejido. Similar experiencia se está viviendo con la orfebrería, práctica absolutamente característica de la cultura mapuche, ya que no tiene ninguna relación simbólica con ninguna otra cultura originaria. Pero abundar en el fenómeno no aporta demasiado al presente trabajo.

Respecto de los rituales religiosos, más allá de la pertenencia al catolicismo o a las diferentes iglesias cristianas que hay en la Patagonia, los mapuches siguen manteniendo algunos rituales originarios, sincretizados con la religión occidental. Las comunidades que se mantienen en el campo, por ejemplo, siguen realizando las ceremonias de Señalada<sup>71</sup> y, en muchos casos, el Nguillatún, donde se hacen rogativas para obtener salud, buenas esquilas, prosperidad. Tránsito Peña, como docente de Interculturalidad de Huechú, ha participado en algunas ceremonias en Cayupán donde “... *no estuve como participante activo. No fui a rogar, fui a ver, a acompañar a los alumnos y a la gente de la zona. Yo no ruego pero respeto mucho lo que hace mi gente*”. También comenta que las ceremonias varían de acuerdo a la región: “*la ceremonia se llama Nguellupún, que significa rogar. Pero muchos entendieron Nguillatún (que quiere decir comprar) y así extendieron el nombre. En casi*

---

<sup>70</sup> Ver Industria Cultural: ¿Fábrica o artefacto?. Liliana Silva. Plataforma Virtual Miel. UNLaM - 2014

<sup>71</sup> Ceremonia en la que se marcan animales y se ofrenda a la tierra para agradecer los ciclos de la vida.



todos los Nguellupún se usa el cultrún<sup>72</sup> pero en Cayupán no, porque tampoco está la Machí en la rogativa”: Otra ceremonia que suele convocar fuertemente a los mapuches de Neuquén es el Uñoy Tripantú, que se celebra desde el 21 al 25 de junio de cada año. Es la ceremonia de la vuelta del sol en la que se hacen rogativas, comidas comunitarias y una fiesta final donde se baila y se festeja que el sol va a retornar. En esta ceremonia se practican los Catan Cahuin, que es la perforación de las orejas de las niñas, de aquellas que pueden comenzar a compartir el mundo adulto. “Todas estas ceremonias se hacen con Trutruca<sup>73</sup>, pifilca<sup>74</sup>, cascalnilla<sup>75</sup> y cultrún. Y en todas está la bandera que representa el cielo, la tierra y la sangre de nuestros muertos”, explica Tránsito Peña. “Pero cuando llega el baile, se usa la tecnología para pasar música”. En la actualidad muchas de estas ceremonias se hacen libremente, sin miedo. Pero durante decenas de años, se realizaban a parajes remotos para evitar ser observados y perseguidos. De igual forma, el ruego se escondió en el rezo, mezclando religión oficial con creencias ancestrales y dando a entender que el pueblo mapuche tiene un fuerte fervor religioso. Más allá de las creencias individuales de cada persona, el resurgimiento de las ceremonias ancestrales está acompañado de la recuperación de la lengua y las prácticas laborales más antiguas.

## **Los NYC**

Finalmente, los NYC entienden y viven la globalización como el resto de los jóvenes de la Argentina, con la fuerte influencia de los aportes tecnológicos y los Medios de Comunicación Masiva (MCM), la aceleración de la vida cotidiana y la permanente infiltración cultural de los centros hegemónicos. Pero,

---

<sup>72</sup> El cultrún es un instrumento musical de percusión, confeccionado en madera con parche de cuero, que suele ser usado por la Machí. Simboliza el infinito en su redondez y se decora con pinturas y pompones de lana que se van agregando a lo largo del tiempo, en diferentes ceremonias, siempre por la usuaria.

<sup>73</sup> Instrumento de aire confeccionado con cuernos de carnero.

<sup>74</sup> Instrumento de aire similar a una flauta de madera, confeccionado con caña coligüe.

<sup>75</sup> Cascabeles metálicos, adoptados después del contacto con los españoles.

en contraposición, suelen tener un entorno familiar más estable, aparentemente adaptado al esquema tradicional y resistente a las modificaciones, que en realidad es el resultado de la filtración de las prácticas de la unidad vivencial mapuche. Si bien muchos de los NYC provienen de parejas divorciadas o familias ensambladas, modelos familiares éstos muy comunes en la Segunda Modernidad en cualquier rincón del mundo, el entorno social en la Patagonia termina construyendo relaciones familiares de mayor estabilidad emocional y profundo sentido de pertenencia, en silenciosa consonancia con la identificación territorial. Esas relaciones familiares, en muchísimos casos, se dan por “adopción” de tíos, o abuelos, o primos, que refuerzan el entramado de las familias de origen, fenómeno que también es observable en otras zonas del país e, incluso, en Buenos Aires y las demás ciudades, pero con un significado de construcción familiar que trasciende lo meramente parental. Este entramado de “adopción” familiar o ensamble se ve reforzado por la infiltración de la unidad vivencial mapuche, fenómeno fácilmente observable en las familias neuquinas que compartieron largos períodos de tiempo con familias mapuches, tal el caso de los integrantes de Hueché. Éstas familias terminaron integrando los diferentes elementos de la vida en un todo, un continuum entre los diferentes elementos de la vida de los integrantes que no aparecen como contradictorios, sino como alternos y complementarios. Así, la actividad laboral de los padres y las actividades escolares de los hijos, por ejemplo, se conjugan dentro del mismo espacio y tiempo sin entrar en contradicción, como ocurre muchas veces en las grandes ciudades, sino ensamblándose en la práctica cotidiana, en la razón de ser y en el conjunto simbólico que justifica la construcción familiar. Los ensambles familiares y las redes de amistad y pertenencia soportan, a su vez, la presión de esos continuum de forma tal que todo el conjunto familiar o amical termina al tanto de detalles y características de la vida cotidiana de todos los integrantes, sin provocar mayores conflictos. Los aportes externos a la dinámica familiar, tanto los comunicacionales como los geográficos, por citar apenas dos, son procesados dentro del grupo familiar como datos a tener en cuenta en el desarrollo de los integrantes, pero sin aportar mayor conflictividad.

Los MCM, por ejemplo, están presentes, como en cualquier familia. Pero en la Patagonia neuquina, o más precisamente, en la región estudiada, los Medios ocupan un espacio bastante limitado en el imaginario individual, por varios motivos. Por un lado, los jóvenes mantienen vidas sociales amplias, con múltiples actividades diarias y con diversos grupos. Esto hace que la permanencia dentro de la casa, lugar donde los Medios aparecen como presencia omnímoda en la sociedad globalizada, sea escasa durante las horas de ocio. Es habitual la mateada a orillas del río en verano, el partido de fútbol, la caminata o el encuentro de jóvenes en alguna casa, solo para charlar. Esto los mantiene en un contacto menor con los Medios y, por ende, con una forma diferenciada de construcción de la opinión individual respecto de los temas que manejan los Medios. Por el otro, la aceleración vital<sup>76</sup> que surge en la sociedad globalizada citadina, pierde velocidad en las comunidades más pequeñas, como Junín de los Andes o Las Coloradas, porque, entre otras cosas, las cercanías geográficas reducen los tiempos de desplazamiento y, por ende, aumentan los tiempos de disfrute, intercambio, introspección o descanso. Esto hace que los NYC y sus familias no sienten la permanente presión de “la falta de tiempo” que “obliga” a buscar más información para cubrir esa sensación de agobio permanente por la velocidad que siente los habitantes de las grandes ciudades. Al no sentir esa “obligación” frente a la información, ese “tener que estar al tanto de las cosas que pasan”, hace que toda la información recibida, sea mediática o callejera, individual o grupal, termine siendo compartida entre los integrantes de la familia, en un permanente debate. Como la práctica de la conversación familiar se extiende a los ámbitos propios de cada integrante y regresa a la familia después del intercambio, la construcción de “opinión”<sup>77</sup> suele estar más relacionada a esos debates que a la imposición subliminal que hacen los MCM en cualquier emplazamiento, sobre todo en las grandes

---

<sup>76</sup> La aceleración vital es un tópico que llama la atención de la autora en forma poderosa. La influencia de Internet y sus buscadores, que resuelven en primer tramo de una búsqueda temática en menos de un segundo, por ejemplo, sería uno de los elementos a estudiar. O la “necesidad” de resolver cualquier cuestión en forma “rápida”, como incitan los MCM, serían algunos de los responsables de la mencionada aceleración. Pero en el fárrago de aspectos a considerar en el cambio de paradigma social que vivimos, se ha escapado a la atención investigativa, hasta ahora.

<sup>77</sup> Para ver Opinión Pública y su construcción, ver Muraro, Heriberto. “Políticos, periodistas y ciudadanos” (1997).

ciudades. Es por ello que la “opinión” suele ser individual y no “opinión pública” como ocurre en los grandes emplazamientos urbanos. En tercer lugar, Internet tiene un gran predicamento, como en todos lados, pero con la diferencia que la vida social sigue siendo muy amplia, intensa y colectiva. Esto hace que la web sea “un elemento más” y no una actividad cuasi excluyente, como ocurre entre muchísimos jóvenes ciudadanos. Finalmente, como la vida cotidiana se desarrolla en permanente contacto con el ámbito natural que integra el espacio concreto de cada familia y de la comunidad, la televisión y la radio<sup>78</sup>, clásicos Medios de influencia en la vida cotidiana de la sociedad globalizada, tienen muchísimo menos encendido que en otras locaciones.

La influencia de los Medios Masivos de Comunicación es, por lo expuesto, mucho menor que la que se registra en las ciudades, tanto entre los jóvenes como entre los adultos. Esto no quiere decir que los MCM no ejerzan influencia en la conformación de la opinión pública, como ocurre en el resto de la Argentina y en el mundo entero, quiere decir, simplemente, que su influencia es menor. Considerablemente menor. En el caso de los NYC, además, como sienten una profunda identificación territorial, el fenómeno citocéntrico<sup>79</sup> que permanentemente plantean los MCM, fundamentalmente la televisión, los afecta mucho menos. Un ejemplo claro es la actitud de crítica permanente de los NYC a los noticieros televisivos que reflejan problemáticas ciudadanas, es decir porteñas, como si fueran nacionales. Es más, frente a los “noticias” sobre problemas municipales de la gran ciudad, la actitud suele ser de absoluto desconocimiento, donde el recurso más usado por los jóvenes es la omisión completa frente a esa información. Si el comentario siguiente capta su atención, retornan a la pantalla, pero suelen omitir todo aquello que sienten como lejano a su realidad patagónica. El reconocimiento de la distorsión planteada por los MCM y la burla a la misma forman parte del discurso

---

<sup>78</sup> En Junín de los Andes la inserción de los Medios electrónicos es similar a cualquier otra locación de la Argentina

<sup>79</sup> El neologismo hace referencia a la centralidad que plantea permanentemente la “ciudad” frente al campo o el pueblo. En el caso específico de la Argentina, el caso más claro de citocentrismo es el de Buenos Aires frente al resto del país. Desde el arte, el mejor retrato del citocentrismo es la canción “El embudo”, escrita por el patagónico Marcelo Berbel. Pero ya en el siglo XIX, Sarmiento plantea lo mismo en su “Facundo, Civilización y Barbarie”. Y en el siglo XX, Manuel Mujica Lainez recurre al eurocentrismo, disfrazado de citocentrismo, en su novela “Bomarzo”.

cotidiano de los NYC, construyendo en el humor el antídoto contra la presión de la distorsión. Una de las herramientas humorísticas más claras al respecto, es la que utilizan los jóvenes cuando identifican a las personas con tendencia a la exageración o la mitomanía, con el nombre de los canales de televisión porteños.

El ámbito geográfico, como elemento externo a la familia, contribuye a la generación de una dinámica de interacción permanente entre los integrantes, en forma constante. En las dos locaciones estudiadas, la vida al aire libre tiene una gran significación, más allá de los rigores climáticos que imperan en el invierno. En Las Coloradas, por ejemplo, la escuela de la Fundación Hueché linda con el río Catan Lil, estando éste integrado al paisaje de la institución. Las casas de los maestros están construidas sobre un lateral del predio, en forma paralela al recorrido del río. Esto hace que en los patios y fondos de esas casas sea, precisamente el propio Catan Lil, el atractivo más grande. La infancia de los NYC coloradenses está profundamente marcada por la presencia del río, por la pesca, por la capa de hielo en invierno, por el rumor del agua corriendo sobre las piedras y la infinidad de juegos desarrollados en sus orillas. Y en Junín de los Andes, el río Chimehuín, bordeando el pueblo, aportó (y aporta) el aprendizaje de la natación, el paseo en gomón aguas abajo, la mateada con amigos y el fin de fiesta de madrugada. En los dos casos, la presencia del agua de deshielo, con su transparencia, sus sonidos y su fauna, integran fuertemente el núcleo duro de la cultura local, es uno de los símbolos más arraigados en la construcción simbólica de los NYC. La presencia del bosque es otro elemento claro de influencia externa. El paisaje boscoso, cercano de las dos locaciones estudiadas, con la posibilidad permanente del reconocimiento de la fauna y la flora, reconocimiento que es incorporado desde la infancia por la práctica diaria, más allá de cualquier conocimiento académico que imponga la escolarización, es también un aporte de gran fuerza identitaria. Pero tal vez el elemento geográfico más potente a la hora de buscar identificaciones, sea la montaña. Tanto en Las Coloradas como en Junín de los Andes, la primera enclavada en la pre cordillera y la segunda en un valle de la cordillera neuquina, la "presencia" de la montaña en la vida diaria es

sumamente notoria. Además está decir que en la segunda locación, “la” montaña es el Volcán Lanín, fácilmente divisibles desde cualquier rincón de la ciudad. Afirmamos que la montaña es el elemento más potente porque vivir en la montaña tiene sus claves propias: hay que subir y bajar las cuestas, hay que saber caminar entre las piedras, se respira un aire más leve y delicado, se vive en un clima seco y se tiene la posibilidad de “mirar lejos” sin más condicionamientos que la próxima montaña. Ese “mirar lejos”, típico de la condición campesina, aparece como elemento determinante en la construcción simbólica de los habitantes de las llanuras, pero en el caso de los campesinos cordilleranos, el mirar lejos incluye a la montaña de forma tal que “se mira” más allá de ella, “leyendo” las señales que aparecen sobre o a los costados de la misma, como si fueran en un plano. Los NYC distan mucho de ser campesinos pero en sus vivencias de pueblo chico, aprendieron a “mirar lejos”, más allá de las montañas, como los propios campesinos cordilleranos. Los vientos de la zona suelen ser fuertes y con sonidos absolutamente característicos, incrementando la sensación fría en invierno y aliviando los crepúsculos de verano. Los NYC aprecian la existencia del viento como un elemento que los distingue, sienten, como los jóvenes mapuches, que ese viento “está vivo”, que les transfiere una energía que solo ellos pueden mensurar. La montaña además les ofrece la posibilidad de disfrutar el paisaje de los lagos, la convivencia del campamento, la pesca, el esquí y los deportes de nieve en general. Y como las distancias son cortas, cualquiera de esas actividades puede encadenarse con otras en un mismo día. Es habitual que los jóvenes realicen campamentos con amigos, a unos pocos kilómetros de sus casas, por el simple placer de estar a orillas de un lago. O que realicen deportes al aire libre, salgan al campo o, simplemente, caminen por el bosque. El conocimiento que adquieren sobre el entorno es mucho más abarcativo que el de cualquier joven por la simple razón de haberlo incorporado en la praxis de pares, en la transmisión oral y en la tradición rural, la más antigua de las tradiciones humanas. Pero a pesar de la fuerte influencia que el elemento geográfico ejerce sobre los NYC, la mecánica familiar y la generación de sentido dentro del núcleo no se ven alteradas ni disminuidas.

La filtración de las prácticas de la unidad vivencial mapuche dentro de las familias migrantes, produce en estas una estabilidad emocional que permite que los jóvenes interpreten de otra forma la realidad circundante. El continuum al que hacíamos referencia más arriba, es decir, la articulación dialéctica entre los diferentes elementos de la vida en un todo, y a su vez un continuum entre los diversos integrantes de la familia, permite, por un lado, la dinámica familiar a través de elementos alternos y complementarios y, por el otro, el achicamiento considerable de contradicciones severas que puedan poner en riesgo la identificación identitaria de alguno de los miembros. Es que estamos frente a un continuum muy similar al descrito por la antropología simbólica, respecto del mito en el funcionamiento de la cultura y del hombre dentro de esa cultura (Gertz, 2003). El mito, como logos, aparece en la cultura de la mano de las prácticas más profundas, casi en el núcleo duro que describiera el mexicano López Austin (López Austin, 2001), permitiendo que los integrantes de la misma puedan poblar de símbolos el mundo (Kusch, 2003) y, a su vez, dotando a la cultura de las palabras necesarias para comunicarla. A su vez, el mito como ethos, es decir, como la expresión religiosa de una cultura, permite que los individuos traspasen su individualidad sensible, sus aspiraciones y predicciones y conformen ese corpus de ideas que estabiliza la estructura de una cultura (Geertz, 2003). Entonces, el continuum del ejercicio familiar es similar al equilibrio que Clifford Geertz describe cuando plantea al mito como logos y como ethos, un equilibrio que resulta del funcionamiento del "...sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres, formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones de una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y las motivaciones parezcan de un realismo único". (Geertz, 2003) Esa unidad vivencial, filtrada de la cosmovisión y la práctica de la cultura mapuche, como ejercicio familiar de vida, es lo que les permite a los jóvenes NYC recurrir al sistema de sentido proporcionado por la sociedad, reformularlo, resignificarlo en su micro cosmos familiar y re lanzarlo a la sociedad, para poder enfrentar el resto de los cambios que plantea la misma sociedad.

## ***Conclusión***

En el caso estudiado, las diferencias encontradas entre los NYC, los jóvenes mapuches, los descendientes de inmigrantes y los jóvenes habitantes de las grandes ciudades radican, precisamente, en la forma en que procesan la globalización, mediante la asimilación de los sistemas de valores y la construcción, individual y grupal, de las reservas de sentido que terminan construyendo, o no, formas de identificación colectiva que derivan en una identidad cultural dada. Mientras que en las grandes ciudades la globalización ha impactado con toda su fuerza, fracturando los sistemas de valores, poniendo en duda las reservas de sentido, acrecentando el surgimiento de “*islas de sentido*” (Berger y Luckmann, 1997) y aumentando los procesos de individuación, sobre todo en los jóvenes, en el interior del país el proceso es otro. Vimos a su vez, que los jóvenes descendientes de inmigrantes, en segunda o tercera generación, que habitan en el territorio en estudio y que quedaron apresados en las lógicas familiares de la nostalgia infinita, lo que llamamos el estigma migratorio, integran esa porción de la población que se mantiene aferrada al pasado, a un pretérito cuasi idílico que no logra integrarse al presente, porque no deja de ser una rémora de la Modernidad chirriando culturalmente en plena Segunda Modernidad.

Los NYC y los jóvenes mapuches, por su parte, comparten la ventaja cultural que significa contar con dos aspectos de la estructura simbólica imprescindibles para la integración social, en mayor equilibrio que el resto. Cuentan, como vimos, con una estructura familiar estable que puede llegar a cambiar en cuanto a relaciones punto a punto, es decir, persona/persona, pero que no modifica substancialmente la estructura familiar en sí. Es más, la mayoría de los entrevistados se manifestó positivamente respecto de la constitución de parejas interculturales. Este elemento, muy común en la conformación de sociedades cosmopolitas como la argentina, siempre se dio en el marco de una estructura social estabilizada por un paradigma general, como lo fue el de la Nación Argentina, entre 1880 y 1982. Dentro de este



paradigma, la constitución de parejas se basaba en un matrimonio, preferentemente católico. No se preguntaba por origen nacional y mucho menos cultural. En la actualidad, en el territorio y población objeto de estudio, la conformación de parejas tiene características completamente distintas. Al igual que en el resto del país, los jóvenes suelen convivir sin pensar en la institucionalización matrimonial, aún con varios hijos conformando la familia. Sigue dándose la mayoría de compatibilidades religiosas, como en el pasado, pero ahora aparece la interculturalidad como elemento determinante. Si bien es conocido el fenómeno de matrimonios entre inmigrantes y criollos, éstos últimos siempre aparecieron como tales, es decir, nativos sin origen determinado, sin raíces étnicas precisas, sin historia social. Ahora, los mapuches y los no mapuches construyen parejas donde cada uno aporta orígenes, tradiciones, lengua, familia e identidad. De los testimonios obtenidos, el caso de Rolando Quilaleo, Referente de la Confederación Mapuche Neuquina, egresado de Hueché y promotor social campesino, casado con una huinca y padre de dos niñas, es tal vez el más significativo: “...*hace años que estoy con mi mujer. Ella no es mapuche pero eso no es problema. Mis hijas saben la lengua, la van aprendiendo despacito, en la casa y en la familia. Y cuando prometieron fidelidad a la bandera, lo hicieron a la Argentina y a la Mapuche, porque ellas son las dos cosas, mapuches y argentinas.*” Esta forma de construcción familiar intercultural, donde las raíces y las tradiciones son compartidas, aporta una nueva variable a la conformación identitaria local. Gabriela Martínez, NYC que habita en Junín de los Andes y pasó su infancia en Las Coloradas, refiere: “...*mi relación con Mario no se terminó por ser él un mapuche y yo no. Se terminó porque no somos compatibles, nada más. Él, como buen mapuche, tiene otros tiempos, piensa cada palabra que va a decir, cada acción, cada cosita. Yo soy más impulsiva y a veces no le tengo paciencia. Pero no fue eso lo que nos distanció*”. En este caso, la ruptura no pasa por la interculturalidad, sino por las diferencias personales. Pero la propia Gabriela aclara que una de las características del “ser” mapuche, la aparente lentitud, no fue la causa de la ruptura. Simplemente era una diferencia entre dos personas. La mayor parte de los entrevistados en este trabajo reconoce

que las parejas interculturales ahora son posibles porque hay una mayor conciencia general sobre la supervivencia y rescate de la cultura mapuche y por el conocimiento general sobre el mundo mapuche en general. También reconocen que muchos de ellos prefieren no hablar de sus orígenes si no tienen la suficiente confianza con el interlocutor. Esta “desconfianza” fue uno de los escollos más importantes para coleccionar información sobre el tópico puntual de parejas interculturales. Pero afinando los sentidos, observando con detenimiento a la población, se puede colegir que en la actualidad el mestizaje es importante y que las diferencias entre los individuos pasan más por posicionamientos ideológicos y directamente sociales más que culturales.

El otro aspecto de la estructura simbólica que los jóvenes mapuches y los NYC comparten en una estabilidad ventajosa frente al resto, es la relación individuo/entorno natural. Mientras que los jóvenes ciudadanos aprecian a la naturaleza como “paisaje vacacional” o, a lo sumo, como marco circundante imprescindible y adhieren al formato mediático de la defensa ambiental en forma abstracta, los jóvenes patagónicos viven “dentro” del paisaje. ¿Qué significa esto? En realidad, todos “vivimos” dentro de un paisaje aunque, en la mayoría de los casos, ni siquiera exista el registro de tal situación. Ese paisaje es el resultado de la construcción dialéctica de los diferentes elementos simbólicos y su conexión espacio temporal con la representación material de esa misma construcción dialéctica, es decir, es una de las formas del “estar siendo” Kuschiano. El paisaje es la forma humana del territorio, cuando hablamos de ciudades o pueblos, o la forma natural del territorio, cuando hablamos del campo o la montaña. Debemos entender, siguiendo los pasos de Gilberto Gimenez, al “*territorio como [la] apropiación del espacio*” (Gimenez, 2010) y al “*...paisaje como [la] condensación metonímica del territorio; a los geosímbolos, como referentes de identidad y al territorio como representación...*” (Gimenez, 2010) de lo humano sobre el espacio. El paisaje, entendido así, ejerce una permanente influencia en la formación cultural e ideológica de las personas. En las grandes ciudades, en la Globalización, han proliferado los espacios de “no-lugar” (Áugé, 1993) y el discurso que dice que el espacio público es, únicamente, el de los MCM. Por

ello, el paisaje es a los jóvenes ciudadanos, simplemente una imagen para apreciar en la pantalla, sea en la foto de vacaciones o en la descarga de Internet. Es por ello, también, que la adhesión o militancia medioambiental de éstos jóvenes, por ejemplo, no pasa de ser un ejercicio retórico, solucionable con un aporte económico, una donación, o alguna acción extrema, en algún lugar remoto<sup>80</sup> del planeta. Esto hace que la influencia del paisaje que reciben los jóvenes ciudadanos sea absolutamente indirecta, filtrada por los MCM y direccionada hacia determinadas cuestiones, en la mayoría de los casos.

Entre los jóvenes descendientes de migrantes, el paisaje y la influencia que este ejerce, aparece solo como marco de la contradicción de base. Sea cual fuere el paisaje que rodee a éstos jóvenes, siempre aparecerá en un relato de comparación, el paisaje idealizado de sus antecesores migrantes. Y en la insatisfacción permanente por la angustia que genera la contradicción, el paisaje sólo es una referencia circunstancial de la imposibilidad de concretar los anhelos del eterno retorno<sup>81</sup>. Pero como la contradicción de base es tan contundente en la vida cotidiana de estos jóvenes, como la cristalización cultural aparece con una firmeza tan relevante, la percepción del paisaje o la influencia que puede tener sobre las personas es apenas una anécdota.

Los jóvenes mapuches “viven” dentro del paisaje sin la menor duda ni la menor contradicción. En mapusungúm, la palabra “mapu” significa tierra en un sentido amplio, en varias acepciones. Mapu es la tierra en la que se funda la familia, es decir el territorio donde se vive y se crían los hijos. Es el lugar donde se resuelve económicamente la vida, porque en ella se crían los animales y se colectan los piñones<sup>82</sup>, los peces y los yuyos para curar. Es el lugar donde se produce la lana que será prendas tejidas y donde se recoge la madera que será vasija, cacharro, cuchara o pala. Pero Mapu también es el lugar donde se

---

<sup>80</sup> La acción de los argentinos Camila Speziale y Hernán Pérez Orsi, con un grupo de Greenpeace frente a una perforación petrolífera rusa, en 2013, es un claro ejemplo.

<sup>81</sup> Un síntoma del estado de decepción por la imposibilidad de eterno retorno es la nostalgia por lo desconocido, es decir el conocimiento abstracto de imágenes, personas o situaciones que fuer adquirido a partir del relato de los antecesores pero que jamás fue verificado en persona. Se desconoce en realidad pero se siente nostalgia por la ausencia, lo que crea la permanente sensación de insatisfacción.

<sup>82</sup> El piñón, fruto de la Araucaria (araucariaceae) es un alimento tradicional por su valor energético y calórico. Pero además, es un alimento mítico y es la base del muday, bebida ceremonial y social mapuche.

realiza la cultura porque es el ámbito donde la comunidad se establece, elige autoridades y formas de relación con los demás. En éste aspecto, Mapu es el pozo donde se enciende el pichi ktrol<sup>83</sup>, donde baila el choique ceremonial y corren las caballadas, donde se baila al compás de las trutruucas, pifilcas, cascahuillas y el cultrún<sup>84</sup>, donde se hacen las rogativas y donde Nehuén<sup>85</sup> recibe la humildad de los hombres para permitir que la Mapu se realice. Así, para la cultura mapuche, la Cordillera de los Andes no es un accidente geográfico ni el límite entre dos países. Es la cuna de Nehuén y es el lugar más sagrado del planeta. La Mapu también es el sitio donde descansan finalmente los ancestros y donde realizan sus encuentros con Nehuén, para mirar las estrellas y disfrutar de la nieve. En la cultura mapuche, el cementerio no es un depósito donde se dejan los muertos, es el sitio de los antepasados y por lo tanto, es sagrado. Pero a diferencia de los cementerios cristianos, no es “tierra sagrada” por ser un cementerio. La Mapu es sagrada, toda la tierra tiene esta valoración sea destinada a l descanso de los muertos o la crianza de los animales. Y el lago, por ejemplo, reviste una doble sacralidad por ser agua sobre la tierra, es decir, el agua como forma sagrada de la naturaleza, de Nehuén, apoyada sobre la Mapu. La Mapu entonces, no es la tierra en sentido territorial, o paisajístico solamente. Es la cuna y la tradición, el lugar de los ancestros y del futuro, el elemento más sagrado de toda su cosmovisión.

Dentro de esta cosmovisión ancestral, los jóvenes mapuches “traducen” al resto de la sociedad la simbolización que porta cada uno de los elementos. La Cordillera, por ejemplo, es un geosímbolo tan incorporado en la cultura mapuche que no es necesario explicarla ni siquiera a los niños, pero en la relación social extendida, los NYC se han apropiado del geosímbolo de una forma casi completa merced a la traducción simbólica de sus pares

---

<sup>83</sup> Pequeño fuego, comienzo de la ceremonia comunitaria del Nguellupún.

<sup>84</sup> Trutruca: instrumento musical de viento realizado con un cuerno de carnero. Pifilca: instrumento de viento realizada con caña coligüe o madera tallada. Cascahuillas: cascabeles de metal. Cultrún, instrumento de percusión realizado en madera con parche de cuero. Es exclusivamente ceremonial y el designado para tocarlo lo va decorando con símbolos que tienen que ver con la historia de la comunidad y de su familia. El símbolo básico del cultrún es el infinito, representado en la circularidad de su parche pero también en diversos círculos que se pintan en la madera.

<sup>85</sup> El significado de la palabra Nehuén es fuerza. En la tradición ritual mapuche, se le ruega a Nehuén por las pariciones y las cosechas. Por esto se ha asimilado la palabra con la idea occidental de Dios, lo que ha llevado a la confusión de simplificar Nehuén=Dios.

generacionales mapuches. Dijimos anteriormente que la montaña es el elemento geográfico más potente porque reúne varias condiciones para serlo, como ser la relación de tamaño con la medida humana, la esencia pétreo, la altura, el declive o la posibilidad sísmica, todos factores que hacen a la construcción interna de la pequeñez humana frente a la naturaleza. La sensación ontológica de pequeñez no es privativa de ningún pueblo pero en el caso de los habitantes de la Patagonia argentina, por ejemplo, es muy llamativo cómo esa sensación fue haciéndose carne en la gente en edades más tempranas. Esto también plantea una diferencia importante con los jóvenes ciudadanos. Pero esa diferencia, que se aprecia claramente entre NYCs y ciudadanos, con los mapuches suele quedar oculta porque rara vez ellos “necesitan” verbalizar la sensación. Saben perfectamente que ellos tienen la medida humana y la montaña la medida de la Cordillera. Podríamos extendernos en este análisis a otros elementos de la naturaleza<sup>86</sup> pero sería redundante ya que en la Cosmovisión mapuche todos los elementos son integrados en un todo armónico que se desarrolla de acuerdo a sus ciclos propios. Por lo tanto, lo humano, como uno de los elementos de la naturaleza, se desarrolla en su ciclo y lo hace armónicamente cuando se integra al todo. Por eso es que el paisaje no es una imagen o una preocupación a futuro como la idea medioambientalista occidental, es “el” lugar donde se vive, armónicamente o en conflicto, en la dialéctica cíclica de Nehuén y Mapu.

Por su parte los NYC no solo se han apropiado del geosímbolo de la Cordillera de una forma casi completa, merced a la traducción simbólica de sus pares generacionales mapuches, sino que también han incorporado a su construcción simbólica la idea de un “todo” armónico. En la incorporación de la noción de “totalidad” aparecen claramente manifiestas las relaciones personales y familiares, más allá de los ensambles o los divorcios. La idea del amor como motor de las relaciones está presente pero no en la forma idílica que el romanticismo logró perpetuar en occidente, aún en la Segunda Modernidad. Los NYC suelen hablar del amor “romántico” con una sorna e ironía que puede acercarlos a los jóvenes ciudadanos, también críticos y satíricos

---

<sup>86</sup> La Araucaria, los ríos y lagos, el cóndor, la mara, el puma, el mallín etc.

de la forma cristalizada del amor que se hegemonizó a comienzos del siglo XIX. Pero su ironía los acerca más a los estados naturales de la humanidad que al cinismo de los ciudadanos, ya que generan relaciones personales mucho más claras y en presencia de todo su entorno social, sin necesidad de justificar la atracción, el enamoramiento o el amor. Esto puede ser entendido como un disparador de maternidades adolescentes o como una manifestación de endogamias pueblerinas. Pero en realidad, tanto la maternidad como la endogamia son cuestiones comunes a los jóvenes contemporáneos, en cualquier lugar del mundo. La forma endogámica de realización amorosa y familiar que se observa en los barrios privados de las grandes ciudades, por ejemplo, es más extendida que la que pueda darse en los pueblos del interior. Esto aparece claramente cuando se concretan relaciones amorosas en los períodos de formación estudiantil o profesional, en locaciones alejadas de la casa paterna y trasladadas posteriormente a sus pueblos. En el caso de la maternidad adolescente, a los NYC les cabe las generales de la ley que al resto de los jóvenes: la omnipotencia mezclada con la ignorancia en un cóctel con resonancias a futuro.

La noción de “totalidad” que se observa en la realización amorosa de los NYC aparece claramente en otras manifestaciones de su estructuración simbólica. La relación con el territorio es muy similar a la de los mapuches. Ellos “viven” dentro del paisaje y tratan de armonizar sus acciones con la tierra y sus criaturas en un intento de integración que está muy lejos del paradigma occidental reinante<sup>87</sup>. Esto no quiere decir que abandonen los beneficios y las comodidades de la vida contemporánea, como puede ser el automóvil, la calefacción, la TV o los celulares, quiere decir, simplemente, que ubican su humanidad en contexto en forma integral. Hay quienes pretenden resolver los problemas ambientales volviendo a formas de vida pre capitalistas<sup>88</sup> y quienes sostienen que el progreso es sustentable en sí mismo, más allá de los daños

---

<sup>87</sup> El paradigma occidental propone una mimesis del individuo con el ambiente en una contradicción entre un pasado irre recuperable en la práctica y un presente en crisis. La integración del individuo con el ambiente, en cambio, propone una relación dialéctica de interacción mutua.

<sup>88</sup> Tal el caso de los amish contemporáneos, las comunidades religiosas cerradas o los neo hippies extremos.

que se le pueda infringir al planeta y sus sistemas. En el medio, aparece una amplísima gama de variantes entre los que se ubican los jóvenes ciudadanos, con su acercamiento medioambiental mediático, los pobres que changuean en basurales<sup>89</sup>, los trabajadores menos calificados y los obreros industriales y la población en general. Los NYC integran este sector medio entre los dos extremos pero la diferencia radica en cómo se ven a ellos mismos dentro de su entorno. Al sentirse parte de una totalidad, la forma de inserción está más cerca de la sustentabilidad que del progreso in fine. Pero esa sustentabilidad, si bien tiene mucho que ver en los principios básicos, está bastante lejos de lo que plantean actualmente algunos sectores académicos<sup>90</sup>, políticos<sup>91</sup> o empresariales<sup>92</sup> que intentan superar las viejas deudas del “progreso” con los sectores menos favorecidos, los trabajadores en general y los pueblos originarios en particular. Los NYC pueden sostener el discurso de la sustentabilidad porque tienen una visión de 360° dentro del entorno. Esa visión totalizadora, les permite llevar a la práctica y en pequeñas acciones, conductas de sustentabilidad que repercuten en la formulación tanto de sus vidas privadas como del desarrollo de su comunidad. Son sumamente críticos, por ejemplo, de la resolución del problema de la basura domiciliar, en la mayoría de los pueblos. Pero también son capaces de aportar ideas o ponerse a trabajar para solucionar crisis ambientales en sus lugares. La “totalidad” en la que viven los NYC es la que les permite estar atentos a las señales climáticas, siendo muy jóvenes para ello, a los cambios en el comportamiento animal o en el crecimiento de los árboles. Es lo que les permite apreciar las diferencias entre un temblor sísmico y una sacudida volcánica, eventos propios de la región pero, al mismo tiempo, enigmáticos para aquellos que no se han integrado al sistema ecológico de su lugar. Es decir, los NYC son la mejor expresión del componente inconsciente de la cultura (Kusch, 2003) ya que han integrado plenamente su entorno en la estructuración simbólica de sus vidas.

---

<sup>89</sup> Para el tema ver “La acción de actores locales frente a la cuestión basurales a cielo abierto” de Cinthia Shammah, en <http://webiigg sociales.uba.ar/>

<sup>90</sup> Ver Escuela de Oficios UNC (Universidad Nacional de Córdoba);

<sup>91</sup> Ver “Género, Medio Ambiente y Sustentabilidad del Desarrollo” Rico, María Nieves. Cepal, Chile, 1998. O “Plan Nacional de Desarrollos sustentable” en [www.presidencia.gob.mx](http://www.presidencia.gob.mx)

<sup>92</sup> Ver “ProMéxico” en [www.promexico.gob.mx/](http://www.promexico.gob.mx/)

Son, al mismo tiempo, la mejor síntesis del planteo de Gilberto Gimenez cuando plantea al “...paisaje como [la] condensación metonímica del territorio;...” (Gimenez, 2010) porque ellos son capaces de ser Patagonia, tanto en su lugar como afuera, en sus pueblos como de viaje, en sus sueños como en la estructuración de sus profesiones, etc. Y también, siguiendo a Gimenez, podemos afirmar que los NYC logran condensar, como los jóvenes mapuches, “...a los geosímbolos, como referentes de identidad y al territorio como representación...” (Gimenez, 2010) porque en ningún sitio pueden negar que provienen de la montaña, en sus “lentitudes” si los comparamos con los ciudadanos, en su capacidad de sostener el equilibrios físico más allá de la verticalidad, en su necesidad de “mirar lejos” y el agobio visual y emocional que les impone la ciudad. Los NYC y los jóvenes mapuches son la perfecta expresión del planteo Kuscheano de la cultura como expresión del “*domicilio en el mundo*”. Tanto unos como otros pueden decir, clara y espontáneamente, que son patagónicos porque viven reconociendo las señales de la cultura en su entorno y llevándolas a la práctica, más allá de posibles contradicciones personales. Esa es la clave fundamental de la asimilación de la globalización sin la pérdida de identidad por parte de estos dos sectores. Es decir, ni los NYC ni los jóvenes mapuches son ajenos a los fenómenos globales, al avance de las tecnologías o los cambios sociales. Pero si son capaces de estructurar un sistema simbólico que les permita identificarse colectivamente en una nueva expresión identitaria.

El comienzo de este trabajo habíamos dicho, siguiendo los pasos de Santo que la Identidad, entendida como expresión colectiva, es el resultado de múltiples procesos dialécticos de negociación de sentido (Santo, 2000), dentro de una sociedad. La multiplicidad de procesos ha quedado expuesta y la dialéctica de sus relaciones es la misma que la de cualquier proceso social. Por lo tanto, solo nos queda profundizar sobre un aspecto de la negociación de sentido, vital para el presente análisis: la unidad vivencial. A nadie escapa la importancia que tiene en las culturas originarias de América la noción de unidad. El ser humano es uno (como unidad y como individualidad) en la medida en que vive y se realiza, dentro de su comunidad. Esa comunidad es



una (como unidad y como particularidad) en la medida en que comparte lengua, territorio, ideología y símbolos con sus vecinos. Por lo tanto, en las culturas americanas originarias, la noción de unidad pasa de lo personal a lo colectivo en la universalización simbólica, sin problemas de identificación o denominación. Lo mismo ocurre con la unidad “puma”<sup>93</sup>, la unidad “tierra” o la unidad “cielo”. Todas ellas “son” en la medida que interactúan con la unidad “hombre”. Y como el hombre es un animal de habla, lo que no pone en palabras, no existe. Cada pueblo originario americano, entonces, denominó al ambiente y sus personajes con sus propias palabras, es decir, llamó a cada quien de acuerdo a su universidad simbólica. Esta noción de unidad aparece, por momentos, como sentimiento de pertenencia y, por otros, como certeza del ser. Es la definición ontológica por excelencia de los pueblos americanos originarios. Pero al llevarla a la funcionalidad cotidiana, al hacer de esa noción una aplicación práctica, la noción trasciende el campo de la idea para convertirse en un legado vivo de resolución de conflictos y desconocimientos. La unidad vivencial es, en definitiva, la forma en que los mapuches lograron concentrar su cosmogonía en la vida diaria. No han necesitado de grandes ritualizaciones ceremoniales o de legados escritos para asegurar la supervivencia de su cultura. Ella es en la medida en que exista una familia mapuche. Y esa unidad vivencial es el elemento que filtró desde la cultura mapuche a las familias migrantes en los últimos cuarenta años. Por lo tanto la unidad vivencial es el elemento de mayor peso en la negociación de sentido permanente y en la construcción de la identidad colectiva patagónica.

---

<sup>93</sup> Llamarlo puma, gato, o felino mayor, como lo denomina la antropología clásica americana, es indiferente en este trabajo. Todas las denominaciones hacen al mismo sentido.

## ***Bibliografía***

Auge, Marc. "Los no lugares. Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad" (1993)

Geertz, Clifort. "La interpretación e las culturas!". Ed. Gedisa. Barcelona 2003

<http://es.scribd.com/doc/36369027/Heriberto-Muraro-Politicos-periodistas-y-ciudadanos>

Gimenez, Gilberto. "El desierto como territorio, paisaje y referente de Identidad" en

<http://www.gimenez.com.mx/pdf/DESIERTO.pdf>

Kusch, Rodolfo, Obras completas. Ed. Ross, Rosario. Argentina (2003)

López Austin, Alfredo. "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana" en "Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México". Fondo de cultura económica. México. 2001

Muraro, Heriberto. "Políticos, periodistas y ciudadanos "(1997).

Rojas Ricardo. "Eurindia". Editorial Losada S.A.. Buenos Aires, Argentina (1951)

## **Anexo**

### **Entrevistas**

En este anexo fueron colocadas las entrevistas utilizadas en el presente trabajo. Las mismas, realizadas en diferentes momentos y diversos ámbitos, tienen en común las temáticas consultadas y un formato particular, que las diferencia de otras entrevistas conocidas. A diferencia de las entrevistas periodísticas, las del presente trabajo se basan en cuestiones generales y no personales o exclusivamente personales. A diferencia de las entrevistas técnicas de las encuestas, el entrevistado tiene la libertad de expresar cada una de sus ideas, sin pautas previas. A diferencia de las entrevistas médicas, los contenidos no serían privados, pauta aclarada antes de comenzar la entrevista en sí.

Cada uno de los entrevistados conocía de antemano la actividad que la autora estaba desarrollando y se prestaron voluntariamente a las consultas para la realización del presente trabajo.

A lo largo del tiempo en que se desarrolló la investigación, se realizaron muchas entrevistas sobre la misma temática. En el presente anexo solo están incluidas las que fueron citadas expresamente en el análisis del presente trabajo.

El formato que tienen todas ellas es el siguiente: aparece un título genérico, que establece la temática desarrollada. A continuación y entre comillas, la transcripción de las palabras del entrevistado. Se ha tratado de no interponer a la entrevistadora pero, en casos estrictamente necesarios, se lo ha hecho a través de frases situadas entre corchetes y para aclaraciones contextuales. Las llamadas al pie de página fueron utilizadas sólo en casos de aclaraciones conceptuales.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

Las transcripciones son textuales, con omisión, sólo, de risas, silencios o comentarios que no tuvieran que ver con los requerimientos.

### *Entrevista a Osvaldo Martínez*

Datos personales:

“Yo había venido a Aucapán a misionar, cuando era adolescente y me había gustado Neuquén. Estaba de novio con Laura, ella estudiaba magisterio y entendí que tenía que hacer eso, para poder venir a vivir acá. En aquellos años ningún varón quería ser maestro. Así yo era una cosa rara: alto, flaco, con cara de nene y guardapolvo blanco. Después que nos casamos y con Ana Laura en brazos nos fuimos a Las Coloradas. Estaban Pablo y Claudia trabajando. A ellos los conocíamos de Ramos, habíamos misionado juntos, nuestras familias se conocían de la parroquia, había toda una relación. Pero nosotros nos vinimos sin trabajo ni nada. A la aventura. Y en Hueché nos dieron un trabajo para mí y Laura enseguida consiguió como maestra en la escuela primaria del pueblo. En esos momentos era la única que había, claro. En Hueché nacieron los cuatro hijos, uno detrás del otro, todos seguiditos. Pero las demás parejas que estaban con nosotros eran iguales. Y los que trabajaban desde Buenos Aires, cuando llegaban a las asambleas, también venían con un montón de pibes. Estábamos haciendo aquello de poblar la Patagonia [risas]. En Hueché el patio de la casa era el de la escuela. Y el río pasa ahí nomás, entonces los chicos se criaron jugando en la tierra, a orillas del río, entre los animalitos que teníamos para enseñar y los perros. Se criaron en una libertad que los chicos de ahora no conocen ni por asomo”.

El trabajo:

“Siempre me gustó enseñar. Es algo que me llena de satisfacción. También te cansa eh! Pero me gusta. En Hueché enseñé lengua y matemática. Pero

aprendí tanto! Los alumnos que tuve entonces ahora son los que están dirigiendo la escuela, enseñando. Y muchos eben estar desparramados por la provincia, trabajando. Me pasó, más de una vez, de andar por Neuquén Capital por ejemplo, o Zapala o cualquier lugar y que de repente se me acerque alguien y me diga “maestro, como le va! soy fulano. Yo estudié en Hueché...” y ahí empezás a buscar en la memoria la carita del pibe aquel que ahora te habla desde el hombre”.

“Cuando nos vinimos a Junín de los Andes, Ana Laura tenía que empezar el secundario y en Las Coloradas no había. Pedimos el pase como docentes y enseguida la ubicaron a Laura. A mí me costó más. Pero conseguí. Hubo una época en que trabajaba unos días construyendo cabañas y otros yendo al campo, a una estancia, a enseñarle a los hijos del estanciero. El tipo no quería que sus hijos fueran a la escuela ni se mezclaran con los chicos del pueblo. Los traía una vez al año, a rendir. Era una locura, pero para mí fue trabajo”.

“Después ya me quedé acá y fui haciendo carrera. Cuando surgió la posibilidad de ser director de la escuela de Aucapán, no lo dudé. En la Comunidad las escuelas tienen vivienda para el directivo pero yo me vengo. Por ahí me quedo alguna noche para terminar el papelerío, pero en general me vengo a casa. En el campo la relación con los alumnos es diferente: son muy tranquilos, muy callados. A veces tenés que enojarte para que hablen. Pero vos tenés razón<sup>94</sup>, no hablan porque tienen que escuchar”.

Globalización:

“Yo no entiendo mucho de esto de la globalización. Todo el mundo la nombra y muchas veces me escuché a mi mismo diciendo, globalización, globalización...pero sigo sin entender demasiado. La tecnología está bárbara. Poder conectarse a internet, hablar por teléfono sin demoras, ¿Te acordás cuando había que pedir la llamada a la operadora? Todo eso está bárbaro, pero lo de la globalización...”

---

<sup>94</sup> Lo que sigue hace referencia a una conversación previa con la autora del presente trabajo que ya había observado y descripto la importancia del silencio en la cultura mapuche y alguno de sus significados culturales.

La lengua/escritura:

“Eso es de una actividad realizada<sup>95</sup> por los chicos con el maestro de cultura mapuche. Él es el único que no tiene el régimen general de los docentes neuquinos porque es elegido por la comunidad. Hay uno por escuela, por lo menos, y trabaja cuestiones que tienen que ver con la lengua, las tradiciones, las costumbres. Las correcciones ortográficas se pueden hacer sobre el castellano porque tiene reglas y es nuestro trabajo enseñarle a los chicos a respetarlas y usarlas correctamente, pero en la lengua mapuche no existen reglas, entonces no podemos corregir nada. ¡Para nosotros es una contradicción tremenda! Porque estamos formados con el modelo de la lengua castellana, la gramática, la ortografía. Y vivimos de eso, ¿no? Pero cuando te pasan estas cosas, lo primero que surge es la duda; ¿Estoy haciendo las cosas bien? Y después te sale esto de entender que los chicos están recuperando su cultura, su lengua y sus tradiciones”

Cultura y organización:

“En Aucapán hay un lonco, es un hombre joven, que entiende que las cosas están cambiando y que hay que estar atentos. Pero no sé si se mete en eso de las organizaciones mapuches. La Confederación Mapuche está muy marcada por las presiones de los partidos políticos. Acá en Movimiento Popular Neuquino es muy fuerte y se mete en todos lados. Y como el gobierno hace planes de viviendas, de electrificación, de escuelas, etc. pretende mandar sus punteros para que se metan en las organizaciones. Yo creo que acá, en Aucapán, no pudieron. No lo pregunté, pero tengo la sensación que no. Acá ves a los viejos andando muy tranquilos, a los jóvenes trabajando y a los chicos haciendo sus cosas. Hay una radio en la comunidad, que tiene alcance solo entro de ella. Y la hacen todo en mapusungún. Ni una palabra en castellano. Eso lo hacen los pibes, entonces significa que ellos también están re metidos en la cultura. Igual hay problemas. Ahora no alcanza la tierra que tiene la comunidad. Las familias crecieron y no hay espacio para criar los animales, por

---

<sup>95</sup> La entrevista se realizó e los largo de varios días y en diferentes locaciones. Lo que sigue se desarrolla en el patio interno de la escuela de Aucapán arriba, frente a unos afiches realizados por los alumnos, escritos en la fonética del mapusungúm.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

ejemplo. Y si un matrimonio joven no tiene ovejas que criar, o espacio para hacer las artesanías en madera o lana, ¿De qué vive? Por eso bajaron a Junín y tomaron los terrenos fiscales que la ciudad, para demostrar que necesitan espacio. Y ahí viene el conflicto de siempre: el de la tierra”.

#### Discriminación:

“Acá hay varias cosas: están los gringos que hicieron plata que discriminan a los que no hicieron plata: los estancieros que discriminan a los peones y todos que discriminan al mapuche. En general, en los pueblos como este, donde nos conocemos todos, el pobre es el discriminado, el marginado. Lo es en la escuela, en el banco, en la política, en la vivienda, en todo. Y eso se mete en la cabeza de la gente y queda como una cosa natural: si es pobre tiene que vivir allá, lejos, para que no moleste”.

#### NyC:

“No sé muy bien si eso funciona. Los chicos acá no tienen problema en andar con uno o con otro. Salvo los que se criaron afuera de todo, los hijos del estanciero aquel que no los quería mezclar. Esos muchachos, cuando vienen al pueblo, ¡hacen unos desastres! ¡Porque no tienen ni idea de cómo se vive en comunidad! ¡Son un desastre! Pero el resto no, comparten la escuela, las salidas, los mates, todo. Por eso, no sé muy bien si los nacidos y criados tienen alguna diferencia con el resto!.

#### Mestizaje:

“Nosotros conocemos varias parejas donde uno es mapuche y el otro no. De hecho, una de mis hijas está de novia un mapu. Será que yo con él me llevo bien de antes que se ennoviara con la Gaby, pero la verdad, no veo donde está el problema. Además, si te ponés a mirar la gente acá en Junín, quien más quien menos tiene algo de mapuche adentro. Eso quiere decir que la mezcla siempre estuvo”.

#### Ecología:

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

“Acá la cuestión del medio ambiente se maneja diferente que en Buenos Aires. Por un lado tenés a Parques Nacionales al lado, que mal o bien los tipos insisten y joden con el tema de la preservación y todo eso. Y por el otro están los mapuches, que no te tocan un árbol ni que los mates. Entonces uno se va haciendo de esa forma ¿no? Y te cuidás de no tirar plásticos en el río, de no arruinar las plantas ¡qué se yo!”

### *Entrevista a Alejandro Mario Calfuñango*

Calfuñanco significa: calfu = color azul. Ñanco = águila

Datos personales:

“Yo soy nacido acá, en Junín de los Andes, igual que mis hermanos y hermanas. Empecé la escuela en el Jardín privado “El principito”, no sé porqué me mandaron ahí. La escuela primaria la cursé en la gloriosa 7 [la más antigua de Junín de los Andes]<sup>96</sup> allí estudiaron mi madre, mis tías, todos. La escuela secundaria la hice después, de adulto, al finalizar el Servicio Militar. Antes de la colimba, de adolescente, trabajé en varias cosas, viajé a Buenos Aires, anduve de aquí para allá. El Terciario lo hice fuera del pueblo. Estudié magisterio, en Roca, y la residencia la hice en la escuela n° 7, con todo lo que significaba en ese momento que yo, como mapuche, me recibiera ahí. Soy maestro de grado, lo digo con orgullo”.

El Trabajo:

“...es una posibilidad única, aunque chiquitita, de hacer algo x la comunidad. Sé que la escuela no va a salvar a la sociedad pero contribuye. No trabajo con los chicos porque los ame. Si hubiera sido así me hubiera casado y tenido varios hijos o hubiera puesto una guardería. Los amo de 8 a 12,15 y ahí pongo

---

<sup>96</sup> Aclaración de la autora  
Lic. Liliana Silva



todas mis energías para convertir ese tiempo, ese espacio, en una posibilidad única”.

Globalización:

“Es una cosa rara, compleja. Todo el mundo se siente triste, se alegra, llora, etc. Todo junto. Por eso, yo concentro mis energías y trato de mirar mis sentimientos para que todo eso no me supere. Si miro a un mapuche que está sufriendo desigualdad o pobreza, no pienso en que es un Mapu. Es una persona. Pero también veo el silencio de la gente, que es agobiante, como la presencia de TA´CHAU<sup>97</sup> que no es conformista, entonces entiendo que algo se está gestando, no sé, una resistencia, algo. Lo que pasa es la mirada única del winca no puede ver estas cosas, son miradas mediocres. Como las exigencias externas respecto de las decisiones personales o los tiempos de cada uno. Es una cuestión de respeto. Me duele el continuo atropello y el desconocimiento que se tiene del peñe<sup>98</sup>. Yo tuve la posibilidad de estudiar pero los peñes, no todos. Hay una discriminación desde el propio mapuche, esto lo vimos en la Cátedra Libre en Roca, cuando estudiaba. Y después lo entendí plenamente acá, conviviendo con los peñes. Pero la globalización tiene cosas que sirven. La información es un valor que le sirve a los peñes. La educación, también”

Globalización y Economía:

“Todo lo que le sirva al mapuche está bien. La explotación turística por parte de las comunidades está ok. Siempre hay quejas en esto, por el manejo, por las formas. Siempre hay cuestionamientos. En esto, es igual que sean uno u otros”.

La lengua:

---

<sup>97</sup> Deidad mapuche, asimilable al dios único monoteísta, por ser la idea totalizadora de la cosmogonía

<sup>98</sup> Peñe es la denominación del mapuche hacia el interior de las comunidades. Podría traducirse como hombre, como joven, como individuo, como persona. Es todo eso al mismo tiempo.

Aprendí por propio interés. Mi papá es un hablante perfecto pero la gente, en general, es reacia a hablar la lengua. Yo siento que eso, el no querer hablar el mapusungúm, es un “holocausto interior”.

Mi papá es nacido en HULÚMAPU<sup>99</sup> donde no se habla la castilla. Entre los vecinos hablan solo la lengua pero cuando llega un winca, hablan en castellano”.

Escritura:

“Si escribir el mapusungúm sirve para que los jóvenes se interesen, si la tomamos como soporte, está bárbaro. Es una herramienta útil pero ojo con los regionalismos. Cada región habla diferente y el escribirlo puede traer problemas. Por otro lado no sirve si se toma como cuestión central de la discusión mapuche. La discusión central va a depender siempre de cada lugar. Entonces, cuidado porque la lengua puede terminar separando”.

“La escuela sigue siendo el referente del Estado, un referente hegemónico que atenta contra la realización de la cultura mapuche. En esto, como en todo, los movimientos tienen que ser de adentro hacia fuera, desde las comunidades hacia el resto de la población, pero sin información, ¿cómo se hace? El peñe, en el campo, baja la cabeza ante el estado, la iglesia, el estanciero, etc.”

Cultura y organización:

“La Confederación mapuche tiene estos mensajes de recuperación cultural, maneja información, etc. aunque sigue existiendo una gran diferencia entre los que están en la ciudad y los que viven en el campo. La Confederación no es un partido político, no es asistencialismo”.

Discriminación:

“En Junín de los Andes, el 80% [de la población<sup>100</sup>] es mapuche. ¡Entonces, no está muy difundida la discriminación, es encubierta! Públicamente no aparecen

---

<sup>99</sup> Localidad chilena cordillerana.

<sup>100</sup> Aclaración de la autora.

las palabras discriminadoras pero si algunas cuestiones solapadas. Por ejemplo, la típica frase dentro del aula: “Yo te respeto pero no me vengan con huevadas”, frase de algunos maestros que no terminan de entender donde viven. El respeto es escuchar, entender al otro. Y la recíproca, claro”.

Durante la entrevista se habló de un tema candente en ese momento en Junín de los Andes: la toma de tierras fiscales por parte de jóvenes mapuches sin viviendas ni predios dentro de sus comunidades.

“Junín es [*una comunidad*] muy careta. Acá nunca hubo pobres, por ejemplo, ahora aparecieron de golpe. Eso es porque acá hay una preocupación por la estética y ni por la ética. Tanto que, para que no se vean, los llevaron a las canchas de futbol, los sacaron de la visibilidad”.

“En general, el mapuche no reniega del Estado argentino, es un ciudadano más. Ahora, los otros lo ven y claro, molesta porque salta a la vista la miseria. Mientras el mapuche estuvo sólo en el campo, como peón, como trabajador rural, no importaba su pobreza, porque era todo la misma cosa: vivís en el campo, sos pobre. Pero ahora acá, en la ciudad, cocinando a leña, tejiendo en el telar de palos, lo que molesta no es el mapuche, molesta la pobreza. Pero también sabemos que el argentino, en general, es muy creyente, en el amor, la esperanza, el perdón, la fe, todo ayuda a sobrellevar estas situaciones.

Nyc:

“Los NyC ven la ecología al estilo Greenpeace. Cuando fue el incendio<sup>101</sup>, ¿Sabés por qué empezó? el winca se mete donde no debe y no lo entiende, no lo quiere entender. Vos le decís, ahí no porque hay que cuidar esos arbolitos, esas plantas, y no te dan bola! Todo es negocio, todo turismo y no entienden que se quemaron cientos de años en las araucarias. Esas cosas se van a recuperar, claro, porque la mapu trabaja siempre, pero el winca no lo puede ver. ¡Dios es uno solo!. Mi familia es evangélica y yo estoy muy contento por la flexibilidad de la iglesia porque no me impone dejar de pensar en los dioses de mis antepasados”.

---

<sup>101</sup> Se refiere a un incendio de bosques nativos en la ladera del volcán Lanín, en 2010  
Lic. Liliana Silva

Mestizaje:

“No existe un mapuche puro, nada es puro hoy. Hay cosas que no se pueden sostener como eso de pensar que si no se es puro no sirve. Los más radicales no lo aceptan pero eso es mucho incluso para ellos mismos. Yo, por ejemplo, no se siento fuera de la comunidad aunque jamás viví en el campo. Vivir es un estado, vivir en una comunidad termina siendo muy limitado, aísla”.

### *Entrevista a Tránsito Peña*

Datos personales:

“Nací en Ruca Choroi, que quiere decir casa de loros, en la Comunidad Aigo<sup>102</sup>. Soy uno de los últimos de un total de ocho hermanos, tres mujeres y cinco varones. La escuela primaria la empecé allí mismo, en Ruca Choroi, en la escuela nº 52, que estaba a 8 km. De mi casa. Íbamos caminando, tardábamos una hora y media, más o menos. Ahí estuve hasta 2º, el resto lo hice en una escuela en Carrilil, más cerca de mi casa. Cuando llegó el momento de la secundaria me fui a Aluminé y empecé 1º año, pero estuve sólo tres meses y me volví a Carrilil por problemas de plata. Después mi mamá me mandó a estudiar al Colegio San José Obrero, en Neuquén<sup>103</sup> donde hice el 1º año de la escuela metalúrgica, pero a los 15 ó 16 años me volví a Aluminé. Extrañaba mucho. En esa época un profesor conocido me lleva a visitar Las Coloradas y ahí conocí la escuela de la Fundación Hueché. Me gustó la escuela, la orientación y la gente. Pero no el lugar. Entonces me volví a Aluminé pero no aguanté nada porque me di cuenta que si estudiaba agrozootecnia podía después trabajar en el campo. Entonce me vuelvo a Las Colorada y comienzo el 2º año”.

“Cuando me llaman para la colimba me mandan a Junín de los Andes y ahí estuve más de un año. Cuando me dan la baja, yo había decidido meterme en

---

<sup>102</sup> El nombre de la comunidad corresponde al primer Lonco que tuvo la comunidad conformada.

<sup>103</sup> Se refiere a la ciudad de Neuquén, capital de la provincia.

la policía y estaba haciendo los trámites en Aluminé cuando me encuentro con Claudia Gallo<sup>104</sup>, que estaba haciendo el repliegue de los alumnos que vivían para la cordillera. Ella me insiste para que vuelva a Hueché y yo, sin saber qué hacer. Ahí le pregunté a mi mamá y ella me dijo “m`hijito, vaya a estudiar. No se haga milico”. En esos días apareció por Aluminé Pablo Monteros<sup>105</sup> para llevarme a Hueché, para que termine la escuela. Tenía 19 años y no había terminado de estudiar! Después, varios años después, hice la secundaria en la escuela para adultos de Las Coloradas”.

El trabajo:

“Terminé el colegio y ahí mismo empecé a trabajar como Celador porque en esa época había muchos chicos y con Boni<sup>106</sup> no alcanzaba. Claro, al poco tiempo ya estaba enseñando, las pocas cosas que había aprendido en la escuela metalúrgica pero que a los chicos les servían. Nunca dejé de enseñar! Después, con los años, trabajé en Aluminé en el Puesto de Capacitación n° 4, que funciona en una escuela alejadita, dando cursos sobre calidad de lanas, fabricación de hornos de bajo consumo y curtiembre artesanal. Esas son cosas que yo fui aprendiendo en la comunidad, en las distintas escuelas donde estudié y en Las Coloradas y que me hace bien enseñarlas porque hay mucha gente joven, sobre todo de las comunidades, que no tuvieron la suerte de estudiar y estas cosas les permite trabajar en mejores condiciones”.

“Después me ofrecieron dar la materia interculturalidad en Hueché y empecé a trabajar cosas que están unidas a las tradiciones. Cosas que yo había visto de chiquito, en el campo, pero que no conocía. Y me tuve que poner a investigar, a hablar con los abuelos. Organicé en Cayupán con los alumnos, en pleno campo, la ceremonia del pichi ktrol (pequeño fuego), con los vecinos de la comunidad y algunos docentes de Hueché. Ahí los chicos, los pre adolescentes, deben aprender a mantener encendido siempre el fuego y una

---

<sup>104</sup> Claudia Gallo, una de las fundadoras de Hueche, docente y dirigente gremial de Neuquén.

<sup>105</sup> Pablo Monteros, esposo de Claudia Gallo, fundador de Hueché, docente.

<sup>106</sup> Se refiere a Bonifacio Enrique, celador y docente de Hueché

vez que lo logran, esa responsabilidad les es transmitida, ellos son los responsables, dentro de la familia, de que siempre haya fuego encendido. También organicé *la ceremonia de la vuelta del sol*, denominada uñoy tripantú, que es un equivalente al año nuevo occidental, que se celebra en el mes de junio, entre los días 21 y 25. En esas ocasiones se realizan rogativas, se come en comunidad, se baila y se realiza el catan cahuín, es decir, la perforación de las orejas de las niñas, el símbolo de su ingreso al mundo adulto. Todas estas ceremonias se hacen con Trutruacas<sup>107</sup>, pifilcas<sup>108</sup>, cascalnillas<sup>109</sup> y cultrún. Y en todas está la bandera que representa el cielo, la tierra y la sangre de nuestros muertos. Pero cuando llega el baile, se usa la tecnología para pasar música. Todo este trabajo está enlazado al mapusungúm. Sin la lengua no podríamos hacer las ceremonias. Tengo 190 alumnos, entre la escuela y las comunidades, y casi todos hablan algo. Nadie sabe mapusungúm, pero cuando les empezás a hablar... siempre sale la respuesta”

Globalización:

“¡Es complicado! Yo veo que muchos pibes hoy quieren irse del campo. Se van a ciudades grandes, no a los pueblos que tienen cerca, los pueblos chicos. Están encandilados por la tecnología, la tele, los celulares. Y ahí la educación sirve y no sirve. Ellos te dicen “para que voy a hacer el secundario si todo es igual, si trabajo o me dan planes o salgo a robar. Igual se vive” esas son cosas que ven en la tele, que te llegan todo el día y que complican!.

La lengua:

“Soy hablante desde chico pero dejé de practicar durante muchos años, durante todos los años que viví fuera de la casa de mis papás. En mi caso, comienzo con el rescate del mapusungúm cuando en la escuela (Hueché) me ofrecen dar la materia Interculturalidad. Ahí tuve que ponerme a pensar, a recordar, a hablar con los abuelos, con mi mamá. Ahora, con mi mamá hablo

---

<sup>107</sup> Instrumento de aire confeccionado con cuernos de carnero.

<sup>108</sup> Instrumento de aire similar a una flauta de madera, confeccionado con caña coligüe.

<sup>109</sup> Cascabeles metálicos, adoptados después del contacto con los españoles.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

la lengua, o cuando estoy en la Comunidad. Ahí tengo dos hermanos que trabajan en el campo y ellos hablan solo mapusungúm. Cuando empecé a dar Interculturalidad, primero tuve que enseñarles a los alumnos algunas cosas de las tradiciones mapuches. Cuando yo voy al Nguellupún<sup>110</sup>, por ejemplo, no voy a rogar pero respeto mucho a quienes lo hacen porque es su fe. Trato de transmitirle a los alumnos que eso forma parte de nuestra vida, como mapuches y como personas”.

#### Escritura:

“Con la lengua también pasa que hay diferencias en la interpretación y en la forma de decir. Yo digo nguellupún y otros dicen nguillatún. Para mi familia y mi comunidad, Nguillatún significa comprar y nguellupún significa rogativa. La diferencia es porque no escribimos, no tenemos una forma escrita de la lengua y las palabras cambian por regiones. Pero en la base es lo mismo. Mi comunidad se llama Aigo porque Don Juan Aigo fue el primer lonco, en los años sesenta, cuando se armaron las comunidades legalmente. Pero antes mi comunidad se llamaba Carriqueo, que es un apellido de mi familia y está relacionado a una zona de la montaña. Hay un montón de apellidos que terminan con la palabra llicán, que quiere decir “tengo miedo”, pero para otros llicán significa que pertenecen a un lugar determinado. Esas diferencias se dan porque nunca escribimos la lengua”.

#### Cultura y organización:

“Algunas personas, algunas comunidades son muy rígidas. Hay gente que quiere formar comunidades de cualquier manera, por la ley o por la fuerza. Y entonces los reclamos de la tierra, por ejemplo, se complica. Porque no todos tienen la misma disposición para escuchar a las organizaciones mapuches cuando sospechan que quieren salir a pelear”.

#### Discriminación:

---

<sup>110</sup> Según su relato Nguillatún significa comprar y nguellupún rogativa. La diferencia se debe a la falta de registro escrito de la lengua y a las variantes zonales del uso del lenguaje.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

“La pero de todas es la que hacemos nosotros mismos. Yo me alejé muchos años de mi cultura por vergüenza y eso es discriminación. Yo tengo tres hijos, a los dos mayores, los varones, les puse nombres cristianos y a la nena, que nació cuando yo estaba recuperando mi cultura, le puse un nombre mapuche. Me hubiera gustado que los tres tuvieran nombres mapuches”.

Mestizaje:

“ Estoy casado desde hace mucho con Ruth Lía, que también es mapuche y que empezó a recuperar la lengua cuando yo empecé con este trabajo [*interculturalidad en Hueché*] y nuestros tres hijos son mapuches, aunque los mayores todavía pelean un poco con eso. Y tengo amigos que están casados con wincas y que tienen hijos medio mapuches, medio wincas. Pero en realidad, son parejas que se quieren y que formaron familias, igual que Ruth y yo”.

Ecología:

“Es un tema que tiene que ver con los padres. Los jóvenes que ahora tienen entre 25 y 30 años siguen teniendo la misma mirada que antes, sobre todo si están en el campo o en zonas alejadas. Los chicos pierden interés porque hay mucha tele, mucha cosa de afuera. Por eso digo que es algo relativo a cada familia. Depende de cómo cada familia interese a los chicos”.

### *Entrevista a Rolando Quilaleo*

Datos personales:

“Soy nacido en Aucapán, donde hice la primaria. Después vine a Hueché me recibí y me fui a estudiar a Zapala, después a Roca, Neuquén, anduve por todos lados”.



El trabajo:

“Hice muchas cosas, en el campo y en el pueblo. Pero desde hace ya varios años trabajo como facilitador en las comunidades para los emprendimientos económicos. En algunos casos los ayudo a armar un taller, o a planificar las ventas, distintas cosas. Eso me hace viajar mucho pero está bien, es un buen trabajo y soy referente de la Confederación Mapuche acá en la zona de Neuquén”.

Globalización:

“La tecnología ayuda mucho, a todos. Porque podemos comunicarnos mejor, porque nos enteramos de todo. Pero a veces también eso hace que la gente se confunda. ¿La globalización? No sé muy bien que es, pero todos hablan, habría que estudiar un poco, no?”.

La lengua:

“Hablo muy poco porque me crié en la comunidad pero hace muchos años que estoy en el pueblo. Y acá, en las ciudades, se habla muy poco la lengua. Porque da vergüenza. Pero ahora tengo que ponerme a aprender porque mis hijas quieren saber y tengo que enseñarles”.

Cultura y organización:

“Es una cuestión compleja y variable. Hay comunidades que piensan que hay que recuperar todo y dejar de lado el castellano, la religión católica, hasta la nacionalidad. Y hay otras que prefieren casi olvidarse de su origen. Depende de las experiencias que tengan en relación a las autoridades, las empresas y los pueblos cercanos. Hay gente que sigue pensando que el mejor mapuche es el mapuche muerto. Entonces, los que viven cerca, por supervivencia, prefieren ocultarse”.

Mestizaje:

“Hace años que estoy con mi mujer. Ella no es mapuche pero eso no es problema. Mis hijas saben la lengua, la van aprendiendo despacito, en la casa

y en la familia. Y cuando prometieron fidelidad a la bandera, lo hicieron a la Argentina y a la Mapuche, porque ellas son las dos cosas, mapuches y argentinas.”

### *Entrevista a Gabriela Martínez*

Datos personales:

“Nací en Las Coloradas, cuando mis viejos trabajaban en Hueché. Ellos eran maestros y se vinieron a Neuquén desde Ramos Mejía, con mi hermana mayor bebita. Crecí dentro de Hueché, jugando en el patio de la escuela con los hijos de los otros maestros. Hice la primaria en la escuela de Las Coloradas y cuando María Laura, mi hermana mayor, tuvo que empezar la secundaria, nos mudamos a Junín de los Andes. Acá hice la secundaria, en la escuela técnica y después el profesorado elemental. Vivir en Junín de los Andes es muy bueno, porque está el río y las montañas y el lago y el bosque, todo. Y están los amigos. Y la familia. Veo a mis sobrinos crecer como nos criamos nosotros, corriendo en la calle, jugando en el pasto y pienso que eso es lo que quiero para mis hijos”.

El trabajo:

“Como maestra trabajo en escuelas desde que me recibí. Ahora estoy haciendo integración de chicos con dificultades, incapacidad, problemas familiares o sociales, etc. y como estoy en el campo, en la comunidad Aucapán, articulo en dos escuelas: la del Alto y la del Bajo<sup>111</sup>, acompañando a los chicos que tienen esas dificultades y sus familias”.

“El trabajo no siempre es bueno. Hay veces que una se quiere matar, se quiere ir, porque la burocracia o los intereses de algunos sectores te complican la vida. Pero si me complican a mí, bueno, me la banco. Pero están los chicos en

---

<sup>111</sup> Alto y Bajo son dos locaciones, dentro de la misma comunidad, respecto del cerro.  
Lic. Liliana Silva

el medio. Y eso me saca. Hace poco mandaron una nueva disposición para la enseñanza de ciencias naturales, por ejemplo. Y ahí decían que había que armar un armario con elementos de zoología y botánica, para enseñar la reproducción y esas cosas. ¡Y estamos en el campo! Los chicos ven parir a los animales, los ven aparearse desde que caminan. Ven como plantar y cuidar una planta desde siempre! Es ridículo!!.

Globalización:

“La tecnología está buena. Poder usar una computadora, conectarse a internet para buscar cosas o comunicarse, está genial, pero no sé si para algo más. En el campo ves a los chicos con celulares, re contentos! Y los usan como cámaras, nada más, porque no tienen señal! Entonces te preguntás, para que sirve todo esto? Honestamente, no sé si la globalización sirve o no. Acá estamos en el borde del mundo y vivimos re tranquilos, con los problemas de siempre y las soluciones de siempre. No sé”.

La lengua:

“En las escuelas del campo ves un esfuerzo por mantener la lengua mapuche. Los maestros de la cultura, que los elige la comunidad, trabajan para enseñarle a los chicos y los pibes aceptan y aprenden. Pero yo soy maestra blanca y a mi me hablan en castellano, no en mapuche. Entonces no sé hasta dónde aprenden, o si les sirve o si lo llevan a la casa. No lo sé”.

Cultura y organización:

“Está todo muy revuelto. Con el asunto de la toma<sup>112</sup> por ejemplo, nadie apareció a decir nosotros estamos haciendo esto. De golpe nos encontramos con un montón de gente que bajó del campo y que se instaló en la cancha de fútbol y se quedó ahí. Cuando preguntás, no te dicen. Y si querés averiguar en otro lado, nadie sabe nada. Entonces... las organizaciones mapuches, que hay varias, están relacionadas a partidos políticos o a comunidades chilenas y cuando pasan estas cosas se sientan a esperar. Después dicen algo”.

---

<sup>112</sup> Ocupación de terrenos fiscales por parte de familias jóvenes mapuches en la ciudad de Junín de los Nades. 2010

Discriminación:

“Acá la discriminación más fuerte que vi no estaba relacionada a los mapuches sino a los pobres en general. Los que tienen más plata, los estancieros o los comerciantes más fuertes, esos discriminan a los pobres, no importa de donde vengan”.

NyC:

“Yo soy neuquina y vivo en Junín. Orgullosa e ser de acá y quedarme acá. No sé si voy a poder quedarme siempre. Si me tengo que ir por trabajo, por ejemplo, lo voy a hacer. Pero me siento de acá. Algunos dicen que soy NyC y que eso me hace diferente. Realmente no lo pienso. Para mi lo importante es saber que puedo estar acá, que es el lugar que me gusta”.

Mestizaje:

“Estuve de novia con Mario varios años. Somos compañeros de trabajo y vecinos, nos conocemos desde hace un montón y terminamos enganchados. Mi relación con Mario no se terminó por ser él un mapuche y yo no. Se terminó porque no somos compatibles, nada más. Él, como buen mapuche, tiene otros tiempos, piensa cada palabra que va a decir, cada acción, cada cosita. Yo soy más impulsiva y a veces no le tengo paciencia. Pero no fue eso lo que nos distanció. Todo el tiempo que estuvimos juntos éramos una pareja, nunca pensé hay, él es mapuche, es morocho, o petiso o alto o usa flequillo. Era mi pareja y punto. Creo que el proyecto de una familia mixta, o sea, uno mapuche y el otro no, es perfectamente posible. De hecho, hay varios amigos de mis papás, de Hueché, que formaron familias mixtas. Y acá, en el pueblo, hay muchos jóvenes que no dicen cual es su origen pero que si te ponés a escarbar un poquito, enseguida sale el mapuche de adentro”.

Ecología:

“yo no creo en la ecología como la muestra Greenpeace, por ejemplo. Yo miro el volcán, o el lago, y siento que estoy en mi lugar, que formo parte de esto.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

¿Cómo puedo pelearme entonces con la naturaleza? Que tenemos que dejar de contaminar? Si, está bien, claro, pero es para la ciudad. Acá tenemos que trabajar para que no se sigan quemando los bosques, para que el turismo no nos arruine los lagos, para que se loteen los terrenos que no afecten al resto. Que se yo, tantas cosas!”.

### *Entrevista a Olga Calfuqueo*

Datos personales:

“Nací en el campo y me vine a Junín en los 70, cuando entendí que allá no tenía oportunidades de estudio para mis hijos. Somos de la comunidad Chiquiliwin y me vine por eso, por la falta de estudios que hay allá. Yo hice la primaria en el campo, con dificultad, porque no hablaba castellano, tuve que aprender allí. Ahora estoy haciendo la secundaria de adultos porque con nueve hijos no pudo antes”.

El trabajo:

“Estoy acá en la Iglesia, desde hace mucho, trabajando como guía turística. Esta es la Iglesia de Nuestra Señora de las Nieves, remodelada completamente por el arquitecto Jorge Santa María. Y está cubierta por matrones de las distintas comunidades de la zona. Cada uno tiene los símbolos de las familias y cuentan la historia de la región”.

Globalización:

*[Ante la pregunta, simplemente se queda en silencio y hace un gesto que puede llegar a entenderse como “no sé de qué me habla”. No se insiste en la temática]*

La lengua:

“Hablo la lengua desde que nació. Me costó aprender el castellano porque en mi casa no se hablaba. Ahora me cuesta enseñarles a mis hijos pero a veces,

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

cuando me acuerdo de las abuelitas y empiezo a contar sus relatos, ellos me escuchan. Entonces le digo que cuando Collón curá [*monstruo de piedra*] era una piedra en el cerro y empezaron a llegar los blancos y empezaron a matar a los peñes, la piedra se despertó y apareció el monstruo para proteger a los peñes que estaban escondidos. Y el cerro tembló y salió fuego de su cabeza y todo fue un estrépito. A la mañana siguiente, estaba la piedra otra vez en su lugar. Y los peñes, salvados. A veces les cuento el otro relato que me acuerdo de cuando era chic. El mundo estaba habitado por hombres, animalitos, pájaros. Había fuerzas buenas y fuerzas malas que se disputaban el manejo del mundo. Las fuerzas malas hicieron que empezara a llover y las fuerzas buenas tomaron a los hombres, a los animalitos y los pájaros y los levantaron alto, más alto que el agua, para que se salvaran. Cuando terminó de llover, la tierra quedó limpita y todos se salvaron”.

*[Nota: la entrevista no pudo seguir desarrollándose porque Olga tuvo que atender a un grupo de turistas que visitaban la iglesia. En la visita siguiente, Olga no estaba trabajando. Había viajado a Chiquiliwin por problemas familiares].*

### *Entrevista a Luís María Monteros*

Nota: la siguiente entrevista está armada con otra estructura porque si bien el entrevistado fue fundador de Hueché y sigue perteneciendo a la Fundación, el objetivo era conocer los prolegómenos de la institución, la etapa del arribo de los misioneros que luego formación la Fundación.

Al padre Mateos<sup>113</sup> lo conozco de toda la vida, era amigo de mis padres y recuerdo vacaciones en Neuquén, en carpa, por el lago Futalaufquen, en mis cinco a doce años. Después cuando llegué a la adolescencia, participé en los grupos juveniles de la Iglesia, en la parroquia de mi barrio (Ramos Mejía) y allí proseguimos las acciones que habían comenzado otros grupos antes que nosotros. Mi hermano Pablo (un poco mayor que Luís) estaba en el mismo grupo que yo y fuimos a Aucapán naturalmente, ya conocíamos la zona y a Mateos. La mecánica era simple, durante todo el año hacíamos actividades para recaudar dinero que nos permitiera viajar en verano, además de juntar ropa, alimentos o, en algunos casos puntuales, materiales de construcción. Pero eso fue en la última etapa, cuando ya teníamos vehículos y los podíamos llevar. En un comienzo viajábamos en tren hasta Zapala, era una tortura, lento, incómodo, quedábamos todos rotos. Pero no teníamos plata para viajar de otra forma, entonces... y a Zapala nos iba a buscar el Padre Mateos con la camioneta y nos llevaba directo a la comunidad. Allí acampábamos, las chicas y los muchachos y organizábamos el trabajo para cada día.

El trabajo consistía en visitar a cada familia en su casa. Solíamos ir una chica y un muchacho, uno entrenado y el otro más novato. A los más viejos nos conocían, ya había algún tipo de relación, pero cada año el comienzo era difícil porque los mapuches son de poco hablar y eso complicaba un poco. Te hacían pasar a la casa, te ofrecían sus comodidades y arrimaban la pava al rescoldo. Recuerdo que te señalaban un banco, o un tronco cubierto de cuero y te decían “*asientito*” y nada más. Al rato te convidaban un mate, amargo, y tomaban uno ellos, todo en silencio. Al rato te preguntaban por el viaje, cómo había sido. El que cebaba agregaba un poquito de agua a la pava para hacer más mates. Después te decían que la nieve había faltado (o no). Más mates. Al rato, que el invierno se había atrasado (lo que quería decir que habría poco agua ese verano) Un poco más de agua a la pava y otra ronda. Y a la hora, hora y media, nos despedíamos para seguir a la siguiente casa asignada. En la primera visita de cada año sólo aparecían en la conversación cuestiones

---

<sup>113</sup> Fray Antonio Mateos, salesiano español arribado a la Argentina en la década del 50 y destinado a Neuquén desde el comienzo de su labor en el país.

## *Identidad Colectiva: transformaciones globales y reelaboración local.*

### *El caso de la Nación Mapuche*

generales y nada personales. Solían hablar los varones, sobre todo si el experimentado de nosotros era varón. Cuando la experimentada era una de las chicas, las mujeres se soltaban un poco más y metían alguna frase. Los chicos espiaban desde algún rincón.

Cuando estábamos terminando la temporada ya manteníamos conversaciones un poco más fluidas, ya habían aparecido las necesidades y habíamos podido compartir un poco más el tiempo. Cada tanto pasaba que en el recorrido nos agarraba la noche en alguna casa y entonces, como no podíamos volver a campo traviesa a oscuras, nos quedábamos a hacer noche allí. Es una costumbre muy mapuche la de dar alojamiento a los visitantes que lo necesitan. Después de cenar, se acomodan un par de cueros en el piso, te dan una manta y a dormir, sin problemas.