

Contra las teleologías. Un ejercicio de reflexividad en torno a acciones cotidianas de personas con ancestros mapuche

A Reflexivity Exercise against Teleologies. An Exercise in Reflexivity around Daily Actions of People with Mapuche Ancestors

Contra as teleologias. Um exercício de reflexividade em torno das ações cotidianas de pessoas com ancestrais Mapuche

Recibido: 24/02/2024 • Aprobado: 14/06/2024 • Publicado: 01/09/2024



Paula Inés Cecchi

Universidad Nacional de Río Negro (Ciedis-IIPPYG)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Viedma, Argentina
paulainescocchi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6797-194X>

Resumen

Los procesos de recuperación de memorias mapuche están atravesados por exigencias hegemónicas de pureza, que provocan disputas en torno a cómo nombrar e interpelar a quienes tienen ancestros de ese pueblo, pero no se identifican públicamente como parte de él. Analizar mi reflexividad en un trabajo etnográfico desarrollado en Viedma (Río Negro, Argentina) me llevó a reconocer que los criterios de pureza se fundaban en supuestos y teleologías desde los que me acercaba a las experiencias y los posicionamientos que elaboran esos sujetos alrededor de su pertenencia. Estas personas, planteo, no son pasivas ni sostienen una oposición unívoca a la hegemonía. Antes bien, en prácticas cotidianas de socialización, producen desplazamientos de los discursos hegemónicos y actúan en ocasiones coyunturales, a partir de las cuales se repositionan en el contexto de los vínculos con sus ancestros. Estos procesos son abiertos y sobredeterminados, y no necesariamente se expresan en categorías de identidad/diferencia.

Palabras clave: etnografía, reflexividad, vida cotidiana, procesos de sujeción-subjetivación, sobredeterminación, pueblo mapuche

Abstract

The recovery of Mapuche memories is affected by hegemonic requirements of purity, which inscribe disputes around how to name and address those subjects who have ancestors belonging to that people, but do not publicly ascribe themselves as part of it. Analyzing my reflexivity in an ethnographic work carried out in Viedma (Río Negro, Argentina), led me to recognize that the criteria of purity were inscribed in assumptions and teleologies from which I approached the experiences and positionings that these subjects elaborate around their belonging. These people, I argue, are not passive, nor do they maintain an unequivocal opposition to hegemony. Rather, in everyday socialization practices, they produce displacements of hegemonic discourses and act on conjunctural occasions, from which they reposition themselves in the ties with their ancestors. These processes are open and overdetermined, and are not necessarily expressed in categories of identity/difference.

Keywords: ethnography, reflexivity, daily life, subjection-subjectivation processes, overdetermination, Mapuche people

Resumo

Os processos de recuperação de memórias Mapuche são atravessados por exigências hegemônicas de pureza, que provocam disputas em torno de como nomear e dirigir-se àqueles que têm antepassados desse povo, mas não se identificam publicamente como parte dele. Analisar minha reflexividade em um trabalho etnográfico realizado em Viedma (Río Negro, Argentina) me levou a reconhecer que os critérios de pureza estavam fundados em pressupostos e teleologias desde os quais eu abordava as experiências e posicionamentos que esses sujeitos elaboram ao redor de seu pertencimento. Essas pessoas, argumento, não são passivas, nem mantêm uma oposição unívoca à hegemonia. Pelo contrário, em práticas cotidianas de socialização, produzem deslocamentos dos discursos hegemônicos e atuam em ocasiões conjunturais, a partir das quais se reposicionam no contexto dos laços com seus antepassados. Estes processos são abertos e sobredeterminados, e não se expressam necessariamente em categorias de identidade/diferença.

Palabras-chave: etnografia, reflexividade, vida cotidiana, processos de sujeição-subjetivação, sobredeterminação, povo Mapuche

Introducción

“Mapuche que no se reconocen”, “descendientes”, “dispersos”, “de los barrios”, “negros”, que “se atribuyen ser mapuche”. Las discusiones y disputas en torno a cómo nombrar —y, junto con ello, cómo y dónde posicionar— a quienes se les reconocen vínculos con el pueblo mapuche, pero no se identifican públicamente de ese modo, atravesaron desde el comienzo mi trabajo etnográfico en Viedma sobre los procesos de recuperación de memorias entre personas y colectivos mapuche.

En estos conflictos, es posible diferenciar, por un lado, posiciones hegemónicas en el sentido común, que explican las adscripciones y desadscripciones con base en un discurso que postula la *pérdida de la identidad* como un proceso natural, irreversible y apolítico. He mostrado que estos discursos se configuran como parte de un dispositivo que produce performativamente el mestizaje como un proceso degenerativo y, como contracara, un estereotipo de pureza mapuche (Cecchi 2022). Esto se expresa en ideas como aquella según la cual generaciones pasadas pueden haber sido mapuche, pero las más recientes *ya no lo son*, o aquella según la cual, para ser considerada¹ como tal, hay que *demostrar* ciertos diacríticos, que se erigen como *requisitos*.

Por otro lado, desde la perspectiva del pueblo mapuche, los énfasis están puestos en dar cuenta de que la adscripción y la no adscripción son parte de procesos históricos y políticos, atravesados por los efectos del genocidio producido por el Estado argentino a fines del siglo XIX. Esto implica asumir que es posible (y valioso) reorientar y desandar las desadscripciones, como parte de procesos de recuperación de memorias y vínculos colectivos.

En este artículo reflexionaré acerca de los modos en que actúan y se posicionan en relación con esas discusiones las personas que habitualmente son ubicadas en el centro del debate, es decir, quienes reconocen vínculos con el pueblo mapuche, pero no se adscriben públicamente como parte de él. Esto implicará pensar, por un lado, cómo comprender estas prácticas cotidianas en sus propios términos y en relación con los procesos de identificación con el pueblo mapuche. Por otro lado, me ocuparé metodológicamente de cómo estas disputas atravesaron mis supuestos iniciales, las formas de acercamiento al campo y la producción de conocimiento etnográfico.

El argumento desarrollado es que quienes reconocen ancestres mapuche, pero no se identifican como tales, más que sostener una oposición unívoca al discurso hegemónico que afirma que perdieron su identidad, o ser receptores pasivos de él, habilitan lugares de agencia y reflexionan sobre sus sentidos de pertenencia frecuentemente. En el marco de prácticas cotidianas de socialización, estas personas realizan *desplazamientos*, y actúan en intersticios o valiéndose de ocasiones coyunturales que no necesariamente las llevan a identificarse públicamente como mapuche. Sin embargo, al hacer estos movimientos y relacionarse con los proyectos de recuperación y fortalecimiento del pueblo mapuche, se reposicionan en el

1 La escritura de este texto se basa en criterios de lenguaje no sexista e inclusivo, atendiendo a un posicionamiento político y retórico que asume la performatividad del lenguaje.

contexto de sus vínculos con sus ancestros y ya no los definen únicamente por lo que —según el lenguaje dominante— les falta para *demostrar* o *poder ser* mapuche. En términos metodológicos, sostengo que la producción de conocimiento antropológico focalizado en la cotidianeidad contribuye a reconocer la agencia de quienes producen dichos reposicionamientos y a enfatizar el carácter abierto, sobredeterminado y político de estos procesos, es decir, que no responden a ninguna esencia ni teleología. La atención a mi propia reflexividad constituyó una dimensión central para poder reconocer, en primer lugar, los modos en que la hegemonía afectaba mi perspectiva y, a partir de ello, formas de acción y producción de sentido que pasaban inadvertidas para mí.

Las discusiones y preguntas que atraviesan mi trabajo se inscriben en un campo delineado por otras etnografías, que han analizado cómo los sujetos mapuche se oponen a las concepciones hegemónicas y articulan posicionamientos subjetivos, en el marco de trayectorias singulares, que dan cuenta de formas heterogéneas de construir pertenencia. Entre estas formas están ser jóvenes y vivir en ámbitos urbanos (Kropff Causa 2008); ser comunidad, aunque no se viva en un mismo lugar (Cañuqueo 2015), y construir lazos de parentesco que no se rigen por criterios biológicos (Ramos 2010; Stella 2018). Estos trabajos aluden a trayectorias de personas y colectivos que comparten un recorrido desde la desadscripción hacia la adscripción como mapuche e implican reflexiones sobre las condiciones que habilitan o no dichos procesos. Estos análisis demuestran que los posicionamientos subjetivos no pueden ser categorizados *a priori* ni previstos, ni responden a una esencia, sino que —en el marco de condicionamientos dados— son el resultado de la acción de los sujetos y operan *sin garantías*, tal como sostiene Stuart Hall (2010a). Justamente, mi trabajo apunta a analizar trayectorias y procesos de agenciamiento que, si bien han llevado a sus protagonistas a identificarse como mapuche en algunos casos, no necesariamente derivaron en la autoadscripción. En este sentido, Mariela Rodríguez (2010) ha reflexionado sobre procesos similares a partir de su trabajo con el pueblo tehuelche y Claudia Briones (2007 y 2016) ha llamado la atención sobre la importancia de analizar no solo los procesos de adscripción, sino también de desadscripción indígena.

El análisis retoma discusiones orientadas a reconocer agencias y dimensionar prácticas cotidianas en sus propios términos, en contextos marcados por desigualdades y sufrimiento social, en oposición a los cuales los sujetos suelen ser vistos como receptores pasivos, o como ajenos y resistentes a los discursos que los interpelan. Por un lado, retomo el trabajo de Judith Butler (2019) para pensar los modos en que la norma de pureza es parcialmente subvertida y transformada a

través de desplazamientos que se producen en los actos cotidianos que la reiteran. Michel de Certeau (1996), por su parte, propone analizar los *desvíos* de los dispositivos de control producidos por los *modos de hacer* en la vida cotidiana. Estos se distinguen según si se desarrollan en *ocasiones* abiertas coyunturalmente, en un espacio definido por otros o a partir de la construcción de *lugares* propios. Tim Ingold (2011) también discute con las *perspectivas transitivas* sobre el mundo social y propone analizar las acciones como parte de los *caminos de devenir* en los que se encuentran, sobre los cuales no es posible extraer teleologías.

Los trabajos mencionados orientaron mi atención hacia los modos en que las personas habitaban esa vida cotidiana y, al hacerlo, elaboraban formas de vivenciar sus vínculos con el pueblo mapuche. Sin embargo, esa atención se vio interpelada en primera instancia por situaciones vividas en el transcurso del trabajo etnográfico, que me llevaron a reconocer una mirada teleológica sobre los procesos que quería comprender. Desarticularla implicó reconocer y analizar los modos en que mi propia reflexividad —entendida por Harold Garfinkel (2006) como la capacidad del lenguaje de producir relaciones sociales en la vida cotidiana— intervenía en su construcción. De acuerdo con Rosana Guber (2012), este ejercicio constituye una dimensión metodológica central de la producción de conocimiento antropológico, en la búsqueda de una mayor comprensión de la reflexividad de las personas con quienes trabajamos en el campo. Reconocer el modo en que la búsqueda de garantías y teleologías en los procesos de identificación permeaba mi acercamiento inicial a estos procesos me orientó a problematizar los efectos despolitizantes de esta mirada y a reorientar elecciones metodológicas y epistemológicas.

El artículo se organiza en torno a tres historias y conversaciones que me ayudaron a identificar modalidades de agencia y posicionamientos que inicialmente pasaron inadvertidos para mí: las formas en que integrantes de una comunidad que llevó adelante una recuperación territorial se situaban cotidianamente frente a las exigencias de demostrar su pertenencia; los caminos presupuestos de desadscripción-adscripción entre personas que habitualmente se nombran como descendientes, y los modos en que las personas, al usar el mapuzugun, interpretan las situaciones y se valen de ocasiones que se presentan en la vida cotidiana para producir o no contextos marcados como mapuche. El corpus analizado está conformado por entrevistas no dirigidas, conversaciones y registros de campo etnográfico producidos entre 2016 y 2021².

2 Las personas citadas son nombradas de acuerdo con el modo en que cada una lo decidió.

Desplazamientos en el contexto de una recuperación territorial

Desde que comenzaron la lucha por recuperar su territorio ancestral, los integrantes de la *lof*³ Lonconao Ñanculeo Diumacán recibieron la acusación de que su reclamo, así como su pertenencia mapuche, era inauténtico⁴. Los títulos del diario local les nombraban como “arrogándose ser representantes de una comunidad mapuche” (“Denuncia penal del Gobierno” 2016, énfasis añadido). Algunos funcionarios públicos sostenían que no eran del campo. Frente a esto, los integrantes de la comunidad se preguntaban “qué tenemos que demostrar”, si hasta las partidas de nacimiento decían que eran de allí (Virginia Diumacán, comunicación personal, 23 de junio de 2016). Dispuesta a participar en la discusión impulsada por la *lof* en relación con esas sospechas, que implicaban imponer identidades y negar derechos, me incorporé a su proceso de recuperación de memorias.

Durante el transcurso del trabajo, sin embargo, empecé a reflexionar sobre situaciones vividas con integrantes de la comunidad que me resultaban paradójicas. Por un lado, se posicionaban dando una lucha que vinculaban con el pueblo mapuche, sobre la que relataban una historia que se remontaba a varias generaciones atrás y que había sido transmitida desde los marcos de la memoria mapuche. Por otro lado, decían no saber mucho sobre ese pueblo y en su cotidianidad esa pertenencia era poco nombrada. Algunos desencuentros en el campo me posibilitaron analizar mis supuestos en torno a esa paradoja y reconocer el modo en que mi comprensión de sus acciones estaba moldeada por los discursos que me interesaba criticar. Este reconocimiento me orientó a reflexionar sobre la *ambivalencia* que caracteriza los procesos de sujeción-subjetivación, y sobre los

-
- 3 El término *lof* suele ser traducido como comunidad. Sin embargo, como plantean Cañumil y Ramos, *lof* “involucra no solo sentidos de pertenencia compartidos entre familiares y vecinos, sino también formas de negociar un ‘ser juntos’ en el que participan los *newen* (fuerzas) del lugar habitado, pero también de aquellos lugares que perduran en las memorias” (2016, 4). Fundamentalmente, esta categoría es la que utilizan los integrantes de la *lof* Lonconao Ñanculeo Diumacán para nombrar sus sentidos de pertenencia colectiva y de vinculación con el territorio ancestral.
 - 4 He analizado los trabajos de memoria y los procesos de despojo territorial vividos por la *lof* en otro trabajo (Cecchi 2020a). Allí sostuve que, a partir de recuerdos fragmentarios, prácticas corporales y silencios, los integrantes de la *lof* impugnan estándares hegemónicos en torno al deber ser mapuche. La transmisión de un consejo por parte de un tío movilizó la decisión de volver al territorio ancestral y dio cuenta de la vigencia de los marcos de transmisión de memorias mapuche.

desplazamientos como formas posibles de construir agencia en relación con el discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad.

Cuando ya hacía cerca de un año que nos conocíamos, me reuní con Carmen y Virginia, hermanas e integrantes de la *lof*, y también con Ramón, esposo de Carmen, para conversar sobre la historia de la familia y su vinculación al pueblo mapuche. Era la primera reunión en la que no participaban aquellos integrantes que desde hacía años formaban parte de espacios de organización del pueblo mapuche y que, según ellas, son quienes “saben del tema”. Acordamos que no grabaría la conversación, sino que tomaría notas; Carmen dijo que eso le parecía mejor. Durante un rato estuvimos hablando sobre sus trabajos o contando anécdotas sobre personas conocidas, cuestiones que para mí no tenían relación con lo que nos convocaba. Por momentos se hizo silencio y esperé a que ellas retomaran el tema de la reunión, pero eso no pasó. Finalmente, les propuse hablar sobre la historia de la familia y, ahí sí, empezaron a contar. Interpreté estos gestos (pedirme que no grabara, esperar a que yo preguntara para hablar de la historia familiar) como expresiones de incomodidad que, en principio, se podían vincular a distintos aspectos: hablarle a una persona poco conocida sobre el tema, la idea —que ya habían mencionado otras veces— de que sabían poco o la duda sobre cuál sería el modo correcto de comunicarnos.

Después de hablar un rato sobre su infancia, empezaron a relatar el proceso de despojo del territorio en el cual crecieron⁵, sin vincularlo inicialmente con la historia del pueblo mapuche. Sin embargo, en un momento Virginia contó:

Este desastre fue después. Cuando se va Massaccesi⁶ y empieza a decir que había tantos campos [...]. ¿En qué momento pusieron los petróleos [cigüeñas o bombas de varilla]? Compraron y vendieron, metieron presos [...]. Cuando venía de Sierra Grande [se refiere a un *txawün* o parlamento provincial mapuche, realizado un mes antes], decía: “¡No puede ser! ¡Es imposible que a la gente le haya pasado estas cosas!”

-
- 5 De acuerdo con integrantes de la *lof*, la familia que desarrolló el despojo utilizó distintos mecanismos (venta de alcohol y otros productos a crédito, control de marcas y señales, cerramiento de vías de circulación), posibilitados por la lejanía de agencias estatales y el creciente empobrecimiento, en una tierra muy poco apta para la cría de ganado.
 - 6 Horacio Massaccesi fue gobernador de Río Negro por la Unión Cívica Radical entre 1987 y 1995. El relato de Virginia parece aludir a la creación de la Empresa de Desarrollo Hidrocarburífero Provincial Sociedad Anónima (Edhips) en 1995. Aunque el conflicto en el territorio de la *lof* no tiene vinculación directa con la explotación petrolífera, Virginia los asoció, aludiendo a un contexto de avance sobre los territorios mapuche.

Ramón, el esposo de Carmen, agregó:

Sí, los campos que se quedaron de los pobres, como ser tehuelches, o mapuche, fueron los ingleses. Le sacaron las ovejas, los caballos. Yo recorrí los campos en la esquila. Vos veías que venían los pobres con hijos o hijas, a caballo, y te decían: “Nosotros teníamos trescientas ovejas y ahora queda esto nomás”. Y al poquito tiempo ibas de nuevo y no había más nada, no estaban. (Comunicación personal, 30 de enero de 2017)

Virginia y Ramón ligaron, de este modo, el despojo territorial de su familia con los vividos por otras familias y comunidades mapuche, en el contexto del avance de capitales extranjeros y proyectos extractivistas en las últimas décadas. El parlamento que mencionó Virginia, en el que participaron distintas comunidades mapuche con motivo de la oposición al proyecto de reforma del código provincial de tierras fiscales, fue uno de los primeros a los que ella asistió, y expresaba su sorpresa frente a otros procesos de despojo que había conocido allí. Carmen volvió a la conversación sobre el conflicto con la familia vecina, y yo —retomando la vinculación que ellos habían planteado entre su experiencia y las historias de despojos contadas en el *txawün*— les pregunté desde cuándo habían empezado a pensar en su pertenencia mapuche. “Ahora, cuando volvimos [al campo] empezamos, ¿no?”, dijo Virginia. “Ahora fue”, dijo Carmen. Esperé a que la conversación derivara hacia otras reflexiones asociadas con aquel comienzo y aquella vuelta al territorio, pero eso tampoco sucedió.

Experimenté la situación como un desencuentro, ya que, para mí, nos reuníamos a reconstruir su historia como *lof* mapuche. Este desencuentro puso sobre la mesa diferencias entre nuestras miradas; un tipo de situación de campo cuyo análisis es central para la producción de conocimiento desde una *perspectiva etnográfica*. Siguiendo a Elsie Rockwell (2009), entiendo la etnografía como un proceso de producción de conocimiento que articula continuamente formulaciones teóricas y metodológicas a partir de la confrontación entre la reflexividad del antropólogo o antropóloga y la de los sujetos con quienes se relaciona. El análisis de la reflexividad de quien investiga, tanto en su dimensión profesional como en la social, posibilita reconocer la incidencia de sus marcos interpretativos y acciones en la interacción, y diferenciarla de las de otros actores sociales, con el objetivo de conocerlas y comprenderlas (Guber 2012). El desafío, entonces, es transitar de la reflexividad propia hacia la de las personas y grupos con quienes nos involucramos en el campo.

Analizar este desencuentro me permitió identificar las diferencias entre lo que ellos y yo esperábamos de la charla. Mi expectativa era que los vínculos con el pueblo mapuche fueran objeto de reflexión, conversación y afirmación. De algún modo, quería encontrarme con un discurso articulado y coherentemente construido en torno a esa pertenencia, que enlazara la lucha por el campo, la historia familiar y sus trayectorias personales al pueblo mapuche. Su silencio, leído en relación con las situaciones que habían vivido en entrevistas con funcionarios públicos, me devolvía la pregunta: ¿qué tenían que demostrar? El desencuentro me llevó a pensar que algo de ese ideal de pureza en el que se basaban las sospechas sobre su *autenticidad*, mencionado al comienzo de este apartado, afectaba mis expectativas. Reconocer mis supuestos me orientó a evitar traducir o referir linealmente sus acciones a un posicionamiento identitario explícito⁷, y me planteó la pregunta sobre cómo comprender sus acciones en sus propios términos.

Para pensar sobre esto, recurrí a la crítica de Butler a aquel modelo “que ve como momento político supremo asumir y declarar una posición de sujeto” (2001, 41), y a su señalamiento de que la política ocurre también en desplazamientos cotidianos que no siempre se expresan en posiciones de sujeto. Butler (2001 y 2019) centra su análisis en los encuentros y desencuentros entre los discursos que interpelan al sujeto, y en su autorreconocimiento como sujeto de dicha interpelación, atendiendo a los modos en que estos procesos son reproducidos y transformados cotidianamente. Plantea que los procesos de sujeción-subjetivación son *ambivalentes* y están atravesados por paradojas y contradicciones, ya que los mismos procesos de sometimiento establecen las condiciones de existencia del sujeto. Las normas hegemónicas que nos sujetan no reprimen algo preexistente, sino que producen una interioridad a la vez que la repudian, e instauran la norma en la constitución psíquica del sujeto. A partir de ello, el devenir de este, sostiene Butler, “no es un asunto sencillo ni continuo, sino una práctica incómoda de repetición, llena de riesgos, impuesta, pero incompleta, flotando en el horizonte del ser social” (2001, 41).

La constitución de los sujetos resulta de una reiteración de la norma hegemónica en el tiempo que es *performativa*, es decir, que produce la materialidad de aquello que nombra. Este poder performativo se basa en citar aquello que se asume como dado y, al hacerlo, generar interpelaciones con relación a

7 Esta decisión no implica desconocer el peso de la identidad, entendida de acuerdo con Hall “como una idea que no puede usarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (2003, 14). Así, frente a discursos que postulan la fluidez del sujeto como un camino libremente elegible, la historia de la *lof* da cuenta de que esa libertad está condicionada por procesos históricos de subalternización de su pueblo.

determinadas posiciones de sujeto disponibles. Dicha interpelación es producida cotidianamente y, a través de su repetición, establece determinadas opciones como existentes y dadas, mientras que excluye otras como inexistentes o como desviaciones de lo que existe. En el contexto de esa historicidad, los procesos de identificación con la norma son continuamente renovados. A la vez, la misma insistencia abre las brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, que no puede definirse ni fijarse completamente mediante su labor repetitiva (Butler 2019). Desde ese enfoque, Butler analiza cómo la norma heterosexual es reiterada y asumida, pero de maneras que la alteran, a través de imitaciones paródicas, y vuelve a una misma idea: como parte de su performatividad reiterativa, la norma hegemónica puede ser *desplazada* respecto a su funcionamiento original en virtud de las acciones mediante las que los sujetos que la encarnan son investidos.

En primer lugar, el análisis de Butler tiene el valor de explicar que la ambivalencia, la contradicción y la paradoja atraviesan todos los procesos de constitución subjetiva. Por otro lado, enfatiza que la política, la impugnación y la transformación parcial de las normas y los procesos que nos sujetan pueden ocurrir en actos cotidianos, sin expresarse en posiciones de sujeto claras. Pensar en las acciones cotidianas de Carmen, Virginia y su familia desde el concepto de desplazamiento me permitió reconocer y dar entidad a sus acciones en relación con la norma hegemónica, con base en la cual históricamente fueron interpeladas como no mapuche y forzadas a silenciar esas experiencias; mientras que ahora se les exigía que su posicionamiento como mapuche fuera completo, estable, esencial. Las discusiones sobre la ambigüedad inherente a los procesos de sujeción-subjetivación permiten entender su posicionamiento con respecto a los efectos del discurso sobre la pureza y la pérdida de identidad. A la vez que asumían parcialmente ese discurso —por ejemplo, al decir que no sabían mucho, aun cuando recibieron consejos, prácticas y relatos de las personas mayores—, se situaban críticamente con respecto a sus implicaciones. El proceso para volver al territorio y la participación en espacios de organización mapuche movilizaron lecturas que se desplazaron del discurso hegemónico, expresadas en las preguntas sobre qué tenían que demostrar y en la decisión de sostener su lucha territorial, incluso ante el avance de la criminalización y la deslegitimación de su accionar.

Un tiempo después, otras personas de la familia me pidieron que les *explicara* a Carmen y sus hermanas su pertenencia mapuche. En esta situación, fui yo la que me pregunté: “¿Tengo que demostrarles algo?”. Efectivamente, yo conocía cosas que podían aportar a las reflexiones sobre los procesos de recuperación que ellos

sostenían. A la vez, explicar unilateralmente las vinculaciones entre la historia familiar y la del pueblo mapuche hubiera reafirmado mi reflexividad como etnógrafa y negado la suya. Sobre todo, consideré que, haciéndolo, habría sostenido las desigualdades que atravesaban nuestras relaciones: probablemente, habría reforzado la idea de que tenían que demostrar su pertenencia. Mi respuesta al pedido fue, entonces, que lo iría haciendo en la medida en que esas preguntas fueran surgiendo en las conversaciones compartidas.

Transcurridos más de un año y varios encuentros, me reuní con Carmen, su hermana Rosa, Julio (esposo de Rosa y oriundo del mismo territorio) y la nieta de ambos, Ailén, para llevarles documentación histórica y leer juntas otro texto referido a su proceso de recuperación de memorias (Cecchi 2020a). A medida que íbamos leyendo documentación familiar que había encontrado, Julio, Rosa y Carmen recordaron escenas y prácticas habituales durante su infancia. También fuimos encontrando que varios de los nombres de parientes más jóvenes habían sido tomados de personas mayores, a quienes en algunos casos no habían escuchado nombrar. Sobre lo que estábamos leyendo, Carmen dijo: “Si no, ¿uno cómo sabe después?, por más que no tenés nada; en cambio, así es como que uno sabe [...] y aparte que ellos [sus ancestros] estaban ahí [en el campo], no es que ellos vinieron y se asentaron ahí” (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019). Comentamos que, al menos quienes figuraban en las actas, habían logrado moverse en grupo en el contexto posterior a las campañas militares.

Después de las actas, leímos lo que yo había escrito. Mientras me escuchaban, se reían de citas de expresiones suyas que aparecían en el texto o se sorprendían de los términos mapuche que yo había usado para nombrar sus relatos, los cuales a su vez les habían sido narrados por las personas mayores de la familia. Al llegar a estos lugares, dejé de leer para explicar más coloquialmente las vinculaciones de las historias de los ancestros (*gütxam*) y de los consejos (*gülam*) transmitidos con el pueblo mapuche:

A pesar de que esto quizás no está escrito en muchos lugares, y quizás se piensa que la historia se perdió, se transmitió esta historia, y se transmitió en la familia con estas palabras, y es algo que se comparte entre las familias mapuche. Aun sin nombrarlo, se transmitió así. (Comunicación personal, 12 de noviembre de 2019)

A la vez que asentían y me preguntaban los nombres en mapuzugun de esas prácticas, tratando de retenerlos, su forma de explicarlas pasaba por volver a contar esas historias, y tampoco entonces hicieron muchas referencias explícitas a su

autoidentificación. Sin embargo, a partir de la conversación, fueron articulando lecturas que asociaban el *güt-xam* sobre el malón *wigka* con la criminalización del pueblo mapuche. Ailén comentó que el uso de la palabra *malón* que había aprendido en la escuela era opuesto al que habían recibido de las personas mayores: en vez de utilizarla para hablar del accionar del ejército, como se hacía en un *güt-xam* transmitido en la familia, en la escuela se empleaba para nombrar lo que hacían los indígenas. Más adelante relacionó esa imagen con el sentido común, que construye al pueblo mapuche como “violento”. Carmen agregó: “[El Estado dice] que no tenés derecho [...]. La historia es como que se repite otra vez” (comunicación personal, 12 de noviembre de 2019).

Esta conversación reafirmó para mí aprendizajes que había ido realizando en los reiterados encuentros con la familia. Fundamentalmente, que lo que hacían y decían no tenía que ver con demostrar nada, sino con asumir un consejo familiar y con un proyecto: el de volver a vivir en el campo en el que habían crecido y al que habían llegado sus ancestros. Para Ailén, hablar del pueblo mapuche era más habitual que para sus abueles; ella creció en un contexto en el que la criminalización de la que habló convivía con el reconocimiento de los derechos indígenas. A la vez que conocían y recordaban más prácticas e historias vinculadas al pueblo mapuche, las personas mayores —quienes habían migrado a la ciudad durante los años de hegemonía de los discursos asimilacionistas— parecían más afectadas por la idea de la pérdida de la identidad. Aun así, eran quienes habían impulsado el proceso de recuperación y transmisión de recuerdos, consejos y territorios.

Su experiencia muestra que la política puede producirse aun allí donde sea difícil o incluso no sea posible enunciar una posición de sujeto clara. En este sentido, si nos guiamos solo por posiciones de sujeto constituidas identitariamente, perdemos de vista la politicidad, el conflicto y el trabajo que se ponen en juego en acciones cotidianas ligadas con proyectos propios que desplazan la hegemonía. Esta simplificación se presenta también cuando no se problematizan las miradas teleológicas referidas a los procesos de identificación.

Caminos en torno a la descendencia mapuche

Volví a pensar en los modos como mi trabajo estaba atravesado por los discursos sobre la pureza y la pérdida de identidad al reconocer que algunas personas con quienes trabajaba se nombraban como mapuche en determinados contextos, mientras que en otros lo hacían como descendientes. La decisión sobre cómo

posicionarse tenía que ver con dudas acerca de si lograban o no *demostrar* determinados diacríticos de pertenencia —tal como le había ocurrido a la familia Ñanculeo Diumacán— y con sentir que no *podían* decir que eran mapuche *todavía* —en alusión a un recorrido temporal que se suponía preestablecido—. El diálogo y, como analicé previamente (Cecchi 2020b), la reflexión sobre mis intentos de *ordenar* sus ideas me llevaron a reconocer que yo compartía una mirada teleológica o *transitiva* sobre estos procesos, y a preguntarme sobre su sentido y sus efectos. En este apartado analizaré una conversación en torno a este tema y argumentaré en torno a las implicancias de asumir que los procesos de identificación son abiertos y sobredeterminados.

Ailén es una de las personas con quien más conversé acerca de lo usos del término *descendiente*. En 2018 y 2019 compartimos distintos espacios de formación inicial en mapuzugun, en los que la mayoría de las personas mencionaban vínculos familiares con el pueblo mapuche, pero no se autopercebían como parte de él. Una vez, hablando sobre los modos de nombrar esos vínculos, me explicó lo siguiente:

Quizás en un par de años *pueda decir que soy mapuche*. Yo ahora digo que soy descendiente porque estoy en un proceso, estoy aprendiendo cosas de la lengua, buscando, buscando adentro mío, en mi familia. Hay gente que decide irse para un lado del árbol familiar, se corre totalmente, y hay gente que no. Entonces la gente que no atiende a ese pasado se considera descendiente, y hace otro recorrido. (Comunicación personal, 6 de julio de 2018, énfasis agregado)

La primera vez que escribí sobre esta charla titulé mi trabajo “Descendientes no, mapuches” (Cecchi 2019). El título reflejaba algo que la misma Ailén y muchas personas mapuche afirman: que la categoría *descendiente* connota un fuerte sentido colonial, articulado a las políticas de mestizaje hegemónicas en Argentina. En consonancia con el recorrido que ella misma imaginaba realizar, asumí que Ailén en algún momento empezaría a definirse como mapuche y abandonaría el término *descendiente*. Con el tiempo y la profundización del trabajo de campo, comencé a pensar que, en otro sentido, ese título no respetaba lo que Ailén me había dicho. En su caso, como en el de otras personas, la crítica a la categoría no implicaba necesariamente dejar de usarla.

Reconocí entonces que mi mirada suponía una teleología en sus procesos de identificación. Para reflexionar sobre ello, acudí a autores que han enfatizado la dimensión creativa de los modos de hacer en la vida cotidiana y de las agencias

que se encuentran en ella. Uno es De Certeau, quien recupera de Fernand Deligny (2015) la puesta en valor de la creatividad de las prácticas cotidianas, pero se distancia de su concepto de trayectoria a partir del siguiente planteo:

Las lecturas de recorridos pierden lo que ha sido: el acto mismo de pasar. La operación de ir, de deambular, o de “comerse con los ojos las vitrinas” o, dicho de otra forma, la actividad de los transeúntes se traslada a los puntos que componen sobre el plano una línea totalizadora y reversible. Solo se deja aprehender una reliquia colocada en el no tiempo de una superficie de proyección. En su calidad de visible, tiene como efecto volver invisible la operación que la ha hecho posible. (1996, 109)

Desde su perspectiva, una trayectoria, entendida como la huella de un movimiento, no permite reconocer la singularidad de los actos que la componen y “deja fuera de su campo la proliferación de historias y operaciones heterogéneas que componen los *patchworks* de lo cotidiano” (XLIX). En una línea coincidente, Ingold (2011) propuso seguir los caminos de devenir que los seres vivos y entidades producen y habitan en su andar. Esto implica que cada entidad o ser es la línea de su propio movimiento o, más bien, de un puñado de líneas que se *entretejen* y enredan con la forma desordenada de una *malla*. Ingold discute con la mirada transitiva supuesta en los conceptos de producción, como acción planificada de acuerdo con un fin, y de historia, como acción consciente humana. En cambio, la perspectiva del caminante implica lo siguiente:

Priorizar el proceso sobre el producto, y definir la actividad por la atención al compromiso ambiental más que por la transitividad de medios y fines. Mientras que la perspectiva del edificio sitúa al hacedor como portador de intenciones previas, por encima y en contra del mundo material, la perspectiva del habitar sitúa al tejedor en medio de un mundo de materiales, que literalmente extiende al producir el trabajo. (10, traducción propia)

En ese andar, la antropología puede recuperar su capacidad de asombro y dar lugar al carácter abierto, no dado y creativo de los procesos sociales. Con base en estas discusiones, me encontré suponiendo que las acciones de quienes se nombraban como descendientes no implicaban un posicionamiento ni una agencia en sí, sino que derivarían, o bien en la adscripción, o bien en la no adscripción como mapuche. Esa mirada invisibilizaba sus acciones cotidianas, las cuales podían

componer caminos y posicionamientos subjetivos, y producir efectos diversos en torno a los discursos hegemónicos, aun cuando no se expresaran en términos de identidad/diferencia. Reconocer los efectos de esa mirada transitiva posibilitaba, en cambio, comprender en sus propios términos caminos como el de Ailén, quien se nombraba descendiente y explicaba que vivía un proceso de búsqueda con respecto a esa pertenencia. Su posicionamiento y sus acciones existían en un aquí y ahora, y no en función del lugar que pudieran tener en un supuesto camino de reconocimiento, que no existía por fuera de sus prácticas.

Mi experiencia en relación con la comprensión de estas categorías se asemeja a la confusión que le generaban a Marisol de la Cadena (2004) los posicionamientos de sus interlocutores *indígenas mestizos* en Cuzco, Perú. A partir de su investigación, reflexiona sobre su práctica con las siguientes palabras: “Llegó a ser obvio para mí que la manera en la que yo había sido atrapada culturalmente en los ‘binarismos’ dominantes y las clasificaciones raciales me había cegado ante las posibilidades heteroglósicas, históricas, de nociones como indio, mestizo y mestizaje” (50). Mientras los discursos modernos instauran la pureza como punto de llegada, los de las personas con las que ella trabajó planteaban una lógica según la cual posicionarse articulando esas dos adscripciones (indígena y mestizo) no era contradictorio ni llevaba irremediamente a uno de sus dos extremos. La autora caracteriza estas taxonomías como *alternativas* a la dominante, y señala que unas y otras pueden convivir a lo largo de la historia (atravesadas por desigualdades de poder).

Por su parte, Rodríguez (2010) ha analizado los usos heteroglósicos y ambiguos de la categoría *descendiente*. A partir de una reunión de la comunidad tehuelche Camusu Aike realizada en 2007, en la que se reflexionó sobre los usos de las denominaciones *tehuelche*, *descendiente*, *paisano*, *indio* y *chilote*, la autora argumenta que las posibilidades de nombrarse a sí mismo varían según el contexto de enunciación, y que no son ajenas a los efectos de los discursos dominantes referidos a la pureza y la pérdida de identidad. Demuestra el lugar central que en décadas previas habían tenido los dispositivos científicos en la producción del discurso de la extinción del pueblo tehuelche, y, en contraste —en un contexto diferente, marcado por el reconocimiento de los derechos indígenas—, su propia ansiedad por argumentar acerca del valor de identificarse como indígenas en el contexto de la tramitación de la personería jurídica de la comunidad.

Tanto el trabajo de De la Cadena como el de Rodríguez me ayudaron a reconocer y comprender usos alternativos de la categoría *descendiente*, como el ejercitado por Ailén. En mi trabajo, la perspectiva transitiva y los binarismos eran organizados en torno al discurso sobre el mestizaje degenerativo, según el cual

aquella categoría remitía a los posicionamientos de personas que asumían un tránsito lineal hacia la pérdida de su identidad mapuche, concebida como una esencia. Esa mirada alcanzaba también la idea opuesta de que quienes tenían ancestres mapuche eran mapuche, aunque no lo asumieran *todavía*. En cambio, los usos alternativos de categorías como *descendiente* (usos que tensionan la linealidad que hegemónicamente suponen) y las prácticas cotidianas desarrolladas como parte de búsquedas por recuperar vínculos con el pueblo mapuche aluden al trabajo abierto y sobredeterminado, de articulación política, que implican los procesos de identificación.

De acuerdo con Hall, la identificación refiere al proceso por el cual el sujeto se posiciona como aquel a quien están dirigidos determinados discursos sociales, que lo convocan o interpelan. El sujeto no preexiste a estos procesos, sino que se constituye por medio de ellos. La identificación, entonces, no es natural ni un efecto lineal de tales discursos, sino que involucra un trabajo psíquico de adhesión a ellos, lo que ocurre como “un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción” (2003, 16)⁸. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe explican la complejidad que implica la sobredeterminación:

[Es] un tipo de fusión muy preciso, que supone formas de reenvío simbólico y una pluralidad de sentidos. El concepto de sobredeterminación se constituye en el campo de lo simbólico, y carece de toda significación al margen del mismo. Por consiguiente, el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que estas

8 Tanto las lecturas de Hall (2010b) y Butler (2001) sobre la interpelación como las de Hall (2010b) y Laclau y Mouffe (2015) sobre la sobredeterminación siguen a Louis Althusser en sus intentos (a los que estos autores caracterizan como incompletos, o bien, interrumpidos) de reflexionar sobre la agencia de los sujetos frente a la ideología apelando a categorías del psicoanálisis. Althusser (1988) incorporó la categoría de interpelación para explicar que la ideología no es algo externo a los sujetos, sino que los produce, a través de prácticas y rituales que los nombran y convocan. Tanto Hall como Butler enfatizan que esa interpelación solo es efectiva cuando el sujeto se percibe como destinatario de determinada ideología o, utilizando la metáfora althusseriana, cuando “se da vuelta” al ser llamado. En este sentido, se preguntan cómo se explica que haya quienes responden al llamado y quienes no lo hacen. En cuanto a la sobredeterminación, Althusser (2015) tomó esta categoría de Freud (1979) —quien a través del análisis del trabajo del sueño la define como la no correspondencia directa entre pensamientos oníricos y elementos del sueño— y la trasladó al campo de lo social, para plantear su carácter abierto y no dado de antemano.

carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal *último*, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan solo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. (2015, 134, énfasis en el original)

A partir de estas relecturas, argumentan que las posiciones de sujeto no existen como algo dado ni responden a una esencia, sino que son resultado de una *articulación* que involucra procesos políticos de interpelación y de adhesión a determinados discursos:

El sentido de toda identidad está sobredeterminado en la medida en que toda literalidad aparece constitutivamente subvertida y desbordada; es decir, en la medida en que, lejos de darse una totalización esencialista o una separación no menos esencialista entre objetos, hay una presencia de unos objetos en otros que impide fijar su identidad. (142)

Este señalamiento no supone que la identidad o los procesos de fijación no existen, sino que son producidos históricamente y no responden a una esencia. En este sentido, la identificación opera sin garantías o, dicho de otro modo, no necesariamente hay correspondencia entre los discursos que nos convocan y nuestra identificación con ellos (Hall 2010a).

En relación con mi investigación, la sobredeterminación señala que la identificación no está dada, sino que es resultado de un proceso de trabajo. Mientras este proceso es movilizado por personas y colectivos mapuche a partir de una lectura histórica de determinados diacríticos, continúa siendo obstaculizado por las miradas dominantes que sostienen que esa pertenencia no puede recuperarse. En primer lugar, como describió Ailén, y como sucede en el caso que analicé en el apartado anterior, sí es posible recuperarla. En segundo lugar, la identificación con los discursos que las interpelan puede estar ocurriendo aun cuando las personas no lo expresen públicamente. En el relato de Ailén, y más allá de la identidad que expresara públicamente, ella se vio interpelada por una historia familiar que la llevó, por ejemplo, a aprender la lengua.

El reconocimiento de las teleologías presupuestas en torno a los usos de las categorías identitarias me orientó a ponerlas en suspenso a la hora de reflexionar

sobre cómo las personas se relacionaban con el pueblo mapuche. Por un lado, esto me llevó a preguntarme si las prácticas de “decirse a uno mismo” de las que habla Hall (2003) pueden expresarse de maneras que no impliquen afirmar públicamente una identidad. Por otro lado, esta puesta en suspenso contribuiría a ejercitar una mirada que asumiera el carácter abierto y, fundamentalmente, político de estos procesos. Admitir que no hay teleologías supone finalmente, como sostiene Briones, que, en el contexto de creciente organización indígena y de su reconocimiento como sujetos colectivos de derechos, “lo que emergen no son necesariamente indígenas, sino precisamente espacios de agencia y politicidad” (2016, 68). En estos espacios, las personas deciden cómo posicionarse de acuerdo con sus formas de darles coherencia a trayectorias que suelen ser sinuosas.

Al prestar atención a las acciones cotidianas, reconocí que, en el marco de las desigualdades históricas establecidas por el Estado en contra del pueblo mapuche, las personas solían elegir si nombrarse como parte de ese pueblo y usar el mapuzugun o no, en función de la lectura de los contextos de interacción.

Ocasiones cotidianas alrededor del mapuzugun

Algunas historias sobre el mapuzugun, compartidas en el marco de un proyecto de extensión, me orientaron a reconocer que, en contextos en los que la lengua es desvalorizada y su uso es objeto de discriminación, el cambio de código —del castellano al mapuzugun— es un modo de hacer táctico que posibilita el despliegue ocasional de acciones comunalizadoras. Retomaré una conversación para dar cuenta de modos en que, más allá de los usos que hagan de las categorías autoadscriptivas, en la vida cotidiana las personas sostienen prácticas que afirman y valoran sus vínculos con el pueblo mapuche.

El proyecto de extensión “Promoción, sistematización y visibilización de experiencias de transmisión de la cultura, memoria y lengua del pueblo mapuche en Viedma, Patagones y Bariloche como espacios de construcción intercultural: *Müley ññ mishawael kimün*” (2019-2021)⁹ apuntó a fortalecer los procesos de enseñanza, aprendizaje y recuperación de la lengua. Una de las actividades que emprendimos en ese marco fue elaborar pódcast que valorizaran la heterogeneidad de formas de hablar mapuzugun. Durante el trabajo se nos plantearon nuevas preguntas, que requirieron parar a pensar, discutir y conceptualizar posiciones comunes sobre la

9 Resolución rectoral 19/589, Universidad Nacional de Río Negro.

relación entre palabra y contexto de transmisión, la estigmatización hegemónica hacia el mapuzugun, la objetificación y los estándares de autenticidad vinculados a la lengua, o la idea del mapuzugun como perteneciente al pasado e inmutable. Estas reflexiones nos llevaron a afirmar que, tan valioso como escuchar hablar en mapuzugun, era escuchar las historias de recuperación de la lengua que distintas personas protagonizaban a través de recorridos singulares, y más allá de que se consideraran o no hablantes. Ampliamos entonces el horizonte de aquello que nos parecía importante, lo cual se vio reflejado en la serie de micropódcast *Tükúlpai-nien* (Tripailaf et al. 2021). La conversación sobre la que reflexionaré ocurrió en uno de los encuentros de grabación.

Adela Cayupán aceptó venir a conversar con nosotres¹⁰ y que la grabáramos, gracias a que su nieto Juan Carlos la había convencido. Al comenzar, explicó que no sabía mucho mapuzugun y que cuando era chica poco se hablaba en su casa. En la charla, recordó que la primera vez que Juan Carlos la saludó con *mari mari chuchu*, ella se puso contenta y le contestó: “¿Qué pasa que venís hecho un paisano?”. Después asumió un rol como hablante de la lengua, y le enseñó distintas pautas comunicativas y sociales del saludo. A lo largo de la conversación, los participantes transformaron la idea de que Adela no sabía o se había olvidado por la de que tenía *guardado* su conocimiento. Ella explicó que la decisión de guardarlo respondía a las desigualdades en el uso de la lengua:

“No, eso hablan los indios” [dicen], ser mapuche es “indio”, no es mapuche. Como ser, yo me voy para allá, me dicen: “Ahí vino la india”, si yo le hablo palabra [en mapuzugun] es como que uno es “indio”. Se ríen de uno, se ríen en la cara, no lo mandan decir a nadie, te lo dicen.

Las burlas establecen una jerarquía entre lenguas y producen discriminación hacia los hablantes de mapuzugun, al punto de desconocer la pertenencia al pueblo mapuche y englobarla en el término *indio*, con el sentido colonial y peyorativo que carga. Adela nombró a quienes realizan esas burlas mediante el uso de la tercera persona plural, que remite a una mirada hegemónica a nivel social, y resalta las relaciones de poder y las luchas que, siguiendo a Mary Louise Pratt (2016), configuran las prácticas lingüísticas. En última instancia, esa desigualdad ha producido la retracción en el uso de la lengua:

10 El encuentro se produjo el 9 de octubre de 2019, y participaron Adela Cayupán, Hermelinda Tripailaf, María Paula Díaz y Juan Carlos Anduelo.

Es que es como una obligación de no aprender esto, eh. Porque no quieren que sean mapuche, eso es lo que no quieren. Que no les digan “los indios”, es el miedo que tiene la gente, que le digan “los indios”. Ahora me retan. Entonces, yo no quiero hablar nada. “¿Qué, sos india ahora?” [imitando a quienes le dicen eso, con tono de sarcasmo].

En su relato sobre distintas situaciones marcadas por esas desigualdades, el humor en mapuzugun emergió como una práctica que, a través del cambio de código, restituye a sus hablantes el poder en la interacción, algo que ha señalado previamente Marisa Malvestitti (1997). Así, al preguntarle qué era lo que más le gustaba de hablar la lengua, expresó: “El saludarse, escuchar lo que hablan los demás, para reír. Esos son los más gauchitos, porque se larga la risa uno y no saben por qué. La persona que no sabe no se ríe, no entiende nada”. El cambio de código establece una cercanía entre quienes entienden en mapuzugun que altera las jerarquías entre las lenguas y sus hablantes. Adela volvió a reflexionar sobre las prácticas de cambio de código en el siguiente relato, en el cual las personas introdujeron términos o fórmulas del mapuzugun y a través de ello intervinieron sobre el contexto:

Por ahí yo le digo: “Mira el *kurü*”, *kurü* es negro. “Anda, *kurü* de mierda”, negro de mierda le decía. Los otros no entendían nada [se ríe]. Igual que el otro día, no sé qué era que me dijo un taxista [en mapuzugun] y yo le contesté y le dije: “¿Por qué hablás así?” [con tono de sorprendida]. “¿Qué? ¿No sabés hablar?” [imitando al taxista]. “¡No! —le digo—, ¿y eso que va ahí? [refiriéndose al río Negro]”, y me dice: “Ese es *kurü*, negro”. “Ohh... ¡Te nombraste!”, le digo yo [se ríe]. El taxista me dijo. Y se ve que era bastante mapuche. Y yo me bajé, y en vez de decirle: “Bueno, chau”, le dije chau en mi palabra [en mapuzugun].

En la anécdota resalta que, en un comienzo, ella enmarcó la conversación en un viaje de taxi en el contexto hegemónico, desvalorizador del mapuzugun, por lo que respondió negativamente a su pregunta sobre si sabía hablar y guardó su conocimiento. Sin embargo, el cambio de código operó, siguiendo a Gumperz (2000), como una pista de contextualización, en la que prevaleció la función indexical del lenguaje —es decir, su capacidad de remitir al contexto y a las relaciones sociales que intervenían en él—, e introdujo una modificación en el contexto conversacional. Rápidamente, entonces, Adela cambió su lectura de la situación, reafirmó la lengua y la asumió como un conocimiento compartido.

Las acciones del chofer y de Adela establecieron, en el viaje en taxi, una ocasión en la cual desplegar una conversación que, más allá de en qué medida ocurrió en mapuzugun, tuvo como tema la lengua y como contexto al pueblo mapuche. De acuerdo con De Certeau, en los ámbitos de la vida cotidiana en los que los sujetos no tienen control sobre las relaciones de poder, los modos de hacer son tácticos; es decir, acciones furtivas, fragmentarias y efímeras que se valen de la *ocasión* abierta por una coyuntura temporal para introducir una transformación: “El orden efectivo de las cosas es justamente lo que las tácticas ‘populares’ aprovechan para sus propios fines, sin ilusiones de que vaya a cambiar de pronto” (1996, 31). Así, mientras al comienzo del viaje ella disimuló conocer la lengua, al despedirse saludó al taxista en mapuzugun. En su modo de relatarlo, Adela expuso su posicionamiento: “En vez de decirle: ‘Bueno, chau’, le dije chau en mi palabra”. Que recordara y contara esas anécdotas el día que la invitamos a hablar sobre el mapuzugun da cuenta del lugar en el que se posicionó en relación con la lengua: como agente activa en su ejercicio, atenta a aquellas ocasiones en las que pudiera expresarla. El cambio transcurrido en la escena del taxi muestra que, más que no saber, ella estaba esperando la ocasión adecuada para hablarla. Sus acciones discuten la idea de que ella sería pasiva frente a la transmisión del mapuzugun o a su interrupción.

Además, el cambio de código en la conversación se configuró como un índice triple (Briggs 1986) que no solo estableció un sentido referencial y uno indexical, que remitía al contexto inmediato de la interacción, sino uno histórico, que remitía a convenciones de habla compartidas como mapuche. Los índices históricos tienen un fuerte efecto comunalizador, es decir, crean sentidos de pertenencia común entre quienes los comparten. El relato pone de relieve el lugar central que tiene el mapuzugun en la elaboración de sentidos de pertenencia y devenir mapuche, los cuales no solo se producen a través del uso de la lengua, sino en la reflexión metacomunicativa sobre ella y su potencial comunalizador (Golluscio 2006). Así, aun en contextos de retracción del habla del mapuzugun, sus valores y marcos pueden continuar transmitiéndose y, al hacerlo, promover procesos de recuperación lingüística y de vínculos como pueblo (Golluscio y Ramos 2007; Wittig 2009).

En una conversación en la que le conté a Hermelinda Tripailaf —integrante del proyecto de extensión y enseñante de mapuzugun— sobre las ideas que este artículo expone, ella planteó que estas historias de encuentros, como la ocurrida en el taxi, no son ni individuales ni casuales, sino expresiones de un *tejido social* que existe, aunque sea invisibilizado y negado (comunicación personal, 1.º de junio de 2021). Ese tejido social, y no una teleología o una respuesta a requisitos

para *poder ser*, es lo que da sentido a los procesos cotidianos de subjetivación y recuperación de los vínculos con el pueblo mapuche. Reflexionar sobre ello nos llevó a incluir el relato de esta anécdota en la serie de pódcast.

Reflexiones finales

Los desencuentros en el trabajo de campo que relaté me orientaron a reconocer que los supuestos hegemónicos sobre la pertenencia mapuche permeaban mi mirada inicial y a buscar modos de comprender en sus propios términos esas acciones, que entonces me resultaban confusas y contradictorias. Fue así como el foco de mi atención se corrió: de la inquietud sobre cuáles eran las posiciones de sujeto que las personas con quienes trabajaba asumían hacia lo que producían sus acciones cotidianas.

Aun cuando los discursos hegemónicos, que postulan la pérdida de identidad como un proceso irreversible e imponen requisitos para ser considerado mapuche, tienen una fuerza estructural y se extienden de modo capilar, quienes son sus sujetos no necesariamente asumen un rol pasivo ante ellos. Las acciones y posicionamientos frente a estos discursos se producen en la vida cotidiana, de modos que a menudo no son marcados como opuestos a ellos, sino que ocurren a través de desplazamientos subjetivos, es decir, como reiteraciones de la norma y los discursos hegemónicos, que a la vez los alteran. Estos desplazamientos se producen, por ejemplo, cuando alguien dice que es descendiente, pero —lejos de aludir con ello a un proceso irreversible de pérdida de identidad— participa de acciones para recuperar conocimientos y vínculos con el pueblo mapuche. Ocurren, también, cuando alguien duda sobre cómo identificarse, a la vez que sostiene una recuperación territorial vinculada con la historia familiar y con una transmisión efectuada por un pariente a través de consejos. Suceden, asimismo, cuando alguien dice que no sabe mapuzugun, pero, ante un cambio de código, adopta una posición frente a la lengua como algo propio y compartido.

He caracterizado algunas de estas acciones como ocasiones, es decir, como modos de hacer que implican poder leer el contexto para evaluar cuándo, y en qué intersticios, es posible expresar los vínculos con el pueblo mapuche. Quienes se posicionan y actúan de estos modos no son entonces personas pasivas que asumen el discurso de la pérdida de identidad como algo irremediable. Más bien, son sujetos que reconocen las condiciones de desigualdad y las exigencias que atraviesan esas posibilidades de reconocimiento, y deciden expresarlas cuando

consideran que el contexto los habilita. El cuestionamiento al discurso hegemónico de la pérdida de identidad como un proceso natural, lineal e irreversible permite recuperar vínculos y conocimientos y movilizar procesos de subjetivación que, si bien pueden expresarse públicamente en términos de identidad mapuche, pueden también no hacerlo (o hacerlo en temporalidades y de modos no reconocibles para la antropología). En ello radica su carácter abierto y político.

Referencias

- Althusser, Louis.** 1988. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2015. *La revolución teórica de Marx*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Briggs, Charles.** 1986. *Learning How to Ask*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Briones, Claudia.** 2007. “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. *Tabula Rasa* 6: 55-83. <https://doi.org/10.25058/20112742.286>
- . 2016. “Camino de enraizamiento en la *mapu*: procesos de formación de comunidad en la Norpatagonia argentina”. En *Parentesco y política: topologías indígenas en Patagonia*, editado por Claudia Briones y Ana Ramos, 53-70. Viedma: Editorial Universidad Nacional de Río Negro.
- Butler, Judith.** 2001. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- . 2019. *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Cañumil, Pablo y Ana M. Ramos.** 2016. “Algunas reflexiones sobre los procesos de formación de *lof*”. En *Dinámicas políticas e identitarias de pueblos indígenas: pertenencias, límites y frontera*, editado por Claudia Briones y Sabine Kradolfer, 1-24. Estudios Indiana. Berlín: Gebr. Mann Verlag.
- Cañuqueo, Lorena.** 2015. “‘Tramitando’ comunidad indígena en Río Negro: diálogos entre activismo, políticas de reconocimiento y co-gestión”. *Identidades* 5 (8): 61-80. <https://iidentidades.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/06/04-identidades-8-5-2015-canuqueo.pdf>
- Cecchi, Paula Inés.** 2019. “Descendientes no, mapuches. La identidad como proceso de reencontrarse y descolonizarse”. En *II Jornadas de investigadores noveles, becarios y tesisistas. Investigar y formarse en tiempos de crisis. Libro de actas*, compilado por Soledad Vercellino y Tatiana Gibelli, 29-30. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

- . 2020a. “Papeles, consejos, territorio. Prácticas de lucha y memoria de la familia Lonconao Ñanculeo Diumacán para recuperar lo perdido”. En *Memorias fragmentadas en contextos de lucha*, editado por Ana Ramos y Mariela Rodríguez, 173-198. Buenos Aires: Teseo. <https://www.teseopress.com/memoriasfragmentadas/>
 - . 2020b. “La recuperación mapuche del *küpalme* como ‘aprender a vivir’. Conflictos ideológicos y ontológicos con la categoría descendiente”. *Corpus, Archivos Virtuales de la Alteridad Americana* 10 (2). <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4043>
 - . 2022. “‘¿Qué tenemos que demostrar?’ Recuperar vínculos con el pueblo mapuche frente a los discursos sobre la pérdida de identidad en Viedma (provincia de Río Negro)”. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/16485>
- De Certeau, Michel.** 1996. *La invención de lo cotidiano*. Vol. 1, *Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- De la Cadena, Marisol.** 2004. *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Deligny, Fernand.** 2015. *Los vagabundos eficaces*. Barcelona: UOC.
- “Denuncia penal del Gobierno por ocupación de la sede de la Dirección de Tierras”.** 2016. *Noticias Net*, 16 de febrero. Consultado el 5 de mayo de 2017. <http://noticiasnet.com.ar/60-edicion-impres/viedma/15387-denuncia-penal-del-gobierno-por-ocupacion-de-la-sede-de-la-direccion-de-tierras>
- Freud, Sigmund.** 1979. *Obras completas*. Vol. 4, *La interpretación de los sueños (primera parte) (1900)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Garfinkel, Harold.** 2006. *Estudios en etnometodología*. Bogotá: Anthropos; Universidad Nacional de México; Universidad Nacional de Colombia.
- Golluscio, Lucía.** 2006. *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Golluscio, Lucía y Ana M. Ramos.** 2007. “El ‘hablar bien’ mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social”. *Signo & Seña* 17: 91-113. <https://doi.org/10.34096/sys.n17.5732>
- Guber, Rosana.** 2012. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gumperz, John.** 2000. “Convenciones de contextualización”. En *Estudios sobre contexto II*, compilado por Cristina Messineo, 5-30. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Hall, Stuart.** 2003. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”. En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall y Paul du Gay, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.

- . 2010a. “El problema de la ideología: el marxismo sin garantías”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 133-154. Quito: Envión; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- . 2010b. “Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 193-220. Quito: Envión; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar.
- Ingold, Tim.** 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Nueva York: Routledge.
- Kropff Causa, Laura.** 2008. “Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche”. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1286>
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe.** 2015. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Malvestitti, Marisa.** 1997. “Cambio de código y poder en el discurso mapuche”. En *Actas de las IV Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Pratt, Mary Louise.** 2016. “Utopías lingüísticas”. *Trabalhos em Linguística Aplicada* 52 (2): 437-459. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/tla/article/view/8645380>
- Ramos, Ana.** 2010. *Los pliegues del linaje: memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rockwell, Elsie.** 2009. *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, Mariela.** 2010. “De la ‘extinción’ a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche camusu aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)”. Tesis de doctorado en Filosofía, Literatura y Estudios Culturales, Facultad de Artes y Ciencias, Georgetown University, Washington. <http://repository.library.georgetown.edu/handle/10822/553246>
- Stella, Valentina.** 2018. “Relacionalidad, memoria y subjetividades políticas: un análisis sobre los sentidos de pertenencia mapuche-tehuelche en la costa y valle de la provincia de Chubut”. Tesis de doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/9979>

Tripailaf, Hermelinda, Carla Ruiz, Gabriela Martínez, María Paula Díaz y Paula Cecchi.

2021. “Tükúlpaien (traer a la memoria)”. *Gemas memoria*, 1.º de junio. Pódcast. Consultado el 18 de noviembre de 2022. <https://gemasmemoria.com/2021/06/01/tukulpanien/>

Wittig, Fernando G. 2009. “Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos”. *RLA, Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 47 (2): 135-155. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-48832009000200008>