

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

Jóvenes mapuche en recuperaciones territoriales contemporáneas: la posición etaria entre la genealogía familiar y la genealogía política.

Kropff, Laura.

Cita:

Kropff, Laura (2009). Jóvenes mapuche en recuperaciones territoriales contemporáneas: la posición etaria entre la genealogía familiar y la genealogía política. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/1202>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Jóvenes mapuche en recuperaciones territoriales contemporáneas: la posición etaria entre la genealogía familiar y la genealogía política

Laura Kropff

Juventud y aboriginalidad

La comunidad mapuche Mariano Epulef está ubicada en el paraje Anecón Chico cercano al pueblo de Comallo en la región denominada Línea Sur en la provincia de Río Negro. La zona ha sido históricamente un espacio de radicación de familias y comunidades mapuche dedicadas a la cría de ganado lanar. La mayoría de las familias y comunidades no cuenta con títulos de propiedad de la tierra que ocupan, sino con certificados de tenencia precaria. La comunidad Mariano Epulef presentó, en el año 2004, un reclamo judicial exigiendo la restitución de 13.500 has de tierra que fueron compradas en forma fraudulenta por el terrateniente Ramón Fernández en la década de 1940 y que actualmente –año 2009- se encuentran en poder de la empresa Chinitas del Sur de capitales extranjeros. Esta expropiación fraudulenta hecha en connivencia con los poderes de estado obligó a varios de los miembros de la comunidad a migrar o a trabajar para el propio Fernández en el servicio doméstico o como peones rurales (ver Cañuqueo, Kropff y Pérez 2007). En la actualidad, la comunidad está conformada por tres generaciones genealógicas de los descendientes de Mariano Epulef. Sus integrantes residen en los parajes de Anecón Chico y Tres Cerros y en las ciudades de Bariloche e Ingeniero Jacobacci, en la provincia de Río Negro.

En marzo del año 2008, visité el territorio de la comunidad en el marco de un proyecto de investigación que tenía como objetivo la reconstrucción de las historias de las familias mapuche de varios parajes. Esas familias habían realizado demandas colectivas ante el estado desde las primeras décadas del siglo XX, todas ellas rechazadas con argumentos racistas derogatorios.¹ A pesar de las demandas colectivas que constan en los archivos gubernamentales, el estado nunca reconoció la presencia de “comunidades indígenas” en

¹ Este proyecto se enmarca en el PICT “Memorias, trayectorias y espacializaciones de grupos parentales mapuche en Patagonia”, financiado por el FONCYT y dirigido por la Dra. Claudia Briones, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

esos parajes. Las demandas del presente necesitan, por lo tanto, argumentar para demostrar su “autenticidad” en términos de identidad étnica y de condición comunitaria. En el marco de la investigación intentamos entrevistar a las personas de mayor edad de las familias, rastreando memorias sobre “los tiempos de antes”, pero quienes nos facilitaron el acceso a los hogares y discutieron con nosotras los pormenores del trabajo fueron los más jóvenes.² Esta situación nos permitió registrar y problematizar, las nociones sobre el pasado que eran construidas por los jóvenes y sus propias teorías sobre los procesos transmisión de memorias.

Las perspectivas de los jóvenes están atravesadas por experiencias personales en las que la autoadscripción como mapuche se produjo durante la adolescencia, ya que la movilización de las organizaciones mapuche, recién consiguió instalar un lugar legítimo de identificación pública en la década de 1990. Hasta esa década, la experiencia de los jóvenes estaba atravesada por la discriminación y la invisibilización producto de la hegemonía asimilacionista (Kropff 2002). Una de las chicas que pertenece a la comunidad hizo referencia a los procesos de transmisión y construcción de memorias cuando nos contó su primera experiencia de participación en el *kamarikun* [ceremonia religiosa]³ de una comunidad de un paraje cercano:

Todos los que llegaban se presentaban. Y mi vieja también se presentó y dijo que ella tenía este apellido pero que su mamá tenía otro y que era de tal paraje y entonces ahí las abuelitas pararon las orejas. Y al otro día, cuando terminó toda la actividad del día la llamaron a mi mamá y a mi hermana, porque viste que ahí es con su hija mayor. Y le dijeron que mi abuela participaba en los *kamarikun*, la mamá de ella. Y eso fue otro gran momento porque vos decías... cada minuto que pasaba, cada cosa que hacías en la ceremonia, vos decías ‘estoy haciendo lo que hacía mi abuela hace... no sé, cincuenta años atrás’. Y que lo hicieron sus abuelos también (...) A mi mamá le dijeron que ella era como de la casa también porque su mamá había ido ahí. Y que su mamá era una mujer muy respetada (...) Era como que empezamos a ver y decir... dar vuelta al *rewe* [lugar central del espacio ceremonial], hacer *tayvl* [canto sagrado]

² Realicé el trabajo de campo de marzo de 2008 junto con otras dos investigadoras, Lorena Cañuqueo y Pilar Pérez.

³ El *kamarikun* es una de las ceremonias religiosas más importantes a las que los jóvenes se acercan cuando están en proceso de autoreconocimiento como mapuche (ver Kropff 2004).

era hacer lo mismo que estaba haciendo tu abuela hace unos años atrás. Como que estás retomando todo (...) Como que hubo una palabra presente durante años y que después esa palabra se vuelve a decir en el mismo lugar y en el mismo espacio... con otras generaciones, se transmite (...) Era como que vos caminabas y tu abuela iba al lado. Y yo también decía que tenía la responsabilidad de hacer lo mejor posible las cosas porque mi abuela estaba... me lo exigía mi abuela... había hecho eso (...) Es como que es la memoria en la sangre, la llamaba uno de los chicos (...) Era como que ya lo habíamos vivido pero en realidad vos te ponías a pensar y en tu vida no lo habías vivido. Entonces eso él lo llamaba la memoria en la sangre (...) Era retomar el círculo. Es fuerte porque es encontrarte con vos mismo.

Las prácticas de transmisión de saberes e interpretaciones del pasado son resultado de las relaciones sociales pero a la vez las constituyen. La reflexión metacultural sobre estas prácticas, permite, a la vez, monitorear las claves de los procesos de comunalización (Brow 1990). En ese marco, cobra importancia tanto el contenido literal de los relatos, como las formas de transmisión en su performatividad. El valor performativo de la tradición tiene que ver con la capacidad habilitar lugares sociales e inspirar a los sujetos en la orientación de sus trayectorias. En un contexto donde se suelen evaluar como insuficientes los recuerdos transmitidos oralmente para la reconstrucción de la historia indígena, se mantiene el potencial creativo en las formas poéticas de transmisión (Ramos et.al. 2009).

En este caso, el monitoreo colectivo que los jóvenes hacen de su experiencia, los lleva a objetivar las prácticas de transmisión que los colocan en una línea genealógica y comunitaria mapuche. La transmisión, en el fragmento citado arriba, tiene que ver con prácticas ceremoniales, religiosas (no necesariamente verbales) que se desarrollan “en el mismo lugar”. El espacio, devenido lugar por la apropiación social y la asignación de una identidad distintiva (Gupta y Ferguson 1992) sedimentada a lo largo de la historia, permite colocar las prácticas propias en un devenir en el cual tienen la propiedad performativa de activar la transmisión: “retomar el círculo” reforzando la cualidad distintiva de ese espacio/lugar. El proceso de recuperación territorial también se convierte, en ese sentido, en un proceso de inscripción espacial de la genealogía comunitaria. Se trata de una inscripción desafiante que cuestiona los procesos

hegemónicos de territorialización e impugna los lugares sociales disponibles y las movilidades establecidas para los indígenas (Ramos y Delrio 2005).⁴ A partir del caso de la comunidad Mariano Epulef, en esta ponencia pondré el foco en la relación entre juventud y memoria en interfase con la construcción disputada de aboriginalidad que implica el proceso de recuperación territorial.⁵

Juventud y memoria

La relación entre juventud y memoria, está atravesada por la articulación hegemónica diferencial entre los distintos grados de edad y la tradición. El concepto de “grado de edad” ilumina las interpelaciones que constituyen las arenas contextuales e históricas definidas por las diferentes categorías etarias que inscriben subjetividades (Radcliffe-Brown 1929, Kertzer 1978, Müller-Dempff 1991). Para la modernidad, el grado de edad de la vejez o la ancianidad debe ser portador de la tradición (siempre en vías de desaparición) y la juventud debe ser portadora de cambio. La definición de tradición de la modernidad eurocéntrica cosifica prácticas culturales definidas como pre-modernas y las coloca temporalmente en el pasado europeo, geográficamente en los continentes colonizados (y des-colonizados) del presente y, en términos de edad, las coloca como patrimonio de los ancianos de esos continentes, un grado de edad al que define como el protector del pasado condenado a desaparecer en las comunidades. El grado de edad de la juventud, en tanto destinatario del futuro (ver, entre otros, Chaves 2005), se define como portador de modernidad y destructor de tradición. Este concepto moderno de tradición en vinculación con el reforzamiento de los atributos hegemónicos de los distintos grados de edad es objeto de cuestionamiento por parte de la antropología de la juventud.

A partir del trabajo etnográfico con los Manjaco de Guinea-Bissau, Eric Gable (2000) cuestiona el concepto moderno de tradición y los roles establecidos para los grados de edad con respecto a esa tradición. Para ello demuestra que la práctica duradera, el *habitus*

⁴ Ana Ramos y Walter Delrio analizan la praxis mapuche en la provincia de Chubut a partir de distintos procesos de recuperación de tierras e identifican tres modos de cuestionamiento a la matriz provincial de alteridad. Estos modos enfatizan, por un lado, formas alternativas de habitar los lugares disponibles, por otro, formas alternativas de circular por el espacio y, finalmente, formas alternativas de articular alianzas (Ramos y Delrio 2005).

⁵ El concepto de aboriginalidad define una construcción de alteridad caracterizada por interpelaciones etnicizadas y racializadas que se basa en la presunción de autoctonía de sujetos colectivos (Beckett 1988) y que está condicionada y estimulada por los recursos que se encuentran en disputa, los medios políticos disponibles y las concepciones sociales sedimentadas (Briones 1998).

de una comunidad, su “tradición”, puede ser la rebeldía y la crítica de los jóvenes hacia los mayores. De comportarse de otro modo, digamos respetando y aprendiendo los conocimientos resguardados por los mayores, los jóvenes estarían comportándose de una manera muy poco “tradicional”.⁶

En el caso mapuche, la incorporación de los autodenominados “jóvenes” dentro del horizonte activista visibilizó vínculos específicos con la tradición. Esa incorporación tuvo dos momentos particularmente significativos en términos de emergencia pública. Uno de esos momentos fue la década de 1990 y otro fue la primera década del siglo XXI. En la década de 1990 las organizaciones de los Pueblos Indígenas lograron instalar públicamente el cuestionamiento a los planteos extinsionistas y asimilacionistas que eran hegemónicos en Argentina (en un contexto internacional favorable a la visibilización de los indígenas). Sobre la base de ese cuestionamiento y de la revisión política de los principios fundantes del estado nacional, lograron el reconocimiento de algunas reivindicaciones. Uno de los reconocimientos más importantes fue la inclusión de un artículo en la Constitución Nacional reformada en 1994 (art. 75 inc. 17). Ese artículo reconoce la pre-existencia de los Pueblos Indígenas al estado nacional y, en consecuencia, una serie de derechos incluyendo el derecho a la propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan.⁷

Las organizaciones mapuche –que participaron activamente de ese movimiento- lograron construir, a pesar de sus múltiples diferencias internas, una agenda común en lo referente a los derechos territoriales de las comunidades y al respeto a la diferencia cultural (ver, entre otros, Briones 2006; Kropff 2005; Radovich y Balazote 2000). La agenda incluye lo que se denomina como “recuperación cultural”, que se centra en la recuperación de rituales, lenguaje y *kimvn* [conocimiento]. Esto se enmarca en un programa que implica un proceso de producción cultural orientado, por un lado, a la construcción de una idea de comunidad para unificar la dispersión y, por otra parte, a explicar la distintividad ante la sociedad no mapuche (Briones 1999).

⁶ “Si la rebeldía juvenil y el escrutinio escéptico de la autoridad de los mayores es de cierto modo un elemento ‘tradicional’ o duradero del *habitus* Manjaco; si las juventudes Manjaco producen cultura en contra de la resistencia de los mayores en modos que parecen modernos, familiares, de moda; si esas juventudes han sido agentes de la producción cultural Manjaco por un largo tiempo, entonces los Manjaco eran ‘modernos’ mucho antes de que ‘la modernidad’ inventara ‘la tradición’ y las teorías nostálgicas se propusieran explicar (o mantener) la distancia entre ellas” (Gable 2000: 202).

⁷ Para un análisis del discurso jurídico en materia indígena en Argentina ver GELIND (2000).

En su análisis del activismo mapuche supra-comunitario de la década de 1990 en Neuquén, Claudia Briones describe una de las primeras conversaciones entre jóvenes activistas urbanos y autoridades comunitarias “mayores” sobre la “recuperación” de prácticas ceremoniales, específicamente del *wiñoy xipantu* [año nuevo]. Los jóvenes promovían que se celebrara en el invierno y algunos mayores recordaban que los *kuyfikeche* [los antiguos, la gente de antes] lo hacían en ese momento. Sin embargo, los mayores proponían celebrarlo en la primavera, en concordancia con actividades relacionadas con el ciclo del ganado, como las pariciones y las señaladas (castración de corderos e identificación) que implican prácticas comunitarias muy arraigadas. Según Briones, la tensión pasaba porque la agenda de los activistas urbanos incluía la demarcación de la diferencia cultural con respecto a los no mapuche y las prácticas colectivas presentes relacionadas al ciclo del ganado no eran exclusivamente mapuche sino que eran también ejercidas por otros crianceros. Además, los jóvenes promovían el reconocimiento de los mapuche como Pueblo Nación pre-existente a los estados nacionales de Chile y Argentina y en las comunidades *gulucho* [del lado oeste de la cordillera] el año nuevo—denominado allá *we xipantu*—se celebraba en invierno. En la misma línea de demarcación de la especificidad, para los jóvenes era muy importante que los parlamentos para discutir estas cuestiones se sostuvieran enteramente en *mapuzugun*. Sin embargo, para los mayores resultaba agotador y proponían utilizar también el castellano, ya que el cambio de código era lo usual entre ellos (Briones *op.cit.*). He aquí una situación en la que, a través de una agenda política específica, la “tradición” se convierte en un capital simbólico activado por los “jóvenes” en discusión con las perspectivas de los “ancianos” (que, por otra parte, eran y son construidos por el discurso público –mapuche y no mapuche- como los poseedores de la tradición).

A partir del año 2001, comenzó a aparecer en el movimiento mapuche un planteo marcado por diacríticos de edad. El planteo de estos (nuevos) “jóvenes” introdujo un horizonte heterogéneo de discursos y prácticas en la arena política, estableciendo continuidades, redefiniciones y rupturas con respecto a la generación anterior de activistas. Una de las particularidades del activismo de los autodenominados “jóvenes mapuche” que más impacto público tuvo fue la vinculación que esta nueva generación

estableció entre su propia experiencia como jóvenes de la periferia urbana y su pertenencia al Pueblo Mapuche.

Si los “jóvenes” de 1990 ponían el énfasis en la recuperación cultural, los “jóvenes” del 2001 partieron de ese piso para visibilizar públicamente la heterogeneidad de las trayectorias mapuche históricas y presentes (Kropff 2005). Tenemos, entonces, un horizonte discursivo que incluye la “recuperación cultural” y la heterogeneidad de las trayectorias mapuche, incluyendo experiencias ruralizadas y urbanizadas. En la comunidad Mariano Epulef, los procesos de memoria recreados por los jóvenes están atravesados por los lugares sociales que el activismo de 1990 creó en el ámbito público, por las trayectorias heterogéneas que se visibilizaron a partir de 2001 y también por los lugares que fueron creados en el ámbito judicial.

En Río Negro, el proceso de disputa de aboriginalidad en términos de derechos con efectos en el ámbito judicial comenzó en la década de 1980. El hito más significativo fue la lucha por la Ley Integral del Indígena cuya sanción se logró en 1987 implicando un importante proceso de organización indígena y campesina. La organización de referencia en ese proceso de demanda fue el Consejo Asesor Indígena (CAI). El CAI, que en el presente se define como una organización de base del Pueblo Mapuche, se conformó a mediados de la década de 1980. Entre sus objetivos iniciales se encontraba la creación de cooperativas de productores que permitieran eliminar la mediación de los acopiadores – denominados localmente como “mercachifles”- en el comercio de la lana. Este objetivo se vinculaba con la defensa del derecho de los campesinos indígenas a la propiedad de la tierra (ver, entre otros, Gutiérrez 2001). La sanción de la Ley Integral del Indígena (n° 2287) se dio en el momento más intenso del proceso organizativo que luego sufrió una serie de altibajos incluyendo el distanciamiento entre el CAI y la Federación de Cooperativas. La situación económica generada por las políticas neoliberales durante la década de 1990 y el avance de nuevos terratenientes en la zona, obligaron a los pobladores de la Línea Sur a reunirse nuevamente en torno a la defensa de sus tierras. Esta situación permitió la rearticulación del CAI como instancia organizativa pero esta vez con el acento en la demanda territorial mapuche y no en los reclamos de “campesinos indígenas” por sus tierras (Cañuqueo et.al. 2005). La estrategia de recuperación de la comunidad Mariano Epulef se realizó en el marco de la demanda de reivindicación

territorial que llevan adelante otras comunidades mapuche de la Línea Sur en coordinación con el CAI.

Las voces públicas de la comunidad en este proceso son de miembros que, en algunos casos, tienen experiencia de participación en agrupamientos de jóvenes mapuche generados en la primera década del siglo XXI. Eran niños cuando sus padres y tíos participaban de las asambleas del CAI en los 80s y recuerdan algunas experiencias en las que los acompañaron. Conocen la dinámica económica de las cooperativas: sus ventajas y sus tensiones. Viven en Anecón Chico y en Bariloche. Su posicionamiento público tiene que producir sentido en torno a una doble subalternidad: en términos de aboriginalidad y en términos de edad. En algunos casos, de una subalternidad triple que suma el género. La arena de disputa política y jurídica implica una necesaria reflexión sobre la cuestión de la aboriginalidad y la condición comunitaria: deben probar su “autenticidad”.⁸ Este proceso tiene también dimensiones familiares en las cuales la posición etaria tiene efectos específicos.

En marzo de 2008, cuando conversábamos una noche en la casa de Anecón Chico donde nos alojaban, los/as jóvenes de la familia empezaron a reflexionar sobre los roles de las diferentes personas de la comunidad. En ese diálogo empezaron a incluir las referencias a los roles comunitarios y ceremoniales tradicionales que son reivindicados públicamente desde que se visibilizaron en la década de 1990 en el marco de la “recuperación cultural”. Lo que empezó siendo un juego, una broma, acabó operando como un lenguaje útil para dar cuenta de la estructura al interior de la comunidad. A la luz de los roles estipulados por ese horizonte discursivo, los/as jóvenes produjeron sentido sobre su propio proceso comunitario y sobre sus relaciones familiares. Así, asignaron a uno de sus primos el rol de “sargento *pita wigka*”, figura fundamental del *kamarikun*, “por la mística” dijo una de las chicas: “no habla, sólo mira y todos lo siguen”. Una de las tías con mayor carácter fue definida como “*pijankuse*”, uno de los roles femeninos ceremoniales más importantes; otra como “*tayvlufe*”, que colabora con la *pijankuse*. El tío que vivía en la casa era “Capitán *pita wigka*” porque tenía un apellido distinto al del “sargento” y su familia había llegado después (en referencia al proceso de conformación comunitaria). Pero también

⁸ Este proceso se repite en todos los casos en los que la reivindicación territorial se dirime en el ámbito judicial (para un análisis de otro caso rionegrino articulado al CAI ver Nahuelquir 2008).

porque llevaba a los/as chicos/as en su camioneta para todos lados cuando iba a visitar a los vecinos o al pueblo. “De él aprendimos a manejar las relaciones a nivel local”, dijo alguien. Además, dijeron que ese tío era un poco “*vimenche*” porque sabía administrar bien los “negocios” del campo. Otro tío, que había participado activamente en el CAI en los 80s fue denominado en castellano como “jefe de relaciones exteriores” porque su experiencia habilitó la articulación presente con el CAI y también fue ejemplo de aprendizaje para los jóvenes que ahora interactúan con la organización y con agencias gubernamentales. Decidieron no usar la categoría *werken* [mensajero] para definirlo porque, según dijeron, su extensa utilización por parte de los activistas de 1990 la vació de sentido.

Se destacó que las mujeres de la comunidad/familia permitieron la continuidad comunitaria porque fueron “adoptando” niños. Adoptar, en ese marco, tenía que ver con mantener a los/as hijos/as y los/as sobrinos/as en la comunidad evitando la dispersión. Algunas tomaron a ciertos sobrinos/as en particular para formarlos, al estilo antiguo, como *chokun* [hijo de crianza]. Las que migraron a la ciudad “entendieron la mística”, dijo una chica, porque permitieron que sus hijos/as siguieran yendo al campo y no perdieran ese vínculo nunca. En ese sentido, aplicaron una noción práctica de territorialidad basada en la ocupación a través del tránsito. Los/as jóvenes fueron clasificados como seguidores/as de uno/a u otro/a, de la generación genealógica anterior de acuerdo a los roles que ocupan en el proceso de recuperación territorial del presente: los/as que manejan la relaciones a nivel local, los/as que hablan con los abogados y los jueces, los/as que participan activamente en el CAI, los/as que manejan los “negocios”, los/as que mantienen la “mística”. “El problema está cuando uno quiere ocupar un rol que no le corresponde”, dijo uno de los chicos. Otro día, cuando uno de ellos me comentaba un incidente en el que tuvo que confrontar con privados y policías que estaban arriando sus animales de uno de los cuadros recuperados, me dijo:

Yo he tomado cosas de mi tía, de mi tío, de mi otro tío, mucho más que de otras personas (...) Me di cuenta de que hay animales que son de la familia y es gracias a que lo empezó Epulef. No son los mismos animales pero él empezó, después la abuela acá, el abuelo... y continuaron otras generaciones y llega a nosotros. Nosotros, por ejemplo, no tuvimos necesidades como las que cuentan ellos. No vivimos tiempos

difíciles. Y gracias a que ellos se han sacrificado nosotros tenemos esa posibilidad. Entonces es como querer devolver algo. No es sentirse en deuda sino que es devolver lo que nos dieron cuando éramos chicos (...) Y, entonces, en el momento que vienen a hacer el arreo, a mí me salió eso automático. Es como que se prendió el piloto automático de resistir y saber que podía hacerlo. (...) En ese momento sentí la excitación de la guerra. Fue algo más. Cuando eso lo recuerdo lo vivo. Ahí nació. Ahí fue donde nació. (...) Yo me acuerdo siempre de que mi tía me decía: yo lo que quiero es que vos tengas valor. Lo más importante en la vida es el valor. Y yo le decía pucha tía, por qué no me decías que sea rico, que sea un ganador con las mujeres, por qué no me bendecís para que sea así [risas]. No, lo más importante hijo es el valor. Hay que ser valiente (...) En ese momento sentí el poder. Sé lo que es el poder. (...) A pesar de que éramos dos nomás contra todos ellos, había mucha más gente ahí con nosotros, que nos dio fuerza.

El “nosotros” de este relato, no es específicamente un nosotros juvenil, sino un nosotros ubicado en una genealogía familiar. Deborah Durham (2000) propone pensar la categoría “juventud” como un índice [*shifter*], o sea como un tipo especial de deíctico que relaciona al hablante con un contexto relacional o indexical (Silverstein 1976). Al pensarla como índice, el uso de la categoría juventud construye un contexto conformado por alteridades etarias. Este movimiento conceptual nos lleva más allá de las relaciones sociales que se negocian en el momento, para orientar la atención hacia la estructura. “Cuando la gente hace jugar el concepto de juventud en una situación, se posicionan a sí mismos en un paisaje social de poder, derechos, expectativas, y relaciones—indexicalizándose a sí mismos y también a la topología de ese paisaje social.” (Durham *op.cit.*: 116). Siguiendo esta propuesta, resulta relevante preguntar qué condiciones habilitan, promueven y limitan el uso de la categoría “juventud” en diferentes contextos y qué efectos genera en términos tanto de interpelación como de articulación de agencia. La categoría “joven” como categoría autoadscritiva en este contexto está operando en un proceso de comunalización indexicalizando una estructura de alteridades etarias que no tiene que ver con grados de edad (en tanto subjetividades inscriptas en la trama social en clave etaria) sino con alteridades etarias en el marco de una genealogía que está siendo narrada desde un marco discursivo particular. Esta perspectiva nos lleva a desplazar la

atención de una perspectiva sincrónica de las edades –como la que se centra en el abordaje de culturas juveniles- a una perspectiva diacrónica más centrada en la agencia. Paradójicamente, es necesario reconciliar edad y diacronía, edad y tiempo (Berliner 2005).

Generación y memoria

En un intento teórico por complementar el análisis de la categoría “juventud” con una perspectiva diacrónica que de cuenta de los procesos históricos específicos en los que se pone en juego, Deborah Durham retoma el uso que Jean y John Comaroff hacen del concepto de generación para referirse a los desplazamientos en la experiencia que acaban creando cohortes con conciencia de edad [*age-conscious cohorts*], lo que los antropólogos clásicos llaman “grupos de edad”. Los grupos de edad –originalmente registrados en las etnografías africanas de principios del siglo XX como instituciones sociales basadas en la solidaridad etaria que son transversales a las estructuras de linaje y que se conforman en instancias rituales (ver, entre otros, Evans-Pritchard 1940)- se fundan en diversas “sensibilidades” (Grossberg 1992) o “estructuras de sentimiento” (Williams 1989 [1977]) que están en íntima relación con experiencias sociales significativas compartidas y sancionadas públicamente, o sea, ritualizadas (Maybury-Lewis 1974 [1967]).⁹ El concepto antropológico de generación fluctúa en la ambivalencia entre la definición como grupo de edad demarcado por la experiencia social compartida (Radcliffe-Brown, *op.cit.* Laughlin y Laughlin 1974) y como cohorte genealógica demarcada por el nacimiento (Kertzer, *op.cit.*, Müller-Dempff *op.cit.*, Townsend 1977). Esta ambivalencia permite explorar la confluencia entre parentesco, política y dinámicas históricas en los grupos humanos. En tanto grupos de edad que atraviesan grados de edad, la dinámica de las generaciones produce sentido en torno al flujo de la experiencia social,

⁹ En un artículo de 1929 de la revista *Man*, Radcliffe-Brown establece la distinción conceptual entre grados de edad [*age grades*] y grupos de edad [*age sets*]:

Grupo de edad—Un grupo reconocido y a veces organizado de personas (con frecuencia hombres solamente) que son de la misma edad. (...) En el este y el sur de África, un grupo de edad está normalmente formado por todos aquellos hombres que son iniciados al mismo tiempo. (...) Una vez que una persona entra en un grupo de edad dado, ya sea por nacimiento o por iniciación, permanece como miembro del mismo grupo por el resto de su vida.

Grado de edad—Este término debe ser guardado para divisiones reconocidas de la vida de un individuo mientras pasa de la infancia a la vejez. Por lo tanto cada persona pasa sucesivamente de un grado a otro, y, si vive lo suficiente, pasará a través de toda la serie: infante, niño, joven, hombre joven casado, anciano, o lo que sea. (Radcliffe-Brown, 1929: 21)

otorgando interpretaciones que fijan coordenadas temporales para marcar continuidades y rupturas en el(los) sentido(s) de devenir a partir de la inscripción de las “experiencias originarias” –las primeras con las que una generación ingresa en la arena social como actor colectivo (Lewcowicz 2003)- como mojones en el flujo del tiempo.¹⁰

En nuestra sociedad, a diferencia de las comunidades africanas descritas en las etnografías clásicas, la estructura de grupos de edad no funciona como una institución específica, demarcada por ritualizaciones reconocidas y nombres propios. La generación se define, entonces, en la interfase entre la genealogía y los procesos de conformación de grupos de edad a partir de experiencias colectivas con diferentes grados de ritualización y reconocimiento público. Esto genera que el lenguaje del parentesco opere en dos direcciones. Por un lado, substancializando relaciones sociales (Alonso 1994) y, por otro lado, inscribiendo relaciones y procesos sociales en las trayectorias genealógicas, historizándolas.

La generación es una articulación de agencia altamente naturalizada que, lejos de ser universalizable, es permanentemente negociada y resignificada en contextos particulares. Las distintas tradiciones (familiares, colectivas, organizacionales, mapuche, no mapuche, estatales, nacionales, provinciales y locales) puestas en juego en el caso de la comunidad mapuche Mariano Epulef, generan un entramado de interpelaciones, articulaciones de agencia y subjetivaciones con diferente grado de sedimentación en la que los “jóvenes” ponen en juego y redefinen su posicionamiento de edad para legitimar su voz haciendo un uso creativo de sus competencias culturales. En esa práctica, estructuran las memorias comunitarias a partir de generaciones genealógicas atravesadas por diferentes experiencias sociales vinculadas a la relación con el estado y con los latifundistas y a la participación política en organizaciones campesinas y mapuche.

¹⁰ La teoría sociológica de las generaciones tiene su origen en la obra de Karl Manheim (1993 [1928]), cuya distinción entre los conceptos de “posición generacional”, “conexión generacional” y “unidad generacional” enfatiza más claramente que las perspectivas antropológicas la relación entre edad e historia (Corsten 1999). Manheim y Radcliffe-Brown escribieron sus teorías sobre la edad en el mismo momento histórico, fundando las perspectivas que adoptarían la sociología y la antropología respectivamente. A pesar de tener elementos comunes, sus definiciones contrastan desde una perspectiva epistemológica, porque los objetos de estudio estaban definidos de manera diferente. Mientras Manheim estaba preocupado por explicar y promover el cambio en el “nosotros” europeo, Radcliffe-Brown estaba preocupado por explicar las instituciones sociales y las estructuras políticas de los “otros” australianos y africanos. Para construir una perspectiva contemporánea sobre la edad en conjuntos alterizados, resulta por tanto enriquecedor recuperar herramientas conceptuales de ambas perspectivas.

La generación de Mariano Epulef se radicó en Anecón Chico alrededor de 1890 en un período caracterizado por los desplazamientos de familias y comunidades generados por las campañas militares que Chile y Argentina desarrollaron contra el Pueblo Mapuche a fines del siglo XIX y por las políticas genocidas que se instauraron con posterioridad (Delrio 2005). La generación de sus hijos realizó demandas al estado para lograr el reconocimiento legal de su radicación y de su condición de comunidad indígena en la década de 1940. Esas demandas fueron rechazadas con argumentos racistas y derogatorios para luego dar tratamiento individual a cada uno de los casos y promover la ocupación de las tierras por parte de “verdaderos ganaderos” (Expediente de la Dirección General de Tierras de Río Negro 140074/41 en Cañuqueo, Kropff y Pérez *op.cit.*).

La generación de los nietos de Epulef vio avanzar los alambres de los latifundistas sobre los campos que tradicionalmente ocupaban las familias mapuche. El avance de los alambres se hizo en connivencia con los poderes del estado siendo, en muchos casos, los mismos latifundistas los que actuaban como funcionarios estatales. Es una generación marcada por la opresión económica y política en un período de dictaduras militares. Esto se sumó a la discriminación histórica que, basada en la dicotomía salvaje/civilizado, sanciona las prácticas tradicionales mapuche, el idioma y la identidad misma. Una gran parte de los miembros de esa generación atravesó la experiencia de migrar a la ciudad y trabajar en oficios urbanos, como la construcción y el servicio doméstico. La toma de conciencia sobre estas condiciones estructurales e históricas de opresión fue uno de los factores que confluyeron en la conformación del CAI y de las cooperativas de productores organizadas en torno a la condición campesina en la década de 1980.

Finalmente, los bisnietos de la generación de Epulef, criados en el campo y en la ciudad, atravesaron el período de revitalización de las prácticas tradicionales y de reivindicación identitaria de la década de 1990, que incluyó programas políticos basados en los conceptos de Territorio, Comunidad, Pueblo, Autonomía y Autodeterminación. Una generación cuya experiencia de socialización y formación se dio en un contexto de continuidad democrática, de emergencia de movimientos sociales, etc. Son ellos los que impulsan la recuperación territorial y en algunos casos –como el que nos ocupa– sus comunidades les traspasan el poder de tomar decisiones.¹¹ En el contexto presente

¹¹ El traspaso del poder de tomar decisiones de una generación a otra, no siempre es armónico. Uno de los

conviven dos de esas generaciones, la que vivió el avance de los alambres y la que los desata para recuperar el Territorio. A ellas se suma la generación genealógica de los hijos de los más jóvenes que son niños. Todas están insertas en una trama social en la que la toma de decisiones y los lugares comunitarios se rigen por la jerarquía genealógica y las obligaciones de parentesco.

Cité más arriba ejemplos en los que se produce un efecto de transmisión intergeneracional de prácticas a través de diferentes mandatos. En el primer ejemplo, la chica transita los pasos ceremoniales de su abuela en el *kamarikun*, en el segundo, el chico lleva adelante el consejo de la tía en la recuperación territorial. En ambos casos hay otras personas presentes en los gestos individuales de cada uno: son gestos comunalizadores que actúan tradiciones heredadas, resignificadas en el contexto presente. En la conversación familiar de la que participé, también se produjo sentido en torno a los roles comunitarios apelando heurísticamente a categorías que provienen de contextos ceremoniales y que fueron activadas en el proceso activista de los 90 para promover el proyecto comunalizador del Pueblo Nación Mapuche. Además de estos contextos ceremoniales, familiares, comunitarios, los jóvenes de la comunidad interactúan con agencias estatales y con medios de comunicación, en función de legitimar el proceso de demanda. Estas múltiples interlocuciones los obligan a generar un discurso público. En ese discurso se actualizan registros que provienen del horizonte discursivo generado por el activismo de 1990 así como registros que provienen del mismo sistema judicial.

En los expedientes judiciales, la comunidad debe narrar su historia en función de legitimar su demanda. Los documentos son elaborados por los jóvenes en diálogo con los abogados y activistas del CAI. Fruto de ese diálogo, el registro discursivo queda – necesariamente- hegemonizado por señalamientos que tienen que ver con el lenguaje

pobladores que visitamos en otro paraje, que había “vuelto” recientemente luego de pasar un período largo trabajando en otras provincias, nos comentó los proyectos que tiene para el campo que es de su padre y que él administra. Entre sus principales críticas a la gestión de su padre está el respeto que el padre le tiene al mercachifle que en verdad le termina pagando mucho menos por su producción que lo que conseguiría vendiendo a través de la cooperativa. Por eso, él decidió participar en una cooperativa siendo el primero de su familia en hacerlo. “Los viejos son quedados”, dijo, “hoy hay posibilidad. Yo le pongo precio a los animales, no el jaulero.” La lógica arraigada de intercambio con el mercachifle, impregnada de valores morales y pautas éticas, que surge de una experiencia histórica de asimetría con respecto a los terratenientes y al estado es difícil de comprender para el hijo. Los márgenes de acción, los actores, las lógicas y los valores que orientan sus decisiones son otros, pero la autoridad sigue siendo del padre.

judicial pero entramados con otros registros.¹² Así, las referencias al territorio recuperado, deben marcarse en términos de “legua”, “lote”, “sección”, “departamento”, “deslinde”, “amojonamiento”, “mensura”, etc. y sus prácticas de ocupación se definen en términos de “situación dominial”, “mejoras”, etc. Sin embargo, los documentos están también atravesados por el registro discursivo del movimiento mapuche, incluyendo términos en *mapuzugun* [idioma mapuche] –como *lof* [comunidad], *lamgen* [persona mapuche], *GuluMapu* [Territorio Mapuche al oeste de los andes], *PuelMapu* [Territorio Mapuche al este de los andes]- y términos en castellano instalados por el movimiento – como “Territorio Mapuche” y “Pueblo” (con mayúscula).

La participación activa de los jóvenes en la elaboración de esos textos implica un uso creativo del capital simbólico acumulado en sus trayectorias rurales, urbanas, escolares, universitarias, activistas. Además de su conocimiento del discurso judicial y de las organizaciones mapuche, la experiencia activista de los jóvenes incluye la participación en radios comunitarias y la edición de publicaciones destinadas a circuitos juveniles (Kropff 2008). Esto redonda en un uso activo de estos medios en el proceso de demanda. Como consecuencia, la agencia de los jóvenes se despliega en ámbitos activistas, judiciales, mediáticos, comunitarios y familiares de interlocución,¹³ desplegando y combinando creativamente elementos de una serie de registros diferentes que incluyen los géneros discursivos mapuche para narrar la historia (Cañuqueo 2004).¹⁴

El capital simbólico puesto en juego se ancla en experiencias históricas generacionalmente específicas que tienen que ver con el momento sociopolítico en el que

¹² Los fragmentos de documentos que pertenecen a expedientes judiciales en curso no se pueden reproducir aquí por razones legales.

¹³ En referencia a la flexibilidad necesaria para manejar distintos registros, uno de los jóvenes puso el énfasis en el contexto comunitario de interlocución. La reflexión comenzó evaluando críticamente el accionar de las organizaciones mapuche conformadas en las últimas décadas del siglo XX en ese contexto: “Hay gente con mucha capacidad muy alejada de la cotidianidad. Se ha abstraído mucho por eso mi necesidad de volver siempre a estar acá. (...) Vi gente con muchísima capacidad que no sabe entusiasmar a la gente cotidiana. La gente cotidiana es gente simple sin capacidad de entender muchos términos que se utilizan porque la complicación de las cosas que llevan a que uno tenga que entender. No es que esté juzgando mal eso sino que... cuando uno tiene mucho conocimiento da como sentado que el otro ya lo sabe. Sino pasa la otra, que vos ves gente que tiene mucho conocimiento y después se vuelve como paternalista. Tampoco lo transmite bien. A nadie le gusta que lo traten así. Y miércoles, es difícil. Entender cosas, bajar y después a ver cómo las podés transmitir y no quedar como alguien superior, alguien inalcanzable, alguien que está alejado.”

¹⁴ Los horizontes discursivos en los que los jóvenes despliegan su agencia incluyen el ámbito académico. Lorena y Andrea Cañuqueo, miembros de la comunidad Mariano Epulef, son estudiantes de carreras universitarias humanísticas y se dedican a la investigación. En algunos casos, sus artículos enfocan aspectos del proceso de su comunidad (ver Cañuqueo Kropff y Pérez 2007 y 2008)

los jóvenes ingresaron como actores en la arena política (en este caso: la década de 1990, atravesada por movimientos estudiantiles críticos a las políticas neoliberales que aplicaba el estado, ver Kropff 2008) y con el posicionamiento en una determinada genealogía familiar y comunitaria. Otras generaciones de la comunidad cuentan con otros capitales y su movilidad está estructurada de manera distinta. El contraste entre los valores morales y éticos fundados en experiencias históricas diferentes de relación con el estado, los mercachifles, los latifundistas, las organizaciones y el sistema judicial genera lógicas diferentes que se ponen de manifiesto en el diálogo intergeneracional al interior de las comunidades. Este diálogo no siempre redundaba en resultados armónicos. En el caso de la comunidad Mariano Epulef, el proceso formalizado de paso de la toma de decisiones a las generaciones genealógicas jóvenes permite el despliegue de su lógica generacional. En otros casos, son otras las lógicas que acaban operando.

Memoria y Territorio

La comunidad “Mariano Epulef” habita el paraje conocido como Anecón Chico, desde la finalización de la denominada Campaña al Desierto, cuando nuestro Pueblo fue obligado a replegarse. Documentación oficial da cuenta de su permanencia en el lugar desde 1902. En 1940, los hijos de Mariano Epulef fueron expulsados de una gran parte de su territorio por Ramón Rodrigo Fernández, la misma persona que expulsó al Lof “Villar-Albornoz” de parte de su territorio ubicado en el paraje Quili Bandera. No obstante, ninguna de las familias nunca renunció a lo que legítimamente les pertenece. Desde principios del siglo XIX hasta hoy siguen manteniendo la ocupación de estas tierras que conforman el Territorio Mapuche. (Comunidad mapuche Mariano Epulef y CAI 17/1/05)

En marzo de 2008, los jóvenes de la comunidad Mariano Epulef nos llevaron a hacer un recorrido por las tierras recuperadas. Ese recorrido tuvo como paradas las diferentes taperas que marcan la presencia antigua de pobladores que, en su mayoría, fueron desalojados por las presiones de Fernández en connivencia con los poderes del estado.¹⁵ Las marcas de este desplazamiento histórico eran arboledas de álamos y sauces y restos

¹⁵ El mismo Fernández fue delegado de la Dirección de Tierras en el Territorio Nacional de Río Negro (Cañuqueo Kropff y Pérez 2008).

de corrales de piedra y de viviendas. Para llegar a las taperas, usamos los caminos vecinales que marcan la ocupación cotidiana de esos espacios a través de la circulación. Los caminos, a su vez, estaban atravesados por alambrados. Algunos de esos alambrados marcaban el uso de los cuadros por parte de la comunidad y otros eran las marcas de la usurpación. Los alambres que “caminan de noche”, como dicen los mayores, refiriéndose a la práctica recurrente de los latifundistas de alambra cuando los pobladores no están atentos.

Recorrimos las tierras que en los expedientes figuran como “legua n° x” del “lote n° x” de la “sección x” que, en la recorrida, se volvían lugares de memoria. Los hechos de la historia comunitaria aparecían espacializados en relaciones de antigua vecindad (vecinos que habitaron esos lugares y vecinos que colaboraron en la construcción de corrales y casas), memorias de la usurpación, de desalojos violentos, pero también de riqueza material expresada en el tamaño de casas y corrales. Los hechos de la historia de la genealogía familiar también se encontraban en esos maojones de árboles y piedras: muertes y nacimientos de tíos/as y abuelos/as, matrimonios y separaciones, etc.¹⁶ Finalmente, también la biografía de los jóvenes se expresaba en esos espacios: los lugares de juego y aventuras de la infancia, los lugares permitidos y prohibidos, los lugares cargados de fuerzas espirituales: aguadas, cerros, arboledas, piedras, etc.

El proceso de recuperación territorial en áreas rurales se incluye dentro de una reflexión mayor que articula trayectorias individuales y colectivas. Si la generación anterior de activistas logró instalar una definición geopolítica de Territorio en la que se recupera la pre-existencia a los estados nacionales y se fundamenta la recuperación territorial, los jóvenes de la segunda oleada, colocan en énfasis en las trayectorias de desplazamiento que construyen territorialidad más allá de la dicotomía entre lo rural y lo urbano, basada en nociones estáticas de Territorio. A partir de la recuperación del *ngutram* [género discursivo mapuche que refiere a los hechos de la historia] de su familia, Lorena Cañuqueo sostiene que:

Todos los sitios que menciona el narrador, son lugares por donde transitamos nuestros antiguos y de los que proviene nuestra identidad. Esta definición da cuenta de lo que

¹⁶ Para un análisis de la objetivación de la continuidad de los grupos de pertenencia en las políticas y lugares de la memoria en Chubut, ver Ramos y Delrio (2008).

ocurrió en *Puelmapu* y permite releer nuestra historia incluyendo a los *wariache* [gente de la ciudad]. Así la identidad mapuche se construye a través del recorrido por diferentes puntos del Territorio conectados en el relato y no a partir de un único lugar. (Cañuqueo 2004: 35)

“¿Y costó mucho convencer a la familia de hacer eso, de recuperar?”, le pregunté a uno de los jóvenes que nos llevó en el recorrido por las taperas del territorio recuperado. Me contestó:

No costó porque fue por la memoria, la pérdida y el deseo de tenerlo siempre. Ellos hablaban de que algún día iban a voltear el alambre. (...) y siempre andábamos por ahí. O sea nunca... yo no recuerdo que nos hubiesen sacado cuando éramos chicos.

Yo andaba mucho en esos campos. Íbamos a buscar piches, a andar de a caballo.

En esa respuesta está presente la memoria de pérdida y el deseo de los mayores y la memoria de la cotidianidad de la infancia de los jóvenes. El Territorio contiene marcas que espacializan esas dos experiencias y, en ese sentido, se vuelve lenguaje para un diálogo intergeneracional.

Bibliografía

- Alonso, Ana. 1994. “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”. En *Annual Review of Anthropology* 23: 379-405.
- Beckett, Jeremy (ed.). 1988. **Past and Present. The construction of Aboriginality.** Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Berliner, David. 2005. “An ‘impossible’ transmission: Youth religious memories in Guinea-Conakry. En *American Ethnologist*, 32 (4):576-592
- Briones, Claudia. 1998. **La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia.** Buenos Aires: Ediciones del Sol.
1999. **Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership.** PhD dissertation presented at the Graduate School of The University of Texas at Austin. Ann Arbor, University Microfilms International, Michigan.

2006. "Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership and Philosophy". En **Cultural Agency in the Americas**. Duke University Press: 248-278
- Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past". *Anthropological Quarter* 63 (1): 1-6. Traducción de la cátedra de etnolingüística de la Facultad de Filosofía y Letras, U.B.A. Mimeo.
- Cañuqueo, Lorena. 2004. "El Territorio Mapuche desde la perspectiva del ngutram" *Asuntos Indígenas*, vol 4/04 pp. 33-37.
- Cañuqueo, Lorena, Laura Kropff, Mariela Rodríguez y Ana Vivaldi. 2005. "Tierras, indios y zonas en la provincia de Río Negro" En *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Claudia Briones (comp.). Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp. 111-139
- Cañuqueo, Lorena, Laura Kropff y Pilar Pérez. 2007 "El 'paraje' y la 'comunidad' en la construcción de pertenencias colectivas mapuche en la provincia de Río Negro", *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Salta, 19 al 22 de septiembre de 2006. Actas en CD, Salta: EDUNSA.
- 2008 "¿Un "ulmenche" en el territorio patagónico del siglo XX?: el caso de Mariano Epulef" En *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche, 6 al 8 de noviembre, Universidad Nacional del Comahue.
- Chaves, Mariana. 2005. **Los espacios urbanos de jóvenes en la ciudad de La Plata**. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata.
- Comunidad mapuche Mariano Epulef y CAI 17/1/05 "Argentina: Terratenientes Protegidos" Comunicado de prensa. Bajado el 20/3/2006. Disponible en: http://www.movimientos.org/enlacei/show_text.php3?key=3918
- Corsten, Michael. 1999. "The Time of Generations" *Time & Society*, vol. 8 (2): 249-272
- Delrio, Walter. 2005. **Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la patagonia 1872-1943**. Bernal: Universidad nacional de Quilmes.

- Durham, Deborah. 2000. "Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to Parts 1 and 2" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 3, *Youth and the Social Imagination in Africa, Part 1*. pp. 113-120.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1987 [1940]. **Los Nuer**. Barcelona: Anagrama.
- Gable, Eric. 2000. "The Culture Development Club: Youth, Neo-Tradition, and the Construction of Society in Guinea-Bissau" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 4, *Youth and the Social Imagination in Africa, Part 2*. pp. 195-203.
- GELIND. 2000. "El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto 'pueblos indígenas'." En *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata. Publicación electrónica.
- Grossberg, Lawrence. 1992 **We gotta get out of this place: popular conservatism and postmodern culture**. New York & London: Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Gupta, A. y, Ferguson J. 1992 "Beyond 'culture': Space, Identity, and the Politics of Difference", *Cultural Anthropology*, vol.7 N 1.
- Gutiérrez, Paula. 2001. "La lucha por la tierra en Río Negro: El Consejo Asesor Indígena (Río Negro)". En **La protesta social en la Argentina: Transformaciones económicas y crisis social en el interior del país**. Norma Giarracca comp. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Kertzer, David I. 1978 "Review: Theoretical Developments in the Study of Age-Group Systems" En *American Ethnologist*, Vol. 5, No. 2, pp. 368-374.
- Kropff, Laura. 2002 "Indios, chilotes y vecinos en una ciudad patagónica". En *Cuadernos de antropología social*. Dossier nº16 "Conflictos interétnicos en la sociedad contemporánea": 211-229, FFyL-UBA, Buenos Aires.
2004. "Mapurbe: jóvenes mapuche urbanos". En *KAIROS-Revista de Temas Sociales*, nº14. Universidad de San Luis, Publicación electrónica: <http://www2.fices.unsl.edu.ar/~kairos/k14-05.htm>
- 2005 "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". En **Pueblos indígenas, estado y democracia**, Pablo Dávalos comp., colección Grupos de Trabajo, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, Buenos Aires, 2005, pp. 103-132.

- 2008 "Clase, etnicidad y edad en el movimiento estudiantil-juvenil barilochense en la década de 1990" En *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche, 6 al 8 de noviembre, Universidad Nacional del Comahue.
- Laughlin, Charles D. Jr. y Elizabeth R. Laughlin 1974 "Age Generations and Political Process in so" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 44, No. 3, pp. 266-279.
- Lewkowicz, Ignacio 2003 "Subjetivación post-estatal # 5 Generaciones y constitución política", desgrabación de la reunión del Grupo Viernes del 09-05-03 integrado por Raquel Bozzolo, Elena De la Aldea, Pancho Ferrara, Mirta Groshaus, Raquel Jaduszliwer, Marta L'Hoste, Beatriz López, Sol Pelaez, Nina Stein y coordinado por Ignacio Lewkowicz. Disponible en:
www.estudiolwz.com.ar/protoWeb/lwz03/smn/Viern/ViernesGenPolWeb.pdf
- Manheim, Karl. 1993 [1928] "El problema de las generaciones" En *Reis*, nº 62, pp. 193-242.
- Maybury-Lewis, David. 1974 [1967]. **Akwě-Shavante Society**. New York, London, Toronto: Oxford University Press.
- Müller-Dempff, Harald K. 1991 "Generation-Sets: Stability and Change, with Special Reference to Toposa and Turkana Societies" En *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 54, No. 3, pp. 554-567.
- Nahuelquir, Fabiana 2008 "Memorias y construcción de pertenencias comunitarias entre la gente de Don Valentin Sahyhueque" En *3ras Jornadas de Historia de la Patagonia*. San Carlos de Bariloche, 6 al 8 de noviembre, Universidad Nacional del Comahue.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1929 "13. Age Organization-Terminology" En *Man*, Vol. 29, p. 21.
- Radovich, Juan Carlos y Alejandro Balazote 2000 "Mapuches en Neuquén: conflictos en el orden económico y simbólico". En **El resignificado del desarrollo**, Buenos Aires: UNIDA.
- Ramos, Ana (dir.), Laura Kropff, Pilar Pérez y Alma Tozini 2009 Proyecto de programación científica (UNRN-37) "Transmisión poética del pasado. Prácticas y efectos en las políticas de la memoria mapuche", Instituto de Investigaciones en

Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, Sede Andina, Universidad Nacional de Río Negro (2009-2010).

Ramos, Ana y Delrio, Walter. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". En Briones, Claudia (comp.) **Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad**, Buenos Aires, Antropofagia: 79-118.

2008 "Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco: Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut" en *Memoria Americana*, no.16-2, pp.149-165.

Silverstein, Michael. 1976. "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description." En **Meaning in Anthropology**. K. Basso y H. Selby (eds.) Albuquerque: Univ. of New Mexico. pp.:11-55.

Townsend, Norman 1977 "Age, Descent and Elders among the Pokomo" En *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 47, No. 4, pp. 386-397.

Williams, Raymond. 1989 [1977]. **Marxism and Literature**. Oxford: Oxford University Press.