

**De relatos a mundanizaciones mapuche:
el mito de *chreng chreng* y *cay cay filu* en una comunidad mapuche neuquina**

Carolina Álvarez Ávila

IDACOR- Museo de Antropología, FFyH-UNC

¿Cuáles son los desplazamientos y las alternancias entre los eventos narrados, los puntos de vista y las pertenencias emergentes que responden a las matrices hegemónicas de diversidad y aquellos que parecieran resistir la unidad moral e intelectual que define una hegemonía efectiva? (Ramos 2006: 124)

Esta pregunta me pareció muy sugestiva para repensar lo ocurrido cuando se repuso la narración del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*, en el contexto de dos talleres de *mapuzungun* llevados a cabo en 2011 en una comunidad mapuche neuquina¹. El objetivo de la ponencia es describir y analizar las tensiones que surgieron ante dicha narración entre los participantes, que se sucedió en dos días consecutivos.

Siguiendo a Blaser (2013), entendemos que la dimensión performática de las historias subraya la conexión entre historias y prácticas; es decir, que lo importante no es sólo el carácter denotativo de las historias/mitos que se narran, ni tampoco que sean representaciones más o menos fieles de las prácticas “reales” o el mundo “allá afuera”. Más bien, nos interesa rescatar que la *puesta en acto* participa en la realización de lo que se está narrando. En este sentido, el relato del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*, activó el debate sobre lo que es o debería ser parte del mundo (mapuche) y lo que no.

¹ Estos talleres fueron realizados en el marco del Programa de Educación Intercultural Bilingüe, articulados al proyecto de EIB nacional. El programa fue la respuesta del gobierno neuquino a las demandas de las comunidades mapuche, las que desde la década del '90, demandaban contar con maestros de *mapudungun* en las escuelas donde las comunidades lo estimaran necesario. En 2001 se designaron 39 maestros, hasta abarcar actualmente unas 50 escuelas. Estos talleres estuvieron destinados a los miembros de la comunidad, que estuvieran interesados en aprender el idioma.

“Al no creer en Dios, al no creer en nada... empezaron a perder su vida”

Diversas versiones coexisten del mito de *chreng chreng* y *cay cay filu*². Es un relato recogido desde tempranas épocas coloniales, aparece ya mencionado en una antigua “Historia general del reyno de Chile”, de fines del siglo XVII. Del lado patagónico, también se registran varias versiones (Koessler 1962; Faron 1964; Fernández 1995; Foerster 1993; Mariman, Caniuqueo et al. 2006).

En el primer taller, el maestro de *mapuzungun* de la comunidad, Diego, finalizó el taller con el relato del mito que fue escuchado atentamente:

Diego: ¿Ud conocen la historia del cay cay y el chreng chreng filu? ¿Qué significa el cay cay y el chreng chreng filu? Bueno. Antiguamente, antes, cuificuifi, cuifi, cuifi hace muuucho tiempo, antes cuifi, cuifi, cuifi, estaba el pueblo mapuche muy desmoralizado, muy avergonzado, ya no creían en Dios. No respetaban a la naturaleza, no respetaban a los padres, no respetaban a los abuelos... no había ningún tipo de valor como familia. Entonces dios envía dos personas a la tierra para que comience a ver el comportamiento y la actitud de las personas. Mandó a chreng chreng filu y cay cay filu. Cay cay filu como vio que las conductas eran malas de las personas empezó a vomitar; con un aletazo la culebra azotó la tierra y empezó a vomitar agua. Empezó a inundarse. Toda la tierra se empezó a inundar. Empezó a llover, a caer granizo.

Mo: ¿Cómo un diluvio?

D: Como un diluvio. Entonces surge el chreng chreng filu. Chreng chreng filu se transforma en cerro. En cerro. Y ese, a medida que crecía el agua el cerro, se iba levantando.

Mo: Más alto.

D: Más alto. Bien. ¿Y qué pasaba? Con la gente, al no creer en Dios, al no creer en nada... empezaron a perder su vida. Mucha de la gente se transformaban en roca, otros se transformaban en pez. (...) Fue tanto el diluvio que hubo que solamente se salvaron 4 personas nada más. Dos abuelos, una pareja de abuelos y una pareja de jóvenes. ¿Por qué se salvan 4 personas? Porque los abuelos, a través de un sacrificio, sacrificaron un guanaco en la punta de ese cerro, para que Dios

² Diversos modos hay de llamar el mito en la bibliografía consultada: *caicafilú, kaikafilu, Kaykayfilu, Caicai-Vilu, trentrén, Trengrengfilu, Trentren-Vilu*. Soy fiel al modo de escribir que utilizamos durante los talleres de idioma.

*calmara esa bronca de cay cay. Entonces cuando logra escuchar eso y logran entender el gran problema que habían ocasionado con la naturaleza y con la familia, entonces ellos quedan para poder seguir enseñando el idioma, enseñando la costumbre y los jóvenes para seguir procreando un nuevo mundo mapuche. Por eso que el 2 es sagrado y el 4 también. Porque para formar matrimonio se necesitan del hombre y de la mujer. **Y 4 porque son 4 las formas para nombrar a Dios.** Nosotros decimos abuelo del cielo azul, abuela del cielo azul, joven mujer del cielo azul y joven hombre del cielo azul. Esas son las formas de nombrar a Dios cuando hacemos ngillipum. **Y 4 ¿por qué también? Porque 4 son también las formas o las etapas de la vida.** Nosotros con 30 años no podemos ser ancianos eh? Nacemos, somos niños, somos adolescentes, adultos y ancianos. Ahí se cumple el ciclo. Y esa la historia del cay cay filu y de chreng chreng filu.*

El relato terminó con aplausos y el maestro preguntó a los participantes si habían escuchado la historia antes. Algunos respondieron que sí y otros que la habían leído alguna vez, pero que no la recordaban. De repente, una anciana de uno de los parajes comunitarios, interrumpe:

Mirta: Y la otra gente que no creen en mapuche, ¿qué significa?

Diego: ¿Cómo que no creen en mapuche?

Mi: Claro porque te acordaste de eso

D: No, yo no dije eso.

Mi: Siiii (...)

*D: No, yo no dije.... (Breve silencio) Eso tiene que ver con la historia, con la leyenda. Porque cuando pasó esto...la, la... No se escuchaban a los ancianos, **nadie creía en el tema mapuche. Porque había otro mundo mapuche. Una vez que pasa eso del diluvio comienzan a nacer el tema de nosotros como mapuche.***

Mi: Claro...

D: Pero a partir de ahí. Como leyenda, como historia. Ahora si nosotros tenemos que analizar esa historia, hoy estaría pasando algo similar o no? Escuchando la historia...?

Breve silencio.

Algunos: Y si...

En esta interacción sopesamos la importancia del proceso de entextualizar y ejecutar en el sentido de la puesta en acto o performance de la historia no sólo se construye como vehículo de contenido referencial relevante, sino también como objeto de una posible evaluación externa -por parte de una audiencia- de las competencias y habilidades del narrador (Bauman 1992). Además, toda actividad de interpretación del pasado debe ser entendida como una actividad social que, como cualquier otra, se ve atravesada por otros múltiples procesos. Esto se vislumbró en ambos talleres pero tal vez con mucha más fuerza en el segundo, cuando Diego repone el mismo mito pero se produce una interpretación e interacción diferentes debido a que algunos miembros evangélicos (re)accionan ante lo escuchado.

En el primer encuentro, la *ñaña* repregunta incisivamente sobre los mapuche que *no creen*. En aquel momento, dentro del aula, había miembros de la comunidad que además de autoadscribir mapuche, son evangélicos practicantes. La pregunta de Mirta tiene que ver con qué ocurre, siguiendo el propio relato del mito, con aquellos que dicen ser mapuche pero *no creen mapuche*. Se vislumbró así, un campo de tensión entre la religiosidad mapuche y la identidad mapuche; es decir, para algunos de mis interlocutores ciertas “dobles membresías o pertenencias” son incompatibles, por ejemplo la del “evangélico mapuche”. Sin embargo, no lo percibe así la propia interlocutora para con ella misma, ya que autoadscribe mapuche y simultáneamente profesa una religiosidad católica.

Esto provoca preguntarnos: ¿es que acaso ciertos entramados de religiosidad vuelven más flexibles las identificaciones, los lugares estratégicos que otros? ¿Será acaso que las iglesias pentecostales permiten conectar con ciertas cosas pero desconectarse de otras consideradas por algunos como tradicionalmente mapuches e irrenunciables? Esto es, en parte, lo que “explota” como debate durante el segundo taller, que analizaremos más abajo.

Ante la incisiva pregunta de Mirta, el maestro intentó relativizar el relato mediante una explicitación discursiva, metacomunicacional: “*esto es una historia*”, una *leyenda* de un pasado y un evento que da lugar al pueblo mapuche actual, “*al tema de nosotros como mapuche*”. Pero simultáneamente, volvió a relativizar esa aseveración cuestionando la idea de “pasado pisado”: lo que podría entenderse como irrepetible, aquí es potencial presente y futuro:

Diego: ahora si nosotros tenemos que analizar esa historia, hoy estaría pasando algo similar o no? (...) ¿Está pasando lo mismo? Está volviendo a pasar. Dicen que cay cay se va a volver a despertar en cualquier momento. Así dicen en mapuche. Los abuelos contaban así. Vamos a ver...

Respecto a la temporalidad inscrita en esta narración, se genera un primer “quiebre” de un modo de relato hegemónico moderno. Hablamos de lo que Blaser analiza como modo de ordenamiento de tres elementos: diferencias entre cultura/naturaleza, un entendimiento jerárquico entre las diferencias del *self* (moderno) y los otros (no modernos), o el tiempo lineal específicamente “moderno”³ que, siempre progresivo, diferencia sustancialmente la narrativa de la fundación de la comunidad y la del mito. Lo que se menciona es la posibilidad del retorno de algo que ya sucedió porque puede que ya esté sucediendo de nuevo. Y esta particular dimensión, es lo que provoca el primer momento incómodo durante el segundo encuentro:

*Diego: Bueno, la historia surge así: cuando, antes de crearse el pueblo mapuche, de los que somos descendencia del pueblo mapuche, hubo un pueblo que empezó a desvalorizarse... **no valorizaban los padres, no valorizaban a ninguna parte de la familia y habían hecho callar a los ancianos.** Habiendo ancianos, los **ancianos soñaban** que cada vez se perdía más su cultura entonces nadie hacía caso omiso a eso. Le faltaban el respeto a la naturaleza, ya nadie hablaba, **ya nadie quería hacer prácticas de ceremonia** entonces ¿qué pasó? Dios se enojó y no le escuchó más. Entonces, dijo Dios, en la historia, de que iba a mandar a dos de sus hijos transformados en culebra para ver qué acción iban a hacer*

A diferencia de otros tipos de relatos que presencié -como el de la fundación de la comunidad-, aquí se evidencian tematizados la naturaleza, los ancianos, la pérdida de *su cultura* y de los valores. Además, se rompe con ese ordenamiento lineal del tiempo, enfatizando que puede volver a suceder y/o está sucediendo nuevamente. Esto último vuelve dinámico el mito, acercándolo más a un *ngitram* (contada)⁴.

³ Para el autor es justamente el desarreglo de estos tres elementos claves los que explican, en parte, la crisis del modelo hegemónico de modernidad (Blaser 2013: 9).

⁴ *Ngtram* es un tipo de género narrativo mapuche, una historia verdadera que narra –en palabras y silencios- los acontecimientos del pasado. El *ngtram* lleva implícito una conversación en la que las experiencias –vivas o heredadas- se vuelven transmisibles, y es por esta relación que los marcos de interpretación de la memoria social interpelan políticamente a quienes reciben los relatos (Delrio y Ramos 2011).

En otros relatos relevados sobre el *cay cay* y *chreng chreng filu* no se encuentran tantas referencias al respeto o a incumplimientos por parte de los ancestros. Sí hay menciones a los valores morales “mal/bien” atribuidos a ambas “entidades” y en algunos casos *chreng chreng* es visto como un ancestro generalizado, una figura deificada cuya derrota se comprende como herencia de los antepasados de los actuales mapuche (Faron 1997).

Cotejando, encontramos otros puntos en común entre el relato de Diego y otras versiones del mito principalmente la importancia del *nguillatum*⁵, los números pares, el vínculo e importancia de los ancianos y antepasados (*cuifake che*), y el respeto por la naturaleza. El *nguillatum*, sobre todo, se vincula a los procesos de primordialización de grupos y comunidades mapuche-tehuelches que, en sus diversas narrativas fundacionales, relacionan los itinerarios de reestructuración, post conquista del “desierto”, a las primeras rogativas ejecutadas y cómo éstas fueron y continúan siendo parte de procesos de familiarización (cfr. Ramos 2010). Esto es relevante en tanto y en cuanto narrar una historia no sólo da cuenta de lo que sucedió, sino también actualiza marcos interpretativos y constituye entextualizaciones (Bauman y Briggs 1990) o puestas en intriga de puntos de vista determinados (Ricoeur 2000). Las entextualizaciones suponen la construcción de una “tesis” o “argumento” (Carranza 1997) que nunca se da en un vacío: el enunciador presupone destinatarios y negocia presupuestos contextuales.

De relatos a mundos, de narraciones a prácticas: la performatividad de la/s historia/s

Durante el segundo encuentro se generó un debate álgido entre los participantes. El momento del quiebre se produjo cuando Diego mencionó nuevamente el matiz de potencial futuro/presente del relato. Fue interrumpido, abruptamente, por Jazmin, una feligresa evangélica:

⁵ El camaruco -denominado también rogativa, o en lengua mapuche *nguillatum*- es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche, extendido a ambos lados de la cordillera andina.

Diego: Porque si nosotros analizamos esa leyenda muchos pueden creer, muchos no podemos creer, pero esa leyenda mapuche que lo toman muchos como mito, hoy está pasando, hoy está volviendo a pasar todas esas cosas. Pero no sabemos... y ahí queda inconclusa esa historia. Esa es la leyenda que se cuenta generalmente cuando se inicia el pueblo mapuche. Con una nueva generación, con una nueva generación. Que puede pasar. Uno no sabe... Pero hoy se están viendo tantas cosas.

Jazmin interrumpe: Yo no. Yo veo la historia esa pero no ... pero si me voy a la Biblia me habla algo pero no es parecido...

D: No es parecido, claro.

Ja: No.

D: Claro. Pero fijate vos que...

Ja: (interrumpe) Cuando Dios destruyó a todo el pueblo no... O sea, el se arrepintió de haber transformado, o de haber hecho al hombre y a la mujer y por haber multiplicado la maldad, él hizo que se destruyera. Vino esa inundación del Arca de Noé y toda esa historia. Pero después lo demás no. O sea...y si vos me hablas otra cosa...o sea (sonriendo) yo en la Biblia tengo que sí que se llega a un fin que es verdad, que todo se va a destruir y lo ves todos los días. Pero yo veo que se cumple a través de la Biblia. A través de la palabra de Dios, veo que se cumple todo lo que sucede hoy. Entonces por ahí no, no comparto lo que...es la historia...

Habiendo participado de los talleres, mi sensación *in situ* y días posteriores fue que, tanto el comentario de doña Mirta como el debate suscitado en el segundo encuentro tenían que ver sólo con la religión. Esto, en parte, se debe a que presencié durante los últimos años de trabajo de campo, y en forma sostenida, que los miembros de la comunidad vienen debatiendo sobre la presencia de las iglesias pentecostales, volviéndolo un tema de debatibilidad. Con el tiempo y superando algunos prejuicios propios sobre estos *cultos*, comencé a revisar las preguntas que formulaba y lo que observaba en relación a esto. Sostengo ahora que indagar acerca de estas disputas no sólo se vincula a una “interreligiosidad” sino a conflictos ontológicos que hacen a los sujetos y sus trayectorias en continua reflexión acerca de la (meta)cultura y las mundanizaciones que se construyen y vuelven acto.

¿Qué es lo que no pueden algunos apre(h)ender como parte del mundo mapuche?
¿Qué puede re-presentarse como mapuche sin entrar en contradicción con lo evangélico, lo mapuche argentino, lo “indígenamente” tolerable y por qué?

En un estudio sobre las diversas versiones amazónicas del mito de Luna, Belaunde (2005) cita a Sisknd quien reproduce que cuando llegó el momento del relato sobre cómo la Luna copula con las mujeres antes de partir al cielo, un narrador *shranauha* le pide a una pequeña niña que escuchaba, que se tapara los oídos. Sisknd explica que la niña no había llegado a la menarquía y, si hubiese escuchado la vivencia de Luna en el relato, hubiera comenzado a menstruar así como las mujeres en el episodio mítico (Belaunde 2005: 258). Según el pensamiento *shranauha*, recordar a Luna es evocar el poder de la sangre con la posibilidad de transformar el cuerpo de los oyentes.

Ante la primera acotación de Jazmin, Diego aclaró que no sabe cuán *huingca* o cuán mapuche es el mito, por las claras vinculaciones o reminiscencias al diluvio bíblico⁶. Intentó relativizar nuevamente el relato, no sólo apuntando al tipo discursivo en sí mismo –como en el primer encuentro– sino también poniendo en duda su “pureza mapuche”. Pero Jazmin arremetió de nuevo, ahondando en sus sensaciones, en cómo la incertidumbre viene asociada al miedo y la confusión. Aclaró que hay parte de la cultura mapuche que sí reconoce y quiere aprender (como el idioma); pero que hay otros, como este mito, que cuestiona.

El debate tomó otro giro recóndito cuando asoció lo ocurrido en la rogativa de aquel año, volviendo así evidente las relaciones entre narrativas y modos performáticos de hacer mundo:

Jazmin: (...). Y que Dios nos trajo del polvo y al polvo volvemos cuando morimos viste? Nuestro espíritu, sabemos que...

Diego: (interrumpe) Bueno, esta es una leyenda...

Ja: Claro, por eso! Es a lo que voy yo. Pero lo que pasa es que yo también...

*D: Y encima es una leyenda que en muchos lados, y hoy la estamos trabajando pero no para imponer como que es la realidad. **La leyenda está tomada...no sé si es tan mapuche, si es tan huingca o no.** Porque si nos ponemos a fijar se habla de noche y diluvio es como que...que esta leyenda si la podemos analizar con una mentalidad de los curas cuando empezaron a llegar a evangelizar como quien dice. Cuando llegaron en la época que venía la conquista del desierto, bien? **Pero, es una leyenda...nada más que eso. (...)***

⁶ La presencia de evangelizadores en distintas partes de la Patagonia es un tema abordado en varios estudios etnohistóricos y antropológicos.

*Ja: Claro. Lo que pasa es que por ahí te entra confusión en el sentido de que... A mí me pasa no? Por ahí... a vos te produce miedo porque no sabes el significado. Cuando te empieza a faltar el significado...Es como que a vos te asusta descubrir lo que es el pueblo mapuche porque no terminas de descubrir al final qué es lo que es, o si es bueno o es malo. A mí me pasa eso. Yo no puedo, no me gusta quedarme con la duda viste? Ni tampoco viste mostrar algo de lo que también no puedo hacer. Entonces yo digo "esto acepto, esto no". Y lo digo. Porque no quiero que haya algo en mí y no lo tenga que saber. **Porque igual para mí el tema de la rogativa de este año, me quedé con la cosa fea. (...)** Y a la vez hoy la idea de, también pensé "voy, no voy" pero a la vez dije: "no, yo quiero descubrir". **Pero siempre que vos querés descubrir, también siente miedo, de qué venimos o cómo es la historia. O sea no, no...No quiero aceptar la historia porque yo conozco una verdad y yo creo en esa verdad que está escrita y la que veo yo que se cumple. Pero después lo demás, de descubrir o aprender a hablar yo quiero, estoy de acuerdo y quiero aprenderlo.***

Es decir, en una primera lectura, la incomodidad de Jazmin se generaba por no poder ni querer compartir la "dimensión" religiosa de la mapuchidad; pero acaba vinculando, con vehemencia, que no es sólo "sustrato discursivo": la rogativa de aquel año fue una instancia *dolorosamente confusa* para algunos. La posición de Jazmin es también interesante porque plantea la confusión en términos de vacío significante... ¿qué es lo que significa el mito?, ¿qué es lo que "significa el pueblo mapuche"?, ¿qué es lo que se continúa transmitiendo y por qué? Estos cuestionamientos remitieron a otras preguntas vinculadas a la ejecución de la rogativa.

Siguiendo a Blaser (2013), entendemos que dimensión performática de las historias subrayan la conexión entre historias y prácticas⁷. ¿Qué significa esto? El punto más importante no es el carácter denotativo de las historias/mitos que se narran, ni tampoco que sea representaciones más o menos fieles de las prácticas "reales". Más bien, lo que nos interesa rescatar es que la puesta en acto participa en la realización de lo que se está narrando. Una consecuencia analítica y metodológica es que las historias narradas no pueden ser plenamente comprendidas sin referencia a sus efectos en "hacer el mundo": diferentes

⁷ Aquí retomamos el planteo del autor es donde hace sentido comprender a los términos ontologías, mundos/mundanización, y las historias como sinónimos (2013: 551 y ss.)

historias implican diferentes mundanizaciones, no "flotan" sobre una versión final (o real) del mundo. En palabras del autor:

El corolario es que, de hecho, algunos temas etnográficos (o historias/mundanizaciones/ontologías) pueden estar equivocados pero no en el sentido de una falta de coincidencia con la realidad externa o final, sino, en el sentido de que se realizan mal: son/ actúan mundos, donde o con quien no queremos vivir (2013: 552).

En este sentido, el relato mítico activó el debate sobre lo que es o debería ser parte del mundo (mapuche) y lo que no. Es decir, en un primer momento Jazmin enfatizó lo que se refiere a la religión mapuche, pero luego conectó con la rogativa:

D: No, más vale. Esto lo damos para marcarle una entrada a todos. Pero eso la ¿con qué intenciones lo hice? Esto para comenzar a compartir lo que es la interreligiosidad porque... vos tenés una manera de pensar por tu religión, yo por mi religión. ...Con esto podemos comenzar a buscar nexos para unir la interreligiosidad, viste? Porque...por ahí no sé si se nota mucho la competencia entre el evangélico, el mapuche... el tratar de buscarle un nexo...

*Ja: Claro, eso es lo que yo no quiero viste? De chocar con cosas de mi creencia. O sea, yo me quedo con la parte de lo que yo siento, o sea, no quiero salirme de mi lugar. Yo sé que estoy caminando por un camino a donde me va a llevar a mi lugar. **Si no, tampoco quiero contradecir todo lo otro. A mí me crea una confusión, viste?** (...) O sea, no siento en el sentido de que yo no acepto religión. A mi alguien me dice que es mapuche de religión, yo no, no, no sirvo a religión, yo no soy religión. (...) yo sé que a donde habita Dios hay libertad, alegría, sentir gozo, sentir alegría, sentir comunión que estamos adorando, alabando a Dios. **Y yo no lo siento así a la rogativa. No lo siento.** Siento que todos estamos aplastados, aplacados, como que estamos haciendo algo viste? Como que estuviéramos atados.*

Pero entonces, ¿cómo evitamos reducir el análisis a un debate sobre prácticas religiosas, a modos de hacer mundo dentro "sólo" del "mundo" espiritual?

Ausencias, límites y puentes: entramando mapuchidad

En las trayectorias de mis interlocutores (y en la mía propia), la articulación de las maquinarias de territorialización, espacialización y estratificación (Grossberg, 1992) operan en la producción hegemónica de nociones del saber y no saber, y en las experiencias marcadas, reconocidas y aceptadas como indígenas. Es decir, en este punto nos interesa recuperar las reflexiones acerca del consenso y los modos de mantener el poder en relaciones jerárquicas –de dominación y subordinación– entre diversos grupos marcados étnicamente. Arrancamos pensando que la hegemonía es mantenida a través del esfuerzo constante de los grupos dominantes para forjar un consenso que no sólo legitime el *status quo*, sino que también incorpore a los grupos subordinados que de otra manera podrían resistirse. Para lograr esto, los sujetos “deben llegar a visualizar el orden de relaciones existente, el modo que las cosas son o se supone que son. El orden social debe parecer natural y racional. Estas no son cuestiones de la realidad misma, sino del modo en que la realidad es interpretada, significada y representada (Grossberg 1992: 90).

Sin embargo, también en las maquinarias de diferenciación es donde ciertas prácticas e identificaciones pueden dotar de poder a los sujetos y llevarlos a cuestionar qué se indexicaliza y cómo, qué se primordializa y por qué. Podemos pensar, en este sentido, que la lucha por las ontologías (o por una ontología concretamente indígena discreta y cerrada en este caso) se vuelve trascendental; lo cual no significa que no precipiten conflictos de tipo ontológico o de mundos. Sería interesante cuestionarnos por qué resulta algo “antinatural” que los sujetos adscriban a entramados de mundos diversos como en este caso del culto evangélico y la identificación mapuche, por qué resulta tan problemático para ellos mismos, y para mí como antropóloga presente, qué es lo que se está abriendo como el debate de fondo.

Los sujetos objetivamos prácticas en un campo cargado de poder, donde diferentes agencias, entre ellos el *state-nation building*, co-construyen aboriginalidad (Briones 1998) con diacríticos discretos. En esta dirección, las realidades que enfrentamos y los análisis culturales que emprendemos necesitan cada vez más ser leídos de manera tal que permitan, interpretaciones más fracturadas, parciales e incluso opositivas que registren lo que

excede a las oposiciones moderno/no moderno, pensamiento mítico/pensamiento histórico, identidad A/identidad B, entre otros diversos binarismos.

Si bien muchas de las trayectorias con las que nos topamos en Patagonia dan cuenta de ciertos vacíos, desconocimientos y transmisiones que no se sucedieron por vergüenza, por violencia o por pudor, son esas mismas trayectorias las que ponen en jaque algunos modos hegemónicos de pensar. Varios pobladores de la comunidad, también feligreses pentecostales, cuestionan y debaten las identidades (étnicas) que desde agencias hegemónicas, pre-figuran fórmulas discretas. El discurso de Jazmin condensa lo que durante mis años de trabajo de campo vengo experimentado, las tensiones pero también las convivencias de diversas trayectorias y pliegues de subjetivación (cfr. Rose 2003) que también son percibidos y sentidos como profundamente mapuche.

Los vacíos, desacuerdos y desconocimientos pueden, en determinados contextos, devenir en momentos de constitución de subjetividad y de subversión de modos hegemónicos de entender las identidades étnicas. Parafraseando la primera pregunta de Ramos (2006) con que iniciamos: ¿No son acaso un desplazamiento y alternancia que los puntos de vista y las pertenencias emergentes difieran a tal punto de pulverizar así la unidad moral e intelectual que define e impera en la hegemonía efectiva de ciertas narrativas históricas y en ciertos modos de (re)conocer identidades?

Bibliografía

- BAUMAN Richard. 2002. "El arte verbal como ejecución". En Golluscio (comp.), *Etnografía del Habla. Textos Fundacionales*. Buenos Aires: Eudeba. 117-149.
- BAUMAN Richard y BRIGGS Charles. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life". En *Annual Review of Anthropology* No. 19. Pp. 59-88.
- BELAUNDE Luisa. 2005. *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: UNMSM.
- BLASER Mario. 2013. "Ontological Conflicts and the Stories of peoples in spite of Europe. Toward a Conversation on Political Ontology". En *Current Anthropology* Vol. 54, No. 5. Pp. 547-568.
- BRIONES Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- CARRANZA Isolda. 1997. "Argumentar narrando". En *Versión*. México. Pp. 57 – 69.
- FARON Louis C. 1997 [1964] *Antipaiñamko, Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo.
- FERNANDEZ César. 1995. *Cuentan los mapuche*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- FOERSTER Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria S.A.
- GROSSBERG Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- KOESSLER Bertha. 2000 [1954]. *Cuentan los araucanos. Mitos, leyendas y tradiciones*. Buenos Aires: Del nuevo extremo.
- MARIMAN Pablo, CANIUQUEO Sergio, MILLALEN José y LEVIL Rodrigo. 2006. *¡...Escucha winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: Lom ediciones.
- RAMOS Ana. 2006. "Narrativas de origen y sentidos de pertenencia" en *Runa*, XXV Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 25. Pp. 131-143.
- RICOEUR Paul. 2001 [1986]. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México: FCE.
- ROSE Niklas. 2003. "Identidad, genealogía, historia". En Hall S. y Du Gay P. (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.