

Felipe Gutiérrez Ríos

**KINTU NEWEN, BUSCANDO LA FUERZA.
LA RECUPERACIÓN DE LA VOZ MAPUCHE
EN EL CONFLICTO ENERGÉTICO A
PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE LA
BANDA PUEL KONA**

“Guerrero, indómito, raza inferior –guerrera pero inferior–, indio culiao o araucano. Acepciones nunca consultadas a bocas mapuche. ¿Qué otro descalificativo más te queda por nombrar, racista fuck triñuke? Que te quede claro, demórate un poco más y di Mapuche. La boca te quedará ahí mismo”.

David Aniñir

INTRODUCCIÓN

Una forma significativa de recorrer nuestras geografías es la alternativa que nos da pensarnos como parte de la cuenca de un río. Nuestro clima, nuestros cultivos, nuestro paisaje, los animales, los árboles –y por ende, los pájaros– con los que convivimos están determinados por nuestra cuenca. A ella tenemos que adaptar nuestras construcciones y nuestros ritmos de vida. Ese es nuestro ecosistema, ahí pertenecemos.

En el territorio mapuche, la cuenca del Limay leufu (río Limay, el transparente) es una de las más importantes. Desde Dina Wapi corre la vida que brotó en la Futra Mawiza (la cordillera) y que bajó del mawün (lluvia). En sus aguas se mezclan las que provienen del Nawel Wapi (Isla del Tigre) y de una serie de lafken (lagos) que son parte de la cuenca, mayormente originados por el deshielo de la Futra Mawiza y que encuentran en el Limay su camino al Atlántico.

Ese hijo del Pewen Mapu, del territorio mapuche en la cordillera, va remontando hacia el noreste dibujando una frontera entre las actuales provincias de Río Negro y Neuquén. Al oeste impera la lluvia que alimenta los bosques patagónicos. Así como la gente transita esos espacios, muchas especies también lo hacen: el koiwe, el ulmo, el alerce, el mañiw comparten territorio con animales como el puma, el pudú, el monito del monte y el williñ, que no se deja ver casi nunca y habita algunos de los ríos de la cuenca (Martínez, s/f).

En su camino hacia el noreste, el Limay va creciendo su presencia, más aún al recibir el caudal del Trafal leufu, que desagota a su vez al Trafal lafken. Así se van conectando las aguas de cuarenta y dos lafken y decenas de ríos y arroyos, que van hacia el mar pero no fluyen libres hasta él. Desde finales de la década de 1960, la cuenca comenzó a ser embalsada y el río y sus gentes fueron testigos de todas esas construcciones. La más grande y también más icónica fue El Chocón, que se terminó de construir en 1973. Le siguieron Arroyito (1983), Alicurá (1984), Piedra del Aguila (1993) y Pichi Picun Leufú (1999). Las cinco centrales componen el mayor complejo hidroeléctrico de Argentina, que en 2017 producía el 41% de la hidroelectricidad del país. Desde ahí salen cuatro redes de alta tensión que alimentan el consumo eléctrico en lugares alejados como Bahía Blanca y su polo petroquímico, Buenos Aires y su industria, el Noroeste y sus mineras. También Arroyito tiene una planta de agua pesada para uso nuclear. Así se ha ido definiendo a este territorio como lo que algunos denominan una “zona de sacrificio” para la generación energética del país.

Aguas abajo de los embalses crecen actividades humanas como la fruticultura, mientras aumenta la población. Esta unidad se sintetiza en la zona de Trawunko, el encuentro de las aguas, la confluencia. Ahí es donde el Limay se encuentra con el río Newken que baja impetuoso desde 400 kilómetros al norte.

En su transitar hacia el sureste, el Newken se encuentra con otra “zona de sacrificio” energético, en este caso hidrocarburífero, marcada por el que fuera el principal yacimiento de gas del país, Loma La Lata. Dicha área, que se encuentra en el territorio ancestral de las comunidades Kaxipayiñ y Paynemil, fue intensamente explotada a finales del siglo XX y hoy nuevamente se encuentra amenazada por el avance del *fracking* o fractura hidráulica.

Ambos ríos, el transparente y embalsado Limay y el impetuoso Newken, forman el Kurru leufu, el río Negro, que a su paso forma el Alto Valle –la zona de mayor producción de peras y manzanas del país–, el Valle Medio, el Valle Inferior y desemboca en el Futra Lafken, el Atlántico, a la altura de la ciudad de Viedma. Pero volviendo al oeste, en la confluencia de ambos ríos se ubica el territorio más poblado

de la Patagonia. Al paso de estos ríos se forma el Komawe, el lugar bueno.

No sin dificultades, las distintas parcialidades y personas que se sienten parte del pueblo mapuche proyectan hoy su vida en esta tierra, marcada por la presencia de elementos como el río, pero también por la invasión reciente y cada vez más extensa de distintas actividades empresarias. Los hijos y las hijas de este territorio son también descendientes de los conflictos que en él se dan. Revisar esa unidad y recuperar lo que dicen sus pobladores no es un ejercicio de nostalgia, sino de memoria que permite *reconocer* qué es el territorio. Por eso es importante hacerlo situándonos a través del relato de lo que son las cuencas, como espacios complejos, habitados por las gentes y todos los elementos de su entorno. Lo que en mapuzungun se denomina *ixofilmogen*, que puede traducirse como “biodiversidad” y también como “la unidad de lo que vive”. Entonces, este ejercicio nos permite construir una línea de base histórica, social, cultural y ambiental. Así como el williñ, esa nutria casi mitológica que vive en estos ríos, se ve arrinconado y amenazado por la contaminación, lo mismo sucede con las personas que habitan esta cuenca. Como contrapartida, el territorio está en plena ebullición: procesos –sociales y personales– vinculados con la identidad y la pertenencia lo atraviesan. Y esto se ve en la narración de estos procesos que realiza una banda mapuche, un grupo de jóvenes que también han surgido de este territorio. Ellos son el centro de esta historia.

Puel Kona, “los guerreros del este”, es una banda de jóvenes mapuche, originalmente compuesta por integrantes de las comunidades Newen Mapu y Puel Pvjv de la ciudad de Neuquén. Su tuwun, su origen territorial, está precisamente en la confluencia de los ríos, y desde esa condición de mapuche que habitan la principal ciudad de la región es que hacen su música. También participan activamente en las luchas de defensa de sus territorios: el vocalista, Lefxaru Nawel, es vocero de su comunidad, una de las protagonistas en contra del avance del *fracking*. También el bajista de la banda, Umawtufe Wenxu, y la exvocalista, Aylin Ñancuqueo, fueron voceros de la Multisectorial Contra la Hidrofractura de Neuquén. “Somos una banda que es mapuche y por lo tanto está al servicio de las luchas de nuestro pueblo”, señala Umawtufe Wenxu en torno a la función social que asume el grupo.

“AYER LAS CARABELAS, HOY SON LAS PETROLERAS”

A diferencia de lo que ocurrió en otros territorios indígenas del continente, una parte importante del territorio mapuche fue ocupado tardíamente. Recién a finales del siglo XIX, tanto en lo que hoy se conoce como Chile como lo que se llama Argentina, se realizaron campañas

militares que lograron vencer la resistencia indígena que se constituyó como un sanguinario genocidio (Delrio, 2005), pero a la vez tomó las características de un etnocidio (Jaulin, 1973). Dicho proceso hace referencia “no ya a la destrucción física de los hombres (en ese caso permaneceríamos dentro de la situación genocida) sino a la de su cultura (...) en suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu” (Clastres, 1996: 56). A través de la Conquista del Desierto, se pretendió borrar otra cultura y sus saberes –el mapuche kimvn–. Las personas fueron despojadas de su palabra, se les quitó la forma de ser y hacer. Desde entonces, el *ser* mapuche quedó significado por fuera del campo simbólico del propio pueblo mapuche.

A partir de otra experiencia colonizadora como fue la de Guinea Bissau y la necesidad de emancipación a través de la alfabetización, Paulo Freire sostenía que la imposición de la lengua del colonizador al colonizado es una condición fundamental para la dominación colonial. De ahí deriva que solo los colonizadores *tienen* historia, arte, cultura y lengua, mientras que los colonizados son incultos y bárbaros. “Sin el derecho de autodefinición, los colonizados son ‘perfilados’ por los colonizadores. No pueden por lo tanto, ‘nombrarse’ ni ‘nombrar’ el mundo que les es robado” (Freire, 2000: 168-169).

La construcción del moderno Estado-nación en Argentina y en toda América Latina, requirió que las clases dominantes hicieran esa diferenciación entre los *civilizados* (la sociedad con Estado) y los *salvajes* (sociedad sin Estado), idea que quedó expresada a nivel local con la dicotomía civilización y barbarie (Sarmiento, 1874). La construcción de Argentina en una sociedad con Estado implicó entonces “la disolución de lo múltiple en lo Uno” (Clastres, 1996: 2010). De este modo se buscó homogenizar las culturas bajo los límites nacionales, subordinando a estos grupos a través de una integración jerarquizada, es decir, su inclusión en los estratos más bajos de la estructura social y cultural (Quijada, 2000).

Más allá de la homogenización cultural y la construcción de *lo* argentino, la “vocación etnocida” construye otro paradigma simbólico y material. Clastres considera a la violencia etnocida como esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros (como el Inca) y las civilizaciones occidentales. Todas estas sociedades son, de hecho, etnocéntricas, dado que “toda cultura se considera la cultura por antonomasia” y la alteridad cultural siempre es considerada como inferior (Clastres, 1996: 59). Por ejemplo, muchos pueblos indígenas, como el mapuche, se autoatribuyen nombres como “los hombres” o “la gente” o “las personas”. Sin embargo, no toda cultura es necesariamente etnocida, como sí lo es la cultura occidental, debido no a una condición inmate-

rial sino a su *régimen de producción económico* (Clastres, 1996). Así, la violencia organizada del Estado transforma los modos de producción y subsistencia en capital, a través de un proceso de acumulación originaria que no se ubica solo en la transición feudalismo-capitalismo, sino que es continuo en la expansión de las sociedades capitalistas (Marx, 2005; Luxemburgo, 1967; Harvey, 2004).

La traumática integración del territorio mapuche al capital por la vía del genocidio y el etnocidio fue seguida de un proceso de acumulación que se aceleró con el descubrimiento de petróleo en el minche mapu (la tierra de abajo, el subsuelo), cuya explotación comenzó en 1918 en Cutral Co (agua de fuego) y Plaza Huincul (la plaza del cerro). Durante siete décadas, el Estado –a través de su petrolera YPF– marcó el rumbo de las dinámicas de relación entre las empresas, el petróleo, el territorio y sus gentes. Nuevos descubrimientos (Challacó en 1941, Puesto Hernández en 1967 y Loma La Lata en 1977, entre otros) repartirán las áreas petroleras en producción en la zona centro y norte de la provincia de Neuquén, mientras el represamiento del Limay marcaría de manera definitiva el rumbo del Komawe como zona de sacrificio energético (Balazote y Radovich, 2003; Observatorio Petrolero Sur, 2014).

Sin embargo, mientras en el norte de Neuquén Puesto Hernández se consolidaba como una de las zonas de mayor producción de crudo del país y los trabajadores y las trabajadoras del Chocón terminaban la represa, desde comienzos de la década de 1970 emergía un incipiente movimiento mapuche. Convocado por la iglesia y con fuerte incidencia del gobierno provincial del Movimiento Popular Neuquino (MPN) de Felipe Sapag, en junio de 1970 se realizó un “Cursillo para líderes indígenas del Neuquén”, del cual deriva la creación de la Confederación Indígena Neuquina (CIN) al año siguiente, que a partir de entonces aglutinará a las comunidades mapuche rurales. Así, casi un siglo después de la ocupación militar argentina, podemos comenzar a rastrear la aparición pública de los sujetos mapuche.¹ Siguiendo a Lenton (2010), si bien hubo una acción estatal que posibilitó el surgimiento de estos espacios, además de importantes acciones desde la iglesia, la emergencia de este movimiento indígena se debió más bien a la capitalización de una “resistencia callada” que utilizó una ocasión propicia luego de años de presión sobre organismos estatales y eclesiásticos. “En consecuencia, el devenir de estas organizaciones y de

1 A lo largo del siglo XX pueden identificarse diversas demandas de comunidades de la región, pero estas siempre fueron parciales, llevadas adelante por algunas comunidades y en torno a demandas territoriales específicas.

sus liderazgos escapó pronto al control de las agencias hegemónicas que pudieron haberlas impulsado” (Lenton, 2010: 92).

Hacia fines de la década de 1980 surgen otros referentes mapuche que se irán desprendiendo tanto de la Iglesia como del Gobierno provincial, proceso en que la misma CIN cambiará de nombre para ser ahora la Confederación Mapuche Neuquina (Kropff, 2005). Este recambio político se ve claramente reflejado durante el conflicto en Pulmarí, un territorio de más de 110 mil hectáreas, en el oeste de la provincia, en el que conviven comunidades mapuche. Tras una promesa estatal de devolución de tierras, la zona es traspasada a una Corporación Interestadual, la cual es denunciada por corrupción y ocupada por los comuneros en 1995. Durante los siguientes cinco años habrá constantes ocupaciones y desalojos de distintos territorios de Pulmarí, procesos que se resolvieron en tribunales e implicaron la judicialización de más de ochenta dirigentes mapuches y el encarcelamiento de los principales dirigentes de la Confederación (Papazian, 2013).

También en 1995, la comunidad Paynemil comienza a denunciar que se estaban inflamando las napas de agua en su territorio, el que, al igual que la comunidad Kaxipayiñ, se superpone con Loma La Lata, la principal área gasífera del país desde finales de la década de 1970. En junio de 1998, durante el proceso de privatización de YPF, el gobierno neuquino vendió 106 hectáreas en Loma La Lata para la ejecución del proyecto Mega. Este consistía en la construcción de una planta de separación de componentes líquidos del gas, un poliducto y una planta fraccionadora de etano, propano, butano y gasolina. Ante esto, la comunidad Kaxipayiñ ocupó las tierras vendidas a Mega y firmó en septiembre del mismo año un acuerdo en el que reconocían las 4.300 hectáreas de propiedad de Kaxipayiñ, además de pagos por el paso de los ductos en el territorio (Balazote y Radovich, 2001).

Pulmarí y el proyecto Mega, entre otros conflictos que se dieron en esa época, expresaron una nueva forma de reivindicación política mapuche, que pasa a la acción y recupera no ya tierra sino lo que entienden como “territorios ancestrales”. Esto no significa que los conflictos territoriales antes no existieran; en rigor, desde la ocupación militar, las tensiones territoriales fueron una constante. Sin embargo, estas acciones constatan la maduración de un movimiento político y social que dio respuesta a la realidad que se estaba viviendo en diversos territorios.

Las y los integrantes de la banda Puel Kona actuaron de manera directa en estos conflictos. Pasaron su infancia viajando a estos territorios, bailando en las ceremonias, tomando un rol en esas luchas. Del mismo modo que los historiadores Fernando Pairican y Rolando Álvarez relatan que los jóvenes mapuche que iniciarán la violencia

política en el Ngulumapu (Chile) crecieron a la par que los pinos plantados por la industria maderera (Pairican, 2014), la generación de los Puel Kona fue madurando al calor de conflictos como el de Pulmarí y Loma La Lata. Esa fue su escuela.

“EL PUEBLO MAPUCHE VIVE, LA LUCHA SIGUE Y SIGUE”

Esta maduración, de la que fueron parte los Puel Kona pero que vivió todo el movimiento mapuche de Neuquén a mediados de la década de 1990, se debió entre otros factores a una modificación de la concepción de territorio que guarda relación con la resistencia a las políticas neoliberales y con la conexión de comunidades y organizaciones mapuche locales con experiencias de organización indígena tanto del movimiento mapuche del otro lado de la cordillera, como a nivel nacional e internacional. Estas tuvieron un alza a partir del hito del 12 de octubre de 1992, quinto centenario de la colonización española.

Respecto de las dinámicas territoriales vinculadas con el conflicto energético, la década de los 90, signada por el gobierno de Menem, fue determinante. El triple proceso de liberalización de los hidrocarburos, extranjerización del sector y privatización de YPF provocó una ampliación de la frontera extractiva de la mano de nuevas compañías, las que comenzaron a operar en zonas alejadas de la dinámica petrolera o donde la explotación había tenido poca intensidad (Cabrera, 2014). Hacia finales de la década de 2000, la introducción de un nuevo paquete tecnológico, el *fracking* o fractura hidráulica, permitió la explotación de yacimientos conocidos como “no convencionales”, en particular la formación Vaca Muerta, que con sus treinta mil kilómetros cuadrados forma parte de una importante porción del territorio histórico mapuche. Aunque la explotación de Vaca Muerta no incluye la totalidad de la formación, esta nueva frontera extractiva implicó la explotación intensiva de áreas antes consideradas marginales.

El capitalismo en su fase neoliberal trajo consigo la puesta en valor de esas zonas, reconceptualizando el sentido que se le da a estas áreas, lo que conlleva el despojo territorial de las personas que habitan estos lugares y la supresión de sus derechos. David Harvey retoma de Rosa Luxemburgo el concepto ‘acumulación por desposesión’ para describir este proceso marcado por la mercantilización de la naturaleza y la privatización, que termina cercando los bienes comunes (Harvey, 2004). La desposesión no es un proceso novedoso del capital –sino más bien es constituyente de la reproducción ampliada– y el avance de la frontera capitalista se ha dado una y otra vez en América Latina. Harvey sostiene que el capital sobreacumulado se devaluará si no puede desplazarse, por lo que requiere de un movimiento continuo y persistente de desposesión que permita que la acumulación no se detenga.

Sin embargo, esa modificación del sentido del territorio no se dio sólo en una vía. También a nivel local comenzó a entenderse de manera distinta el espacio que se habitaba, desarrollándose una reapropiación social del mismo a partir de la territorialización de las organizaciones, comunidades históricas e incluso familias (que en algunos casos devinieron en comunidades), quienes reorganizaron su espacio sociocultural (Barth, 1976; Porto Gonçalves, 2003; Pacheco de Oliveira, 2010). Hacia comienzos de la década de 2000, nuevas concesiones y la reactivación de antiguas áreas –ahora en manos privadas– provocarán la movilización de nuevas comunidades y la revitalización de algunas históricas como es el caso de Gelay Ko, Logko Purran y Winkul Newen en la zona centro y Wentrú Trawun Leufu en Piedra del Águila (Gutiérrez y Millamán, 2016).

Al mismo tiempo, factores como el surgimiento de una clase intelectual indígena (particularmente en Ngulumapu, el territorio mapuche al oeste de la cordillera); la caída de los socialismos reales, junto con la derrota de las experiencias socialistas locales; la larga y sangrienta noche de las dictaduras; el propio proceso de reconstrucción comunitaria de algunos pueblos, y un contexto internacional propicio favorecieron la masificación de una identidad colectiva en tanto indígena. Maíz (2004) sostiene que dichas identidades son el resultado contingente de estas circunstancias: la movilización política es uno de los resultados posibles, así como también podría haberlo sido la ciudadanización o proletarización del sujeto indígena. Estas identidades, más allá de hechos objetivos (la pertenencia comunitaria, por ejemplo), deben entenderse como *procesos de identificación*, que no surgen de un descubrimiento si no que son una producción que, una vez fijada, tiende a durar en el tiempo (Gurr, 2000). “Por ello, la movilización indigenista no se limita a exteriorizar, a hacer visible, sino que propiamente produce la identidad indígena en sus términos contemporáneos. El conflicto étnico no ‘expresa’, sino que genera dimensiones claves de la identidad india” (Maíz, 2004: 131).

Este proceso tuvo un alcance profundo en el territorio mapuche, tanto rural como urbano, acelerando el proceso de organización social y política que terminó decantando en una serie de demandas y movilizaciones. La disputa territorial tuvo allí un lugar central, pero no fue único: distintas experiencias del pueblo mapuche hicieron que el repertorio de acciones y demandas desborde el conflicto territorial y se extienda hacia otras como la educación, cultura, lengua y comunicación, entre otras.

Según Blanca Muratorio, hacia fines del siglo XX Occidente estaba perdiendo la autoridad para representar a los Otros y el escenario que permitió el quinto centenario demostró a nivel global la

recuperación por parte de los indígenas de la autoridad para autorrepresentarse. Luego de siglos de ser patrimonio discursivo de las clases dominantes, los indígenas toman la palabra para contraponerse al relato hegemónico y disputar los simbolismos creados por ese discurso (Muratorio, 1994).

Una forma que tomó esa disputa fue la instalación del propio discurso en los medios masivos y otros foros públicos. Dicho proceso está íntimamente relacionado con la reconstrucción de la figura de autoridades tradicionales, en particular la de el/la Logko, cabeza de la comunidad. De esta manera, las principales autoridades mapuche comenzaron a tener una representación cada vez más fluida en los medios de comunicación, particularmente radios y periódicos locales. Sin embargo, el tratamiento de la temática indígena y la representación de sus autoridades sigue dándose en condiciones desiguales hasta la actualidad.² Por esto, las organizaciones mapuche comienzan a generar sus propios medios de comunicación, tomando los medios ajenos –como la radio e internet– para insertar sus propios discursos. Nuevamente acá es clave la figura de otra autoridad tradicional recuperada: el/la werkén, o vocero/a de la comunidad, quien es la encargada o el encargado de hacer circular la palabra en el espacio público (Gutiérrez, 2014; Yanniello, 2014). Esa disputa con los sentidos hegemónicos se revela al estudiar los discursos producidos por los medios mapuche. Por ejemplo, Guadalupe Fernández y Gonzalo Chaet describen a la radio Petü Mogelein de El Maitén (Chubut) como una estrategia identitaria mapuche cuyo objetivo central es “construir y actualizar significaciones en torno a lo mapuche que los reconozcan como sujetos actuales, vivos y presentes. Estos sentidos son difundidos desde un medio de comunicación propio y entran en disputa con las significaciones que circulan y son legítimas en el espacio público” (Fernández y Chaet, 2012: 43).

Una de esas experiencias fue el Centro de Comunicación Mapuce Kona, impulsado por las comunidades Newen Mapu y Puel Pvjv de Neuquén Capital. Entre 2000 y 2010, este grupo de jóvenes realizará una revista, programas radiales como Mapu Radio, talleres de radio en comunidades y documentales como *Malditas Petroleras* (2005) y *El grito del Lanin* (2008). A partir de este grupo es que se conforma en 2008 la banda Puel Kona. Sus integrantes eran miembros de ambas comunidades y en esa época tenían entre 18 y 22 años. Formados en

2 Otras expresiones mapuche, como por ejemplo la literatura o la educación, también buscan contrarrestar la invisibilización, en algunos casos, y la barbarización, en otros, por parte de las expresiones artísticas hegemónicas o los planes de educación, por ejemplo. En aquellos casos ocurren procesos similares al que acá describimos.

el ámbito comunicacional –entre ellos y ellas hay quienes se transformaron en comunicadores profesionales–, comenzaron a participar en diversos festivales y recitales a nivel local donde se fueron dando a conocer como banda que mezclaba el ska y el rock con elementos del punk, e influencia de otros ritmos como la cumbia y hip hop. Se autodefinen como “rock mapuche”, con influencias como Las Manos de Filippi, Fermin Muguruza, Ska-p, La vela puerca, Karamelo santo, Víctor Jara, Manu Chao, Los prisioneros, así como las bandas mapuche Wechekeche Ñi Trawun y Pirulogko. La primera canción que comenzó a ser conocida en el ámbito militante mapuche y no mapuche es “Malditas petroleras”, que lleva el mismo nombre del documental que habían estrenado en 2005 y que se transformó en un himno de la lucha antiextractivista en la región.

Ayer las carabelas,
 hoy son las petroleras,
 la codicia extranjera
 de nuevo en nuestra tierra.
 Gasoductos y pozos
 sangra el Wallmapu abierto,
 no importan las regalías
 si nos dejan un desierto.

Además de los conflictos territoriales, las principales temáticas de la banda están vinculadas con la difusión del mapuche kimvn y las prácticas tradicionales, los conflictos con la sociedad winka (blanca) y el amor. Casi la totalidad de las canciones tienen estrofas en mapuzungun, cuya recuperación es uno de sus objetivos centrales. “No somos representantes del pueblo mapuche, porque nuestro pueblo es muy grande. Pero sí sentimos una gran responsabilidad (...). Tratamos que la música sea un elemento de comunicación y se pueda difundir la vigencia del pueblo mapuche y nuestro idioma”, señala Lefxaru Nawel, vocalista de la banda (Bonelli, 2018).

Producidos musicalmente desde 2013 por el vocalista de la histórica banda Karamelo santo, Goy Karamelo, la banda publicó en 2014 el disco *Puel Kona* y en 2016 *Kintu Newen* (Buscando la fuerza). En 2018, cuando cumplían una década, recibieron la invitación para tocar con Roger Waters el 6 y 10 de noviembre en La Plata, provincia de Buenos Aires, a 1200 km de donde residen sus integrantes. Siete canciones tocaron en cada uno de los recitales, ante más de 80 mil personas en total. A ese espacio público trasladaron sus perspectivas de lo que viven como mapuches, en conjunto con los procesos sociales de su pueblo.

Por ejemplo, en “Clandestino” hablan sobre cómo un joven mapuche transita la disputa cultural entre el mapuche kimvn y la enseñanza formal:

Discriminación en la escuela
por contradecir frente a todos lo que dijo la maestra,
por no aceptar que el río y las lluvias son entidades muertas.
No puedo entender el porqué de esta ciencia.
Clandestino en tu propia tierra,
extranjero en tu propio origen
es nacer y ya estar condenados,
existir pero ser invisibles.

Sobre el escenario, Puel Kona pidió justicia por los dos jóvenes asesinados en 2017 en Argentina en contexto de luchas territoriales mapuche: Santiago Maldonado y Rafael Nawel. Con la complicidad de la mayoría del público, tocaron la última canción, “We ül” (canto nuevo), canción cuyo estribillo fue coreado por la muchedumbre:

Medios masivos de comunicación, mercenarios de la información,
mentirán a todo el que los escuche, hablarán de la problemática mapuche (...)
El problema no somos nosotros, no,
el problema es Occidente y su capitalismo (...)
el problema es el Estado y su racismo.
El pueblo mapuche vive, la lucha sigue y sigue.
El pueblo mapuche vive, la lucha sigue y sigue.

Es importante resaltar el valor de ese último momento. Esa frase, que probablemente nunca había sido dicha por tanta gente al mismo tiempo. Miles de personas –blancas, migrantes, mestizas, de otros pueblos indígenas– reconociendo públicamente a ese Otro mapuche.

CONSIDERACIONES FINALES

En 1913, el antropólogo y profesor Tomás Guevara publicó en Chile una etnografía de varios grupos mapuche a los que consideró “las últimas familias y costumbres araucanas”. Relató sus formas de organización y costumbres desde una perspectiva que suponía la desaparición del pueblo mapuche. Después de trabajar con lo que quedaba de la comunidad de Ignacio Coliqueo (la “Tribu Coliqueo”) en Buenos Aires, el historiador Feliz Cichero escribía: “Aquí habrá indios por poco tiempo (...). En la historia de los pueblos, un cuarto de siglo es un momento. Dentro de un cuarto de siglo, habrá desaparecido la

esencia aborígen de estas tierras” (Cichero, 1944: 105; cit. en Hernández, 2004). Tres cuartos de siglo después de lo escrito por Guevara y Cichero, miles de personas en La Plata los contradicen.

En el período que va de la Conquista a la actualidad, el pueblo mapuche nunca dejó de narrarse. Nunca dejó de contarse, de hacer circular su palabra. Pero siempre lo hizo a nivel familiar o intracomunitario. Recién en la década del 70 reaparecen las primeras estructuras supracomunitarias y dos décadas después, con el Komawe transformado en una zona de sacrificio, comenzarán a sacar la palabra. Puel Kona es un brote de ese proceso de organización, surgido al calor de Pulmarí y Loma La Lata, formado en la Mapuradio, curtido en cortes de ruta y cierres de tranqueras, pero también en festivales y encuentros mapuche. La presencia de esa banda en el mismo escenario de Roger Waters subraya que se puede hacer ska y rock mapuche de manera masiva y extenderlo a otras tantas expresiones en el territorio. Que se puede hacer hip hop o trova mapuche. Que se puede ser mapuche en la ciudad y hacer poesía mapurbe (Aniñir, 2009). Que se puede ser mapuche y homosexual, que ser mapuche puede ser criar chivas en el campo o trabajar en un *call center* en la ciudad. Porque eso es un pueblo, la narración del millón de historias que lo cruzan.

Petü Mogeleiñ se llama la radio de El Maitén de la que antes hablábamos. Estamos vivos, significa. Hoy esa frase es casi un grito de guerra, que la emparenta con marrichiwew (diez veces venceremos). Ese es el grito que están dando hoy las distintas expresiones políticas, sociales y artísticas que están en los territorios. Cuando Puel Kona sale al escenario, más allá de lo que esté escrito en la letra de la canción, lo que grita es justamente “Petü Mogeleiñ”, estamos vivos. Y no hay nada más vivo, nada más vital no solo que estar ahí, sino que tener la posibilidad de estar narrándose. De estar contando su propia historia.

REFERENCIAS

- Aniñir, David 2009 *Mapurbe, venganza a raíz* (Santiago de Chile: Pehuén).
- Balazote, Alejandro y Juan Carlos Radovich 2001 “Proyecto Mega: disputa territorial y reconocimiento étnico de los mapuche de kaxipayiñ” *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Buenos Aires), 26, 107-117.
- 2003 “Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina” en Silvio Coelho dos Santos y Aneliese Nacke (orgs.) *Hidrelétricas e povos indígenas* (Florianópolis: Letras Contemporáneas).

- Barth, Fredrik 1976 (1969) "Introducción" en Fredrik Barth (ed.) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (FCE: Ciudad de México).
- Boneli, Mariel 2018 "Entrevista exclusiva a Puel Kona, la banda mapuche que será soporte de Roger Waters" en <<https://www.radiocantilo.com/entrevistas/entrevista-exclusiva-a-puel-kona-la-banda-mapuche-que-sera-soporte-de-roger-waters-20181031/>>.
- Cabrera, Fernando 2014 "Tras la expropiación de YPF: El Estado empresario avanza sobre los yacimientos no convencionales" *Revista Energía y Equidad* (Buenos Aires) 4, 15-29.
- Cichero, Félix y Alfredo Lorenzo Palacios 1944 *La muerte del indio* (Buenos Aires: Agrupación Bases).
- Clastres, Pierre 1996 "Sobre el etnocidio" *Investigaciones en Antropología Política* (Barcelona: Gedisa, 55-64).
– 2010 *Sociedad contra el Estado* (Barcelona: Virus).
- Delrio, Walter 2005 *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)* (Bernal: Universidad Nacional de Quilmes).
- Fernández, Guadalupe y Gonzalo Chaet 2012 "Radio Comunitaria Petü Mogelesiñ, La radio como estrategia identitaria mapuche", Tesina de grado para optar el título de Comunicador Social de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 2012.
- Freire, Paulo 2000 *Cartas a Guinea Bissau. Apuntes de una experiencia pedagógica en proceso* (México: Siglo XXI).
- Gutiérrez, Felipe 2014 *We Aukiñ Zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche* (Santiago de Chile: Quimantú).
- Gutiérrez, Felipe y Sergio Millamán (2016) "Extractivismo petrolero: sangra el Puelmapu abierto" en Felipe Gutiérrez (ed.) *Resistencias Mapuche al Extractivismo* (Santiago de Chile: Quimantú, 59-70).
- Harvey, David 2004 *El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión* (Buenos Aires: CLACSO).
- Hernández, Isabel 2003 *Autonomía o ciudadanía incompleta: el pueblo mapuche en Chile y Argentina* (Santiago de Chile: United Nations Publications).
- Jaulin, Robert 1973 *La paz blanca: introducción al etnocidio* (Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo).
- Kropff, Laura 2005 "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas" en Pablo Dávalos (comp.) *Pueblos*

- indígenas, estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO, 103-132).
- Lenton, Diana 2010 “Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo” *Sociedades de Paisajes Áridos y Semiáridos, revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas Universidad Nacional de Río Cuarto* 2: 85-108.
- Luxemburgo, Rosa 1967 *La acumulación del capital* (México: Grijalbo).
- Maiz Suárez, Ramón 2004 “El indigenismo político en América Latina” *Revista de Estudios Políticos* 123: 129-174.
- Martínez, Santiago (s/f) *Cuenca del Río Limay*, en <<http://www.ejes.org.ar/boletines/boletin4.html#economia>>.
- Marx, Karl 2005 *El Capital* I (3) (México: Siglo XXI).
- Observatorio Petrolero Sur (2014) “Presos de la Patria” en <<http://www.opsur.org.ar/blog/2014/10/31/presos-de-la-patria/>>.
- Pacheco de Oliveira, Joao 2010 “¿Una etnología de los indios misturados? Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil” *Desacatos* 33: 13-32.
- Pairican, Fernando y Rolando Álvarez 2011 “La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)” *Revista Izquierdas* 10: 66-84.
- Papazian, Alexis 2013 “El territorio también se mueve: relaciones sociales, historias y memorias en Pulmarí (1880-2006)” Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Porto Gonçalves, Carlos 2001 *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad* (México: Siglo XXI).
- Quijada, Mónica, Carmen Bernard y Arnd Schneider 2000 *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina siglos XIX y XX*. (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, Centro de Humanidades. Instituto de Historia, Departamento de Historia de América).
- Sarmiento, Domingo Faustino 1874 *Facundo ó Civilización i barbarie en las pampas argentinas* (París: Hachette).
- Yanniello, Florencia 2014 *Descolonizando la palabra: Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu* (La Plata: Ediciones la Caracola).