

Luis Enrique Pérez Arias

## **¿Autonomía o desaparición? Un estudio comparativo de mapuches y guaraníes**

### **Introducción**

Este artículo puede ser entendido como un estudio de caso comparativo, para poder analizar cómo los pueblos indígenas han logrado sobrevivir en su relación con la sociedad nacional en Chile y Bolivia. Destacamos algunos elementos que nos sirven para esclarecer sus propios propósitos y de esa manera comprender mejor el desarrollo de las sociedades donde se encuentran. Es decir, es un estudio sobre identidades en un mundo cada vez más interconectado.

La hipótesis de trabajo es que las formas de actuación de los indígenas: la resistencia, la adopción, la adaptación, han logrado consolidar una identidad considerada por ellos mismos como propia. Esa identidad se da por la relación que se manifiesta con el "otro", no por el aislamiento. No es que quieran quedarse en el pasado, viviendo en una época que ya no existe. No renuncian a los avances tecnológicos de la sociedad moderna; quieren producir con medios actuales, pero quieren ser "ellos mismos". Probablemente esto es lo que más irrita a los modernistas de todas las especies, el que haya pueblos que se resistan a dejar su propia forma de ser, que se nieguen a ponerle precio a su cultura.

Por cierto, el resurgimiento de nuevas/antiguas identidades es un fenómeno más amplio que solamente las nuevas reivindicaciones de los pueblos indígenas. Evidentemente obedece a un proceso de cambios a escala global caracterizado por dos fenómenos: una tendencia a la homogeneización, que algunos llaman globalización, y otra tendencia a la fragmentación, que algunos llaman etnificación.

### **El resurgimiento de los pueblos indígenas**

¿Cómo entender las movilizaciones, reivindicaciones históricas y exigencias que los pueblos indígenas le plantean hoy en día a diferentes estados nacionales, no sólo en América Latina, sino prácticamente en todo el mundo?

En el caso del continente americano los pueblos indígenas fueron sometidos a una guerra de exterminio, sufrieron las pestes y la sobre explotación económica, que provocaron estragos en su población<sup>1</sup>. Se les impuso además un modelo cultural europeo, que incluía una apreciación diferente sobre el valor de la tierra, de los metales, del agua. Una religión extraña que vino acompañada no sólo de nuevos

---

<sup>1</sup> Como es sabido, ha habido una gran discusión sobre los efectos que causó la guerra, las epidemias y la explotación en la disminución demográfica de la población indígena. De Las Casas fue acusado de exagerar las cifras para conseguir el apoyo de la Corona para proteger a los indígenas. También fue señalado como responsable de la famosa "leyenda negra" anti española utilizada por los adversarios de España. Lo que no se puede desestimar es de que De Las Casas fue un observador de primera mano y testigo de muchas de las atrocidades cometidas. Parte de sus informes son confirmados, además, por otros religiosos y por los propios conquistadores. Ver "Brevísima relación de la destrucción de las Indias" Edición de André Saint-Lu. 1993; páginas 53 – 57.

símbolos y nuevos mensajes, sino además de la idea de una organización familiar nuclear, totalmente contraria a sus tradiciones.

Para Lienhard el concepto que mejor retrata los objetivos de los españoles en América era el de reducción:

*...reducir significa 'sujetar a la obediencia'...transformar (en algo distinto), mudar (de un estado a otro); dividir, desmenuzar y moler; disminuir, minorar y suprimir. La 'reducción' colonial, práctica global, se aplica a todos los campos de la actividad humana: organización social, ocupación del espacio, relaciones de parentesco, vida sexual, economía, cultura, religión, idioma.*

(M. Lienhard en J. Pinto (ed.), 1998: 11, 12).

Más tarde se les impuso un sistema político republicano, por el que supuestamente adquirirían derechos y ser respetados como todos los demás. Se les marginó de la historia oficial de los nuevos países y se pretendió desconocer su existencia física. La historia oficial de las nacientes naciones se encarga, en primer lugar, de atacar culturalmente a los pueblos indígenas porque representan el pasado. En segundo lugar, se encargan de enaltecer el mestizaje como un proceso necesario para el progreso de las nuevas naciones. Un mestizaje que ve al blanco como el modelo a seguir, un mestizaje que pretende borrar los ancestros indígenas<sup>2</sup>.

De allí la sorpresa, el asombro de todos, cuando reaparecen planteando nuevamente sus exigencias de siempre. Como dice el investigador chileno José Bengoa:

*Lo que no es obvio es que después de cinco siglos de imposición cultural, económica, religiosa, política y de todo orden, existan aún comunidades, pueblos, personas, que se niegan a adscribir a esa cultura en forma plena y que mantienen con bastante fidelidad los rasgos de sus antepasados y, sobre todo, reivindican con fuerza su carácter étnico y su derecho a expresarse con autonomía.* (1992: 9)

¿Cómo explicarse, entonces, que estos pueblos hayan podido sobrevivir y que cada vez más personas se sientan parte de sus tradiciones históricas?<sup>3</sup> Los pueblos indígenas están desvelando, develando, descubriendo, no sólo las limitaciones y carencias del estado nacional, no sólo su carácter represivo y opresor, no sólo el racismo de las sociedades nacionales en América Latina, no sólo las falencias de los investigadores sociales, sino además ayudándonos a entender que las sociedades

<sup>2</sup> En todas partes por América Latina y por diferentes vías se impuso el "mito del mestizaje". En el caso de Chile ver entre otros; M. Carrasco, C. Briones, 1996. J. Vergara, A. Mascareño, R. Foerster, 1996. Ver también; J. García Bresó, 1992. G. Romero, 1992. J. Alcina Franch, 1988. Para la región andina, A. Spedding; "Mestizaje: Ilusiones y Realidades". Museo Nacional de Etnografía y folklore, 1996. Para el caso de Nicaragua; J. L. Gould "¡Vana Ilusión! The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua mestiza 1880-1925" (1993).

<sup>3</sup> El resurgimiento indígena significa también que algunas personas vuelvan a reconocer sus orígenes. El dirigente político y ex diputado de la Democracia Cristiana chilena Francisco Huenchumilla ha declarado de que: "Cuando estudié era más importante vincularse a la sociedad chilena y a la lucha contra la dictadura". Luego se dio cuenta que debería también "aprender a ser Huenchumilla". Revista Punto Final N° 518, mayo 2002.

humanas son más complejas de lo que la "ciencia y la racionalidad" moderna nos pretenden hacer creer<sup>4</sup>.

El debate sobre "civilización" y "barbarie" que iniciaron los europeos en su conquista de los nuevos territorios, pone el acento precisamente en la pregunta de quiénes son los civilizados y quiénes son los bárbaros. Si no entendemos que hay diferentes maneras de interpretar la vida, sus formas de organización social y sus símbolos, no entenderemos el desafío que nos están proponiendo los pueblos indígenas. Los bárbaros son aquellos que siempre han pretendido uniformar a las civilizaciones, aquellos que han emprendido guerras en nombre del progreso de la civilización. Los civilizados son aquellos que luchan por sobrevivir, los que intentan demostrar que la variedad de culturas es la mayor riqueza a que la humanidad puede pretender, los que nos demuestran día a día de que ellos son parte de nuestra propia historia<sup>5</sup>.

De allí también la importancia de detenerse a pensar en la capacidad de resistir, de permanencia en el tiempo, de presencia, que las poblaciones indígenas han tenido. No se trata tan sólo de que los pueblos indígenas siempre han estado allí, sobreviviendo, sino de por qué justamente ahora se hacen "presentes" con sus reivindicaciones y sobre todo por qué están siendo escuchados por algunos gobiernos y algunas organizaciones internacionales.

---

<sup>4</sup> Un ejemplo reciente de esta actitud etnocéntrica es la opinión del historiador chileno S. Villalobos: "Existe una historia nacional, de una colectividad compuesta por blancos y mestizos, constituida en Estado desde que llegaron Valdivia y sus hombres, que se ha impuesto a los grupos autóctonos y ha marcado un destino de manera sólida, violentando realidades locales menores. Hay culturas y naciones que han marcado el rumbo de la humanidad, aplastando, dejando de lado o asimilando a las etnias. No hay duda de que es un hecho doloroso, que llega a indignar (sic!), pero no hay escapatoria. Los vencedores han hecho la historia. Y esa es la historia en que hay que poner el énfasis, porque al fin y al cabo representa el sentido evolutivo y es la que llega hasta nosotros, explicando una trayectoria continua y exitosa en sus grandes líneas." ("El avance de la historia fronteriza" Revista de Historia Indígena N° 2. 1997: 6. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile)

<sup>5</sup> Una fuente de inspiración en mis apreciaciones ha sido E. Wolf en su monumental obra "Europa y la gente sin historia" Fondo de Cultura Económica, Wolf señala: "El supuesto antropológico tácito de que gente como esta (pueblos indígenas, mi observación) sea gente sin historia, es tanto como borrar quinientos años de confrontación, matanza, resurrección y acomodamiento. Si la sociología opera con su mitología *Gemeinschaft* y *Gessellschaft*, la antropología opera con demasiada frecuencia con su mitología de lo primitivo prístino. **Ambas perpetúan ficciones que niegan los hechos de las relaciones y participaciones en marcha.** (mis negritas)

Estos hechos afloran claramente en los trabajos de antropólogos e historiadores que se han especializado en lo que ha venido a llamarse etnohistoria. Quizá a la 'etnohistoria' se le dio este nombre para separarla de la historia 'verdadera', que es el estudio de los supuestamente civilizados. Sin embargo, del estudio de la etnohistoria se saca en claro que las materias de los dos tipos de historia son las mismas. Mientras más etnohistoria sabemos, más claramente emergen 'su' historia y 'nuestra' historia como parte de la misma historia. Así pues, no puede haber 'historia negra' aparte de la 'historia blanca', sino solamente un componente de una historia común, suprimido u omitido de los estudios convencionales por razones económicas, políticas o ideológicas." 1987: 33, 34.

Por cierto el resurgimiento de nuevas/antiguas identidades es un fenómeno más amplio que las nuevas reivindicaciones de los pueblos indígenas. Evidentemente obedece a un proceso de cambios a escala mundial caracterizado por dos fenómenos; una tendencia a la homogeneización, que algunos llaman globalización, y otra tendencia a la fragmentación, que algunos llaman etnificación<sup>6</sup>.

Algunos estudiosos llamarían a este proceso; la crisis de la modernidad, el término de la época moderna y el comienzo de otra, que algunos llaman la postmodernidad. Larraín, en un intento por definir la identidad chilena desarrolla el siguiente argumento:

*Mientras en Europa el postmodernismo representa una opción cultural por la pluralidad de identidades, en contra del monismo reduccionista de la modernidad, aquí en Chile, salvo excepciones, se entiende que el postmodernismo apoya la modernidad, sea reduciendo la identidad a un no problema, sea remplazándola por una nueva de carácter neoliberal. (2001: 170)*

En Europa diferentes movimientos sociales, como el de las mujeres, los homosexuales, los ecologistas, todos los que luchan por que sean reconocidos en su diferencia, son los que amplían los márgenes de la democracia. En ese sentido específico es que los movimientos indígenas pueden encontrar apoyos de esos movimientos. Pero esas identidades no tienen un carácter único ni obedecen a una misma realidad. A pesar de que algunos de esos movimientos tampoco se plantean transformar la sociedad, su propia lucha por sus derechos permite la confluencia con otros intereses. Es el resurgimiento de la sociedad multicultural, que no logró ser destruida por el proyecto modernista del estado nacional<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> J. Friedman tiene un modelo de análisis muy interesante sobre estos aspectos: "An adequate global anthropology must understand the emergence of this form of identification and self-identification as well as the latent social group which appears to be surfacing in the process. This can only occur by maintaining a perspective in which cultural processes are understood as embedded in life worlds, life spaces, social experiences that are themselves susceptible to analysis. It is for the reason that I have concentrated on the way in which conditions of social existence are distributed in the global arena and the process involved in their formation and reproduction over time. Ver "Cultural Identity & Global Process". SAGE Publications, 1994.

<sup>7</sup> El tema de las identidades culturales es complejo. Habría que diferenciar los conceptos de etnicidad, cultura e identidad. La etnicidad se asocia generalmente a la idea de un pasado, un idioma y una religión común. A veces también, a la endogamia. La cultura es un concepto más amplio, que puede englobar todas las manifestaciones que un grupo tiene para poder definirse a sí mismo o ser definido desde afuera. El "culturalismo" que predomina en una serie de debates hoy, es una idea que sostiene que los seres humanos no podemos desprendernos de nuestra (única) cultura que supuestamente es invariable en el tiempo. Es una manifestación del esencialismo que puede predominar en esta idea y que no compartimos. Muchas veces se asocia con la idea de una cultura nacional, es decir del intento sistemático de parte del estado por crear una identidad nacional, que a veces conduce al nacionalismo, con las consecuencias de intolerancia que ya conocemos. Algunos autores hablan de multiculturalismo, pensando en la relación entre diferentes culturas dentro de un mismo espacio, en ocasiones, como la mezcla de culturas, o sea como culturas híbridas. La identidad es un fenómeno más diverso y heterogéneo. Se puede hablar de una identidad moderna, postmoderna, primitiva, o tradicionalista. La etnicidad sería entonces sólo una forma de identidad. De allí que una identidad

Una interpretación diferente del fenómeno de la postmodernidad en la sociedad chilena, tiene M. A. Illanes:

*Más bien lo que estos sectores (populares, mi observación) han hecho, especialmente en las últimas décadas y al emerger desde sus distintas hablas y movimiento es perforar y romper el monopolio del sujeto europeo autocentrado, tanto del sujeto burgués, como del sujeto clase-obrera. De este modo y en el contexto latinoamericano, no es tanto la teoría post-moderna, sino la propia emergencia de los sectores populares lo que ha matado el sujeto único... Y esto lo han demostrado... especialmente los pueblos indígenas, refutación latinoamericana de aquella teoría europea pre- y postmoderna que, hoy como ayer, ha negado su sujeto. (En "Los Proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del Siglo XIX", 2002: 100, 101)*

La discusión sobre la irrupción de diferentes sujetos y la lucha por mayor democracia son elementos importantes a considerar para explicar el resurgimiento de los pueblos indígenas. Esto también se proyecta a escala internacional en las Naciones Unidas. En términos más particulares la irrupción de los pueblos indígenas en América Latina es consecuencia de la discriminación y del fracaso de algunos de los estados nacionales en incorporarlos al "desarrollo" nacional.

Los esfuerzos sistemáticos por incorporar a la población indígena al desarrollo, son sobre todo los esfuerzos metódicos que organiza el estado. Es lo que se ha denominado como una política indigenista. Arze Quintanilla remarca precisamente el rol del estado en este tipo de política:

*El indigenismo puede ser entendido como una estrategia desarrollada por los estados para organizar la relación con los pueblos indios en las sociedades pluriétnicas o multinacionales. Esta estrategia se corresponde con la necesidad de consolidar la nación como identidad distintiva de la metrópoli colonial... (En Alcina Franch, 1990: 20).*

México es el mejor ejemplo de los esfuerzos y del fracaso de la política indigenista. Como señala el investigador Zavaleta Mercado (1986) para el caso de Bolivia "si la nación no incluye a todo el pueblo, en realidad no es una nación". Es decir, no es sólo la capacidad de resistir, de adaptarse conservando algunas de sus propias características o de recrear sus formas culturales que permiten que la población indígena siga conservando su propia identidad, sino del mismo modo el fracaso rotundo de las políticas de estado, cualesquiera hayan sido el significado de éstas.

Pero no son solo estos hechos. No son únicamente los cambios a nivel mundial, o en las sociedades nacionales, son también los cambios de perspectivas de los investigadores y la crisis que ha afectado, principalmente a la sociología, a las ciencias sociales en América Latina, lo que abre la puerta a nuevas interpretaciones

---

postmoderna, los punk progresistas por ejemplo, puede tener simpatías y apoyar a grupos indígenas. El desarrollo de estas identidades en un mundo global es la preocupación de J. Friedman (ver nota anterior).

sobre las sociedades<sup>8</sup>. Los pueblos indígenas son también estudiados y analizados con otras perspectivas teóricas de las que se hacían hace treinta años atrás.

Hay que recordar que durante mucho tiempo la sociología estuvo presa de la dicotomía tradicional/moderno.<sup>9</sup> Uno de los problemas teóricos centrales en las Ciencias Sociales fue el tema del tránsito o del cambio de una sociedad tradicional a una moderna. Los clásicos conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Tönnies, o de solidaridad "mecánica" y "orgánica" de Durkheim, o la teoría de la racionalización de Weber, han tenido una amplia y larga influencia en la discusión teórica en América Latina.

En este continente el estudio de Robert Redfield: "The folk Culture of Yucatán" (1941) se transformó en un clásico y reforzó la idea de un tránsito predecible de una comunidad rural a una comunidad urbana. Ya en 1953 Lewis criticó la tipología folk-urbana de Redfield porque "tiende a ocultar uno de los hallazgos más significativos de la antropología cultural moderna: a saber, la amplia variedad de las formas de vida y de los sistemas de valores en los llamados pueblos primitivos." Lamentablemente la opinión de Lewis no se siguió tomando en cuenta, pero allí ya estaba implícita la crítica a una concepción dualista que se haría mucho más categórica en la teoría de la modernización.

En América Latina, esta teoría fue influida por los clásicos, pero a diferencia de éstos, los "discípulos" fueron mucho más funcionalistas que en el modelo original, donde se planteaban una serie de conflictos. De hecho las preocupaciones de los "clásicos" estaban centradas en como una sociedad en transformación iba a logra mantener lazos de solidaridad y de intereses comunes. De este modo, los investigadores estuvieron esperando pacientemente de que las llamadas sociedades tradicionales, entre las que estaban incluidas los pueblos indígenas, desaparecieran. De allí la sorpresa de los científicos sociales cuando reaparece el tema indígena; cuando grupos cada vez más numerosos se declaran pertenecer a algunos de los grupos indígenas. Se reabre entonces el debate sobre identidades, identidades étnicas, mestizaje, identidad nacional en América Latina.

Hay otra serie de autores, Morandé, Parker, que han continuado la investigación por otras vías y recurren a las tradiciones que desde la época española han influido en el ethos latinoamericano. Otro autor, Jocelyn Holt-Letelier, y de manera controversial también hace una disquisición teórica sobre la relación entre tradición y modernidad, no como dos polos opuestos que contienen una relación dialéctica:

---

<sup>8</sup> Parte de estas preocupaciones e inquietudes se pueden ver en: H. Sonntag: "Duda, certeza, crisis" (1988), N. García Canclini: "Modernismo sin modernización" (1989), A. Touraine: "Los problema de una sociología propia en América Latina" (1989). S. Marras: "América Latina. Marca registrada (1992). Habría que mencionar (también) además los nuevos intentos por superar la crisis teórica de Morandé, Parker, y en otro tipo de análisis de Larraín.

<sup>9</sup> Estas dicotomías usadas en las ciencias sociales modernas; tradicional-moderno, masculino-femenino, desarrollo-subdesarrollo, centro-periferia, con su énfasis en las características positivas y/o negativas de cada uno de los polos, no nos han permitido entender las complejidades que caracterizan a las sociedades en América Latina. En ese sentido la influencia del positivismo sigue siendo enorme, porque se presupone que el tránsito es de lo inferior a lo superior.

*Pensamiento que de un tiempo a esta parte ha recobrado enorme interés y que ha permitido repensar la tradición, ya no como obstáculo, o lo opuesto y antitético a la modernidad..., sino como trasmisión, en el sentido más puro de lo que se entiende por tradición, trasmisión desgarrada del pasado. (1997: 171)*

En fin, el mejor ejemplo de los cambios que han ocurrido en el tipo de investigaciones que se han hecho en América Latina es el caso de Rodolfo Stavenhagen, quien en el año 1970 publicó su estudio "Las clases sociales en las sociedades agrícolas", poniendo el énfasis en el análisis de clases, para cambiar su perspectiva de análisis veinte años más tarde concentrándose en la presencia indígena y en sus derechos. Lo que queremos decir con esto, es que los investigadores contribuyen al establecimiento y legitimidad de algunos temas por el interés o desinterés que tengan en ellos. Aunque parezca ingenuo decirlo, no estamos fuera de la sociedad.

### **Identidad propia**

No es mi intención rescribir la historia de los pueblos guaraní y mapuche, si no más bien utilizarlos como un ejemplo de pueblos que sobreviven, destacando algunos elementos que nos sirvan para esclarecer sus propios propósitos y de esa manera entender mejor el desarrollo de las sociedades donde se encuentran. Según Boccara hay un nuevo interés en estudiar la historia de los grupos indígenas que vivían en las márgenes del imperio español. Las razones serían las siguientes:

*primero: porque el análisis pormenorizado de los mecanismos sociopolíticos y guerreros de los grupos fronterizos permite resolver el problema de su tan enigmática resistencia; segundo, porque el estudio de la dinámica fronteriza aporta nuevas luces sobre la política expansionista española y sobre el funcionamiento del estado colonial; y finalmente, porque esas zonas fronterizas –en el seno de las cuales circulaban individuos, ideas y objetos- constituyen un inmenso 'laboratorio' para el estudio de los procesos de mestizaje y de la creación de nuevos sujetos históricos. (1999: 425, 426)*

Por una parte me interesa destacar las semejanzas que han existido históricamente entre estos dos pueblos para resistir, pero también como enfrentan actualmente los desafíos de un modelo neoliberal predominante en un mundo globalizado. También me interesa ver las diferencias, que nos permitan visualizar las expectativas y perspectivas que tienen para poder alcanzar sus objetivos. Hay un tercer actor en esta relación y son las empresas nacionales/multinacionales, a veces asociadas al estado nacional, o beneficiarias de las políticas económicas que implementan los gobiernos nacionales y que explotan los recursos naturales que se encuentran en territorios indígenas. Es el último avance neocolonial que pretende ocupar definitivamente los territorios indígenas para beneficio del desarrollo capitalista<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Hay otros actores en esta relación y son las organizaciones medioambientales, que organizados desde los países desarrollados, intentan defender los recursos naturales del planeta y pueden coincidir con los intereses de las poblaciones indígenas. A veces es también una relación conflictiva, si es que estas organizaciones se concentran más en los recursos naturales que en los recursos humanos que habitan esos territorios.

Es la dinámica que se da en estas relaciones la que nos interesa destacar. Nuestra hipótesis es que las formas de actuación de los indígenas: la resistencia, la adopción, la adaptación, han logrado consolidar una identidad considerada por ellos mismos como propia<sup>11</sup>. Esa identidad se da por la relación que se manifiesta con el "otro", no por el aislamiento. Es la historia de nuestro otro yo, que no hemos querido reconocer. Lo que postulamos entonces es estudiar la relación en la perspectiva de esclarecer la identidad de los pueblos indígenas. Parafraseando a Wolf, no seguir perpetuando las ficciones.

En esa relación, los indígenas aprendieron el idioma de los conquistadores, los obligaron a vivir en reducciones, pero si pudieron escaparse, lo hicieron y, si no, recrearon sus formas organizativas en esas reducciones. Adaptaron la nueva religión a sus propias creencias, comenzaron a hablar de Dios. Mientras eran mayoría, no tuvieron problemas en que sus mujeres tuvieran hijos con los blancos. O de amancebarse y tener hijos con mujeres blancas. Aprendieron a leer en castellano, fueron a la escuela, se organizaron de acuerdo a la legislación de los nuevos estados, pero no renunciaron a sus propios derechos<sup>12</sup>. Siempre han reivindicado y exigido la recuperación de sus tierras y territorios. Y con muchas dificultades han logrado recrear parte de sus tradiciones culturales. La identidad es entonces el resultado de las luchas, las negociaciones, los acuerdos, primero con los españoles y luego con los "huincas" chilenos o los "karai" bolivianos.

Evidentemente las estructuras sociales y los modos de producción se transforman en el tiempo, incluso la integración a la sociedad nacional abarca a amplios grupos de la población originaria, pero la "identidad propia" sigue existiendo. Hay mezcla, mestizaje, pero la población indígena no se diluye totalmente en la población mayoritaria. Se van transformando en sus formas de organización, sus líderes religiosos prácticamente desaparecen, reaparecen, y surgen otros a veces asociados a nuevas congregaciones religiosas. Ocasionalmente integran organizaciones políticas modernas. En otras oportunidades vuelven a reivindicar lo que ellos mismos llaman "organizaciones ancestrales".

Cómo reconoce la antropología moderna la identidad se construye en la relación con el "otro", es dialógica, y apela a los recursos propios (sean estos de carácter

---

<sup>11</sup> Al remarcar la relación con el "otro" se quieren destacar las propias definiciones de los actores sociales. En la antropología se destacan tanto las posiciones "subjetivistas" que reconocen la importancia de las autodefiniciones, como las "objetivistas" que pretenden discutir a partir de hechos reales materiales o de datos cuantitativos. Nuestro interés es partir de las autodefiniciones, rescatar las tradiciones orales, el material etnográfico (incluidas las estadísticas), la voz de los aludidos, pero haciendo un análisis lógico de estos antecedentes. De lo contrario, la labor del investigador no tendría sentido. En el libro: "Los Mapuche en la sociedad chilena actual" (2002), de Alejandro Saavedra Peláez, el autor ataca con cierta vehemencia y crítica lo que denomina como "subjetivismo" de algunos autores en el análisis de la situación de los mapuches.

<sup>12</sup> J. Pinto Rodríguez en su libro "De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche" al declarar el objetivo de su estudio sostiene: "No hablaremos, pues, de la sociedad indígena propiamente tal, sino de la manera como ésta logró articularse al resto del sistema colonial a través de mecanismos que demuestran su evidente plasticidad." (2000:15) Comparto plenamente esta última aseveración.

simbólico o material) cómo a los recursos que surgen de la relación. Al hablar de cultura e identidad, estamos aludiendo a fronteras flexibles, en que la propia identidad se nutre de la relación con el "otro". El investigador Thierry d'Saignes habla de fronteras de goma, para el caso de los guaraníes, al tratar de explicar la relación de estos grupos con el mundo exterior. En este tipo de situaciones las negociaciones siempre han sido muy importantes tanto para guaraníes como para los mapuches. Esta visión nos permite superar la antigua dicotomía que oponía al esencialismo del constructivismo<sup>13</sup>.

A partir de la constitución de los estados nacionales los pueblos indígenas son transformados en "minorías étnicas", a menudo expuestas sólo en los museos como ejemplos de un pasado que no volverá. A partir de esa condición, los sobrevivientes, comienzan a replantear su relación con el naciente estado nacional y comienzan tímidamente a exigir sus propios derechos. Valdría la pena aclarar en forma inmediata que el concepto que vamos a utilizar en el texto es de "pueblos indígenas" que alude a una situación histórica y a una aspiración de sustentarse en sus propias definiciones culturales. La "etnicidad" puede ser simplemente una forma de establecer la relación y una estrategia de movilización de recursos propios. También aludiremos a la discusión que se ha originado en las propias organizaciones indígenas sobre la definición de aborígenes o indígenas.

### **El planteamiento indígena y la lucha por el reconocimiento de la diferencia**

Los mapuches resistieron con el apoyo de las armas de guerra, pero fueron derrotados por el ejército chileno y argentino en 1881. Dos años más tarde en 1883 fue ocupada Villarica y entonces cambió la relación entre el pueblo mapuche y el estado chileno. Fueron ocupados militarmente por un estado extranjero. Fueron reducidos, se les quitó sus tierras, y se les sometió a una penetración cultural. En mi opinión comenzaron a actuar reactivamente frente al estado. En esos intentos contaban con la experiencia de vida y la relación que se había dado con los españoles tanto en la guerra como cuando se convino la paz y se establecieron relaciones fronterizas. Históricamente y apoyándonos en Boccara podríamos señalar que los mapuches después de haber vivido un proceso de etnogénesis y de etnificación (según Boccara

---

<sup>13</sup> Larraín, a propósito de la discusión teórica sobre la identidad, postula su adhesión a la concepción "histórico-estructural" que: "desea establecer un equilibrio entre los dos extremos anteriores (esencialismo y constructivismo, mi observación). Por una parte piensa la identidad cultural como algo que está en permanente construcción y reconstrucción dentro de nuevos contextos y situaciones históricas, como algo de lo cual nunca puede afirmarse que está finalmente resuelto o constituido definitivamente como un conjunto fijo de cualidades, valores y experiencias comunes. ...; (también) considera las prácticas y significados sedimentados en la vida diaria de las personas. La concepción histórico-estructural concibe la identidad como una interrelación dinámica del polo público y del polo privado, como dos momentos de un proceso de interacción recíproca." (p 15, 16) Esta definición puede ayudar a entender mi propio punto de vista, que sin embargo, pone el acento no sólo en la relación en sí misma, sino además en la defensa que han hecho los pueblos indígenas de sus propias formas de vida y en la resistencia a ser sometidos a una nueva cultura. Vale decir en el papel de actores que tienen en los hechos.

por "la naturaleza de los métodos empleados por los agentes del estado colonial", idem; 459), pasan a ser parte de una nacionalidad no deseada.

Algo similar ocurre con los guaraníes, que sufrieron su última derrota militar en 1892. Luego iniciaron de diversa manera un proceso de adaptación, de negociación, intentando resguardar sus propios elementos culturales, pero tratando de pasar desapercibidos. Algún autor ha calificado estas circunstancias de "amnesia", porque aparentemente los guaraníes parecían no recordar nada, y estar en extinción. El olvido de la sociedad nacional a su vez, se transformó en un aliado inesperado para poder seguir existiendo.

En ambos casos, de la lucha militar se pasó a las negociaciones, adaptando a los nuevos tiempos. Este es uno de los fenómenos más interesantes de estos pueblos: no sólo han resistido, no sólo han logrado sobrevivir en difíciles condiciones, también han sabido negociar y siempre han contado con líderes que son capaces de cumplir diferentes funciones, aunque divididos, diezmados y sumidos en la pobreza.

Es necesario recalcar que estos pueblos son transformados en minorías étnicas por la presencia y la dominación que sufren por los nuevos estados nacionales. Sólo de esa manera se puede entender la negación que el estado chileno hace de las más elementales exigencias del pueblo mapuche y las dificultades que tiene el estado boliviano para aplicar en la práctica las nuevas leyes y decretos constitucionales. Así también se podrá comprender mejor las movilizaciones y las exigencias políticas que los pueblos indígenas formulan al estado nacional en la actualidad.

En el último tiempo han surgido diferentes organizaciones que reivindican distintos tipos de derechos (algunos de ellos llamados ancestrales) y que vuelven a replantear antiguos dilemas en las sociedades nacionales. Comenzaremos por resaltar algunos hechos significativos (entre muchos, que pueden ayudar a entender el fenómeno) acaecidos los últimos 30 años que explican el resurgimiento indígena y las consecuencias que esto conlleva, para su relación con el estado nacional. Podríamos desde ya hacernos la pregunta, ¿estamos en presencia de un nuevo proceso de etnificación y de etnogénesis?

En Bolivia todos los investigadores se encargan de remarcar el significado que tuvo la marcha indígena de los pueblos del oriente boliviano del año 1990 (en la que no participaron los guaraníes izoceños presumiblemente por tratar de garantizar su propia independencia en la relación con el estado boliviano), en su autoestima y en el fortalecimiento de su propia identidad.

"La marcha por el territorio y la dignidad" cambió trascendentalmente la opinión que se tenía sobre pueblos indígenas que todavía seguían siendo considerados como "selvícolas", "nómades" "salvajes". Más sorprendentes, para los gobernantes bolivianos de esa época, fueron las razones que esgrimían los manifestantes:

*El motivo (de esta marcha), es reclamar nuestro territorio que por derecho nos pertenece... los carayanas (blancos) empiezan a mezquinar los árboles de mara y ellos no más quieren aprovecharse de la madera (...) Por estas razones nos hemos unido todos los indígenas en esta marcha, para pedirle al gobierno que solucione nuestros problemas (...) no es un favor que venimos a pedir sino los territorios que por derecho nos pertenecen. (Diego Yuco de Santa Rosa del Río Isiboro en Arias Durán y Molina, 1997: 67)*

Por varias razones este fue un hecho trascendental: en primer lugar, la movilización representaba a pueblos indígenas del oriente boliviano, que son demográficamente hablando minorías en un país mayoritariamente aborigen. Minorías que no estaban contabilizadas dentro de los esquemas teóricos dominantes, ni "integradas" a la nación boliviana, ni se sentían representadas por otros pueblos "del alto" como los aymaras o quechuas.

Los pueblos indígenas del oriente boliviano habían logrado, desde los años 80, congregarse alrededor de la Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), inclusive los guaraníes izoceños. Estos últimos, y con la ayuda de la organización no gubernamental APCOB (Ayuda para el campesino indígena del oriente boliviano) habían discutido y afianzado el concepto de "pueblos indígenas" como una forma de reagruparse:

*All through the meeting the Izoceños and APCOB staff pushed the generic term 'indígena' as a way of constructing a new identity, to support modern political and developmental activism, and to rally dispersed ethnic minorities toward a common cause. The use of the terms was also a way to distinguish themselves politically from the Kataristas who preferred the term 'originarios' or 'first peoples' and thus gain greater political autonomy from the highland peoples who tend dominated ethnic politics in the country. (Healy, K. 2001: 79)<sup>14</sup>*

Segundo, se autocalifican de indígenas, no de indios, o salvajes, ni de campesinos, y remarcan de esta manera una nueva conciencia de sí mismos. Como bien dice Albó:

*En todas estas organizaciones la conciencia de la identidad y problemática étnica es mucho más vivencial que en otras partes del país. En todos sus planteamientos se sienten más 'indígenas' que 'campesinos' o inclusive que indios (o indianistas), y reclaman su derecho a seguir siendo diferentes con su territorio, lengua y estilos propios de vida. (Albó en Arias Durán y Molina, 1997: 68)*

En tercer lugar, no reivindicaban tierras sino territorios. Hay que recordar que la reforma agraria impulsada después de la revolución del 52 no logró resolver la situación de estos pueblos. Probablemente de esta fracasada experiencia, puesto que el latifundio siguió existiendo, los indígenas comprendieron que no bastaba con reivindicar tierras para mantener sus propias formas de gobierno y su propia cultura. Así lo expresó uno de sus dirigentes:

*Qué el Estado nos reconozca (...) así como somos, con nuestra cultura, con nuestra propia lengua, con nuestras propias organizaciones. Que nos dejen vivir en nuestros propios territorios, donde nacimos y (que) es de nosotros, que nos tomen en cuenta porque somos bolivianos. Por ello decimos a (los) miembros de la sociedad no indígena que tienen que estar convencidos de que el derecho que ellos tienen, es el mismo derecho que tenemos otros pueblos y en la medida en que nuestros derechos*

---

<sup>14</sup> Healy destaca positivamente el rol de la organización no gubernamental APCOB y de uno de sus fundadores el antropólogo Jorge Reister, en el apoyo brindado a los pueblos indígenas del oriente boliviano. Por cierto, la relación entre las ONGs y los pueblos indígenas del oriente boliviano no ha estado exenta de conflictos acerca del rol que les corresponde a cada una de ellas.

*sean aceptados estaremos en la posibilidad de construir una verdadera democracia; porque los pueblos indígenas no estamos buscando una división racista, nosotros respetamos a los seres humanos pero en esa misma medida buscamos que se nos respete.* (ídem, 1997: 68)

Las consecuencias de este hecho político no se dejaron esperar. El gobierno de Jaime Paz Zamora:

*...decretó un conjunto de disposiciones favorables a ellas: se declararon como territorios indígenas los espacios ocupados por los grupos étnicos chimanes, mojeños, yuracarés, movimas, sirionós, reconociendo así mismo el derecho de propiedad colectiva e individual en favor de los miembros de las poblaciones indígenas sobre las tierras ocupadas tradicionalmente por ellos. Se demarcaron áreas-territorios indígenas por más de 2 millones de hectáreas.* (Arias Durán y Molina, ídem: 68).<sup>15</sup>

Poco tiempo más tarde Bolivia, el 11 de julio de 1991, ratificaba el Convenio 169 de la OIT.

Sorprende la rapidez con que el gobierno boliviano responde a las demandas indígenas de los pueblos del oriente boliviano. La investigadora Alison Spedding sospecha muy críticamente tanto de los objetivos y el sentido del apoyo que le brinda el gobierno a estas minorías, como de las organizaciones indígenas. Por su visión rupturista de la imagen que se representa de estas movilizaciones, convendría citarla extensamente:

*... pero ¿quién es el 'indígena' reconocido por el Estado? Es el 'indígena aceptable' quien debe conformar los siguientes rasgos: 1. Conformar un grupo muy minoritario, y mejor si está en vías de desaparición. 2. Tener una identidad exclusivista, localizada, y preferiblemente reñida con todos los que lo rodean, sean estos indígenas o no. 3. No demostrar inclinación alguna a formar organizaciones autónomas con posiciones o políticas opuestas a las del Estado. 4. Poseer una 'cultura' expresada en vestimenta, música, baile, fiestas, etc. visualmente atractiva y susceptible de ser*

<sup>15</sup> Al parecer el gobierno de Paz Zamora no sólo reconoció territorios indígenas, además concedió títulos de propiedad privada en zonas habitadas por grupos de indígenas. Estas medidas generaron en algunos casos graves conflictos. Algo de esto se puede leer en un artículo aparecido en La Paz del jueves 2 de marzo del 2000, firmado por Gastón Marcelo Berdeja Saá, donde se ataca a: "Una supuesta y aparente 'Central Indígena de la región Amazónica de Bolivia (CIRABO)' (que) intenta apropiarse ilegalmente de 2.400 hectáreas de tierras de propiedad de Peter Herker Hasse, uno de los más activos productores y esforzados generadores de riqueza del oriente boliviano. Esta actitud es incuestionablemente delictiva porque aquellas tierras que estaban abandonadas y sin dueño legal fueron cedidas legalmente por el Consejo Nacional de Reforma Agraria... y el Título Ejecutorial... fue firmado y entregado por el entonces presidente Constitucional de la República, Jaime Paz Zamora.". Junto al artículo de prensa venía una fotocopia de una carta firmada por Federico G. Hecker H., dirigida a Monseñor Luis Morgan Casey, Vicario Apostólico de Pando, fechada el 3 de marzo del 2000. En esa carta se acusa al obispo de apoyar a los ocupantes: "Primero se opone Ud. al Decreto que permite que las barracas puedan ser CONCESIONES FORESTALES dentro de los alcances de la nueva Ley Forestal y ahora apoya la OCUPACIÓN FORZOSA de propiedades legalmente adquiridas, como es el caso de nuestra barraca EXALTACIÓN. ¿Por qué?"

*venida en el mercado turístico. Esto hace comprensible porqué los indígenas reconocidos son, en su mayoría, pequeños grupos del Oriente (punto 1). Sus federaciones suelen ser más ONGs dependientes del financiamiento externo que organizaciones de base (punto 3). Algunos de ellos, como los chiriguano/guaraníes/izoceños, han pasado siglos resistiendo violentamente al Estado pero ahora que, en su mayoría, han optado por la migración a Argentina o la asimilación más o menos apacible a través del peonaje en las haciendas ganaderas y la conversión al evangelismo (Saignes 1990) son muy aceptables... (1996:34)*

¿Son legítimas las sospechas de Spedding? Evidentemente no podemos dejar de considerar la posibilidad de que el gobierno de Bolivia de entonces, haya tenido sus propios propósitos políticos, al reconocer a las organizaciones indígenas del oriente y otorgarle ciertos derechos. Sin embargo, los hechos legislativos han demostrado, de que el estado boliviano efectivamente ha hecho un cambio radical respecto a su visión de los pueblos indígenas. Es una situación inédita y muy particular, donde se intenta conjugar una política neoliberal, sin mayor éxito, con una política multicultural:

*Cultural pluralism occupies new respect in public place such as the rural schoolhouse, and in important documents like the national constitution, which radically redefines the formerly fictively 'homogenous' Bolivian state as pluri-cultural and multi-ethnic and affirms state support for collective land rights for indigenous peoples. (Healy, 2001: 420)*

Pero el dilema boliviano reside en saber que fuerza real tiene la ley, la normativa judicial para que pueda ser aplicada. Hasta que punto el gobierno como representante del estado, está dispuesto a aplicar la nueva legalidad cuando esta afecta a propietarios privados. Hasta que punto todo el sistema político de representación parlamentaria, está dispuesto a reconocer su ineficacia y dispuesto a transformarse.

Por cierto el objetivo del gobierno puede ser cooptar a los dirigentes indígenas, hacerlos dependiente de los recursos externos, promover conflictos entre diferentes organizaciones. Si los indígenas, sus organizaciones y sobre todo sus dirigentes cayeran en este juego sería lamentable para los propósitos que tienen. No se puede desconocer que algunos de estos graves problemas ya existen, y sin embargo nos parece, de cualquier manera, que la "marcha indígena" representó un salto cualitativo, una demostración significativa, de que algo estaba cambiando en Bolivia.

Si intentaremos destacar un hecho que tenga similares consecuencias para la población mapuche, debemos destacar las movilizaciones que se originaron por el rechazo a dos decretos leyes, el 2.568 y el 2.750, decretados en 1979 durante la dictadura militar encabezada por Augusto Pinochet. Estos decretos leyes pretendían privatizar las tierras y no reconocer la calidad de indígenas de sus propietarios.<sup>16</sup> Pa-

---

<sup>16</sup> Un pequeño recuento sobre la legislación chilena respecto a las tierras y al territorio mapuche hay en el artículo de José Aylwin: "Antecedentes históricos-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche". Revista Pentukun N° 4, 1995: 23 – 36. Una discusión más extensa sobre las consecuencias de los intentos de privatizar las tierras de los mapuches hay en el libro de José Bengoa: "Historia de un conflicto". También hay importantes antecedentes en el Set de Documentos de José A. Marimán, publicados en Denver, Colorado, USA. Septiembre de 1997. Datos más específicos sobre las movilizaciones mapuches durante la

ra entender el significado de estos decretos leyes y la reacción de los mapuches con- vendría hacer un pequeño repaso histórico del tema.

Luego de la radicación en reducciones a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el primer intento del estado chileno por privatizar las tierras de los mapuches surge con la ley N° 4.169 en 1927. Para los efectos de hacer los trámites cualquier persona de las reducciones podía dirigirse a un Tribunal Especial que se crea para esos efectos en la ciudad de Temuco. Tanto Aylwin como Bengoa destacan el papel que le cupo al diputado mapuche Manuel Manquilef y presidente de la "Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía", en la elaboración y promoción de esta ley. Para Manquilef al disolver las comunidades:

*vendrá la verdadera salvación de la raza y el desarrollo intensivo de la agricultura, base del desarrollo nacional... Por eso no hay más que solucionar el problema indígena, subdividiendo las comunidades y terminando de un golpe con todas las injusticias y las intrigas familiares de los araucanos.* (En Aylwin, 1995: 30)

Según Bengoa existe una gran similitud entre la ley de 1927 y la de 1979. Ambas buscan la desaparición legal, no sólo de las tierras sino de los habitantes mapuches. En el intento de privatizar las tierras mapuches se abre paso a una nueva usurpación (1999: 159-181). Como se expresó el Ministro de Agricultura de la dictadura militar. "La nueva ley implica un nuevo enfoque: en Chile no hay indígenas, son todos Chilenos (Diario El Austral, 23 de agosto de 1978).

Aylwin y Bengoa coinciden en los efectos negativos que tiene el proceso de privatización de tierras entre los mapuches y de los efectos que producen estas leyes. Para Bengoa:

*La introducción de la propiedad privada en las comunidades ha comenzado a tener efectos a largo plazo. Posiblemente estos antecedentes que a continuación analizaremos no serán del gusto de quienes tienen una mirada romántica de la cuestión indígena. El Decreto Ley 2.568 de 1979 que condujo a la división de las comunidades en hijuelas, cada una con su Título, ha tenido consecuencias muy profundas en la estructura y conciencia de los mapuches acerca de la propiedad de la tierra.* (idem, 1999: 176,177)

El objetivo para la dictadura militar de la aplicación de la nueva ley estaba fríamente calculado. Se eliminaba un riesgo potencial de que los mapuches siguieran reivindicando sus tierras y se abría paso, de forma deliberada, a la implementación acelerada de la exportación de madera. Las consecuencias fueron catastróficas para los deseos de la población mapuche de poder recuperar sus derechos.

Bengoa es categórico en este aspecto:

*En definitiva, se dividieron las comunidades. Al finalizar el gobierno de Pinochet, solamente dieciocho comunidades se habían negado a aceptar la división. Más de dos mil habían sido divididas sin apelación. Las organizaciones indígenas se habían multiplicado y en cierto modo fueron incapaces de oponerse eficazmente al pro-*

---

época de la dictadura militar hay en el trabajo de Estanislao A. Gacitúa: "Movilización e identidad étnica: El caso mapuche durante el régimen militar chileno 1973 – 1988.", de la Virginia Polytechnic Institute and State University (mimeo).

*ceso. Los Centros Culturales se habían transformado en la Asociación Gremial de pequeños propietarios y artesanos mapuches, Ad Mapu. (idem, 1999: 180.181)*

Estos cambios estructurales en la propiedad de la tierra, tienen consecuencias muy graves para los mapuches. No es sólo que la tierra se privatice, sino que todo el proceso productivo en la región ha cambiado a un modelo de exportación de maderas, de allí que las amenazas de fondo provengan hoy en día, sobre todo, del modelo de producción.

Bengoa y Aylwin coinciden en los efectos políticos e ideológicos que tuvo la implementación de esta ley, en algunos sectores de la población mapuche. Aylwin, siendo un poco vago, considera que:

*la legislación... si bien vino a liquidar la comunidad de tierra de los mapuche, no pudo hacer lo mismo con el espíritu de este pueblo, el que a contar de entonces experimentó un proceso de fortalecimiento de sus organizaciones y demandas. (idem, 1995: 34).*

A propósito de la cita de Aylwin, dejemos anotada una paradoja en forma de interrogante: ¿Cómo es posible que si fueron eliminadas las comunidades de tierras, otorgadas por los títulos de merced, se hayan fortalecido las organizaciones? ¿De cuáles organizaciones se trata, si en definitiva, el movimiento mapuche se había dispersado en pequeñas organizaciones, que tenían bastantes problemas de representatividad? Por lo demás las organizaciones mapuches no sólo son numerosas, además muchas de ellas tienen corta vida o se dividen, formándose nuevas agrupaciones. Y, ¿a qué "espíritu" alude Aylwin?

Bengoa no habla de organizaciones, habla de dirigentes<sup>17</sup>. También es más categórico en definir cuál es el cambio que se produce en los dirigentes mapuches, sin abandonar un tono reflexivo en sus apreciaciones. Incluso remarca el proceso de análisis que lleva a la crítica y separación política que hacen de los partidos políticos chilenos:

*Este tiempo transcurrido entre el Golpe de Estado y el año ochenta tiene un valor simbólico para el pueblo mapuche. Pareciera que allí cambió la historia que hemos venido relatando. Hasta el setenta tres dominaron desde la derecha o la izquierda los discursos de integración del mapuche a la sociedad chilena. La represión habida en esos años provocó un quiebre muy profundo. No sabemos si definitivo. Melillán, al igual que otros dirigentes, se fue a la montaña a meditar. Se dieron cuenta que no servían las alianzas anteriores. Bajaron... a decirle a la gente que había llegado un nuevo tiempo, un nuevo periodo de la vida y de la historia, ese nuevo momento se caracterizó por la voluntad de separación de la cultura mapuche*

---

<sup>17</sup> Bonfil Batalla hace una interesante reflexión sobre los dirigentes y las organizaciones que conviene traer a colación: "Hasta el momento se han estudiado más los documentos producidos por las organizaciones indias, que las organizaciones mismas; se sabe poco de la forma en que surgen, del papel que juegan en ellas las nuevas capas indias que tienen experiencia urbana y educación superior, de la relación entre los nuevos dirigentes y las autoridades tradicionales de las comunidades indias y, en fin, del efecto de esta movilización en el interior de las comunidades. Estos temas y otros relacionados demandan un amplio esfuerzo de investigación innovadora." ("Pensar nuestra cultura", 1991: 46)

*de la chilena, por la afirmación de las propias características indígenas y por el rechazo de la asimilación e incluso las antiguas ideas de integración.... (1999:163).<sup>18</sup>*

Hay una historia de división de las comunidades por los efectos de las leyes, por la influencia que tiene la idea de la propiedad privada entre los mapuches, una historia de divisiones entre los mapuches por la influencia de los partidos políticos chilenos y por sus propias diferencias internas. El tono reflexivo de Bengoa no merece las implicancias de su razonamiento, al calificar 1979 como el año de la "emergencia indígena", y sobre todo al remarcar el carácter étnico que tienen las demandas, a partir de ese momento. ¿Cómo es posible que en medio de la debacle se levanten para- esta vez- exigir derechos como pueblo? ¿Cómo explicarse estas paradojas?

Al parecer la división de las tierras condujo a un mayor grado de conciencia de los graves riesgos que se vivían y de la necesidad de defenderse. Al mismo tiempo se clarificaron las diferencias entre las propias organizaciones indígenas; algunas se radicalizaron en sus planteamientos.

Nuevas organizaciones empiezan a reivindicar su propia historia, destacando aquellos hechos que hablan de una nación mapuche que negociaba y establecía acuerdos con los españoles y luego con los chilenos. Por ejemplo en un documento de las "Comunidades de Arauco", del sur de Chile, se puede leer en su parte introductoria:

*Concluimos, que en este país, existe un total desconocimiento de nuestra historia, identidad y cultura, y que el desinterés por nuestra existencia, comienza en el momento mismo en que se conforma la República, ya que en ese periodo (1810) nues-*

---

<sup>18</sup> En general existe consenso entre los investigadores sobre los cambios ocurridos en el movimiento mapuche a partir de la formación de los Centros Culturales. Bengoa ha denominado este fenómeno como emergencia indígena, al analizarlo a nivel continental. Sin embargo, Saavedra Peláez (2002) no comparte esta apreciación, negando la supuesta emergencia, o resurgimiento- en mis propias palabras- calificando de "subjetivistas" y "eticistas" a los investigadores que destacan una propia identidad de los mapuches, y en algunos casos descalificando en forma personal a investigadores como Bengoa. Aunque esta desautorización es lamentable, debo reconocer que el libro de Saavedra cumple una función, al debatir una serie de conceptos que supuestamente diferentes investigadores comparten y que no han sido problematizados suficientemente en Chile. La diferencia fundamental que tengo con Saavedra radica en el hecho de que éste se declara "objetivista", por lo tanto pretende definir la cultura y la identidad mapuche desde afuera. De esta manera se produce una situación paradójica; argumenta en contra de las cifras y de las definiciones sobre la población mapuche del censo poblacional de 1992 (17 – 46), considerando mapuche solamente "a todas las personas nacidas en "reducciones" o descendientes directos de éstas, con independencia de si se consideran a sí mismos como tales." (p 28). Y acerca de las identidades sostiene que: "Las identidades sociales estarían dadas, principalmente, por factores, expresiones o manifestaciones objetivas. No somos lo que nos parece que somos ni lo que otros piensan que somos." (p 43) De esta manera pretende negar la identidad y la cultura que los mapuches dicen tener, pero al mismo tiempo hacer una defensa de ellos (¡). Mi punto de vista es diametralmente diferente al de Saavedra, las identidades se construyen en términos dialógicos y por ello me he dedicado a analizar la relación de los diferentes actores sociales. Las autodefiniciones por supuesto, deben ser sometidas a un análisis y crítica complementándolas con otros antecedentes.

*tro pueblo contaba con una autonomía política y territorial definida en el Tratado de Quillín en 1641 entre nuestras autoridades originarias y la Corona de España. ("De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales" Identidad Mapuche Lafkenche de la provincia de Arauco. VII Región de Chile, mayo de 1999. Mimeo)<sup>19</sup>*

La importancia del tratado de Quillín (Quillín o Quilín) es que estableció de derecho la creación de una frontera y de que se reconocía la independencia del territorio mapuche. Para algunos autores este hecho demuestra que "los mapuches pudieron constituirse como 'nación étnica', capaz de negociar" (Foerster y Vergara; "Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas". 1996: 24, 25). Hecho que se reafirmó en un nuevo tratado con la nascente República de Chile, en el parlamento de Tapihue Mariluan, del 30 de noviembre de 1824 (Pinto 1998).

Los pueblos indígenas entonces recurren a la historia no sólo para volver a explicar algunos hechos históricos, sino además para reivindicar estos derechos frente a la historia de injusticias y de tratados no cumplidos por el estado nacional. Es decir la exigencia esta formulada sobre la base de lo que se podría denominar como "verdad histórica" y la necesidad de que el estado pague una deuda histórica con estos pueblos. La propuesta Lafkenche, "De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales", por ejemplo, incluye la creación de una Comisión Independiente sobre "Verdad y Deuda Histórica Mapuche".

Es ese el cambio más trascendental de los mapuches: el que surja una corriente amplia dentro de sus organizaciones que recupera sus propias tradiciones y que se plantean en forma autónoma, independientemente de los partidos políticos y del estado. Varias organizaciones se harán cargo de estos nuevos tiempos e irán a la cabeza de las protestas y exigencias a los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. Es en la movilización y las exigencias políticas que hacen a la sociedad mayoritaria donde perfilan una nueva identidad, sin que necesariamente sus organizaciones se fortalezcan, que sean muy representativas, o que sean políticamente progresistas<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> A propósito de la "deuda histórica" sería necesario citar a Foerster quien hace una interesante reflexión sobre como los mapuches comprendían la "deuda histórica" que los españoles habrían contraído en la guerra. La pregunta que se hace Foerster es por qué los mapuches no se rinden, por qué se hacen "más bravos y obstinados" en la guerra: "Una posible hipótesis puede ser el modo cómo los mapuches entienden la reciprocidad con los españoles: para ellos los huincas son 'personas' (no 'dioses'), de allí que los agravios provocados por éstos generen una deuda, una asimetría, que debe ser saldada. Nada hay en el huinca que justifique su violencia contra el mapuche. A más violencia, entonces, más es la deuda que queda por pagar. Añádase a este proceso lo señalado en el párrafo anterior sobre la memoria histórica y tendremos como resultado un pueblo que vive en función del pago de una deuda. En otras palabras, las relaciones del mapuche con el huinca generan un daño en el primero, lo que será entendido y representado como una deuda que, al no ser reparada los transforma en 'más bravos y obstinados'. Es un círculo de violencia sin mediación, de allí que la guerra subsista, incluso como mito (Foerster, 1991: 194)

<sup>20</sup> Convendría recordar que Pinochet si bien perdió el plebiscito de 1988, ganó en la novena región por un amplio margen, un 52,7% a favor ("Sí") y un 44,8% ("No"). Así mismo en las últimas elecciones presidenciales el candidato de la derecha derrotó al candidato de la concer-

Tienen diferentes formas de plantear sus exigencias y sus objetivos finales no están muy claros. Esto explica igualmente los conflictos que se producen al interior de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), organismo estatal, entre algunos representantes mapuches y el estado chileno, así como los conflictos entre los representantes mapuches de la CONADI y otros sectores mapuches que critican la dependencia estatal<sup>21</sup>.

### **La reproducción y recreación cultural**

El cambio más importante experimentado en las sociedades nacionales los últimos treinta años es la reivindicación de una parte de su población, la población indígena, de tener una pertenencia cultural diferente.

Ya no se trata tan sólo de que reivindiquen ciertos derechos, por ejemplo el derecho a la tierra, sino de obtener reconocimiento para su propia cultura, su manera de ver la vida, su idioma, sus costumbres. De allí que reivindiquen sus propios territorios, para poder hacer su propio estilo de vida. Es un reconocimiento a ciertos derechos colectivos que un grupo de personas o un pueblo reivindica como propios, que pueden obedecer a una historia común, a ciertos elementos propios de su cultura y a ciertas tradiciones.

Sin embargo, ha sido muy difícil mantener el control de sus tierras, y su propia cultura ha sido diezmada por los ataques del colonialismo y el neocolonialismo. Además la migración, el analfabetismo y la pobreza, de estos sectores poblacionales no permiten augurar un futuro muy esplendoroso. Por el contrario, parece ser que tendrán que seguir bregando duramente por mantener algunas de sus tradiciones y cultura.

¿Qué es lo que necesitan mantener para seguir conservando su propia cultura? Bonfil Batalla habla de un ámbito propio:

*Dentro de la cultura propia, el ámbito de la cultura autónoma desempeña un papel de importancia preponderante porque sin ella ni siquiera sería dable el proceso de apropiación. La cultura autónoma es el fundamento, el reducto, el germen. La diferencia (ese derecho sistemáticamente negado) radica también en la cultura propia; en*

---

tación quien fue finalmente elegido presidente de la república. Varios autores se encargan de mencionar y discutir estas circunstancias, sin arribar a una conclusión convincente. Estos hechos se interpretan como un ejemplo de la autonomía del movimiento mapuche, o de su nivel de integración a la sociedad nacional, o de su división interna, o de la falta de una estrategia.

<sup>21</sup> José A. Mariman está convencido de que la "dependencia y subordinación política e ideológica respecto a la sociedad dominante... ha bloqueado toda posibilidad de definir un proyecto político propio. Un ejemplo ilustrativo reciente lo constituye Ad Mapu. Durante años única organización mapuche bajo la dictadura. Su falta de independencia política e ideológica en relación a los referentes políticos chilenos, y la consiguiente ausencia de proyecto político propio, terminaron hipotecando definitivamente toda posibilidad para Ad Mapu de convertirse en un instrumento de acumulación de fuerza Mapuche". "Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional". LIWEN, Marzo 1990. Mimeo.

Pensamos que es diferente el caso de las organizaciones indígenas del oriente boliviano, que han logrado mantener cierta independencia y capacidad de negociación en su relación con los partidos políticos bolivianos.

*algunos de sus componentes específicos (rasgos culturales), pero fundamentalmente en su organización, en la 'matriz cultural' que les da sentido y que es exclusiva y única de cada cultura y sobre la cual se funda la identidad social propia, contrastante. (1997: 53)*

Bonfil Batalla al hablar de cultura autónoma pone el acento en la capacidad que tiene un grupo humano de "producir y reproducir" su propia cultura. Es decir a las condiciones materiales en que se desenvuelve el desarrollo de su original cultura. De allí que no se trate solamente de hacer uso, por ejemplo de su propio idioma, sino están dadas las condiciones para que el idioma se siga reproduciendo. Si la gente deja de hablar su propio idioma, el idioma desaparecerá. Entonces estará amenazada una parte importante de su identificación cultural aunque probablemente puedan seguir identificándose como un grupo con sus propias características.

Este es el caso precisamente de los grupos de origen guaraní (tupi guaraní, ava guaraní, guaraní izoceño) que tienen diferentes dialectos entre sí, con una base común, pero a veces sin poder entenderse entre ellos. De allí que algunos investigadores no quieran definir la identidad étnica de estos grupos sobre la base de las diferencias lingüísticas. Porque no existen tantos grupos como dialectos que se hablan y las identificaciones van más allá del lenguaje.

La siguiente pregunta sería: qué es necesario mantener para seguir considerándose un grupo con sus propias características, o como dice Bonfil Batalla:

*¿Hay límites en el ámbito de la cultura propia, por debajo de los cuales deja de ser posible la reproducción del grupo como unidad social culturalmente diferenciada? Indudablemente sí, aunque resulta difícil precisar cuál sería el contenido concreto de la cultura propia mínima. Para situaciones de subordinación colonial Jean Casimir ha propuesto ciertos ámbitos de lo cotidiano que quedan fuera de las normas impuestas por la sociedad colonizadora. Stefano Varese, por su parte, propone que son la lengua y lo cotidiano, particularmente en cuanto se expresa un modo de distribución y consumo o, como también lo llama, una forma de despilfarro de los excedentes. (1997: 53)*

Compartimos la opinión de que éste es un problema complejo y difícil de precisar. Haremos un esfuerzo por destacar algunos elementos para lo cual será necesario descomponer distintos campos de la cultura. Comenzaremos por el idioma. Uno de los hechos más sorprendentes es cómo estos pueblos lograron mantener su propio idioma a pesar y en contra de todos los intentos que se hicieron por hacerlos desaparecer culturalmente.

Están las culturas iliterarias y las literarias. Tanto la cultura de los mapuches como de los guaraníes podrían ser calificadas como iliterarias, puesto que no tienen un idioma escrito y no han desarrollado una literatura. Por lo tanto la fuerza y desarrollo de la cultura dependen en gran parte de la capacidad de transmitir su cultura oralmente<sup>22</sup>. Pero sabemos que la modernidad y los avances tecnológicos cuestionan

---

<sup>22</sup> No pudimos resistir la tentación de citar en este contexto al premio Nóbel de literatura en 1998, José Saramago, sobre las capacidades creativas de las tradiciones orales: "Yo parto de una idea sencilla que es que en el fondo hablar es mucho más creativo que escribir. Muchísimo más creativo. ¿Por qué? Porque todo el mundo puede expresar lo que quiere decir hablan-

la transmisión oral de los conocimientos. Además por la estigmatización que han sufrido los pueblos indígenas, muchos padres no quieren que sus hijos aprendan su propio idioma, sino el idioma de los colonizadores, única forma por lo demás de poder integrarse a la educación y a la sociedad nacional.

Entonces cómo es que los mapuches, en el caso de la sociedad chilena, han podido mantener el uso del mapudungún. Hay varias razones para explicar esta persistencia. El antropólogo Jorge Sanderson estima que:

*La primera (razón) es que la sociedad mapuche, pese a todos los evidentes esfuerzos de la chilenidad, no ha podido ser desintegrada. Generación tras generación, los padres van transmitiendo a los hijos conocimientos orales que han sido más permanentes entre los mapuches, ya que siendo el nivel de analfabetismo bastante alto aún, la gente no lee y, como no lee, son los códigos orales los que prevalecen. Ha logrado a través del sistema obligado de reducciones mantenerse como enclaves dentro de las regiones Octava, Novena y Décima, desde Concepción al sur. (Barrera, 1999: 178,178)*

El sistema de reducciones fue una imposición que afectó gravemente la constitución de la sociedad mapuche. Pero las reducciones de la misma manera significaron que los mapuches se sintieran como perteneciendo a un grupo y de que en sus relaciones sociales pudieran recrear su propio idioma. Para el intelectual mapuche Elicura Chihuailaf las reducciones además jugaron un papel importante en la manutención del mapudungún: "por otra parte el que se nos haya confinado en reducciones contribuyó a también a la vigencia de nuestro idioma: era una forma de resistencia." (Barrera, 1999: 173)<sup>23</sup>

Marimán comparte una apreciación similar, al considerar que la política de reducciones del estado contribuyó al fortalecimiento de la cultura mapuche:

*De esta manera creó al mismo tiempo, sin proponérselo, las condiciones – concentración de la población y aislamiento cultural- para la reproducción de una cultura que seguirá siendo, a pesar de los cambios y transformaciones que experimentará como resultado de su contacto/subordinación con la sociedad dominante, una cultura específicamente Mapuche. (Cuestión Mapuche, marzo 1990).*

No son sólo las condiciones de aislamiento geográfico de los guaraníes izoceños las que explican la permanencia de su propio idioma. Es fundamentalmente

do y, a la hora de pasar eso al papel, se encuentran muchísimos problemas. Hay que obedecer normas que son muy rígidas. E incluso eso pasa en el instituto o en la universidad o en el college. Sin embargo, cuando hablo nadie me está diciendo que esté errado. Y puede que sí, que la sintaxis sufra, que esté empleando mal el lenguaje, en un sentido que no es el propio de determinados términos, pero de todas formas aun con eso la comunicación se realiza. Es lo que me lleva a decir que hablar es más creativo que escribir." (Le Monde Diplomatique. "Conversaciones con Saramago", 2002: 58)

<sup>23</sup> Hay diferentes opiniones sobre las consecuencias que originaron las reducciones para la organización social de los mapuches. Faron considera que "en cierto sentido (fueron) un estímulo para las instituciones mapuches tradicionales" mientras que Stuchlik piensa que los lazos se debilitaron y que "La reintegración posterior no deriva del fortalecimiento y el desarrollo de las formas tradicionales de organización sino más bien de la creación de nuevas redes de relaciones interpersonales". Ver M Stuchlik "La Vida en Medieria", 1976; 1999)

el hecho de que el "don de la palabra" ha sido siempre muy importante en los tipos de sociedades como la de los mapuches y los guaraníes. Para Hirsch y Alberico: "un aspecto sobresaliente del arte verbal es la capacidad de reforzar la identidad étnica del grupo y sus fronteras sociales en medio de los cambios socio-políticos del país en el cual viven" (S. M. Hirsch y A. Alberico: "El don de la palabra. Un acercamiento al arte verbal de los Guaraní de Bolivia y Argentina". En *Anthropos* 91. 1996: 125-137).

En el aprendizaje del idioma los mayores cumplen una función muy importante. Son los abuelos y sobre todo las abuelas las que se encargan de enseñárselos, transmitirles sus conocimientos y mitos, a los niños. Pero esto no es suficiente, es necesario que su aprendizaje se masifique y para esto la escuela puede ser un importante instrumento.

Todas estas circunstancias plantean un tema bastante complicado para los sectores mapuches o guaraníes que ven el uso de su propio idioma como una forma de resistencia. Ya sabemos que la educación formal es uno de los instrumentos que ha usado el estado para asimilar a la población indígena. Por este motivo algunos sectores indígenas consideran un avance, en la lucha por el reconocimiento, la exigencia y la implementación de una "educación intercultural bilingüe"<sup>24</sup>.

De hecho el estado chileno, y mucho más decididamente el estado boliviano, ha tenido una actitud más receptiva los últimos años para aceptar la implementación limitada de una educación intercultural bilingüe. Sin embargo el antropólogo Sanderson "admite que hay sectores mapuches radicalizados que rechazan la escritura del mapudungún. Sostienen esos sectores que el que ingresen los educandos mapuches al sistema escolar limitará algunas de sus expresiones de recomposición. Por lo tanto, privilegian el discurso oral por sobre el escrito." (Barrera, 1999: 179)

Es difícil saber si los temores de estos sectores tienen algún fundamento real. ¿Limitará la tradición oral de los mapuches si el mapudungún también se usa en forma escrita y se aprende en las escuelas? No hay nada de esto que se pueda demostrar fehacientemente. Como ya hemos visto incesantemente la cultura indígena se desarrolla en contacto con la cultura occidental. Las posibilidades de que se puedan enseñar paralelamente el mapudungún y el castellano probablemente aumentarían la autoestima de los niños mapuches, los haría más conscientes de sus propias posibilidades, los acercaría a su propio mundo de una manera más flexible y creativa.

---

<sup>24</sup> Bengoa tiene algunos datos que sería necesario traer a colación: "Durante 1995... realizamos un estudio consultando a 300 familias de la minoría mapuche del sur de Chile, acerca de sus preferencias en educación. Un 70% señaló que quería para sus hijos una educación bilingüe... En el país las escuelas del Estado imparten la educación sólo en castellano y el contenido de los programas es semejante para todos los niños. Nos llamó la atención el 30% que señalaba su preferencia por la enseñanza exclusiva en castellano, la lengua mayoritaria. Ellos veían un peligro de discriminación cultural..." (2000: 300) Mi impresión es de que en este tema hay un poco de confusión, discusión y división entre los mapuches, acerca de la conveniencia y de los contenidos de la educación intercultural bilingüe.

Pero esto debe hacerse desde su propia perspectiva cultural, de lo contrario será una manifestación más de la dependencia del estado. No hay interculturalidad si no hay sujetos culturales<sup>25</sup>.

Pero tampoco es el aislamiento en sí el que permite una reproducción cultural, es la reproducción y el control de los recursos materiales que permiten un control cultural. Bonfil Batalla sostiene que

*Por control cultural se entiende la capacidad de decisión sobre los elementos culturales... La capacidad de decisión es, desde otro ángulo, un fenómeno cultural...*  
(1991: 49)

Los guaraníes y sobre todo los mapuches no pueden seguir aspirando al aislamiento, tampoco el desarrollo de una sociedad cada vez más interconectada lo permitiría. El grave problema de los mapuches y de los guaraníes en la actualidad son sus condiciones de pobreza y marginalidad. La novena región de Chile donde reside la mayor cantidad de mapuches rurales es la región que más pobreza tiene en el país, donde los mapuches tienen los mínimos índices de escolaridad. (Ver por ejemplo XVI Censo Nacional de Población 1992. Población Mapuche. Tabulaciones Especiales. Editado por Instituto de Estudios Indígenas, Instituto Nacional de Estadísticas) Estas condiciones amenazan a su vez las posibilidades que tengan de reproducirse culturalmente.

En una "Presentación de datos preliminares sobre un estudio de los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995" de José Bengoa, con una muestra de 302 entrevistas hechas en la VIII, IX y X región, este afirma: "Sin duda un elemento de importancia en la resistencia cultural mapuche a la modernización se inscribe en el hecho de que la mayor parte de los jefes de familia no comparten con los demás chilenos la cultura escolar. A ello debemos agregar que aún un 54,6% de las familias no poseen aparato de televisión y un 11,6% no poseen radio. La luz eléctrica sólo alcanza al 2% de las familias entrevistadas." (Artículos del Segundo Congreso de Antropología en Chile, Valdivia, 1995).

Estos datos no solamente nos hablan de la resistencia cultural mapuche, ni siquiera principalmente de ese hecho, sino de las condiciones extremas de pobreza en que viven, no porque no tengan televisión; porque se reducen las posibilidades de defenderse del modelo económico imperante por el que están siendo acosados. El modelo neoliberal sin lugar a dudas, ha restringido enormemente las posibilidades de desarrollo económico de la población mapuche. Están literalmente "arrinconados", "reducidos" por el modelo económico.

En estas condiciones pensar en que existe la posibilidad de replegarse a un territorio rural para recrear su propia cultura parece un poco ilusorio. Este es el razonamiento de Marimán que por su importancia reproducimos ampliamente:

*En este contexto, un repliegue en la cultura tradicional no es más que una ilusión. Cultura de pobreza y marginalidad, la recuperación y recreación de la cultura Mapuche no puede hacerse tratando de conservarla intacta, ni como una mera expe-*

---

<sup>25</sup> Esta es la perspectiva de Pablo Marimán Quemena en su artículo "Recuperar lo propio será siempre fecundo", donde intenta recuperar al sujeto histórico mapuche. (En "Territorialidad Mapuche en el siglo XX", 2002)

*sión folklórica, carente de contenido, sino sólo enriqueciéndola: una cultura Mapuche que no sea marginalizada, ya no será la misma cultura Mapuche actual. En esas condiciones, la enseñanza del mapudungún en la escuela o cualquier otra medida del mismo tipo tampoco podrían nada si la lengua no dispone de su lugar en el funcionamiento de la sociedad regional. Pero, sobre todo, es necesario que los propios Mapuche tengan la voluntad de defender su patrimonio cultural: ello sólo ocurrirá si la conservación y desarrollo de la lengua van relacionados con la promoción social y el desarrollo económico del grupo étnico." (La cuestión mapuche)*

Mi interpretación de esta cita es que la tarea consiste en reproducirse culturalmente en la relación que se tiene con la sociedad mayor, en este caso a nivel regional. Cautelando su propio patrimonio, pero sin tener temor de entrar en la relación y cambiar algunas de sus formas tradicionales de enseñanza. Y sin pensar que la cultura es algo dado de una vez y para siempre.

Marimán es crítico contra el "fundamentalismo" de la organización mapuche "Aukiñ Wallmapu Ngulam" (Consejo de Todas las Tierras) que habla de "forma histórica de organización", de "cosmovisión mapuche", o de tener "un sistema de educación propio que se contrapone al estado". Para él:

*Es efectivo que en tanto sociedad independiente el pueblo mapuche tuvo mecanismos para instruir a sus jóvenes, pero obviamente no institucionalizados como la escuela winka. La demanda por educación bilingüe-intercultural del movimiento mapuche desde prácticamente medio siglo tiene raíces en esto. En otras palabras, esa demanda expresa un despertar por cuanto la educación bilingüe-intercultural sistemática es una buena fórmula para preservar lo propio y que con el colapso de la sociedad mapuche campesina se esta perdiendo aceleradamente. (La organización mapuche... Denver, U.S.A. Abril 1995)<sup>26</sup>*

Por lo tanto la educación intercultural bilingüe puede ser una manera de recuperar y desarrollar su propio idioma. La cultura es permanencia y recreación, y en la recreación se puede ir haciendo más claro que es lo propio.

De esta manera se resuelve un dilema que Saavedra Peláez, en su libro ya citado, no puede resolver con sus conceptos. Para este autor no existe la cultura mapuche más que como reconstrucción teórica, no como una práctica social concreta (habría que aclarar que su preocupación no fue tratar de resolver empíricamente la pregunta de si existía o no una práctica cultural mapuche), por lo que para él "...no es válido definir identidad cultural mapuche como pertenencia a una cultura" (idem: 211)

---

<sup>26</sup> En el artículo "La Organización Mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", J. A. Marimán crítica la vuelta a las "raíces" que promueve esta organización: "En otras palabras, no hay una historia mapuche en el sentido lineal, con estructuras que se preservan en el tiempo, sino varias. La sociedad mapuche ha tenido por mérito, en lo estructural, una gran capacidad de adaptación a las nuevas circunstancias, sin dejar de ser mapuche ¿Qué historia reivindica AWNg?" Y a propósito del rol de los líderes llama la atención sobre el "realce de la figura del *werken* Aucan Huilcaman en relación a las autoridades tradicionales: *longkos*"

Este es solo uno de los aspectos problemáticos de la relación entre las autoridades tradicionales y los nuevos líderes. Está asimismo la relación que se establece entre los dirigentes y los profesionales, entre las tradicionales y las nuevas formas de organización, como las ONGs que perfectamente pueden responder a intereses más particulares de algunos dirigentes.

Lo curioso es que Saavedra Peláez también explica las manifestaciones de una cultura mapuche. Convendría citarlo extensamente para entender sus contradicciones:

*Si se quiere decir que la actual población mapuche es descendiente de la cultura mapuche; que son personas que han compartido una historia definida y que mantienen, y redefinen, algunos elementos culturales; si se quiere decir que la población mapuche comparte los efectos de las percepciones y actitudes de los no mapuches así como un conjunto de percepciones y actitudes respecto a los mapuche y hacia los no mapuche; si todo lo anterior es lo que se quiere decir con identidad cultural mapuche se trataría de una afirmación válida. (idem: 210)*

Y respecto a las posibilidades de seguir recreando su cultura señala:

*La población mapuche pudiera (tarea extraordinaria) hacer una nueva cultura mapuche pero no puede recuperar, en la práctica, una cultura tradicional del pasado. Revalorizar una cultura, y sobre todo una historia, no es intentar regresar al pasado o traer este pasado al presente. (idem: 211)*

No existe el dilema que Saavedra Peláez plantea, las culturas se reproducen en su relación con el pasado y de acuerdo a las condiciones actuales. No se hacen en el aire. El pasado es importante, no porque se pueda recuperar sino porque sirve como punto de referencia<sup>27</sup>. Por lo demás este criterio no sólo es aplicable al caso de los movimientos étnicos, sino a todo tipo de movimientos políticos que intenten construir un proyecto de sociedad.

La revaloración parece estar ocurriendo también en el plano religioso y medicinal, que cumplen las/los machis. Bacigalupo, al ver las variaciones en las prácticas rituales de las machis, parece estar consciente de las dificultades que éstas tienen tanto en su relación con su propio grupo como en la relación con la sociedad moderna:

*Históricamente los mapuche transmitían los aspectos consensuales de su cosmovisión tradicional oralmente rechazando la creatividad individual en un contexto público so pena de perder el conocimiento cultural. Hoy en día persiste la oralidad entre los mapuche como medio para transmitir su cosmovisión cultural, pero se acepta la variación de este conocimiento que refleja distintas respuestas individuales de machi ante el proceso de modernización y el proselitismo cristiano. ("La voz del Kultrun" 2001: 258)*

Mi interpretación es de que la actualidad hay una reformulación, la relación entre las comunidades y sus líderes no es tan estrecha, y la legitimidad de los guías religiosos se funda cada vez más en las capacidades personales. De allí que utilicen diferentes formas y acudan a símbolos cada vez más híbridos.

El liderazgo religioso necesita de la persuasión para lograr el consenso, legitimar su propio rol y mantener su autoridad. La conclusión preliminar es de que debido a los cambios históricos que han debilitado la economía campesina mapuche y

---

<sup>27</sup> Convendría aclarar que en nuestra perspectiva antropológica la historia es importante, no para tratar de demostrar si es verdadera o falsa, sino para poder dilucidar en qué medida ciertas interpretaciones históricas (no hay una sola historia) están influyendo en la formulación y recreación cultural que los sujetos hacen, en sus actuales circunstancias.

sus representaciones culturales, fragilizan también a los líderes tradicionales quienes pierden paulatinamente su prestigio y su influencia. De hecho tanto los ipaye de los guaraníes como las machis desaparecieron de muchas comunidades. Sin embargo han logrado mantener "su cohesión cultural", porque "el mal" o "los malestares" siguen amenazando la vida de los guaraníes como de los mapuches<sup>28</sup>.

En el caso de los guaraníes es la asamblea la que mantiene las tradiciones, donde los líderes religiosos pueden seguir intentando ejercer influencia. En el caso de los mapuches no son únicamente los desajustes provocados por el modelo neoliberal si no además la decisión "política" de algunas organizaciones mapuches, como el Consejo de Todas las Tierras, de concederle mayor importancia a sus propias tradiciones y líderes lo que permite que la machi pueda seguir teniendo legitimidad. La vuelta a las "raíces" de este tipo de organizaciones puede ser una estrategia de movilización étnica, una manera de activar sus propios recursos, que sin embargo contribuye a fortalecer sus propios líderes y tradicionales formas de organización. Es decir, si bien la crítica de Marimán (que comparto) es lógicamente correcta no permite comprender en el fenómeno de la movilización étnica, el papel de la ideología, de la reconstrucción histórica y de los discursos programáticos<sup>29</sup>.

Entonces, curiosa y contradictoriamente el proceso de modernización crea condiciones para que las tradicionales autoridades de los pueblos indígenas tengan algo que decir, no exclusivamente a su propia población traumatizada por los cambios, sino también a la población mayoritaria nacional. En las machis se expresan estas contradicciones y conflictos entre los que aspiran a mantener sus ritos lo más cerca posible de sus antiguas tradiciones y aquellos otros que se adaptan a los tiempos y comienzan a incorporar nuevos elementos (bandera nacional, imágenes religiosas) y también a predecir nuevos males como el "mal de amores". Pero el conflicto no se decide dentro de los/las machis, si no en la actitud que tenga la población mapuche respecto a sus representaciones y representantes culturales.

Este proceso lo resume Bacigalupo de la siguiente manera:

---

<sup>28</sup> Hay diferentes interpretaciones sobre este hecho. Parece ser que las machi estarían aumentando en número actualmente y las razones se deberían a las enormes consecuencias negativas que tiene el actual modelo económico y social que impera en la sociedad chilena. Para Bacigalupo: "Mientras más fuertes sean los sentimientos de enajenación, ansiedad y desajuste que experimentan los *mapuche*, más enfermos tendrá la *machi*; y en la medida que empeora su situación económica y emocional, en general, las *machi* prosperan y se hacen más numerosas" (99). Este razonamiento se avala por el hallazgo que ha hecho Bacigalupo de que "en las áreas cercanas a ciudades y pueblos hay un número mayor de machi (que en las zonas alejadas) cada vez más especializadas" (111).

<sup>29</sup> Por lo demás habría que recordar que Marimán tiene: "La tesis... de que la existencia de AWNg, es una expresión más de la intervención de los partidos políticos chilenos (estadonacionales) en la sociedad mapuche. En este sentido, AWNg no difiere sustancialmente de las otras organizaciones mapuche existentes." No logro comprender cuáles serían los partidos políticos chilenos que estarían interesados en el "fundamentalismo" que según Marimán tiene esta organización. Y, más allá de la representatividad que esta organización posea, pienso que difiere de muchas otras organizaciones mapuches, precisamente por incorporar un discurso étnico.

*Mientras los mapuches sigan teniendo fe en las machi, en sus habilidades y poderes, el contacto con la sociedad chilena no debilitará el rol de machi y, por lo contrario, puede servir para potenciarlas y extender su esfera de influencia. Tanto la eficacia, como el valor terapéutico de la machi, su ejecución ritual, la atracción simbólica que ejerce sobre su público, son importantes para convencer a sus enfermos. El hacer propaganda (por radio y televisión, mi observación), la prestidigitación, el tomar elementos de la medicina popular o del cristianismo y la incorporación de clientes no mapuche, pueden servir para reforzar las creencias y prácticas tradicionales, actualizarlas y hacerlas más populares. Cuando las creencias tradicionales son fuertes, las machi pueden adaptarse a circunstancias cambiantes sin permitir que la modernización debilite la base cultural sobre la cual descansan. (idem: 120).*

Aquí parece residir la médula del asunto, las creencias tradicionales serían parte de la cultura autónoma, o sea el fundamento, el reducto, el germen del que habla Bonfil Batalla. Y la capacidad de adaptarse a las condiciones modernas sería parte del esfuerzo de las machis y de la cultura mapuche por mantener el control cultural de los recursos. Sin embargo si el modo de distribución y de consumo está cuestionado, ¿no existe el riesgo de que los aspectos religiosos de la cultura mapuche desaparezcan y las/los machis se transformen definitivamente en las "meicas" y "meicos" que existen en la sociedad chilena? ¿O qué la confianza que se deposita en la escuela para desarrollar el mapudungún no se pueda cumplir por las dificultades que significa implementar la educación intercultural bilingüe, sin que los padres puedan influir decisivamente?

Estas preguntas relevantes no se pueden responder por sí solas, deben enmarcarse en el contexto de la lucha por recuperar los territorios y de relanzamiento de la identidad étnica, fuente de recursos para poder seguir existiendo culturalmente.

### **Identities étnicas**

Nos atreveríamos a sostener que en el proceso de autoafirmación las identidades étnicas pueden jugar un rol positivo en pueblos que han sido definidos por el estado y las ciencias sociales anteriormente de, "selvícolas", "nómades", "primitivos", o "salvajes". Es decir puede corresponder a una estrategia de movilización política para incorporarse con su propia identidad.

Esto es lo que afirma Gacitúa, apoyándose en varios autores (entre otros Barth), al estudiar las movilizaciones mapuches:

*En este contexto (nacional), la identidad étnica de un grupo puede ser analizada como una estrategia específica de representación social que contribuye al desarrollo de movilización social. Esto es, además de los procesos de identificación y adscripción mutua (que facilitan la solidaridad intra-grupo), la identidad étnica se genera a partir de la capacidad política que el grupo tiene para avanzar su identidad por medio de acciones colectivas... En forma creciente, las organizaciones mapuches comenzaron a utilizar el concepto de minoría o grupo étnico-indígena para definir su situación en la sociedad chilena, enfatizando el contenido político-militante de esta de-*

*finición.* (Estanislao A. Gacitúa "Movilización e identidad étnica: el caso mapuche durante el régimen militar chileno 1973-1988" No tiene fecha de emisión)<sup>30</sup>.

Pero el concepto de "minorías étnicas" puede ser también criticado por reduccionista. Algo de esto afirma Bengoa para el caso chileno: "En la ley especial que se dictó sobre indígenas se usó la palabra 'etnia', para definir estas agrupaciones humanas, lo que es absolutamente impropio. Estuve en desacuerdo... En el lenguaje internacional se desechó el concepto de 'minorías étnicas' hace ya bastante tiempo. La palabra apropiada y utilizada en todas partes del mundo hoy en día es Pueblo. Esto es, conjunto de valores compartidos por un grupo humano de un lugar. Pueblo indica una relación más profunda, más histórica de un grupo humano, implica una vida cotidiana que se ha vivido por largo tiempo. Se habla en algunos países de 'primeras naciones'. Nación suele ser invocada como una aspiración para construir una entidad humana con perfil político propio, con símbolos unitarios, con propuestas de futuro político. Etnia es un concepto utilizado por la antropología. Su definición puede ser confusa ya que 'etnos' en griego se puede entender también como pueblo." (Bengoa, 1999: 201).

Fácilmente se pueden generar confusiones, como Bengoa anota. Mi impresión es que a nivel internacional se usan indistintamente, "aborígenes" (como en el caso de Australia, o las tierras altas de Bolivia), "primeras naciones" (sobre todo en Norteamérica), "pueblos indígenas" (Latinoamérica) o "minorías étnicas" (en casi todo el mundo; así se habla de "guerras étnicas" en el caso de algunos países africanos, aunque a veces las causas sean religiosas o sociales).

Es necesario e importante destacar el concepto de pueblo. Veamos la discusión de estos conceptos que hace la investigadora J. Marinissen a partir del caso boliviano:

*Con el reconocimiento de los pueblos indígenas, se los distingue como sociedades organizadas con identidad propia, en lugar de simples agrupaciones de individuos que comparten algunas características étnicas o culturales, como es el caso de las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas. Si bien no existe una definición exacta del término 'minorías', generalmente los mismos pueblos indígenas no desean ser calificados como tales, siendo del parecer de que este estatus radica en el sometimiento al derecho nacional de la sociedad, y en todo caso, lo que buscan es un reconocimiento de sus propias normas. Finalmente, a las minorías generalmente se les confiere derechos individuales. Sin embargo, para responder a las necesidades de los pueblos indígenas, se necesita más bien otorgarles derechos colectivos (1998: 242)*

En nuestro caso, como ya nos hemos encargado de precisar en otras partes de esta ponencia, usamos el concepto de "pueblos indígenas", porque esta expresando una realidad histórica, una relación de igual a igual con el imperio español, donde

---

<sup>30</sup> Sería necesario agregar que Gacitúa acentúa la elaboración propia de los mapuches: "Los cambios observados en el pueblo Mapuche no pueden ser entendidos como una respuesta mecánica a los cambios operados en la sociedad chilena. Por el contrario, estos representan la elaboración, por parte de la sociedad Mapuche, de nuevas estrategias para enfrentar el conflicto inter-étnico"

hubieron acuerdos y tratados, al mismo tiempo que las relaciones interculturales los fueron influyendo indeclinablemente y que en algunos casos condujo a la colonización. Además, el concepto de pueblo constituye la reafirmación de un destino común. ¿Qué se quiere decir entonces cuando se usa el concepto de etnia, o étnico?

Etnia es un concepto usado por la antropología donde se pueden distinguir varias diferencias entre los investigadores. Anotaremos un par de ellas por el momento, basados e inspirados en la discusión que hace Hylland Eriksen en su libro: "Ethnicity and Nationalism" (1993). Al hablar de etnicidad es relativamente claro cuáles son sus componentes, y la mayoría de los investigadores estarían de acuerdo en mencionar el idioma, una religión, un territorio, algunos mencionarían también el carácter endogamo del grupo. A menudo estas características no son tan precisas, ni tan difíciles de diferenciar de otros grupos, como es precisamente el caso de los guaraníes. Repartidos en varios países y con realidades que los acercan o alejan dependiendo de las circunstancias históricas, geográficas, políticas.<sup>31</sup>

Pero, ¿en qué momento y a causa de qué ciertos grupos comienzan a mirarse como irreconciliables? ¿Por qué la etnicidad se transforma en un elemento esencial de una identidad propia? Y, ¿cuáles son los intereses políticos de fondo que conducen estos conflictos a guerras de exterminio de la población civil?

En este punto los investigadores, y lamentablemente del mismo modo la población civil, se separan en dos grandes campos: están los "esencialistas" que acudirán a la historia, al origen, para explicar que existen diferencias insalvables (la historia es una sola y no se puede cambiar) y los constructivistas que dirán que estas separaciones son un producto histórico, de una relación histórica (la historia la hacen los hombres). Este último es precisamente el punto de vista de Hylland Eriksen, quien acentúa lo "relacional y procesual" en su modelo teórico.

De tal modo que para él:

*La etnicidad tiene que ver con la clasificación que se hace de las personas y las relaciones de grupo. Hablar de un grupo étnico en aislamiento total es tan absurdo como hablar del sonido de una sola mano que aplaude. La etnicidad surge y resulta relevante a través de situaciones sociales y del encuentro. Es un aspecto de una relación (social), no la característica (intrínseca) de un grupo (traducción propia)*

Por cierto que compartimos este punto de vista de Hylland Eriksen, y por ése mismo motivo sería absurdo para nosotros hablar de "pueblos étnicos". Los pueblos indígenas pueden rescatar, reforzar, readaptar, desarrollar, aspectos de su propia cul-

---

<sup>31</sup> Silvia María Hirsch en su artículo "Guaraníes de Bolivia y la Argentina. Los indígenas se organizan políticamente" afirma lo siguiente: "Los guaraníes, en verdad, comparten una identidad que va más allá de las fronteras nacionales. Sin embargo, debido a que cada una de estas identidades ha sido el resultado de contextos políticos e históricos divergentes, han tomado diferentes inflexiones. Los guaraníes de Bolivia afirman su identidad en público, hablando su lengua, usando sus ropas distintivas; reconociendo sin dudar su propia herencia e historia;... En contraste, el guaraní argentino tiende a camuflar su identidad, hablando español entre sus pares, adoptando costumbres criollas, y negando o disimulando su herencia o historia, a fin de estar acorde con la sociedad dominante de su entorno." (Suplemento Cultural de La Nueva Provincia Bahía Blanca, 23 de octubre 1997)

tura, como todas las asociaciones humanas lo hacen. La cultura propia se puede transformar en elementos de una identidad étnica en la relación con otros grupos, de acuerdo a los rasgos o las cualidades que toma esa relación, y de acuerdo a las estrategias políticas del momento. Pero la relación entre cultura y etnicidad es un asunto bastante complejo<sup>32</sup>.

### **La política de la diferencia**

El reconocimiento de los derechos históricos es importante para poder devolver parte de los territorios que los mapuches, y los pueblos indígenas en general, reclaman. La tierra, el territorio, la región, están directamente asociados con la cultura, con la religión, con la forma de ver la vida de los pueblos indígenas. Están indisolublemente ligados. Por lo tanto, otro tipo de argumentos que se esgrimen en la lucha por el reconocimiento tienen que ver con la defensa de los derechos culturales de las minorías indígenas. Es decir si los indígenas no logran mantener sus características culturales difícilmente podrán reivindicar su derecho a la diferencia. Esto es precisamente lo que exigen, en otras palabras y sin querer dramatizar, es una lucha de vida o muerte.

No cabe duda de que los pueblos indígenas, y entre ellos los mapuches y los guaraníes, están en pleno proceso de reproducción cultural que los lleva a reivindicar fuertemente su propia identidad. Un dirigente izoceño, Evelio Arambiza, planteaba las cosas de esta manera en una reunión organizada por UNITAS, una organización paraguaya que representaba alrededor de doce organizaciones de diferentes partes del país:

*By speaking of 'pueblos indígenas' and 'territory', political parties and even some NGOs said we were out of the political game, outside Bolivian reality, that we were trying to hold back the march of history. We would spend much time criticizing these intellectuals because they're great copiers: we import noodles, we import wheat flour, and we also import ideology, because we don't analyze the contributions of our organized indigenous peoples, with their own models of development, organization,*

---

<sup>32</sup> Existen aproximadamente 160 diferentes definiciones del concepto de cultura. Por cierto están las definiciones totalizantes que definen la cultura como cualquier tipo de actividad humana. O las definiciones materialistas que se refieren a la cultura como la producción de objetos materiales. Están las definiciones que apuntan a la historia y ven la cultura como un producto histórico que los actores sociales tienen muy pocas posibilidades de transformar. Están las definiciones que parten del principio de que la cultura está en constante proceso de reformulación por la relación con el "otro". F. Barth es probablemente el autor que más ha influido a la antropología, en los últimos treinta años, al girar su foco de atención desde la perspectiva materialista de la cultura hacia una perspectiva relacional y procesual. El interés de Barth se centró en ver como los grupos se diferencian, como se establecen y se mantienen los límites entre diferentes grupos. Por lo tanto las diferencias culturales para Barth son un efecto de la construcción de estos límites y no una causa de ellos (källa Barth). La pretensión del nacionalismo siempre ha sido presentar las diferencias culturales como insalvables barreras entre los pueblos, aunque los nacionalistas construyan las identidades con una interpretación arbitraria de la historia (rescatando algunos hechos y desechando otros).

*nation-state, economy, education and health.* (citado por Healy, .... 76. UNITAS 1991).

La importancia de la cita radica en el hecho de que se postule la necesidad de examinar la contribución que los pueblos indígenas pueden hacer el desarrollo. Al plantearse el tema de esta forma se reivindica una manera propia de ver el desarrollo, se intenta adquirir la calidad de sujetos históricos.

En el caso de los mapuches, según el Colegio de Antropólogos de Chile:

*Hoy asistimos a un proceso de reelaboración y resignificación de la cultura mapuche y de sus prácticas políticas frente a un estado que está en el dilema de optar entre continuar sosteniendo un tipo de institucionalidad autoritaria limitante de la coexistencia cultural democrática o la posibilidad de cuestionar y reelaborar su estructura institucional, asumiendo el desafío que le plantean los conflictos históricos sin resolver* (Colegio de Antropólogos de Chile, 1999: 4)

En el asunto de los mapuches en diciembre de 1989, se reúnen organizaciones de todo el país con las fuerzas políticas reunidas en la "Concertación por la Democracia", alianza que va a gobernar el país a partir de 1990. Bengoa, por el tono de sus notas, parece que estuvo allí, fue capaz de captar el ambiente y percibir el tenor de las discusiones:

*Levi dio lectura al largo petitorio. Consistía principalmente en tierras y desarrollo. Respeto a la dignidad indígena y participación. Se pedía la eliminación y exención de impuestos a las propiedades mapuches, reivindicación muy antigua y siempre sentida. Aylwin respondió que no estaba de acuerdo con este punto y se llevó una pifia general. Fueron poco a poco surgiendo las demandas principales, las que se reunían en una combinación de desarrollo e identidad, 'queremos desarrollarnos, dijeron todos, pero queremos continuar siendo mapuches'. 'No negociamos la identidad por el desarrollo y la modernización', se escucho en todas partes. (1999:184)*

Si se piensa históricamente, a partir de la década de 1990, el cambio de perspectivas en sus planteamientos son trascendentales. Quisiéramos detenernos en cuáles son las consecuencias teóricas de éste cambio de perspectivas y cuál es la discusión sobre las identidades étnicas que se origina.

Ya mencionábamos la discusión que se dio en el caso boliviano entre los pueblos del "alto" que se autodenominan "originarios" y los pueblos del "bajo" que se autodenominan "indígenas". Esta no es una discusión semántica, obedece a realidades y disputas históricas. Se da además en un país mayoritariamente indígena. Los originarios pueden recurrir a la calidad de haber sido los primeros en habitar un cierto territorio, y por ese derecho exigir ciertas reivindicaciones. De hecho gran parte de las reivindicaciones en el mundo se dan por estas características, sobre todo en Norteamérica.

Los originarios en este caso fueron conquistados por los españoles, y sometidos a un proceso de imposición de una cultura ajena. Al mismo tiempo definieron muchas de los rasgos culturales del naciente país y las fuerzas políticas republicanas, como el Movimiento Nacionalista Revolucionario en Bolivia, se apoyaron en quechuas y aymaras, para realizar reformas en el país.

Los indígenas no fueron conquistados de esa manera, pero al autodenominarse de esa manera, no exclusivamente declaran no haber sido originarios,

sino además ser un producto de la política colonial. ¿Cuál es el valor entonces de declararse indígenas? El valor del concepto radica en las posibilidades que encierra de escaparse a la definición estigmatizadora del indio. La diferencia entre indio e indígena es que ésta última tiene entonces un valor identificatorio más positivo, aunque a veces incluso los mismos indígenas tiendan a confundir los dos conceptos.

Bengoa alude a una discusión que hubo en un Congreso indígena, en el sur de Chile:

*'Somos diferentes' se escuchó en todos los congresos..., al final en un amplio Congreso Indígena reunido en Temuco. Allí se votó incluso el concepto mismo de indígena. Hubo una propuesta de denominarse 'pueblos originarios' para mostrar con las palabras que se trataba de un nuevo movimiento y, en especial sacarse de encima el carácter peyorativo de 'indígena'. Originario hacía referencia a la idea norteamericana de 'primeras naciones', los primeros en habitar el suelo, los originados en esta tierra. La discusión fue ardua. Los aymaras dieron la batalla a favor de conservar el término indígena. Uno de ellos señaló 'como indios nos han dominado, como indios nos liberaremos'. Ha sido la consigna del movimiento indianista. (1999: 185, 186)*

En esta cita Bengoa une el concepto de indígena al movimiento indianista, y de esa manera incorpora un concepto político. Ahora bien el indianismo fue un intento de separarse del "indigenismo" aplicado por el estado para integrar a la población indígena, y de separarse de la cultura occidental. Fue un movimiento político, que intentó levantar una cultura propia como cultura alternativa y contraria a la cultura occidental. El indianismo término mal, fue un fracaso político, tanto en Bolivia, como en Perú, o México.

En mi opinión el movimiento de los pueblos indígenas del oriente boliviano no puede ser calificado ni como indigenista ni como indianista. Buscan un camino propio, basado en su personal cultura o forma de ver las cosas, pero quieren ser parte de la nación boliviana, de una nación multiétnica y multicultural. Es como el zapatismo en México.

En el caso de los mapuches las cosas son un poco diferentes, aunque tampoco veo un movimiento "indianista". En los mapuches, a pesar de sus divisiones y fragmentación, siempre ha habido una corriente integracionista y una corriente "particularista". Digo particularista para señalar el hecho de que han luchado por mantener su propia cultura y exigir sus derechos al estado nacional chileno.

Para Bengoa. "Los mapuches como consecuencia de esta posición discriminatoria del Estado, han tenido diversas aproximaciones a la sociedad chilena. Ha habido en este siglo dos grandes posiciones entre ellos: la desarrollista y la nativista." En mi opinión Bengoa está muy influido por la idea de que los mapuches "rigidizaron" su cultura, cuando fueron obligados a vivir en reducciones, cuando la machi comenzó a ordenar el mundo para los mapuches y a tener una influencia mayor en la sociedad. A esto le llama nativismo. Sin embargo no veo en los mapuches ningún movimiento de significancia que haya estado planteando la "vuelta a las raíces".

Puede ser interesante la comparación con los guaraníes en este aspecto, ya que ellos han logrado mantener, con muchas dificultades, su idioma, el papel de la asamblea, la propiedad comunal, y sobre todo no fueron influenciados por la iglesia

o el estado, como lo fueron los mapuches. Pero lo interesante de los guaraníes no es sólo este hecho, es además el hecho de que no estén pensando en quedarse fuera de la nación boliviana o proponer alguna forma de separatismo, o volver al pasado.

Bengoa argumenta a favor del nativismo, a partir del análisis que hace de las luchas por la recuperación de tierras que se dieron en el periodo 1970- 1973. Entonces explica su argumentación en contra de la idea de que eran revolucionarios. Así lo explica: "Mucha gente creyó que los mapuches eran revolucionarios. Yo creo, sin embargo, que imperó el nativismo del que hemos hablado en el capítulo anterior, las tomas de fundo fueron un intento de los indígenas de recomponer la comunidad destruida en la ocupación de la Araucanía setenta años antes. Fue un intento de volver a las raíces, a la época en que las tierras eran de ellos. Fue una reconstrucción del lof, de la comunidad perdida. Los jóvenes revolucionarios querían hacer saltar la historia hacia adelante; los jóvenes y viejos mapuches, en cambio, querían dar un salto hacia atrás, recuperar la comunidad perdida."

Es un tanto complejo relacionar las causas de la recuperación de tierras con los mapuches como abstracción, y no ver las complejas relaciones políticas que se establecieron entre los mapuches y diferentes fuerzas políticas de izquierda de entonces. No es mi intención hacerlo, porque no tiene tanto significado para mi análisis, pero creo necesario hacer una pequeña anotación al respecto. Las "tomas de tierras", independientemente de todos los intereses políticos o de otro tipo que tenían los mapuches de promocionarlas, estaban inmersas en una situación política altamente inestable, y contribuían a radicalizar fuertemente los conflictos en el campo. En ese sentido, independientemente de la voluntad de los actores, estaban inmersos en una situación revolucionaria, es decir, de cambio de las condiciones estructurales del país<sup>33</sup>.

De hecho en ese periodo (1969–1973) los mapuches recuperaron más de 60.000 has. de tierras. Pero no podemos elucubrar en qué medida el significado de la "recuperación de tierras" se diferenciaba entre los mapuches organizados políticamente que propiciaban estas acciones de los mapuches que no lo estaban. Hay que separar estos postulados políticos de conceptos como etnia o pueblo,

---

<sup>33</sup> En primer lugar, en este punto estoy más cerca del análisis que hace Saavedra Peláez de ese periodo histórico, que del análisis que hace Bengoa. En segundo lugar, todas las explicaciones que hay en los investigadores de porqué los mapuches votan favorablemente a Pinochet en el plebiscito de 1988 y luego han votado favorablemente a la derecha, me parecen aceptables, aunque no arriben a ninguna explicación contundente. Sin embargo me sorprende que nadie tome en consideración seriamente las consecuencias que tuvo en la población mapuche el golpe militar de 1973 en la región de la Araucanía (a excepción de Saavedra Peláez). Quiero recordar que los opositores al gobierno de Allende, y hasta hoy oficiales retirados del ejército, entre ellos el comandante Alejandro Medina Lois quién dirigió las operaciones militares en la zona de la Araucanía, mantienen la versión de que allí había un ejército de extremistas extranjeros. Hecho que nunca se pudo comprobar. Esto justificó la represión, la muerte, y el sufrimiento causado por el ejército chileno a los indígenas mapuches. Hechos que comenzaron antes del golpe militar. Ver "CODEPU EMISION. (1991), "Chile: Recuerdos de la guerra Valdivia-Netume-Chihuio-Liquiñe." Editora Periodística. Santiago. También: "Muerte en la Araucanía".

aunque algunas organizaciones actualmente, y legítimamente, quieran unirlos. Por lo demás allí está el grado de revitalización y de perspectivas futuras que puedan tener.

Al hablar de etnicidad se puede estar afirmando las particularidades culturales que un grupo tiene, como la lengua por ejemplo. Pero ya hemos visto que la lengua no es un factor que por sí mismo pueda definir una etnia. Por lo demás muchos mapuches y guaraníes ya no hablan su propia lengua. A veces se habla de un "pasado común", como si no hubieran habido transformaciones estructurales en el tiempo. Otras veces se habla de la religión o de la endogamia.

La precaución que hay que tener es de no hablar estáticamente de una serie de cualidades que definirían a un grupo étnico. Lo que hay que entender es que ciertas maneras propias pueden diferenciar a un grupo, en la relación que se establece con otro grupo. Y esta es una relación dinámica que cambia en el tiempo. Lo interesante de nuestro ejemplo es que a pesar de los cambios mapuches y guaraníes siguen reivindicando una identidad cultural propia.<sup>34</sup>

Entonces en la relación con la sociedad mayoritaria se puede construir (o no) una identidad étnica, producto de los conflictos, encuentros y desencuentros, inclusión o exclusión. Es un proceso combinado en que la discriminación, por ejemplo, puede conducir a la voluntad política de diferenciarse. Probablemente por este motivo Bengoa habla de "conciencia étnica" como la: "autopercepción de un grupo humano de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población (historia, lengua, religión, tradiciones, e incluso raza) y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, esto es, a no asimilarse culturalmente." (2000: 22)

Para ver más de cerca el caso de los mapuches. Al constituirse el estado nacional chileno y producto de la ocupación territorial, los mapuches son transformados en una minoría nacional étnica, a la cual ni siquiera se le reconocen derechos. Por este motivo es una minoría en el estado de Chile oprimida. Como muy bien dice Marimán:

*Con la ocupación de la Araucanía, los Mapuche dejan entonces de ser un pueblo independiente para transformarse en una minoría étnico-nacional oprimida y colonizada, sometida a un sistema de dominación global en una situación de subordinación y dependencia con respecto al Estado-nación y la sociedad dominante que se expresa en todos los ámbitos: político, económico, social, cultural e ideológico. Esta misma dependencia constituye, por su parte, uno de los principales mecanismos de reproducción y de perpetuación de la situación global de dominación y de marginalidad del grupo étnico. ("Cuestión Mapuche, descentralización del Estado y Autonomía Regional")*

---

<sup>34</sup> El diario "El Mercurio" del 3 de noviembre del 2002, publicó los resultados de una encuesta hecha a 100 personas mapuches por el CEP (Centro de Estudios Públicos), donde se demostraría "una preocupante pérdida de las costumbres del pueblo mapuche junto a una identificación muy baja de pertenencia sanguínea". En el mismo artículo, afortunadamente, el antropólogo Rolf Foerster se encarga de aclarar de que "Aquí esta el tema de la relación entre tradición e identidad. Tradicionalmente hacemos esta unión, pero no necesariamente es así. La identidad no se construye sólo a partir de elementos como los tipos de vestimenta y las ceremonias, según muchos creen".

Si bien comparto la cita de Marimán quisiera hacer un pequeño alcance importante para mi razonamiento central. La subordinación y la dependencia no disuelven al grupo, como presumiblemente se pudiera creer, si no que mantienen, como dice Marimán los "mecanismos de reproducción" pero no sólo de la dominación y la marginación, sino también de la resistencia cultural. Es la marginalidad, la pobreza, la que "crea" un sentimiento de no pertenencia y de ser diferentes. La discriminación en este sentido puede conducir a un cierto tipo de conciencia étnica. Estos son algunos de los mecanismos que conducen a que ciertos grupos mapuches reivindiquen su propia identidad étnica<sup>35</sup>.

### **Inclusión/Exclusión**

Iturralde considera dos tipos de procesos internos a las sociedades nacionales que explicarían la actualidad de la reivindicación del derecho indígena:

*De una parte el pleno desarrollo de los estados nacionales en los que se refiere a la ocupación del espacio, la articulación de la población y el desarrollo del mercado interno y, de otra parte el fortalecimiento de las configuraciones étnicas... (que) empiezan a plantear una serie de reivindicaciones que van más allá de las posibilidades del modelo nacional porque suponen privilegiar la diversidad... (D. Iturralde: Usos de la ley y usos de la costumbre. La reivindicación del derecho indígena a la modernización. 199)*

La homogeneización del sistema capitalista crea diferentes consecuencias en diferentes regiones y diferentes países. Por este motivo hay que evitar las generalizaciones respecto a la situación de los países de América Latina en este tema. Las razones a las que alude Iturralde respecto al desarrollo del estado nacional son compatibles con el caso boliviano. Hace poco ha habido una reforma del estado y una reorganización territorial, que apunta precisamente a articular el territorio y la población de una manera más efectiva. Puesto que al mismo tiempo el estado se ha declarado como multinacional y multiétnico, las poblaciones indígenas han visto aumentadas sus posibilidades de obtener beneficios y de negociar sus derechos. El estado es débil frente a la sociedad en Bolivia, lo que puede ser favorable para las as-

---

<sup>35</sup> Decimos algunos mecanismos, porque existen otros que dicen relación con la migración, la incorporación y el rechazo que sufren algunos miembros de algunas minorías o pueblos colonizados en las sociedades mayoritarias y/o avanzadas. Existe una variedad de estudios sobre "minorías étnicas" en los países desarrollados producto de la discriminación que sufren estos grupos. La discriminación puede ser un factor que explica diferentes procesos identitarios: por ejemplo, varias de las rebeliones indígenas fueron encabezadas por líderes indígenas (mestizos) criados y educados en las misiones. En este sentido sería muy interesante un estudio de los nuevos líderes del movimiento indígena, muchos de ellos educados y formados intelectualmente en las universidades nacionales. Otro ejemplo es el estudio de B. Anderson sobre "Comunidades Imaginadas" donde se refiere, en gran parte, a un grupo de criollos que por diferencia de intereses y sentirse discriminados por la metrópolis, inventan una nueva identidad. A propósito de esto mismo, si se hace un pequeño repaso de los líderes de las luchas anticoloniales en África y el Sudeste Asiático, se verá que varios de ellos se educaron en París, la capital del imperio colonial francés, y sintieron en carne propia la discriminación.

piraciones de las organizaciones indígenas al mismo tiempo que puede crear impases que no se pueden resolver precisamente por la ineficacia del estado.

Lo que está puesto en juego en Bolivia entonces es hasta qué punto la reorganización del estado y la necesidad de éste de tener un mayor control territorial se conjugará con la perspectiva multiétnica y multicultural<sup>36</sup>. Bolivia es un caso sui generis muy interesante de seguir observando en el futuro.

Es un poco diferente en el caso chileno; el Estado tiene un control del territorio y la aplicación de un modelo económico neoliberal ha dejado en manos de las grandes empresas nacionales o multinacionales, la explotación de los recursos naturales. Es la disminución del rol del Estado en el aparato productivo, lo que ha provocado los mayores conflictos. En el caso de los mapuches en el sur de Chile, diversos autores coinciden en que la expansión del modelo neoliberal y de exportación de materias primas y de productos no elaborados como la madera, han creado una situación imposible. (Ver Instituto de Estudios Indígenas "Territorio Mapuche y Expansión Forestales", 2001).

La modernización puede significar incorporación, inclusión, asimilación, cuando existe una política de estado, como fueron los intentos del indigenismo mexicano. O puede significar exclusión, marginación, cuando las políticas económicas son exclusivistas y no existe una decidida política de estado de defensa de la población indígena, como es el caso en Chile. En este caso los conflictos han aumentado porque el Estado se ha negado a reconocer constitucionalmente los derechos de los mapuches. De tal modo que las medidas del gobierno chileno para restituir los derechos de los mapuches generan nuevos problemas y no solucionan el conflicto de fondo.

La historia de los guaraníes va por otras vías. Luego de haber estado la mayor parte del siglo XX en una situación muy precaria, logran recuperarse y volver a surgir como pueblo. Cuando casi nadie esperaba una presencia nacional de sus demandas surgen la "Asamblea del Pueblo Guaraní" (APG), la "Confederación Indígena de Pueblos de Oriente Boliviano" (CIDOB), la Capitanía del Alto y Bajo Izozog (CABI). Como nos dice Albó:

*A primera vista podría parecer a muchos que el pueblo guaraní chiriguano tuviera amnesia histórica..., un análisis más profundo nos señala más bien que tal amnesia es solo superficial, como si se tratara de la 'censura' impuesta por la estructura dominante. En realidad hay crecientes indicios de que a un nivel reprimido sigue viva esta memoria, no como un recuerdo sistematizado de eventos pasados, sino como una fuerte predisposición a querer volver a buscar este pasado. Tal búsqueda se convierte entonces en una actitud ideológica. El deseo de conocer y asimilar la propia historia es el deseo de comprenderse e identificarse como Pueblo. (Albo, 1990. En Soliz Tito, L., 1996)*

---

<sup>36</sup> Sobre todo considerando que la nueva expansión colonial en este caso, está encabezada por las empresas multinacionales y a menudo apoyada por el estado nacional. A veces se puede dar la paradoja de que estas empresas son más fuertes que el estado nacional y tienen mayor preponderancia en las negociaciones con la población local.

Es en el proceso de búsqueda del pasado donde los guaraníes, con todas sus ramificaciones y a pesar de sus divisiones internas, que comienzan a reagruparse, a replantearse y a pensar qué es lo que quieren. El dirigente Chumiray, por ejemplo, afirmaba en una de esas tantas reuniones:

*...integración que no quiere decir asimilación, integración que sería una participación en las decisiones de los poderes públicos y en las instituciones de desarrollo, conservando nuestra propia identidad cultural y logrando que la sociedad nos tome en cuenta a los guaraní como ciudadanos bolivianos..., pues al momento nos consideran personas de última categoría y esto para nosotros es inadmisible. (Solis: 1996)*

Mantener su propia identidad dentro de una ciudadanía multicultural boliviana representa un estatus mayor que pertenecer solamente a la condición de pobres. No es que estén planteando rupturas institucionales. Probablemente por ese motivo, es que el Estado boliviano accede rápidamente a reconocer esta realidad (la APG por ejemplo fue reconocida por resolución ministerial N 071-93, del 23 de abril de 1993). En el caso boliviano, estos derechos están reconocidos constitucionalmente, por lo que existen canales de negociación entre las organizaciones indígenas del oriente y el estado.

Es en estas circunstancias que los pueblos indígenas reconstruyen su cultura, replantean sus viejas exigencias y se reconstituyen como nación. La relación con "el otro", el Estado nacional, es cabal para poder entender cómo se da este proceso. En el caso de los mapuches en Chile es la reacción contra el modelo económico neoliberal imperante y sus "éxitos". En el caso boliviano es la reconstitución del estado boliviano y su apertura a negociar algunos de los derechos que los indígenas reclaman para sí.

Conviene recalcarlo, es en la relación con el estado nacional y la sociedad mayoritaria donde los pueblos indígenas se nutren de fuerzas para seguir planteando sus exigencias. De allí que un tema muy importante en la lucha por el reconocimiento que los pueblos indígenas llevan a cabo es una ampliación de la visión histórica, de cómo estos pueblos fueron reducidos a minorías étnicas.

Más allá de las definiciones que hemos discutido, hay una situación muy problemática para el estado nacional, si surgen aspiraciones de otros pueblos de querer constituir sus propias formas organizativas. Efectivamente el asunto más problemático para la legislación internacional y los estados nacionales es finalmente reconocer no sólo la diferencia cultural sino los derechos colectivos de algunos grupos.

Esta es la piedra en el zapato que tienen los estados nacionales que sospechan, de acuerdo a su propia experiencia nacionalista, de que finalmente estas exigencias llevarán a la ruptura. La idea de pueblo puede conducir a la idea de nación y ésta a la de nacionalidades. No es el tema de esta ponencia, pero de manera resumida nos gustaría ver como esta siendo visto el fenómeno por algunos investigadores. Como enuncia Healy para el caso boliviano:

*Many others also spoke in the same spirit and advocated moving beyond ethnicity to the more empowering and politically charged term of 'nationalities'. The legal recognition of traditional indigenous authorities and their organizations of*

*ayllus, cabildos, and comunidades became more deeply appreciated in these events for their long history in action, much longer than the Bolivian state itself.*" (Healy, 2001: 76)

Si estas minorías étnicas llegan a ser considerados pueblos, se supone que tendrán derechos que conducen inevitablemente a la separación legal. No me parece así, ni pienso que esté planteado de esa manera, ni tampoco que sea deseable. Marinissen hace un par de aclaraciones que sería necesario remarcar porque facilitan la búsqueda de soluciones.: "Puesto que si bien "la palabra 'territorio' siempre ha sido y sigue siendo un elemento de discordia, por sus supuestas implicancias de secesión del estado,... ésta no es la finalidad. Tales objeciones son similares al temor por el término 'pueblo'... Este problema imaginario se supera cuando se hace un razonamiento desde el punto de vista de que 'territorio indígena' debe comprenderse en términos del derecho Público Interno y no en términos del derecho Público Internacional (1998: 249). Si el tema del territorio y de la autodeterminación se hace en términos del derecho interno, podría significar el reconocimiento formal y jurídico de un hecho sociocultural: "Para los pueblos indígenas de las Tierras Bajas, la demanda territorial ha sido más bien una traducción jurídica de sus necesidades en el ámbito social, cultural, económico y político." (ibid: 25).

En el caso de Bolivia muchas comunidades, de hecho, se guían por sus propias costumbres y el reconocimiento que buscan es la traducción jurídica de su cultura. No hay un planteamiento separatista o secesionista. Las organizaciones indígenas del oriente boliviano no han planteado la autonomía como secesión del territorio boliviano si no para participar dentro de la legislación del país. Por lo tanto las posibilidades de apresurar medidas que favorezcan la autodeterminación interna están abiertas. Única manera de poder quebrar el aislamiento y la discriminación que históricamente ha sufrido la población indígena del oriente boliviano.

En cuanto a los Mapuches, tanto las organizaciones, como sus líderes e intelectuales, así como su población no tienen una opinión clara sobre el tema de la autonomía.<sup>37</sup> Existe una promoción de la idea de autonomía en algunas organizaciones e intelectuales mapuches, pero que no ha sido suficientemente socializada y discutida al interior del movimiento y del pueblo mapuche. Sin embargo, en algunos casos se confunden términos como autonomía, independencia, autodeterminación, libredeterminación. En tercer lugar, no hay una fuente de vasos comunicantes entre la reflexión de algunos intelectuales y las organizaciones mapuches. En mi opinión la intelectualidad mapuche está tan dividida y confundida como las propias organizaciones mapuches<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Lavinchy concluye, a propósito de las propuestas de autonomía de los mapuches, en un estudio que: "... debemos responder que ninguna de ellas es capaz de dar una solución global y viable al problema mapuche." ("Conflicto y Propuestas de Autonomía Mapuche". En <http://www.xs4all.nl/rehue/art/lava1.html>, 1999).

<sup>38</sup> A pesar de la opinión que tiene Foerster de "la emergencia de una intelectualidad nacionalista" y del papel que le correspondería en la conformación de una nacionalidad para los mapuches. Ver *¿Movimiento Étnico o Movimiento Etnonacional Mapuche?*, 1999.

**Bibliografía:**

- Alcina Franch, J.**, compilador (1990), *Indianismo e Indigenismo en América*. Alianza. Madrid
- Anderson, B.** (1992), *Den föreställda gemenskapen. Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Daidalos. Göteborg.
- Arias, I. y Molina, S.** (1997), "De la nación clandestina a la participación popular". En *El pulso de la democracia. Participación ciudadana y descentralización en Bolivia*. República de Bolivia-Ministerio de Desarrollo Humano. Servicio Nacional de Participación Popular. Nueva Sociedad.
- Arze Quintanilla, O.** (1990), "Del Indigenismo a la Indianidad. Cincuenta años de Indigenismo Continental" En *Alcina Franch*, 1990.
- Aylwin, J.** (1995), "Antecedentes históricos-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche". *Revista Pentukun* N° 4. I.E.I.
- Barrera, A.** (1999), *El grito Mapuche. (Una historia inconclusa)*, Grijalbo. Santiago.
- Bonfil Batalla, G.** (1997), "Pensar nuestra cultura". Alianza Editorial. México D. F. "Aculturación e Indigenismo. La respuesta India". En *Alcina Franch*, 1990.
- Bengoa, J.** (2000), "La emergencia indígena en América Latina". Fondo de Cultura Económica. Santiago.
- (1999), *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX*. Planeta. Santiago.
- (1992), *Conquista y Barbarie. Ensayo crítico acerca de la conquista de Chile*. Ediciones Sur. Santiago.
- Bacilagupo, A. M.** (2001), *La voz del Kultrun en la Modernidad*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago.
- Barth, F.** (1989), "The analysis of culture in complex societies". *Ethnos* 3-4 (120, 142), (Compilador; 1969) "Los grupos étnicos y sus fronteras".
- Bocara, G.** (1999), "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)" *Hispanic American Historical Review*.
- CODEPU EMISION.** (1991), *Chile: Recuerdos de la guerra Valdivia-Neltume-Chihuio Liquiñe*. Editora Periodística. Santiago.
- Colegio de Antropólogos de Chile A. G.** (1999), *Comunidad Temulemu*. Mimeo.
- Santiago De Las Casas, B.** (1993), *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* Edición de André Saint-Lu.
- Durán Pérez, T., Pérez-Sales, P., Bacic Herzfeld R.** (1998), *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía. Una aproximación étnica*. Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Foerster, R.** (1999), "¿Movimiento Étnico o Movimiento Etnonacional Mapuche?" *Revista de Crítica Cultural* – 52/53. Santiago.
- Foerster, R., Vergara, J.;** (2001), *Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena*. (mimeo)

(1996), *Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas*.

**Friedman, J.** (1994), *Cultural Identity & Global Process*. SAGE Publications.

**Gacitúa, E. A.** *Movilización e identidad étnica: El caso mapuche durante el régimen militar chileno 1973 – 1988*. Virginia Polytechnic Institute and State University (mimeo). No tiene fecha de emisión.

**García Breso, J.** (1992), *Identidad y Cultura en Nicaragua. Estudio Antropológico de Monimbó*. Compobell. Murcia.

**Gould, J. L.** (1993), "Vana Ilusión! The Highlands Indians and the Myth of Nicaragua mestiza 1880-1925". *Hispanic American Historical Review* 73:3. Duke University Press.

**Healy, K.** (2001), *Llamas, Weavings, and Organic Chocolate*.

**Hirsch, S. M.** (1997), "Garaníes de Bolivia y la Argentina. Los indígenas se organizan políticamente" *Suplemento Cultural de La Nueva Provincia Bahía Blanca* 23 de octubre.

**Hirsch, S. M., Alberico, A.** (1996), "El don de la palabra. Un acercamiento al arte verbal de los Guaraní de Bolivia y Argentina". *Anthropos* 91 (125-137).

**Holt-Letelier, J.** (1997), *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*. Planeta/Ariel. Santiago.

**Hylland Eriksen, T.** (1993), *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto Press Limited. London

**Illanes, M. A.** (2002), "En torno a la noción de Proyecto Popular en Chile" En *Los Proyectos Nacionales en el Pensamiento Político y Social Chileno del Siglo XIX*. Universidad Católica. Raúl Silva Henríquez. Santiago.

**Instituto de Estudios Indígenas** (Varios autores; 2001), "Territorio Mapuche y Expansión Forestales". Ediciones Escaparate. Concepción.

**Iturralde, D.** (2002) "Usos de la ley y usos de la costumbre. La reivindicación del derecho indígena a la modernización" en. Roberto Morales (comp), *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*.

**Lewis, O.** (1986), *Ensayos Antropológicos*. Grijalbo. México D.F.

**Lienhard, M.** (1998) "El cautiverio colonial del discurso indígena: Los testimonios". En *J. Pinto* (ed), 1998.

**Larraín, J.** (2001), *Identidad chilena*. LOM Ediciones.

**Marimán, J. A.** (1997), *Set de Documentos*, (mimeo), Denver, Colorado, USA.

(1990), *Cuestión mapuche, descentralización del estado y autonomía regional*. LIWEN. Mimeo. Temuco.

**Marimán Quemenedo, P.** "Recuperar lo propio será siempre fecundo". En *Territorialidad Mapuche en el siglo XX* (2002).

**Marinissen, J.** (1998), *Legislación Boliviana y Pueblos Indígenas. Inventario y análisis en la perspectiva de las demandas indígenas*. SNV-Bolivia. CEJIS. Santa Cruz.

**Organización Identidad Mapuche Lafkenche** (1999), *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales*. VII Región de Chile. Mimeo.

**Pinto Rodríguez, J.** (2000), *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Colección IDEA. Universidad de Santiago de Chile.

(editor; 1998), *Del discurso colonial al proindigenismo*. Ediciones Universidad la Frontera. Temuco.

**Redfield, R.** (1941), *The folk Culture of Yucatán*.

**Saavedra Peláez, A.** (2002), "Los Mapuche en la sociedad chilena actual" LOM Ediciones.

**Soliz Tito, L.** (1996), "Elementos Modernos y Postmodernos en la Explicitación del proyecto Guaraní – Chiriguano". (mimeo) Tesis de Grado. Universidad Católica Boliviana. Cochabamba.

**Spedding, A.** (1996), "Mestizaje: Ilusiones y Realidades". Museo Nacional de Etnografía y folklore. Serie: Seminarios sobre la realidad social Boliviana. Museo nacional de Etnografía y Folklore. La Paz.

**Stuchlik, M.** (1976; 1999), *La Vida en Medieria. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. SOLES Ediciones. Santiago.

**Vergara, J., Mascareño, A., Foerster, R.** (1996), "La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia". CONADI, AGCI, Agencia Española de Cooperación. Chile.

**Villalobos, S.** (1997), "El avance de la historia fronteriza" *Revista de Historia Indígena* N° 2. Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile

**Wolf, E.** (1987), *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica.

**XVI Censo Nacional de Población** (1992) *Población Mapuche. Tabulaciones Especiales*. Editado por Instituto de Estudios Indígenas, Instituto Nacional de Estadísticas.