

- MARMURA, Michael, "Modern Sunni Thought", En: Ch.Lippy and P. Williams, *Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Charles Scribner's Sons, New York, 1988.
- MONTENEGRO, Silvia "Telenovela et identités musulmanes au Brésil", *LUSOTOPIE, enjeux contemporains dans les espaces lusophones*. Centre d'etude d'Afrique Noire. CNRS, Institut d'études politiques de Bordeaux, Editions Karthala, Paris, 2004.
- MONTENEGRO, Silvia. "La inmigración árabe en Paraguay", *Arab Communities in Latin America*, Centre for Arab Unity Studies, Líbano, 2004 a (publicado en árabe).
- MONTENEGRO, Silvia. "Los árabes en Brasil", *Arab Communities in Latin America*, Centre for Arab Unity Studies, Líbano, 2004 b (publicado en árabe).
- MONTENEGRO, Silvia. "Inmigrantes árabes en la Argentina", *Arab Communities in Latin America*, Centre for Arab Unity Studies, Líbano, mimeo.
- OBEYESEKERE, Gananath, "Budism, Nationhood, and Cultural Identity: a question of fundamentals", En: Marty y Appleby, *Fundamentalism Comprehended*, University of Chicago Press, 1995.
- TIBBI, Bassam, *Arab Nationalism: between Islam and the Nation-State*, St. Martin Press, New York, 1997.

Identidad y sujeto en la escritura de los intelectuales mapuches. Chile, 1993-2003

Claudia Zapata Silva
Univ de CHILE - CECL - UNCH

Resumen

Los intelectuales constituyen un componente fundamental del ciclo más reciente de movilización mapuche en Chile, a su vez, es un segmento específico que se relaciona problemáticamente con las organizaciones que animan este movimiento. Su producción intelectual cumple un rol fundamental en la articulación de una identidad étnica que pone énfasis en la diferencia cultural, en el daño histórico y en los derechos que se desprenden de ella.

Los textos producidos por los intelectuales mapuches contienen la argumentación de esta diferencia, elaborada a partir de variados recursos discursivos que les permiten construir un "nosotros mapuche" radicalmente opuesto al chileno-winka. Lo interesante de este esfuerzo, es que esta diferencia es invocada por el segmento de la población mapuche que participa menos de aquella "base objetiva" que sería la cultura tradicional, aquella que ellos mismos indican como lo propiamente mapuche.

Este artículo se aproxima a la función interpretativa que cumplen estos intelectuales, en cuyo ejercicio se construyen representaciones de lo mapuche y de la sociedad mayor en la cual esta cultura se encuentra inserta.

Palabras clave: intelectual indígena, identidad, sujeto, texto, representación.

Abstract

Intellectuals constitute a fundamental component of the most recent cycle of mapuche mobilisation in Chile, at the same time, this specific segment have problematic relations with the organisations that animate the movement. Their intellectual production fulfils a fundamental role in the articulation of an ethnic identity that emphasises cultural difference, historical damage, and associated rights. Mapuche texts argument this difference from various discursive resources that permit the construction of a "we the mapuche" radically opposed to chilean-

winka. The interesting aspect of this effort is that difference is invoked by the segment of mapuche population that does not participate in the "objective base" of traditional culture, which they themselves indicate as characteristic of mapuche. This article approaches the interpretative function fulfilled by these intellectuals in their representation of the mapuche and society as a whole in which this culture is inserted.

Key words: indigenous intellectual, identity, subject, text, representation.

Introducción

Los intelectuales indígenas son el resultado de la dinámica modernizadora de las sociedades latinoamericanas, especialmente a partir de la ampliación del Estado durante el siglo XX, de sus bases ciudadanas y consecuentemente, el desarrollo de sistemas educacionales que se erigieron como el pilar de la integración en países que hacia los años treinta traspasaban la barrera oligarca. Sin embargo, su autoidentificación como "intelectuales indígenas", el reconocimiento como tales por parte de otros sectores de la sociedad nacional y el compromiso político que hacen público con sus culturas de origen es un ingrediente más contemporáneo que se da en medio de la emergencia indígena², frase que se extendió para denominar a aquel fenómeno continental que posicionó a estos sectores de la población como actores políticos desde fines de los años setenta en las experiencias más tempranas.

En el caso Mapuche, si bien la existencia de profesionales e intelectuales no constituye un fenómeno nuevo, hoy resulta mucho más visible. En el caso específico de los intelectuales, varios son los motivos de este mayor perfilamiento público, entre ellos, una producción escrita abundante y sistemática, su

² BENGÓA, José (1991) *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Santiago, 2000. Un concepto similar ("irrupción") fue señalado con anterioridad en DÍAZ POLANCO, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo XXI, México, 1999.

circulación por medios electrónicos y sobre todo, por el momento crítico que atraviesa la relación entre mapuches y Estado chileno, marcado por el conflicto que estalló a mediados de los noventa, al calor del cual escribe la mayoría de ellos. El propósito de este artículo es realizar un acercamiento al pensamiento de estos intelectuales a través de sus textos escritos, sosteniendo que constituyen una parte importante de lo que actualmente denominamos conflicto mapuche o de manera más amplia, movimiento mapuche.

Haciendo una breve síntesis de este movimiento, se debe señalar que su etapa más contemporánea se inicia en 1978³, con la oposición de algunos sectores de la sociedad mapuche a la dictadura militar, que en ese año emitió un decreto que negaba la existencia de población indígena en Chile (D.L. 2.568), el cual fue calificado de etnocida por las organizaciones de entonces. Desde ese hito se han sucedido distintos ciclos: el del retorno a la democracia donde se construyó un relativo consenso sobre la necesidad de reconocer la diversidad cultural de Chile, proceso que concluyó con la aprobación unánime de la Ley Indígena en 1993, en la cual se consagró una política de reconocimiento restringida en relación con las demandas de las organizaciones indígenas. El ciclo actual, en lo que respecta a los mapuches, corresponde al quiebre de ese consenso, que se re-

³ Hablo de "etapa más contemporánea" porque en el caso mapuche prácticamente siempre ha existido movimiento social, desde su anexión forzosa al Estado-nación chileno, en distintas formas y contextos pero que indican algún tipo de respuesta a las políticas del Estado (sin que éstas involucren a la totalidad de la población mapuche), como lo demuestran algunos estudios contemporáneos, entre ellos BENGÓA, José, *Historia del pueblo mapuche*, Ediciones SUR, Santiago de Chile, 1985; FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Centro de Estudios de la Mujer, Santiago de Chile, 1988; y PINTO, Jorge, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Colección IDEA, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, 2000. Desde luego, estoy usando un concepto amplio de movimiento social, que no lo restringe a las organizaciones ni a la existencia de un proyecto político claro y único. De todas maneras, se puede hablar de una continuidad histórica en la existencia de respuestas y de luchas, pero no en sus formas, objetivos y discursos.

fleja en la crisis de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuyo agotamiento es señalado por la totalidad de los intelectuales que han sido considerados para este trabajo⁴.

Las elites dirigenciales e intelectuales cumplen un rol fundamental en los movimientos étnicos (Stavenhagen, 1991; Ibarra, s/f) y el caso que presento no es una excepción. En este nivel se articulan las demandas, se desarrollan los argumentos para respaldarlas y las representaciones colectivas que cohesionan o que pueden llegar a cohesionar a un grupo. Su importancia en la elaboración de una discursividad propia es entonces neurálgica⁵, sin embargo, en el caso de los movimientos indígenas latinoamericanos se ha privilegiado el estudio de las organizaciones y de los documentos que ellas emiten, presumiblemente más representativos, mientras que aquellos elaborados por los intelectuales, suelen ser subordinados a la dinámica general de estos movimientos, analizando los vínculos con éstos en detrimento de su especificidad como autores y como segmento distinto de la población indígena.

En el caso mapuche, existe una intelectualidad potente de alta formación académica, cuya producción permite problematizar este vínculo, pues aunque la relación con las or-

⁴ MARIMÁN, José A., identifica estos tres ciclos en "Transición democrática en Chile. Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?", página web Centro de Documentación Mapuche Liwen, enero de 1994.

⁵ Aquí lo propio refiere a la construcción de un lugar de enunciación en el espacio público, no al reflejo de culturas radicalmente distintas del "mundo occidental", como la mayoría de estos textos asumen. De hecho, son construcciones híbridas, que se nutren de distintos discursos sociales, entre ellos el desarrollismo, distintas corrientes de izquierda, nacional populismo y representaciones provistas por las ciencias sociales en las últimas décadas (especialmente la antropología, la historia y la etnohistoria), en una mezcla creativa con elementos de sus culturas (no siempre vigentes). Algo de esta discusión la desarrollo en *Discursos indianistas en México. Hacia una nueva representación del Estado nacional, 1974-2001*, tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, 2003. También está en BENGÓA José, Op. Cit, 2000 y en un breve pero iluminador artículo de IBARRA, Hernán, titulado "El caso del Ecuador. Neoindigenismo e indianismo", s/f, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu (www.linux.soc.uu.se/Mapuche).

ganizaciones existe (sin ser necesariamente una militancia) lo que salta a la vista es la distancia que se establece con ellas, determinando una relación en la que el individuo no se disuelve en el colectivo, a pesar de que el "nosotros" mapuche predomina como forma de enunciación. Esta distancia es crítica pero también geográfica pues muchos de estos intelectuales se asumen parte de la "diáspora mapuche" en Chile o en el extranjero, situación que amerita un tratamiento específico.

Estos intelectuales producen textos posibles de ser clasificados en distintos campos disciplinarios, de los cuales predominan claramente la literatura (principalmente poesía), la historia y las ciencias sociales. Me propongo trabajar las dos últimas categorías, colocando atención en el tipo de identidad y de sujeto que se construye en estos textos, asumiendo la importancia de los intelectuales en la elaboración de representaciones colectivas.

Los intelectuales mapuches: una aproximación a su escritura

Las identidades indígenas contemporáneas, específicamente aquellas que animan los movimientos indígenas en América Latina⁶, tienen como centro la cuestión de la cultura, plataforma de su acción política. Este entrelazamiento entre cultura y política queda plasmada en una de las reivindicaciones centrales de estos movimientos: la diferencia cultural como derecho inalienable de colectivos que se autodenominan "pueblos".

Esta característica general indica la importancia que adquiere el tema de la diferencia cultural, que hoy aparece como tronco articulador de su producción discursiva. Uno de los desafíos consiste en fundamentar esta diferencia (tanto en el pasado como en el presente) y colocarla en el centro de su relación con el *otro* (blanco, español, chileno, winka, etc.) historizando esta

⁶ A grandes rasgos, una construcción positiva en torno a la categoría de indio, identidad que coexiste con otras formas de sentir y vivir la diferencia (el estigma, la autonegación, etc.).

relación para acusar el daño infligido que tuvo como excusa esta diferencia. Son temas que se repiten en los documentos escritos que se emiten desde distintas instancias de estos movimientos⁷: aquellos oficiales de las organizaciones, entrevistas transcritas a dirigentes o intelectuales, comunicados (de organizaciones o comunidades en conflicto) y textos de intelectuales indígenas que transitan por un circuito que en el caso de Chile es restringido en comparación con otros países del continente, pero que tiene en internet un espacio interesante.⁸

Es en esta dinámica donde adquiere importancia la figura del intelectual indígena, por la calidad de sus argumentaciones y la relación entre éstas y las luchas políticas. No se trata sólo de constatar la existencia de esa diferencia cultural, sino de fundamentarla en un relato verosímil y apropiarla en una construcción identitaria que sea funcional a estas luchas en una época histórica que parece más receptiva a este tipo de problemáticas.

Es importante hacer esta distinción entre cultura e identidad pues la sola diferencia y la exclusión que se ha practicado a partir de ella no explica por sí sola el surgimiento de una identidad positiva en torno a la categoría de indio⁹. Esto no hace más

⁷ Una precisión necesaria para situar este estudio, es señalar que hablo de documentos escritos para indicar un tipo de texto que no agota el fenómeno de la discursividad indígena, la cual no es reducible a la escritura ni a la categoría de movimiento social.

⁸ Que sean documentos públicos, en español (incluso inglés, francés, sueco...) y que circulen a través de páginas web nos indican que los destinatarios de estos mensajes no son en primer término los pueblos indígenas, sino la sociedad nacional e internacional, como una forma de buscar apoyo, establecer alianzas o fijar una posición propia en el espacio público (de límites imprecisos en el caso de internet). Una reflexión breve pero interesante sobre los mapuches y su presencia en internet es la que realizan FOERSTER, Rolf y VERGARA, Jorge Iván en "Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa". *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, N° 13, agosto de 2001, quienes la incluyen como una de sus nuevas estrategias políticas.

⁹ Sustener la correspondencia entre identidad y cultura es más problemático hoy, luego de dos siglos de vida republicana y proyectos modernizadores de distinto tipo a los cuales los pueblos indígenas no han sido ajenos, lo cual hace relativos los juicios de una distancia cultural tan tajante como la que existió al momento de la conquista.

que actualizar un viejo problema planteado por el marxismo y que trajo de vuelta Gayatri Spivak en su importante ensayo de 1988 "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", donde sostiene que el tránsito del "en sí" (en este caso la sociedad indígena y su situación de subordinación) al "para sí" (la apropiación de ella y la posibilidad de teorizarla para revertirla en la lucha política), no es espontáneo y que por el contrario, la figura del intelectual es fundamental para realizarlo¹⁰.

Lo interesante en este caso, es que el esfuerzo de diferenciación cultural con la sociedad mayor proviene de quienes participan menos de aquella 'base objetiva' que sería la cultura, pues hablamos de sujetos cuya experiencia de vida no es necesariamente la que se retrata en sus textos escritos (la comunidad rural, la dimensión ritual, etc), sino lo que en ellos mismos se llega a calificar como su opuesto: la ciudad, la educación universitaria, la vida académica, los viajes dentro y fuera del país, en fin, un tránsito por *lugares otros* desde los cuales construyen una forma particular de identidad indígena. ¿En qué fundamentan entonces la diferencia, y sobre todo, *su* propia diferencia? Es una pregunta que cruza la lectura de sus escritos.

La que señalo es una problemática pertinente a los intelectuales que utilizan el adjetivo de "mapuche" y que asumen públicamente un compromiso político en torno al cual gira su producción escrita, acotación necesaria considerando que son parte de un segmento mayor que son los profesionales indígenas, no todos los cuales han desarrollado este nivel de compromiso¹¹, un tema que no está ausente en los textos analizados, en

¹⁰ Sobre este punto discrepo con Rodolfo Stavenhagen, quien sostiene que la fórmula marxista, que en este caso sería "etnia en sí, etnia para sí" queda inserta en un enfoque primordialista. Creo que desde otras opciones teóricas, constructivista en este caso- el problema que reactualiza Spivak sigue siendo pertinente, pues el "para sí" no refiere al rescate de identidades preexistentes sino a su formulación a partir de un ejercicio de reflexión sobre la situación de conflicto, encontrando causas políticas e históricas a la subordinación que experimenta la población indígena al interior de los Estados nacionales. STAVENHAGEN, Rodolfo, "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional", 1991, en página web www.cholonautas.edu.pe.

¹¹ Tampoco sería justo señalar que han optado por la integración indiferenciada

los cuales asume la forma de resentimiento con aquellos que se "burocratizaron"¹².

Conflictos de este tipo tienen como causa estructural la modernización y la inserción de los mapuches en ella. Los intelectuales son tal vez el mejor indicador de la complejidad que ha alcanzado la población indígena sobre todo en los últimos treinta años, la cual tiene sus raíces profundas en los proyectos modernizadores que se han sucedido a lo largo de todo el siglo XX. Esto se refleja en la diferenciación económica y en la diversidad de espacios que habitan (de las "zonas de refugio" – parafraseando a Aguirre Beltrán– a la expansión social y geográfica). Esto no significa que la comunidad, el espacio reduccional, la economía campesina y la pobreza hayan desaparecido, como se constata dramáticamente con el estallido del "conflicto mapuche" en 1997, pero esta sociedad mapuche más compleja y abrumadoramente urbana¹³ determina la imposibilidad de seguir representándolos con la imagen de la ruralidad, el aislamiento, el español difícil y el analfabetismo. Reproducir este estereotipo resulta hoy un reduccionismo impresentable, de ahí la necesidad de explorar en el momento histórico donde surge el actual movimiento mapuche.

Identidades indígenas y globalización

Esta complejidad social, que aquí apenas se enuncia, condiciona en gran medida las formas que asume en la actualidad el movimiento mapuche, lo cual conduce a reparar en el contexto nacional y mundial en el cual irrumpe. Nos encontramos enton-

a la sociedad chilena, aunque es uno de los caminos posibles.

¹² Esta polémica se presenta en términos bastante duros, como se puede constatar en el uso de un vocabulario que habla de "burócratas" y "yanakonas" para referirse a los profesionales mapuches que trabajan para el Estado, el cual es compartido por varios de los intelectuales que analizo, todos los cuales recurren a un texto ya célebre de Pablo Marimán que lleva por título "Burocratas, yanakonas y profesionales mapuche, entre el colonialismo y la autonomía", 1993.

¹³ MARIMÁN, Pedro y HAUGHNEY, Diane, "Población mapuche: cifras y criterios", diciembre de 1993, en página web Centro de Documentación Mapuche Liwen.

ces con un proceso de globalización que en sus expresiones latinoamericanas aporta una gran cantidad de elementos de ruptura en relación con otros ciclos de movilización mapuche, por ejemplo, el del período nacional-desarrollista, detalladamente trabajado por Sonia Montecino y Rolf Foerster en un libro imprescindible: *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)* (1988). En trabajos más recientes sobre el actual conflicto, Foerster repara en este cambio de escenario histórico como un factor que debe ser considerado en el análisis (2001), sugerencia oportuna pues el ordenamiento mundial, la correlación de fuerzas y las relaciones que se establecen entre las piezas fundamentales de la sociedad contemporánea –me refiero al mercado, el Estado y la sociedad civil– son demasiado distintas a las del período anterior, lo cual genera otras dinámicas de acción social y también otro tipo de conflictos, asociados a lo que parece imponerse como el gran nudo problemático de nuestra era: la fricción que se produce entre democracia, modernización y reivindicaciones identitarias.

Denomino aquí globalización al proceso mundial que se abre con el fin de la guerra fría: procesos culturales, políticos, económicos y comunicacionales que no pueden ser confundidos con el modelo neoliberal, aquel que se ha impuesto a los países pobres como única estrategia de inserción posible en este proceso. Sin compartir el grueso de sus propuestas, coincido con García Canclini (1999) en esta distinción necesaria entre neoliberalismo y globalización, pues los actuales movimientos indígenas surgen de esta última¹⁴ y aunque no poseen una connotación revolucionaria, de uno u otro modo cuestionan las políticas neoliberales y la acción pro-mercado que obsesivamente desarrollan los Estados latinoamericanos.

No es un misterio que en Chile ese predominio radical del mercado fue realizado en un contexto autoritario y (paradójica-

¹⁴ La relación entre movimientos indígenas, modernidad y globalización ha sido sugerida por José Bengoa en varios trabajos. Al libro ya citado se debe sumar BENGOA, José, "La invención de las minorías: las identidades étnicas en un mundo globalizado", *Revista de la Academia* N° 7, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 2002, pp. 9-37.

mente) desde el Estado, ocupado violentamente por los sectores conservadores en 1973. Es en este ámbito donde encontramos el núcleo de la continuidad concertacionista, con consecuencias relevantes en otros tan sensibles como el de la democracia. Me detengo en este punto porque no sólo la economía sino la forma misma que asume el sistema político nos instala en este nuevo escenario mundial. Esta conexión permite entender la incorporación del tema de las minorías a la agenda política de la Concertación a partir de 1990. Por convicción o por el anhelo de estar a tono con un nuevo tipo de modernización¹⁵, los gobiernos democráticos identificaron dos sectores a los cuales se han dirigido políticas específicas: las mujeres y los indígenas.

Esto ha generado procesos de distinto tipo, no todos previstos por la lógica política, entre ellos un tipo de movilización social realizado desde posiciones identitarias que no son las clásicas (lo que se denominó como nuevos movimientos sociales). Esto no hace más que dar cuenta de lo problemático de esta globalización, en la cual la dinámica social no se reduce al frío cálculo de los poderes mundiales, ni siquiera en Chile donde el control sobre la sociedad civil parece ser más eficiente¹⁶. A la vez, tampoco se puede desconocer que el ordenamiento y el uso de las diferencias también forma parte de esta dinámica

¹⁵ La inserción de Chile en un mundo sensible a la diversidad (tema instalado en los centros metropolitanos en la década de los ochenta) parece ser uno de los objetivos predominantes. Así lo señaló el presidente Ricardo Lagos al inaugurar la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato a principios del año 2001: "Invité a vivir la riqueza de la diversidad cultural que es lo que da forma a Chile. Por la naturaleza de las cosas, todas las culturas de Chile tienen un derecho y un lugar (...) Esto es lo que corresponde a un país culto, a un país civilizado y a un país democrático. Es la tendencia que predomina en nuestro mundo contemporáneo, donde el respeto a los derechos humanos surge como el nuevo lenguaje común universal". LAGOS, Ricardo, Discurso presidencial, 18 de enero de 2001 (www.presidencia.cl).

¹⁶ La cuestión indígena y especialmente la mapuche ha sido uno de los temas más controvertidos para los gobiernos de la Concertación. No son pocas las opiniones que señalan la responsabilidad de los partidos oficialistas en que el tema se les haya escapado de las manos. Los más conservadores responsabilizan directamente a la Concertación por introducir a su lenguaje político el tema de la diversidad cultural, los derechos indígenas y la reparación histórica.

mundial, la cual convive conflictivamente con una tendencia contraria dada por la homogenización de los patrones de consumo, todo lo cual conduce a cuestionar la valorización de la globalización por las condiciones democráticas que estaría ofreciendo, en este caso la "libre expresión de la diferencia"¹⁷.

Todo este entramado tiene consecuencias en la cuestión identitaria, por factores estructurales (la innegable decadencia de los Estados nacionales), políticos (caída del bloque socialista y desgaste de los discursos antisistémicos) y otros de orden más subjetivo que se relacionan con los anteriores por cuanto allanan el camino para la expresión de otras manifestaciones identitarias.

La escritura de los intelectuales indígenas se encuentra plagada de "signos de época" que los sitúan en este particular momento histórico. Entre ellos uno que es de la mayor importancia, me refiero a una autoadscripción cada vez más pública de la identidad mapuche en un contexto que por motivos distintos y contradictorios resulta más favorable para que ello ocurra. Esta identidad mapuche puede variar en contenidos y formas, pero las condiciones mundiales actuales hacen que de todas formas la afirmación de un "yo mapuche" pueda ser algo mucho más visible. Un ejemplo lo proporciona Elicura Chihuailaf, quien narra una experiencia de vida donde este cambio no es minimizado frente a la continuidad de la resistencia y de la identidad que paralelamente afirma:

¹⁷ En tesis de este tipo subyacen líneas teóricas contemporáneas que han acompañado este proceso de expansión del capital, buscando interpretarlo. Me refiero al postestructuralismo, el postmodernismo y el hoy en voga postcolonialismo, donde conceptos como fragmento, discontinuidad, circulación, heterogeneidad y diferencia son usados para oponerse a los binarismos de la modernidad y sus verdades absolutas. Una versión más radical de la postura "post" es la que ofrecen HARDT, Michael y NEGRI, Antonio en su libro *Imperio* (Paidós, Buenos Aires, 2000), donde sostienen que la modernidad fue reemplazada por la postmodernidad, lo que se apreciaría en el tránsito del imperialismo al imperio (entendido como un poder mundial sin centro visible). ROJO, Grinor; SALOMONE, Alicia y ZAPATA, Claudia, se introducen en este debate y desarrollan una posición crítica en *Postcolonialidad y nación*, editorial LOM, Santiago de Chile, 2003.

"A mi me parece que ha habido un proceso de maduración, de cuestionamiento producto de todos los cambios que ha habido a nivel mundial. Yo creo, dice Francisco Caquilpan Lincuanter (Kakvlpagi: León atravesado; Linkvantv: Puerta de sol), que hoy día es más fácil asumir la identidad; eso no era fácil hace unos quince años. Por ejemplo, lo que viví en mi comunidad fue mi condición de ser mapuche, pero aquí en la ciudad me di cuenta de que ser mapuche era ser discriminado. Sin embargo hoy los niños reconocen su identidad en el colegio y lo asumen sin grandes traumas y lo defienden y lo fundamentan. Eso hace unos quince o veinte años atrás..., por lo menos lo que a mí me tocó vivir, era muy complicado.

Hace quince o veinte años había que tratar que la Identidad apareciera lo menos posible, porque si eras mapuche –nuestra condición– más discriminado eras también. Esa es una situación que además influyó mucho en nuestro movimiento, en nuestras organizaciones"¹⁸.

Textos, discursos y escritura

La producción intelectual de este período tiene como principal soporte textos escritos, que revelan nuevamente la importancia de la escritura, tecnología cuya funcionalidad política fue advertida desde temprano por los mapuches¹⁹, lo que en la actualidad no se reduce a un uso instrumental sino que forma parte de la experiencia de vida de estos intelectuales. Sin embargo, este predominio de la escritura por sobre la oralidad provoca en sus cultores tensiones derivadas de la identidad y del sujeto mapuche que se construye en estos textos, donde se asume que la oralidad es lo propio de la cultura mapuche. Nuevamente recurro a Elicura Chihuailaf, en quien esta tensión se resuelve por el vínculo que establece entre escritura y oralidad –lo que él llama *oralitura*– y la convicción de que la palabra escrita es importante para retratar parte de la historia

¹⁸ CHIHUAILAF, Elicura (1999) *Recado confidencial a los chilenos*, LOM, Santiago de Chile, p. 179.

¹⁹ MONTECINO y FOERSTER, Op. Cit, destacan el uso de la escritura y la constante demanda por educación durante el período 1900-1970, lo que rebela la percepción de ésta como herramienta política y como una forma de inserción más ventajosa en la sociedad nacional.

mapuche, pero insuficiente para dar cuenta de la "inmensidad de esa memoria..."²⁰

"Seguramente por eso, pienso hoy –a fuerza de muchas preguntas–, vi el libro como algo de los 'otros'. De allí tal vez mi profundo interés en abordar como lector motivado en saber algo más de esa otredad. Es decir, colijo, siempre lo vi como algo que solamente podían hacer los otros. Mas, enfrentado a la realidad de ese texto que pretende acometer la tarea de hablar de aspectos del pensamiento y de la lucha de mi gente, ¿cómo hacerlo?: Escuchando –me dicen–, para que usted escuche, la Palabra de los más sabios".²¹

Para otros intelectuales más radicales en sus posturas de diferenciación cultural, esta tensión adquiere ribetes más dramáticos. Es el caso de Marcos Valdés (Wekull), quien la resuelve con la convicción de que la escritura y la formación académica puede (y debe) derivar en un quehacer teórico en el que sea posible independizarse de la racionalidad occidental, lo que a su juicio constituye una dimensión importante en la lucha por la autonomía. Hablando de los intelectuales indígenas en general, el sociólogo sostiene:

"Se debe reconocer que, en realidad se viene gestando una emergente capa de intelectuales indígenas que en muchos casos, o en la gran mayoría han sido formados por una racionalidad no indígena o bajo la influencia de su producción, pero paradójicamente son reactivos y contrarios a sus premisas teóricas fundamentales".²²

Otros en cambio, omiten esta problemática, insistiendo en la asociación tajante entre oralidad y cultura mapuche, opuesta a la de escritura y cultura occidental (chilena)²³. Tensiones de

²⁰ *Recado confidencial...* p. 25.

²¹ *Recado confidencial...* p. 23-24.

²² VALDÉS (WEKULL), Marcos y CURÍN, Eduardo (2000) "A los intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche", en *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión*, Ediciones Escaparate, Concepción, diciembre de 2000, p. 173.

²³ Por ejemplo, Carlos Contreras Painemal, en uno de sus ensayos más recientes, no reflexiona sobre el hecho ineludible de que la escritura es hoy el soporte principal de la producción intelectual mapuche. Para este autor, su

este tipo proliferan en la escritura de estos intelectuales por la construcción identitaria que se trata de comunicar con ella, la cual coloca el acento en la diferencia cultural con el *winka*. Aquí juegan un rol importante conceptos como los de cosmovisión, universo cultural, matriz cultural, entre otros, provistos por las ciencias sociales. Lo tradicional y lo ritual engarzan con esta lógica de argumentación, lo que no quiere decir que se trate sólo de operaciones discursivas o de textos que busquen un “efecto de verdad”, pues en el caso mapuche esos elementos distintivos existen, desde luego transformados en el proceso de contacto y subordinación.

En general, esta intencionalidad es la que articula los textos. Al hablar de ella me refiero al acto consciente y a la funcionalidad política de los argumentos que desarrollan estos intelectuales, los cuales tienen como punto de partida sus historias de vida pero que no se agotan con el acto de articular recuerdos. Esto releva el plano más instrumental de la identidad étnica, pero no niega aquella subjetiva y emotiva que toda identidad posee y que en estos textos se presenta fuertemente, como el peso de una memoria familiar y comunitaria, los recuerdos de la infancia antes de la migración a la ciudad, los retornos esporádicos al territorio mapuche y las pasiones que despierta el conflicto en el cual se encuentran involucradas algunas comunidades de la IX región de Chile. La escritura de Elicura Chihuailaf está plagada de bellos ejemplos que por sobre su valor estético son indicadores de que no estamos hablando de un espacio geocultural perdido en el tiempo o solamente reconstruido a partir de recuerdos y libros.

Una forma de aprehender en mejor forma esta escritura, es introducir la distinción teórica y metodológica entre texto y discurso. Como señala Grínor Rojo (2001), texto es un concepto

apropiación, uso e importancia en la vida misma de los intelectuales no son temas que merezcan ser abordados pues la escritura sería ajena a la identidad mapuche y parte de la integración forzosa emprendida por el Estado. CONTRERAS PAINEMAL, Carlos, “La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche”, en CONTRERAS PAINEMAL, Carlos (editor), *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, Siegen, Alemania, 1 al 4 de Febrero de 2002, Eigenverlag, Siegen, 2003, pp. 3-11.

amplio que puede tener distintos soportes, siendo la escritura una de sus posibilidades, de ahí que no sea redundancia hablar de texto escrito, para distinguirlo del texto oral, musical, iconográfico o plástico. A su vez, y en esto Rojo sigue el trabajo pionero de Bajtín, texto no es equivalente a discurso, sino una totalidad compuesta por varios discursos que establecen un tipo de relación entre ellos, la que puede ser de colaboración o conflicto²⁴. Aportes de la teoría crítica pertinentes a este análisis pues permiten un abordaje más productivo a la escritura de estos intelectuales, en los cuales encontramos discursos de distinta procedencia que colaboran en este objetivo de fundamentar la diferencia cultural y los derechos políticos asociados a ella, entre ellos la historiografía, las ciencias sociales, el ecologismo, el derecho internacional, el multiculturalismo, feminismo, entre otros, al interior de los cuales se realiza la selección pertinente a los objetivos trazados por los autores. Sin embargo, también aparecen relaciones conflictivas entre estos discursos, a veces evidentes en una primera lectura y en otras ocultos tras la fuerza de la reivindicación política, como aquella que se da entre el discurso de lo particular (la cultura mapuche) y aquellos argumentos que respaldan las demandas, sostenidos sobre la base de un lenguaje moderno que les permite hablar de, por ejemplo, “derechos inalienables”.

En términos de enunciación, aparece con frecuencia un *yo mapuche* —que es el del autor—, al cual se impone un *nosotros mapuche* que señala un deseo de representatividad con respecto a ese colectivo mayor que puede ser la “sociedad mapuche”, el “pueblo mapuche” o la “nación mapuche”, con un claro predominio de esta última denominación, a la cual se subordinan las anteriores²⁵. Se trata de un *nosotros* problemá-

²⁴ Esta noción multidiscursiva se complejiza más al descubrir las relaciones de estos discursos con otros que son externos al texto, entre ellos los discursos sociales, tan importantes en lo que se ha denominado contexto de producción. Estas distinciones afectan la autonomía del texto, permitiendo el vínculo con otros textos y de éstos con su contexto. ROJO, Grínor, *Diez tesis sobre la crítica*, LOM, Santiago de Chile, 2001 (tesis segunda).

²⁵ En el *Recado confidencial...* de Chihuailaf este *nosotros* transita por varios niveles. Primero es el nosotros familiar, luego el de la comunidad reduccional,

tico frente a la diferenciación actual de la población mapuche y a su histórico faccionalismo político, frente a los cuales aparece como un esfuerzo de integración simbólica.

Son textos que exploran sobre la historia para abordar cuestiones contingentes, fijando una “posición mapuche” y respaldando a las organizaciones y comunidades en conflicto. La mayoría son ensayos que intentan seguir normas disciplinarias básicas como las citas de autoridad y el respaldo de la información, base sobre la cual se intentan desplazamientos para elaborar un lugar de enunciación propio. Esto se advierte de manera muy clara en el campo de la historia, donde abundan los intentos por construir una periodización mapuche, esfuerzo que cruza los trabajos del historiador Pablo Marimán.

El corpus desde el cual formulo estas hipótesis se encuentra conformado por textos producidos entre los años 1993 y 2002, la mayoría de los cuales están fechados con posterioridad a los sucesos de Lumaco, comunidad de la IX región donde se inició el actual conflicto en octubre de 1997. Un total de 34 textos correspondientes a 19 autores, los cuales se encuentran en páginas web o en publicaciones impresas²⁶. Su lectura impone varias categorías de análisis, este trabajo se centrará en dos que me parecen fundamentales: identidad y sujeto.

1. El mundo mapuche (o una identidad desde la diferencia)

La metáfora “mundo mapuche” es la más utilizada para presentar una cultura distinta que persiste al interior del Estado chileno. No se reduce a un intento por relevar la diferencia sino que avanza hacia la representación de una cultura compacta,

que pasa al de ese colectivo mayor que es la nación mapuche para desbordarla luego hacia un nosotros indígenas latinoamericanos (“nuestra gente en el continente”, o “los nuestros en Chiapas”), y finalizar con un nosotros mundial, que integra a todos los pueblos indígenas del planeta (“nuestra gente en Himalaya”).

²⁶ La mayoría fueron obtenidos de las páginas que difunden la causa mapuche en Internet (Centro de Documentación Ñuke Mapu, Mapuche.cl, Net Mapu y Fundación Rehue). Otra cantidad fue encontrada en volúmenes impresos

de límites claros y visibles para quienes no pertenecen a ella. Se la caracteriza por un ejercicio de diferenciación y oposición (“diferente a”, “opuesto a”) que puede ser con la cultura chilena o más ampliamente la cultura occidental, antagonistas que también son claramente distinguibles, continuos y armónicos entre sí, especialmente en su afán de dominio sobre ese mundo mapuche.

Son textos que se sostienen sobre una estructura de narración en la que se distingue el par nosotros/ellos, en torno al cual giran argumentos que refuerzan una frontera cultural y geográfica que tiene como símbolo el río Bío Bío. Esto configura relatos en los que se reproduce un tipo de división que ha marcado la historia de este pueblo, dejando su impronta en la memoria.

Esta frontera histórica, geográfica y cultural contiene en sí la tentación de esencializar lo mapuche, pero también su opuesto, pues los antagonistas son descritos a partir de rasgos culturales fijos que profundizan muy poco en la diversidad existente en su interior. Es lo que ocurre con la asociación chileno-occidental, pues por lo general se habla de “Estado chileno” sin distinguir²⁷, con la excepción de Arauco Chihuailaf, quien trata de establecer la diferencia entre un Estado de tinte oligarca y la sociedad civil²⁸.

donde compartían espacio con intelectuales no mapuches. Algunos de estos escritos no tienen fecha, pero los antecedentes que aportan permiten afirmar que corresponden al período señalado, siendo la mayoría posteriores a 1999. En este artículo se mencionan solamente los textos que son citados.

²⁷ MARIMÁN, José A., “Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?”, Op. Cit.

²⁸ Chihuailaf enfatiza el proceso de construcción del Estado nacional, identificándolo como un proyecto de sectores sociales específicos (la oligarquía primeramente), en el cual se excluyó no sólo a los mapuches sino también a los sectores populares. CHIHUAILAF, Arauco, “Movilizaciones mapuches e ideología neoliberal”, noviembre de 2000, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu. En otro escrito, retoma estos argumentos para hacer un llamado al movimiento mapuche a debatir “perspectivas factibles” y dejar de lado “las condenas globales”. “La ausencia de Chile en ‘Chile: el país que viene’”, noviembre de 2000, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.

En la escritura de Marhiquewun esta frontera es la marca principal de una memoria articulada en torno al dolor de la derrota, la que es expresada en la oposición de la nación mapuche con la nación chilena.

*"...no quiero decir u oponerme a que los chilenos conmemoren a sus héroes ellos, al igual que nosotros, tienen todo el derecho del mundo de hacerlo, lo que si me molesta es que durante sus conmemoraciones nos involucren a nosotros, los mapuches, y nos exijan celebrar junto a ellos nuestra derrota que nos recuerda el genocidio cometido durante la Pacificación de la Araucanía, que además con ellos nos recuerdan nuestra condición de pueblo subyugado"*²⁹.

La tradición aparece como uno de los temas ineludibles, pues contendría en su estado más genuino aquellas prácticas y lógicas culturales que justifican el trazado de esta línea demarcatoria en el presente. Hablamos del idioma, los ritos, las creencias, la oralidad, de una lógica política, etc. La escritura de estos intelectuales trata de conectarse con ella y de reflejarla, con estos fines se incorporan palabras en mapudungún y se rescatan conceptos y elementos que permiten establecer oposiciones del tipo oralidad/escritura, horizontalidad/verticalidad, diversidad/homogeneidad, entre otras. Un ejemplo, entre varios, es el de Marcos Valdés (Wekull), donde esta oposición alcanza su cenit.

*"En la cultura mapuche no existe la separación entre el hombre y la naturaleza, como existe en la modernidad, por mencionar de una manera simple el problema. A los mapuches no sólo nos distinguen los temas de fronteras institucionales, sino otros igualmente complejos pero en el ámbito de la cotidianidad, por eso es tan difícil en el inconsciente colectivo mapuche, entregar nacionalidad mapuche a un no mapuche, el tema no es institucional, es en definitiva el carácter de mundos distintos, por lo mismo es una eterna paradoja el ser mapuche y chileno al mismo tiempo"*³⁰.

²⁹ MARHIQUEWUN, R, "Mapuches acusados de antipatriotas por chilenos nacionalistas y racistas", Bristol, 30 de septiembre, 1998, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.

³⁰ VALDÉS (WEKULL), Marcos y CURÍN, Eduardo, Op. Cit., p. 171.

La historia juega un papel central en este propósito de diferenciación, pues permite la articulación de una memoria y, consecuentemente, de una identidad positiva. Pablo Marimán es quien establece de manera más directa esta relación entre historia, identidad y presente, señalando que "la historia provee identidad" y que "pensar en el pasado es un ejercicio productivo"³¹ aludiendo a su sentido político. Con este fin se recurre al pasado, pero no a cualquier período sino a aquel que permita enorgullecerse de pertenecer a ese mundo mapuche, que provea dignidad a un pueblo cuyos miembros debieran tener conciencia de que no siempre fueron dominados³². Así, para este autor, el pasado es "...como una gran ola marina que deja sus elementos para que con ellos sigamos reinventando nuestro mundo"³³.

En su oficio de historiador, Pablo Marimán se propone la elaboración de una historia mapuche que tenga como consecuencia una reescritura de la historia nacional chilena. En "Elementos de historia mapuche" ensaya esta reescritura a partir de dos elementos principales: el primero de ellos, es un tipo de narración desarrollada en primera persona y asumiéndose como parte involucrada, lejos del estilo objetivista (en tercera persona) considerado el más apropiado para esta disciplina; el segundo es una propuesta de periodización que es la siguien-

³¹ MARIMÁN, Pablo, "Gobierno y territorio en la independencia mapuche", en CONTRERAS PAINEMAL, Carlos (editor), *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, Siegen, Alemania, 1 al 4 de Febrero de 2002, Eigenverlag, Siegen, 2003, pp. 12-26.

³² Es interesante la coincidencia de esta reflexión con la de algunos pensadores anticolonialistas del tercer mundo, para quienes la exploración en el pasado de la no-opresión es un ejercicio que provee dignidad a los colonizados, al mismo tiempo que constituye la forma más eficiente de negar la inferioridad inculcada por los colonizadores. Estoy pensando en intelectuales como Aimé Césaire y Frantz Fanon, ambos de Martinica, colonia francesa en el Caribe. CESAIRE, Aimé, "Discurso sobre el colonialismo" (1950), en ZEA, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, vol. II, pp. 305-324. FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963 (1° ed. 1961).

³³ MARIMÁN, Pablo, Op. Cit., p. 25.

te: I. Independencia política (desarrollo económico y expansión territorial; Época de cambios; Ocaso de la vida independiente); y II. Dominación y dependencia (La historia contemporánea mapuche; Movimiento mapuche y relaciones con el Estado; Un nuevo componente social: el mapuche urbano).

En miradas como ésta se esquivo el presente porque es sinónimo de opresión, dominio y subyugación de un pueblo-nación que permanece aprisionado al interior del Estado chileno. A la valoración de aquel pasado en que la cultura era libre y auténtica se opone la inconformidad con un presente de relación obligada con el Estado chileno, percepción que los distancia y lleva a mirar con recelo el movimiento mapuche que se desarrolló a partir de 1910, cuyas organizaciones impulsaron distintas estrategias de integración a la sociedad nacional y el Estado, como aparece en el análisis crítico de José A. Marimán.

“Ser Chileno representó, y aún representa para algunos mapuche, insertarse en un marco civilizatorio visualizado como superior. Es por esta razón, que las primeras décadas del presente siglo, vieron emerger un discurso adulator de las virtudes de la cultura dominante; así como de menosprecio de la cultura propia. Algunas organizaciones mapuche harán fervorosos llamados a luchar contra la poligamia, el alcoholismo, la ignorancia, la desventaja técnica, y a favor de la propiedad privada. ‘Dios’ (cristiano), ‘patria’ (Chile), y ‘progreso’ (paradigma capitalista), será el lema de la Unión Araucana en 1916 y de sus militantes deseados de asimilarse”³⁴.

³⁴ MARIMÁN, José A., “Movimiento mapuche y propuesta de autonomía en la década post dictadura”, Denver-USA, abril de 1997, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu. Al igual que José A. Marimán, varios autores se refieren de manera similar a las organizaciones que surgieron a partir de 1910, tales como la Federación Araucana, la Corporación Araucana y la Unión Araucana, entre otras. Da la impresión (porque no lo citan) que está presente la lectura del estudio de FOERSTER y MONTECINO, Op. Cit. Lo interesante –de confirmarse esta presunción– es que se maneja la información básica que provee el estudio (organizaciones, programas y discursos) pero con una interpretación que se distancia de la que realizan los autores, quienes destacan continuidades como la percepción de la diferencia y el dinamismo de los mapuches para enfrentar la relación de desventaja que se abrió con la invasión a la Araucanía, en un tipo de análisis que enfatiza las relaciones en lugar de las separaciones. De ser

Toda relación, todo “cruce” con la sociedad nacional chilena forma parte de la historia de usurpación que se abrió hacia fines del siglo XIX, cuyo costo más alto fue la pérdida de su autonomía. La crítica que hace Marimán para las organizaciones de ese período se repiten para las actuales, las que tienen como punto de partida el haber surgido de la relación con los partidos políticos que él denomina “estado-nacionales”, categoría que no distingue entre izquierdas y derechas³⁵. Es la ácida crítica que hace al Consejo de Todas las Tierras y a su líder Aucán Huilcamán, poniendo en duda su representatividad cultural por su origen “ajeno” al mundo mapuche, en alusión a la pugna partidaria que lo erigió como líder.

En la articulación de esta memoria, el presente –hablamos del siglo XX– sólo representa usurpación y dominación, aspectos que se retienen para establecer una relación final que completa el panorama, me refiero a aquella que se busca entre la historia y las reivindicaciones actuales. En esto radica la molestia despertada por las declaraciones públicas del historiador Sergio Villalobos, pues más que el racismo intolerable de sus declaraciones, su tesis de la desaparición de los mapuches (vía mestizaje) rompe esta relación entre historia y derechos ancestrales³⁶.

así, estaríamos frente a una interesante operación de selección en la construcción de la identidad mapuche contemporánea.

³⁵ MARIMÁN, José A., “La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam”, Denver, USA, abril de 1995, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu. Es un tema que recorre el trabajo de otros autores como Jorge Calbucura, uno de los intelectuales más prestigiosos del exilio, quien pese a reconocer su militancia de izquierda durante la Unidad Popular hoy toma distancia de ella a partir de su giro político-culturalista, con el argumento de que la diferencia de lógicas culturales es demasiado grande como para emprender proyectos conjuntos, porque además la nación mapuche es un proyecto en sí, que no se articula con otros. CALBUCURA, Jorge. Entrevista a revista *Rocinante*, Año III, Nº 15, enero de 2000.

³⁶ Varios fueron los intelectuales mapuches que respondieron a los dichos de Villalobos, entre ellos: CALBUCURA, Jorge, “Araucanía dilema ancestral”, en *Rocinante*, Año III, Nº 24, Santiago de Chile, 2000; VALDÉS (WEKULL), Marcos, “A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos: una respuesta posible a Villalobos”, junio del 2000, en

2. El sujeto mapuche

Esta diferenciación de mundos tiene consecuencias en el sujeto mapuche que se articula en los textos, vinculado estrechamente al conjunto de prácticas que componen la tradición y a características que se consideran propias de los mapuches y de los pueblos indígenas en general. Esto redundaría en descripciones de mapuches que determinados por su cultura se opondrían al racismo, a la intolerancia, serían protectores del medio ambiente y portadores de un sistema de vida sustentable con ese entorno natural. Aunque no todos los autores comparten descripciones tan idealizadas como las que hace Marhiquewun³⁷, estos elementos se encuentran presentes en todos los textos revisados, incluyendo a quienes se alejan más de este tipo de posiciones, como Elicura Chihuailaf, quien llega a sostener que los indígenas son los guardianes más legítimos de la naturaleza³⁸.

Este sujeto mapuche y su cultura adquieren sentido y una real materialización en el territorio mapuche (actuales regiones VIII, IX y X). Esto hace que fenómenos contemporáneos como la migración a las ciudades no engarce de la mejor manera en una construcción identitaria que tiene como uno de sus pilares este territorio, lo cual excluye el espacio de la ciudad, especialmente si se trata de Santiago, porque se encuentra fuera del territorio histórico y porque simboliza el poder del Estado chileno. Se interpreta como un fenómeno que es consecuencia de la

Net Mapu (www.mapuche.cl); CHIHUAILAF, Arauco, "Condena y animosidad de clase hacia la lucha mapuche por la tierra", 30 de marzo de 2002, en página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu; y MARIMÁN, José A. "El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas", Junio de 2000, Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.

³⁷ MARHIQUEWUN, R., "Gobierno chileno endurece su política anti-mapuche", Bristol, 13 de octubre de 1998, Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.

³⁸ *Recado confidencial...*, p. 114. Veo el extremo de este argumento en la respuesta de Marcos Valdés (Wekull) a Sergio Villalobos, una réplica lamentable y de tan bajo nivel como los juicios de valor a los cuales se opone (busca demostrar con cifras que los chilenos son más alcohólicos y homosexuales que los mapuches). VALDÉS (WEKULL), Marcos, Op. Cit.

dominación y parte de la derrota, opinión que recorre la totalidad de estos textos, en los que la migración es interpretada como pérdida y como condición de aculturación, incluso en autores que postulan el carácter dinámico de las identidades. Una excepción interesante lo constituye el trabajo de Ramón Curivil, quien habla del mapuche urbano como otra forma de ser mapuche, un estilo de vida distinto que para él es una opción válida y más todavía, que ser mapuche en la actualidad implica desplazamientos de esa imagen tradicional y no pocas contradicciones.

*"...ya no somos lo que fueron nuestros antepasados, sin embargo, no hemos roto con el pasado. Somos el presente. En nosotros se conjuga lo moderno y lo tradicional. Lo nuevo y lo antiguo. Somos un mapuche moderno: un poco más secular pero creyente, un poco más tradicional pero moderno, chileno o argentino pero mapuche"*³⁹.

Acercamientos de este tipo constituyen una excepción, pues el predominio del sujeto que se indicó anteriormente conspira contra la percepción de una sociedad mapuche diversa. Pocos autores de los que se ha revisado avanzan en este sentido, entre ellos el citado Ramón Curivil, a quien se deben agregar José Ancán y Margarita Calfio con sus investigaciones sobre los mapuches en Santiago. El trabajo de Ancán y Calfio es notable pues llega a hablar de "identidades mapuches", reconociendo en el mapuche urbano un componente distinto, lo cual implica pluralizar aquello que en otros textos aparece como una identidad totalizadora⁴⁰. Otro ejemplo lo encontramos nuevamente en Elicura Chihuailaf, quien se coloca a sí mismo como representante de esa diversidad mapuche, sin renunciar a la existencia de una totalidad de la cual se siente parte.

³⁹ CURIVIL, Ramón. "Algunas reflexiones socio antropológicas y filosóficas sobre el presente y el futuro del pueblo mapuche", en *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*, Ediciones Escaparate, Concepción, diciembre de 2000, pp. 107-115.

⁴⁰ Ancán, José y Calfio, Margarita, "El retorno al País Mapuche: reflexiones preliminares para una utopía por construir", s/f.

"Por eso, tengo la permanente impresión de que nunca me he alejado de mi mundo, porque siempre estoy dialogando con él, con su memoria, aun en la a veces rara sensación de nostalgia. Es aquí donde yo pertenezco. Pertenecesco al pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad"⁴¹.

Hay quienes declaran oponerse a las descripciones caricaturescas y estáticas que definen externamente lo que es y no es mapuche. Es el reclamo de José A. Marimán, quien critica el fundamentalismo de organizaciones como el Consejo de Todas las Tierras y de todos aquellos discursos que se sostienen sobre la distinción de cosmovisiones y la construcción de un sujeto mapuche esencialmente ecológico y comunitario. Sin embargo, no es una posición homologable a Chihuailaf, Curivil, Ancán y Calfio, pues se sustenta en argumentos que no se desplazan de quienes critica sino al contrario, profundizan todavía más en la construcción de un sujeto mapuche íntegro y no interferido por la modernidad. Para Marimán, ese mapuche ecológico y comunitario corresponde a una construcción moderna, hecha a partir de necesidades externas a los mapuches y su historia⁴². En esto radicaría, según este autor, el gran equívoco de las organizaciones actuales, pues estarían demandando instituciones análogas a las de la cultura dominante, convencidas de que tienen sus referentes en la cultura mapuche, como sería el caso de la educación y la justicia⁴³.

Diferencias de este tipo indican un nivel de debate importante, en este caso una disputa en torno al sujeto mapuche, el que se da al interior de una estructura narrativa común que como se señaló en un comienzo, se sostiene sobre la diferenciación de dos mundos, la cual es llevada al extremo en algunos

⁴¹ *Recado confidencial...*, p. 25.

⁴² Descarta estas tesis con citas de trabajos clásicos como los de Stuchlik y Pérez Rosales. Sobre la comunidad, la desestima por ser el centro de un sistema de dominación que comenzó con la anexión al Estado chileno. Marimán, José A., "La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", Denver-USA, abril de 1995, Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.

⁴³ Marimán, José A., Op. Cit.

textos, mientras que en otros se flexibiliza, permitiendo posiciones más dialogantes.

Reflexiones finales

El protagonismo político de los movimientos indígenas ha dominado la escena latinoamericana durante las dos últimas décadas, período en el cual se instalaron en el espacio público con la fuerza social y el discurso necesario para discutir la exclusión de la que han sido objeto durante el período republicano. Una de las claves de este proceso ha sido la creación de una discursividad propia, cuyo objetivo principal fue poner fin a la mediación y narrarse a sí mismos: desde su diferencia, su pasado y su historia presente de dominio.

La importancia de las elites ha sido fundamental en este proceso de emergencia política. Los intelectuales indígenas forman parte de ellas, sin embargo, su importancia como clave de acceso a este proceso, ha sido escasamente analizada en la abundante bibliografía sobre el tema. Así, su especificidad como autores se encuentra invisibilizada por la militancia o apoyo a los movimientos y organizaciones.

La intención de este ensayo, ha sido relevar la función del intelectual indígena a través del caso mapuche en Chile, especialmente aquella de tipo interpretativa que se expresa en su producción escrita, sin dejar de establecer las conexiones necesarias con el ciclo actual de movilización, que aparece como telón de fondo para una producción que se intensificó al inaugurarse la década de los noventa. Un proceso en el cual ha quedado de manifiesto la importancia del intelectual en la construcción de representaciones que cohesionan o pueden llegar a cohesionar a un grupo, también de los argumentos que les permiten posicionarse en el espacio nacional como actores políticos.

A través de sus textos escritos (principalmente ensayos, artículos y entrevistas), se analizó uno de los tópicos más relevantes que en la actualidad abordan los intelectuales mapuches, el cual consiste en definir su cultura y el tipo de sujeto que la recrea. Se trata en definitiva, de cómo hoy, luego de un siglo de anexión forzosa al Estado chileno, se entienden y se narran a sí mismos.

La escritura de los intelectuales mapuches no constituye un campo de argumentación coherente, aspecto en el cual radica parte de su riqueza. Sin embargo, comparten una estructura narrativa y premisas fundamentales como la existencia de un mundo mapuche radicalmente distinto al chileno, que tiene derecho a existir y a manifestar esa diferencia. Una construcción que provoca tensiones en los autores producto de su vínculo problemático con ese “mundo winka” que inevitablemente habitan y en el cual se han formado como intelectuales.

Antes de concluir, creo pertinente pronunciarme sobre la especificidad que representa esta línea de trabajo para quien dedicó parte importante de su formación al problema del pasado, del archivo y del documento, dispositivos de poder que para los historiadores/as han representado serios obstáculos en la búsqueda del otro. El estudio de la discursividad indígena que se empieza a producir desde fines de los años setenta y de la cual la producción intelectual constituye sólo una parte, introduce una problemática distinta, pues ya no es la escasez sino la abundancia de documentos, ya no es el archivo sino la dispersión de la información y su constante producción, ya no es la “huella” de ese otro sino el otro como sujeto enunciante, narrador y actor político.

El Bosque Vuela

Taxonomías nativas, Mito e Historicidad entre los chamacoco o ishir del Alto Paraguay

Ana María Spadafora
Instituto de Ciencias Antropológicas
Fac. de F. y L. UBA - CONICET

Resumen

Retomando anteriores elaboraciones vinculadas a nuestro trabajo en la Región del Chaco Boreal Paraguayo con los nivaclé del Chaco Central, abordamos un relato mítico de un informante clave - “*El Bosque Vuela*”- que enfatiza la degradación del medio ambiente entre los chamacoco o *ishir* del Alto Paraguay, frontera con Brasil. Tal relato, vincula las taxonomías nativas -y por tanto sus percepciones sobre la naturaleza- al devenir histórico de la etnia, permitiendo replantear la concepción levistrossiana sobre las relaciones entre mito e historia. Nuestra aproximación, no sólo posibilita comprender el análisis crítico acerca del carácter de los vínculos del hombre “blanco” -incluidos los antropólogos- con los nativos y con la naturaleza del relato aportado; también permite entender lo que juzgamos como el verdadero sentido del mito en tanto discurso no solo pasible de “aprehender” la historia, sino de articular nuevos sentidos al devenir etnográfico y, por tanto, a la suerte actual de la etnia tal como es percibida por los propios actores.

Abstract

Retaking previous elaborations linking to our work with nivaclé in Paraguayan Boreal Chaco Region we analyse a mythical story: “*The Forest Flies*”, from a key informant that emphasizes the environmental degradation between chamacoco or *ishir* of the High Paraguay, border with Brazil. Such story, connect the native taxonomies -and therefore its perceptions about the nature- with the historical development of the ethnic group, allowing to reframe the levistrossian conception about the bonds between myth and history. Our approach makes possible to understand the critical analysis about the relations of the “white man”, including the anthropologists, with the native ones and