

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

# Intelectualidad Mapuche y Antropología: Impactos y Desafíos.

Sara McFall.

Cita:

Sara McFall. (1998). *Intelectualidad Mapuche y Antropología: Impactos y Desafíos*. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/36>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/3kW>

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

# *Intelectualidad Mapuche y Antropología: Impactos y Desafíos*

Sara McFall\*

*"Into each life, it is said, some rain must fall. Some people have bad horoscopes, others take tips on the stock market. But Indians have been cursed above all other people in history. Indians have anthropologists."*

(Vine Deloria Jr, 1970, p83)

En 1970 fue publicado "Custer Died for Your Sins" y el libro tuvo un gran impacto: Vine Deloria, un indígena de los EE UU, escribió acerca de su propia realidad, haciendo una crítica mordaz a los que iban desde fuera a crear la política indígena o escribir sobre la cultura indígena. Y casi 30 años después todavía 'los Indios tienen antropólogos' pero también 'los Indios son antropólogos'.

Este artículo tratará de la relación entre antropólogos y pueblos indígenas, y entre la intelectualidad indígena y las teorías antropológicas vigentes hoy en día. Mientras aumenta la cantidad de intelectuales indígenas en Chile y en otras partes, se hace más evidente un posible quiebre entre el discurso intelectual y el rumbo de la antropología actual. Pretendo describir brevemente algunas de las preocupaciones de los intelectuales mapuche en Chile y cómo se representan a sí mismos. Ya existe un artículo que trata el mismo tema, escrito por Kotov y Vergara (1995) y aquí quiero continuar ese trabajo pero concentrándome más en algunos aspectos teóricos. Mientras estos autores ofrecen una interpretación sugerente acerca de la construcción de la identidad mapuche por los Mapuche mismos, aquí quiero ver la intelectualidad mapuche dentro de su contexto político y considerar la intencionalidad de aquella literatura. Es decir, que en vez de describir el contenido de los textos, como se hace en el trabajo ya referido, intento explicar algunas de los propósitos de esos textos, los impactos y los cuestionamientos emergentes.

Muchos de los textos escritos por intelectuales indígenas

o no-indígenas<sup>(1)</sup> tratan de los mismos temas: la cultura, las creencias y las prácticas de los Mapuche. Además, ambos intelectuales comparten ciertas motivaciones políticas, o sea los dos grupos creen en la reivindicación de los derechos indígenas. No obstante, en términos del tratamiento teórico de los temas sobre los que escriben, existen algunas diferencias. Diría que una causa de estas diferencias, podría encontrarse en los contextos distintos en los cuales trabajan. Los antropólogos o intelectuales 'occidentales' o no-indígenas trabajan dentro de la 'academia', muchas veces escriben bajo la influencia de las teorías vigentes, como por ejemplo la posmodernidad, o con la meta de desarrollar teorías nuevas. Las fuentes etnográficas sirven para alimentar las teorías y al público entendido consistente en los colegas, los estudiantes u otros intelectuales. Los intelectuales indígenas tienden a ver más allá de la 'torre de marfil' de la academia; ellos quieren re-escribir las fuentes etnográficas mismas y tener un impacto sobre el contexto donde se encuentran – un contexto altamente político. En este artículo, discutiré algunas de las consecuencias de la relación entre intelectuales indígenas y no-indígenas y de las dos intelectualidades.

A pesar del hecho que este artículo se concentra en el trabajo de los Mapuche, quiero también examinar comparativamente la situación de los Maya de Guatemala. En Guatemala, como en Chile, hay un número significativo de intelectuales indígenas y además, la diferencia entre intelectuales indígenas y teorías antropológicas es evidente.

No voy a considerar aquí los intelectuales dentro de la cultura mapuche, o sea, los lonkos, machis, weupifes, sino solamente voy a referirme a aquellas personas que escriben sobre la cultura en un sentido académico, tanto en los artículos en revistas universitarias como en los documentos producidos por organizaciones e

---

\*Sara McFall PhD, Universidad de Oxford

<sup>(1)</sup>No siempre es fácil hacer la separación entre intelectuales indígenas y no-indígenas, vea Narayan, 1993. No pretendo discutir ese tema aquí pero me doy cuenta que las categorías usadas en este artículo son muy generalizadas, pero ojalá sirvan para profundizar el tema teórico.

instituciones mapuche. A menudo, los autores de esos estudios son a la vez académicos en la universidad, intelectuales o sabios dentro de la cultura mapuche y activistas en el movimiento político.

Hace 30 años existía una división más o menos clara entre el antropólogo y su objeto de estudio y una división entre la práctica de las ciencias sociales 'occidentales' y la praxis de los 'otros exóticos', los cuales eran las fuentes para los estudios de antropólogos como Malinowski o Evans Pritchard. La gran tradición antropológica era ir a un lugar lejano para estudiar al otro anónimo. Las personas eran alimentos para las teorías y un poco más. Aunque la posmodernidad intenta dar una voz a los llamados 'informantes', quienes antes eran casi anónimos, eso no evita que las relaciones de poder entre el autor y los sujetos, cuyas voces y citas han sido seleccionadas por el autor, sean desiguales. (Watanabe, 1995, pp27-28.) Obviamente, por lo tanto, el aumento de intelectuales dentro de las sociedades 'no-occidentales' y el crecimiento de la auto-representación a través de la historia, lingüística y literatura de las ciencias sociales, escritas por académicos indígenas, significa una toma de control importante sobre la representación de su propia sociedad, tanto dentro de esa sociedad como en un marco más amplio. Como ha dicho Pablo Marimán, ha sido y sigue siendo importante que los Mapuche participen en el sistema chileno de educación, para desarrollar formas más efectivas de resistencia. (P. Marimán, 1997, p149.) Los Mapuche que han jugado un papel activo en el movimiento, han utilizado el conocimiento *winka* como una herramienta en la lucha política. (P. Marimán, 1997, p149.) Además, existe la esperanza que la participación de los indígenas en el desarrollo del currículum, pueda cambiar el etnocentrismo de la educación existente hasta ahora e incluso, la epistemología misma de esta. La meta de la universidad Maya en Guatemala es profundizar el conocimiento sobre la historia, las ciencias y el idioma maya, y cambiar la epistemología vigente en las universidades guatemaltecas, o sea, desarrollar un paradigma alternativo de aprendizaje. (Salazar Tetzagüic, 1997, pp20-26.)

### *Transformando la Realidad*

Es posible encontrar objetivos explícitos en los textos mapuche y maya y parece que mucha de la literatura escrita por los Mapuche tiene una meta transformadora. Como dice Ñanculef, el motivo para explicar el sistema de la territorialidad, por ejemplo, es mostrar que los Mapuche tienen estructuras y sistemas coherentes y

equivalentes a los sistemas y las estructuras chilenas. "Cuando uno lee libros, textos o revistas, respecto de nuestra historia mapuche, nos encontramos con una serie de apreciaciones erróneas y equivocadas del enfoque que los historiadores, le han querido dar a nuestro pueblo. Uno de estos enfoques, es encontrarse con la apreciación del historiador *winka*, que el territorio mapuche no tendría en nuestro pueblo un concepto jurisdiccional y territorial determinado." (Ñanculef, 1989, p5.)

En eso, por una parte, reside la diferencia entre el discurso académico 'occidental' y el discurso indígena – o sea, que el último pretende representar y cambiar el contexto dentro de lo cual existe. (Diskin, 1991, p157.) Esta meta transformadora toma dos formas en Chile. Primero, existe la necesidad de quitar el control sobre la imagen de sí mismos. Por ejemplo, re-escribir la historia, el desarrollo de una lingüística mapuche, la re-significación de los símbolos y de las tradiciones mapuche. Segundo, identificamos el objetivo de provocar cambios más prácticos. Quiere decir que a través del discurso intelectual, se puede influir en los problemas que están enfrentando los Mapuche, por ejemplo, en las luchas en contra de los mega-proyectos.

"Ethnic discourse may abundantly contradict accrued knowledge of a group and may be seen as the manipulation or rewriting of group history. But, at the same time, it may well be the mechanism for sociocultural change. Just as ethnic identity can be the product of ethnic discourse, other group aspects, such as land tenure, may be changed by ethnic discourse." (Diskin, 1991, p172.) Lo que Diskin quiere decir es que los textos escritos por miembros de pueblos indígenas tienen un impacto y una meta que van más allá de las revistas y publicaciones donde aparecen. Los textos intelectuales, tanto en el marco estrictamente académico y universitario, como en un marco más político, forman parte del 'activismo cultural' (Fischer y McKenna Brown, 1996) y el movimiento político en general.

Pero la primera parte de la cita de Diskin apunta a uno de los temas de este artículo. El sugiere que el discurso 'étnico' a veces no está de acuerdo con lo que ya está escrito y cuestiona la veracidad de los textos. Y como veré más adelante, otros antropólogos han criticado la literatura de intelectuales indígenas por ser esencialista y rígida en su conceptualización de la cultura y las tradiciones. Es por aquí que se ve el potencial quiebre ya mencionado, o sea, que a veces los intelectuales 'occidentales' o no-indígenas juzgan el discurso indígena con criterios de las teorías antropológicas de moda. Aunque la disciplina antropológica sostiene que las

acciones y las creencias de sociedades o culturas deben ser consideradas dentro de su propio contexto, en este caso parece que falta una contextualización.

El contexto dentro del cual se encuentran los Mapuche actuales, obviamente tiene un efecto importante sobre el rumbo del discurso mapuche. Desde hace más de 100 años, los Mapuche han sido sometidos a una autoridad ajena y represiva, a un sistema de educación ajena y no han tenido control sobre como son representados su pueblo y su propia historia. Por ejemplo, la historia como es enseñada en los colegios, está bajo el control del Estado y de los historiadores elegidos por él. Por lo tanto, el Estado tiene control sobre la imagen misma de los Mapuche y de su propio pasado. Mientras que el Estado se ha apropiado de las partes de la historia mapuche que a él le conviene para crear una identidad e historia chilena, ha intentado hacer una separación entre los Mapuche del pasado y los Mapuche actuales. Eso se ve en el uso del nombre "Araucano", para referirse a un pueblo valiente que luchó en contra de los Españoles y que son los antepasados de los Chilenos; un pueblo distanciado de los Mapuche. Ahora los Mapuche están escribiendo sus propias historias y tienen la oportunidad de reparar el quiebre entre sus antepasados y los Mapuche de hoy día, para subrayar la continuidad histórica.

### *Re-tomando el control*

"La actual demanda de los pueblos indígenas dentro de las cuales se inscribe la Mapuche, buscan imperiosamente retomar el hilo de su propia historia. Es cierto que esto no volverá a ser lo que fue, pero impone un serio reto para quienes tenemos hoy en día el deber de mejorar una relación que – si bien heredamos con demasiados conflictos – se entrecruza en todos los niveles de nuestras vidas." (P. Marimán, sf.)

Unos de los temas enfatizados por Pablo Marimán (cf P. Marimán, 1997 e idem sf.), es mostrar dos etapas en la historia mapuche, o sea antes y después de la derrota por el ejército chileno a fines del siglo XIX. La realidad de los Mapuche actuales, es entendible solamente cuando tomamos en cuenta el impacto de la colonialización chilena. Marhiquewun también destaca la necesidad de que los Mapuche escriban su propia historia. Por ejemplo, él toma la historia del rey francés de Araucanía y Patagonia, con la intención de mostrar que los Mapuche -como otra estrategia más en su lucha contra los Chilenos- tomaron una decisión consciente al elegir un extranjero como rey. (Marhiquewun, 1989.)

Además de retomar el control sobre el pasado, los

intelectuales mapuche están escribiendo sobre la cultura actual, creando sus propias interpretaciones. José Quidel, en su artículo sobre 'ser' "machi", destaca que dirige ese texto tanto a los Mapuche mismos como 'hacia afuera', a los que ya han escrito sobre las/los machis.

"Por ende un objetivo formativo hacia nuestra sociedad como asimismo hacia la juventud que acude al respaldo escrito de los conocimientos mapuches. El segundo objetivo es más bien de carácter político cultural dirigido a la sociedad nacional que aparece necesario ante las reiteradas imprecisiones que ocurren permanentemente acerca del tema de lo que es SER machi, MACHIGEN." (Quidel, 1998, p1.)

Como ya se ha señalado, Ñanculef, de forma similar, escribe sobre diferentes elementos de la cultura mapuche. En cada uno de los artículos publicados en la Revista *Nüttram*, él explica términos mapuche claves para mostrar, por ejemplo, la importancia del *admapu*. De esta manera, presenta cómo funcionan los valores y las normas dentro de la cultura mapuche para negar la imagen, que según él, tienen los Chilenos que la sociedad mapuche no tiene un código de ley consuetudinaria. (Ñanculef, 1990, p16.)

Obviamente, cambiar la imagen de la cultura mapuche tiene consecuencias políticas para enfrentar el ambiente de discriminación en el cual viven los Mapuche, para que los jóvenes mapuche estén orgullosos de su identidad y el trabajo lingüístico por los intelectuales mapuche forma parte de esto. Desde hace tiempo existe en el marco lingüístico, una tradición de esfuerzos por parte de Mapuche, no solamente para desarrollar alfabetos nuevos y menos castellanizados o para luchar por educación bilingüe, sino también para cambiar cómo se escriben palabras, nombres y lugares en Mapudungun. Pero, más allá de cambiar la imagen de los Mapuche a través de la literatura académica, hay otra meta transformadora de una forma más pragmática y más claramente política.

### *Transformación política*

La auto-representación, el discurso sobre la historia, lingüística, las tradiciones y los valores, no solamente son importantes en el marco académico, sino para las luchas políticas que también usan un discurso semejante. Por ejemplo, no sólo por razones intelectuales hay que cambiar el concepto y como es visto el sistema territorial, sino también como una estrategia en los conflictos para evitar que aún más territorio indígena sea expropiado.

Tomemos como ejemplo el caso del *by-pass* de Temuko. El Comité por la defensa de las comunidades afectadas

por el by-pass, utilizó una variedad impresionante de estrategias para evitar que la carretera pasara por territorio indígena. El Comité produjo varias declaraciones y documentos en los cuales siempre hablaban de un sector afectado por el by-pass, de los "wichal mapu" y los "rewes". Con la ayuda -en distintas etapas- de alumnos y académicos de la Universidad Austral de Chile, de la Universidad Católica de Temuco, de la Universidad de Temuco y del Instituto de Estudios Indígenas, el Comité llevó adelante un estudio antropológico de los sitios sagrados afectados por las trayectorias del Ministerio de Obras Públicas. Al parecer, estos documentos y estudios tuvieron un impacto fundamental en el desarrollo de la trayectoria final y el programa de mitigaciones previstas por el MOP. Ahora el by-pass afectaría a 10 comunidades directamente, mientras la trayectoria anterior hubiera afectado a 27 comunidades. El hecho que el estudio de impactos sociales incluya 26 comunidades afectadas indirectamente, es porque ahora el sector está considerado como consistiendo de "rewe", o sea, de una red de comunidades y no solamente de hijuelas separadas. El Comité siempre insistió que existían dos "wichal mapu", dos grandes territorios compuestos de comunidades inter-conectadas, de una forma religiosa por el gillatún y socio-económica por matrimonios e intercambios.

El uso del discurso etnográfico, un discurso informativo y descriptivo de los elementos culturales, como es el territorio, es ya una parte significativa de las declaraciones políticas. Es un discurso étnico, como dice Diskin, o puede ser visto como un 'activismo cultural'. Obviamente, existen otras formas de activismo cultural, como el uso de rogativas en las luchas, sobre todo el gijatun, y también la producción de videos, ambos con el objetivo de hacer público conflictos y problemas actuales y para demostrar la vigencia de la autonomía cultural mapuche. Aquí, solamente, voy a considerar aquel activismo del punto de vista de los textos y documentos escritos.

En vez de analizar el contenido del discurso intelectual mapuche, haré un breve examen del rol de ese discurso en la toma de control en términos de las interpretaciones sobre la cultura, y el papel del discurso en el movimiento mapuche.

Debido al contexto político e histórico dentro del cual viven los Mapuche, no se puede pensar que este discurso intelectual se queda solamente en la esfera estrictamente académica. Como ya he señalado, el Estado chileno usa

la historia mapuche para crear su identidad e incluso, el ejército chileno durante el régimen militar, hacía referencias a los "valientes Araucanos", mientras el gobierno militar dividía las comunidades mapuche. (Morales, 1994.) Por eso, hay una responsabilidad del autor acerca de lo que escribe y esta responsabilidad está compartida por intelectuales mapuche y no-mapuche. Eso va más allá de la ética antropológica, en el sentido de que los antropólogos tengan que pensar si trabajan o no para el gobierno, por ejemplo en los estudios de los impactos de mega-proyectos. Existe una responsabilidad en el sentido teórico también. Las consecuencias, por ejemplo, del relativismo cultural, una de las teorías más importantes de la posmodernidad, claramente han sobrepasado el mundo de la 'academia', como se ve en las críticas en contra de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Los que la critican, destacan que la Declaración es un producto del Occidente liberal, impuesta a otras culturas. Es el argumento del gobierno de Irán entre otros, un país acusado por el mundo por abusos de los DD HH.<sup>(2)</sup>

Debido al hecho que los pueblos indígenas de Chile y Guatemala, y también en otras partes, han sufrido y siguen sufriendo subyugación y discriminación, mucha de la literatura es altamente política para enfrentar esa realidad. Mientras que los intelectuales indígenas en general escriben con ese contexto en mente, diría que muchos de los intelectuales no-indígenas siguen las líneas académicas, las teorías vigentes a pesar del contexto político. Como ya señalé al principio, una división entre intelectuales indígenas y no-indígenas puede existir debido a esa tendencia. Entonces, existe una responsabilidad no sólo acerca del contenido de lo que escribimos, sino también en relación a las teorías que dirigen nuestro análisis.

## *Dos formas de 'cultura'*

Kotov y Vergara hacen un análisis de los textos intelectuales mapuche para explicar como se construye una identidad mapuche. Concluyen que los intelectuales mapuche utilizan algunos elementos claves, como por ejemplo, la tierra o el idioma, como significados de la identidad. Además, a través de las oposiciones, usan la cultura "winka" para definir lo que no es Mapuche, en términos de 'propio' y 'ajeno'. En su análisis, destacan que la identidad construida en los textos mapuche, está basada en una imagen de una utopía rural, en una cultura

<sup>(2)</sup>Vea Rospigliosi, 1998, quien construye un buen argumento sobre el uso de la soberanía por el gobierno chileno y el canciller peruano Fernando de Trazegnies para defender su postura frente a la crítica mundial.

pura, que ha sido contaminada y amenazada por la cultura ajena, o sea "winka". La identidad identificada es, en general, monolítica, o sea, que los intelectuales no toman en cuenta una multiplicidad de identidades o la individualidad y a través de su discurso, la cultura es vista como pura, tradicionalista y por eso es esencialista y rígida. Esto...

"...nos revela un análisis que posee una gran fuerza argumentativa y crítica, en particular en su capacidad de poner en evidencia el conflicto entre la sociedad chilena y la mapuche, pero que tiende en cierta forma a construir una imagen rígida de la identidad étnica." (Kotov y Vergara, 1995, p458.)

La esperanza de los autores es que la antropología provee de teorías útiles al discurso indígena en Chile, o sea que las ideas de multiplicidad de identidades, el dinamismo de la cultura pueden servir a los Mapuche. Jean Jackson y Susan Wright hablan de dos formas de considerar la 'cultura'. La primera es la cultura identificada por Kotov y Vergara en los textos mapuche, una cultura o identidad poco flexible, un objeto que pertenece a una sociedad como las garras de un animal. La pérdida de ese objeto, o un cambio radical es una amenaza profunda al ser mismo de la sociedad, como la pérdida de las garras significaría que el animal ya no es de la misma especie. No obstante, la 'cultura' puede ser vista no como algo que tenemos sino como algo que usamos, algo que está constantemente cambiando con la situación individual, entendida de múltiples formas como la música de jazz, que es improvisada cada vez que se toca. (Jackson, 1994, pp383-4 y vea Wright, 1998.) Lo bueno de la segunda forma de ver la 'cultura', según Kotov y Vergara, es que es muy flexible. No existe la concepción de la pérdida de tradiciones, porque las tradiciones son constantemente inventadas (Hobsbawm y Ranger, 1983), la cultura siempre cambia porque la cultura es dinámica. El rumbo de antropología actual ha llegado a ver la cultura y la identidad en esos términos más ambiguos. No obstante, como muestra el análisis de Kotov y Vergara, los intelectuales indígenas tienden a ver la cultura e identidad como objetos amenazados por influencias ajenas. Elegimos sólo un ejemplo de esa tendencia, la que es bastante común en los textos mapuche. Camilo Quilamán se preocupa que la migración urbana podría significar una pérdida de tradiciones y de la cultura mapuche. (Quilamán, 1990, p10.) Los textos mapuche destacan la necesidad de preservar las tradiciones o de

rescatarlas, como es evidente en muchos de los documentos producidos para explicar y promover el "We Xipantu" (vea por ejemplo: Sociedad Mapuche Lonko Kilapán, sf y Sociedad Mapuche Newen, sf.).

Por lo tanto, parece que hay una contradicción entre el discurso intelectual 'occidental' y el discurso indígena, evidente por ejemplo, a través del tratamiento de la 'cultura'. Algunos antropólogos, que han tratado el tema de la intelectualidad indígena o el 'discurso étnico', también se dan cuenta de esa contradicción. Paerregard ve dos procesos divergentes: mientras el antropólogo deconstruye la cultura, los grupos étnicos construyen y esencializan la cultura. (Paerregard, 1997, p13, y véase también Fischer y McKenna Brown, 1996, p3.) Incluso, en Guatemala algunos antropólogos han dicho que la antropología escrita por intelectuales maya está atrasada en 20 años respecto de las teorías vigentes hoy día. (Fischer, sf, p204.) Aunque la mayoría de los que se dan cuenta de esa paradoja entre los discursos no llegan a ese paternalismo, falta la explicación de por qué existe la paradoja y de cómo resolverla.<sup>(3)</sup>

Obviamente, primero tenemos que considerar el contexto dentro del cual escriben los intelectuales indígenas, así como la intencionalidad de su discurso. Como ya he señalado, muchos de los textos, sean éstos más académicos o más políticos, quieren enfrentar una realidad discriminatoria, mostrar la vigencia de la cultura mapuche, retomar el control sobre su propia representación. La política indigenista del Estado ha sido asimilacionista: el Estado quiere que todos sean, primero Chilenos y en segundo lugar Mapuche, con la cultura preservada como algo folklórico. En las declaraciones mapuche que se refieren a los megaproyectos, se habla de 'etnocidio', queriendo decir que los proyectos no amenazan a las vidas de los Mapuche afectados, como genocidio, pero sí amenazan a los modos de vida, a la cultura. Barth y Cohen señalan que cuando un pueblo se siente amenazado, los significados propios de la cultura se hacen más evidentes, que las fronteras se ponen más rígidas. (Barth, 1969 y Cohen, 1985.) Si consideramos ese contexto: el discurso pos-moderno, la noción de tradiciones inventadas, la negación de la continuidad histórica, la concepción de las identidades ambiguas creadas según la situación por cada persona, aparecen muy débiles para enfrentar la realidad política. Los antropólogos no-indígenas en Guatemala, destacan que están comprometidos en la lucha por los derechos

<sup>(3)</sup>Una excepción es el trabajo nuevo de Fischer, donde intenta encontrar un futuro camino para los intelectuales indígenas y no-indígenas en Guatemala.

indígenas, pero su postura académica deconstructiva y pos-moderna ha sido criticado por los Maya por la falta de compromiso. Porque el discurso de los antropólogos no-Maya de la cultura inventada y construida, contradice la continuidad histórica y la autenticidad cultural que afirman los intelectuales maya. (Fischer, sf, pp177-185.) Es decir, que los Maya, como los Mapuche, usan su discurso intelectual para mostrar su identidad distinta, su derecho milenario a sus territorios y el valor de su idioma. Los Maya temen que la antropología que habla de la invención de sus tradiciones va a perjudicar su postura.

## La responsabilidad

Por lo tanto, existe una responsabilidad de parte de los antropólogos de considerar el impacto, no solamente de sus acciones o del contenido de su trabajo, sino hay que pensar en las consecuencias del rumbo de la antropología actual. No estoy diciendo que tenemos que desechar todas las teorías de la pos-modernidad, porque no sean atinadas a la realidad chilena o que tenemos que inventar una cultura mapuche utópica para presentar al mundo.<sup>(4)</sup> Pero, sí hay que respetar que existen múltiples formas de escribir sobre la 'cultura', de los 'otros' y de 'sí-mismos'. Tenemos que tomar en cuenta los espacios y contextos en los que se escriben las etnografías, los textos. Y lo más importante: tenemos que ver más allá de 'la torre de marfil' y las universidades y darnos cuenta del impacto de lo que escribimos.

"...it would be wise for anthropologists to get down from their thrones of authority and PURE research and begin helping Indian tribes instead of preying on them. For the wheel of karma grinds slowly but it does grind finely. And it makes a complete circle." (Vine Deloria Jr., 1970, p104.)

Las demandas para el apoyo de los antropólogos en las luchas políticas de los pueblos indígenas, para ayuda práctica, han sido aceptados por muchos antropólogos como una parte significativa de su trabajo. No obstante, hay que pensar más allá de la ayuda pragmática y analizar esa investigación 'pura' también. Es tiempo para pensar en los impactos de las teorías antropológicas mismas y buscar teorías que podrían ser compartidas por todos los intelectuales, sean indígenas o no.

"We will always be liable to be seen (correctly) as old colonizers in a new guise as long as we understand critical, emancipatory anthropology as doing our critique

to help them – be they the Third World, the working classes, the disinherited, women...Who are we to 'help' them? We need critique (exposure of imperialist lies, of the workings of capitalism, of the misguided ideas of scientism, and all the rest) to help ourselves." (Johannes Fabian, 1991, *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*; Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers, p264. Citada en Fischer y McKenna Brown, 1996, p1.)

Agradecimientos

Agradezco a Ted Fischer, Cássio Inglez de Sousa, Roberto Morales, José Quidel, Jorge Iván Vergara, John Watanabe, entre muchos otros.

## Bibliografía

- Barth, Frederik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cohen, A P, 1985, *The Symbolic Construction of Community*. London: Ellis Horwood.
- Deloria Jr., Vine, 1970, *Custer Died for your Sins: An American Manifesto*; New York: Avon.
- Diskin, Martin, 1991, *Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case*; en G. Urban & J. Sherzer (eds), *Nation-States and Indians in Latin America*; Austin: University of Texas Press: 156-180.
- Fischer, Edward F, sf, *Maya Cultural Logic and Identity Politics in Guatemala* (in press).
- Fischer, Edward F y R McKenna Brown (eds), 1996, *Maya Cultural Activism in Guatemala*; Austin: University of Texas Press.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds), 1983, *The Invention of Tradition*; Cambridge: Cambridge of University Press.
- Jackson, Jean, 1994, *Becoming Indians: The politics of Tukanoan ethnicity*; en Anna Roosevelt (ed), *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological perspectives*. Tucson: University of Arizona Press: 383-406.
- Kotov, Rita y Jorge Ivan Vergara, 1995, *La Identidad Mapuche en la Perspectiva de los Intelectuales Indígenas*; Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología, tomo I: 452-461.
- Marhiquewun, I, 1989, *Príncipe Felipe de Araucanía y Patagonia con Lideres Mapuches*; en Aukiñ 15: 46-52.
- Marimán Q, José A, 1993, *Movimiento Mapuche: Transición Democrática en Chile (1989-1993) ¿Nuevo Ciclo Reivindicativo Mapuche?* Tesis de la Facultad de Educación y Humanidades, UFRO.
- Marimán, Pablo, sf., *Elementos de La Historia Mapuche*; Mapuche Homepage Rehue ([\\_ HIPERVÍNCULO http://www.xs4all.nl/~rehue](http://www.xs4all.nl/~rehue) [\\_www.xs4all.nl/~rehue](http://www.xs4all.nl/~rehue))
- Marimán, Pablo Quemenedo, 1997, *Demanda por Educación en el Movimiento Mapuche en Chile 1910-1995*, en Alvaro Bello

<sup>(4)</sup>Aunque, en algunos documentos y algunas declaraciones más políticas, sí hay una cierta idealización de la armonía mapuche, de la vida rural, en textos más académicos no es así. José Marimán, por ejemplo, escribe sobre las divisiones entre las organizaciones mapuches y él también critica la idealización del discurso de esas mismas organizaciones. Vea, José Marimán, 1993.

M, Angélica Wilson A, Sergio González M, Pablo Marimán Q, Pueblos Indígenas: Educación y Desarrollo; Santiago & Temuko: CEM & IEI: 130-201.

Morales Urrea, Roberto Eduardo, 1994, Elaboración Etnico-Cultural del Poder Hegemonico Estatal: Recursos Culturales de los Mapuches durante los Dictaduras Militares de Chile (1973-1990) y Argentina (1976-1983); Tesis de Magister, Integración de América Latina, PROLAM, Universidad de Sao Paulo.

Narayan, Kirin, 1993, How Native is a 'Native' Anthropologist; en *American Anthropologist* 95:671-686.

Ñanculef H, Juan, 1990, La Filosofía e Ideología Mapuches, en *Nüttram* 3: 9-16.

Ñanculef H, Juan, 1989, El Concepto Territorial en el Pueblo Mapuche; en *Nüttram* 4:5-9

Paerregard, Karsten, 1997, Linking Separate Worlds: Urban Migration and Rural Lives in Peru; Oxford, New York: Berg.

Quidel, José, 1998, Machi Zugu Ser Machi; CUHSO.

Quilamán, Camilo, 1990, La Tierra y el Derecho a ella; en *Hueupife*, marzo:8-11.

Rospigliosi, Fernando, 1998, Derechos no tan Humanos; en *Caretas*, dic (1549).

Salazar Tetzgüic, Manuel de Jesús, 1997, Educación Superior y Pueblos Indígenas. Breve informe sobre Guatemala; del Seminario Universidades Indígenas y Programas Afines, Mayo 13-16, Universidad de la Paz, Costa Rica: 20-26.

Sociedad Mapuche Lonko Kilapán, sf., *We Xipantu: Año Nuevo Mapuche*.

Sociedad Mapuche Newen, sf., *We Xipantu*.

Watanabe, John, 1995, Unimagining the Maya: Anthropologists, Others, and the Inescapable Hubris of Authorship; en *Bulletin of Latin American Research* 14(1):25-45.

Wright, Susan, 1998, The Politicization of 'Culture'; en *Anthropology Today* 14:7-15.

# *Los Mapuche Escritos por Antropólogos Chilenos: Un Caso de Autorías Anónimas*

Roberto Morales Urrea\*

## *A. - Presentación*

Situado desde una formación y práctica antropológica acerca de los Mapuche en Chile, en ese proceso he tratado de escuchar los sonidos, encontrar los lugares y apreciar la plenitud de los espacios. En una tentativa complementaria, ahora en este trabajo reflexivo y auto-referente, pretendo atender a los silencios, situar los no-lugares e identificar los vacíos.

Para efectos de análisis, me concentro en la literatura antropológica de la Segunda mitad de este siglo, referida a los Mapuche en Chile. Reviso el tratamiento autoral, en términos de reconocimientos y responsabilidades, que los antropólogos formados y trabajando en Chile han dado a los sujetos mapuche que sustentan sus trabajos de campo. Tal examen deja al descubierto la ausencia de referencias explícitas a los lugares y grupos, las omisiones de nombres de las personas y el silencio

acerca de las fuentes directas de conocimiento; en fin, se ha construido una tradición antropológica en la que la autoría ha sido mayoritariamente del investigador, quedando en el anonimato el resto de los constructores de conocimientos. Esta situación la explico a partir de: las concepciones y estatus del conocimiento; de las normas definidas para el método de trabajo de campo y también respecto de las jerarquías del poder político. Finalmente, evalúo las experiencias excepcionales de tal tradición, para derivar de ellas, nuevas orientaciones para la formación y quehacer de nuestro trabajo.

## *B. - Criterios de análisis*

La situación referida, calificada como "un caso de autorías anónimas" en relación a los mapuche involucrados en el proceso de producción de conocimientos que hemos liderado los antropólogos, da cuenta de una tendencia que no es entendida en términos absolutos, ya que el examen de las publicaciones también manifiesta matices, así como una mayor conciencia de tal situación, tanto por los investigadores como por los investigados, lo que

\*Universidad de São Paulo, Brasil.  
Instituto de Estudios Indígenas -UFRO- Temuco, Chile.