

II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1995.

La Identidad Mapuche en la Perspectiva de los Intelectuales Indígenas. .

Rita Kotov. y Jorge Iván Vergara.

Cita:

Rita Kotov. y Jorge Iván Vergara. (1995). *La Identidad Mapuche en la Perspectiva de los Intelectuales Indígenas. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/61>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/mtP>

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>.

LA IDENTIDAD MAPUCHE EN LA PERSPECTIVA DE LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS^[232]

Rita Kotov^[233]
Jorge Iván Vergara^[234]

INTRODUCCIÓN

La temática de la identidad ha adquirido en los últimos años gran relevancia dentro de las ciencias sociales latinoamericanas. Esto resulta comprensible por la coyuntura histórica y el tipo de cambios muy profundos por el que atraviesa la región en general, y Chile en particular. En el caso de la antropología, y Chile no ha sido una excepción, se ha dado especial consideración al problema de las identidades étnicas. Diversas razones explican esta orientación. En primer lugar, la existencia de una tradición de investigación de culturas indígenas. En segundo término, el renovado interés que ha adquirido la problemática a partir de la constitución de nuevos movimientos indígenas desde los años 70's y la nueva caracterización de las políticas estatales hacia los pueblos indígenas (multiculturalismo, descentralización, etc.). Tercero, la búsqueda por conocer y analizar las transformaciones a que han estado sometidos los grupos étnicos frente a procesos de modernización, dinámicas migratorias, etc.

En el caso mapuche, los estudios se han ocupado en su gran mayoría de la comunidad reduccional, siendo escasos los que abordan la cuestión de la identidad en el medio urbano, no obstante exista un interés creciente al respecto (veáse, entre otros, Montecino, 1985 y 1990 y Foerster, 1988). En general, se ha otorgado gran relevancia a la perspectiva interna de la sociedad mapuche. Sin embargo, no se ha abordado (al menos no directamente) la visión de la intelectualidad indígena acerca de la identidad mapuche. Pensamos que esto es debido a varios factores. En primer lugar, a la condición doble de dichos intelectuales en relación con los antropólogos: de posibles objetos de estudio y de interlocutores de éstos. En segundo lugar, porque el énfasis en el estudio de la comunidad reduccional hace menos visible la existencia de la intelectualidad indígena, de mayor presencia en el ámbito urbano. En tercer lugar, por la concentración de los investigadores en los antecedentes obtenidos en el trabajo de campo, debido a lo cual los documentos escritos son considerados material secundario (por ejemplo, Woods, 1986: 105). Por último, a la escasa consideración que los antropólogos han concedido a los textos de los intelectuales indígenas parece subyacer una cierta desvalorización de los mismos.

No es sencillo determinar de manera unívoca quienes han de ser considerados como "intelectuales indígenas". Muchos de ellos han sido o son a su vez dirigentes o líderes^[235]. En este trabajo se ha adoptado un criterio amplio, incluyendo dentro de dicha categoría a quienes por su vinculación a organizaciones, formación o una profesión relacionada con las humanidades o las ciencias sociales, elaboran interpretaciones a través de ensayos y artículos acerca de la sociedad mapuche y su cultura.

Los textos seleccionados fueron escritos en el período que se extiende entre fines de la década de 1970 y el presente. En su mayor parte no aluden explícitamente al tema de la identidad mapuche. Sin

[232] Versión resumida y corregida de la ponencia presentada en el Congreso. Los autores agradecen a Rolf Foerster y Jorge Vergara por sus críticas y comentarios.

[233] Magíster en Ciencias de la Educación y Antropología, Universidad Libre de Berlín, 1993. Actualmente realiza un doctorado en antropología en la Universidad Libre de Berlín bajo la asesoría del profesor Dr. Jürgen Golte.

[234] Antropólogo, Universidad Austral de Chile, 1991; Magíster en Sociología, Universidad Católica de Chile, 1993. En la actualidad, lleva a cabo un doctorado en sociología en la Universidad Libre de Berlín bajo la asesoría del profesor Dr. Volker Lühr.

[235] Para una perspectiva histórica acerca de la relativa indiferenciación entre intelectuales y dirigentes, veáse: Foerster y Montecino (1988). Gran parte de los intelectuales indígenas considerados aquí se desempeñan también como profesionales en ONG's, algunas de ellas formadas por mapuches.

embargo, éste aparece como un trasfondo de la discusión que permea o incluso define las otras temáticas tratadas. La elección de los textos se ha basado en dos criterios: que hayan sido escritos por indígenas y que pertenezcan al género ensayístico. En cuanto al tipo de interpretación realizada, se ha optado por un análisis de conjunto de los trabajos, intentando identificar los supuestos y temáticas compartidas, así como sus principales diferencias.

ANÁLISIS

El primer elemento ya ha sido mencionado: **en la mayoría o gran parte de los trabajos no hay una referencia explícita al tema de la identidad.** En algunos casos se plantea la vinculación entre identidad y cultura (Huenchulaf, s/f: 34) o entre identidad y pertenencia a un grupo (Llanquino, 1991: 106). Salvo estas excepciones, los autores hacen mención al problema a propósito de otras temáticas. Painequeo, por ejemplo, plantea las condiciones requeridas para cumplir con los objetivos de la organización indígena urbana. Dos son señaladas como las principales. La primera es "*la unidad entre los mapuches organizados o no e indígenas en general*" (Painequeo, 1990: 154). La segunda es la realización de

"trabajos en conjunto y unificar la filosofía propia del mapuche que en la actualidad está tergiversada (y) retomar (la) conciencia histórica cultural del pueblo mapuche para seguir siendo Pueblo con sabiduría" (Ibid: 154)

Como se ve, no se emplea el término "identidad". La expresión "filosofía propia del mapuche" podría considerarse un componente significativo de la identidad o incluso un equivalente. En cualquier caso, lo importante es que el problema de la identidad aparece como un aspecto incluido en el tratamiento de otro tema, el de las organizaciones indígenas urbanas.

El segundo punto es la **variedad de fenómenos en los que se expresa la identidad mapuche: sueños, religión, lengua, costumbres, etc.** No hay, en general, una elaboración del concepto de identidad y tampoco se ofrece una clara definición de en qué consiste la identidad mapuche. Esto constituye una segunda dificultad para el análisis. Mariqueo (1979: 7), por ejemplo, define a los mapuche sobre la base de cuatro criterios: 1) territorio propio, aunque muy disminuido; 2) costumbres propias; 3) cultura material y espiritual y 4) "descendencia biológica común". No se señala cuál de estos elementos es o pudiera ser más importante, ni sus posibles relaciones. La lengua no es incorporada a la definición, no obstante se la menciona más adelante, junto con las tradiciones, como uno de los pilares básicos de la cultura mapuche (Ibid: 36).

De manera similar, Ñanculef (1989; 1990a y 1990b) caracteriza la cultura mapuche a partir de cuatro elementos básicos: el territorio; la organización social y política; la "filosofía e ideología mapuches" y el sistema económico. La lengua no es identificada como un elemento independiente, sino como el marco a partir del cual se puede comprender los ya mencionados. En efecto, Ñanculef utiliza como base para su análisis la elucidación de palabras y conceptos claves del **mapudungún**, por ejemplo, la noción de **admapu**. Dichos conceptos no pueden ser comprendidos al margen de la vida cotidiana de los mapuches y sus relaciones con el entorno natural, sobre todo con la tierra que constituye el eje del "Ser Mapuche" (Ñanculef, 1990a: 10)

Mientras que para Mariqueo la identidad se manifestaría en un conjunto de elementos, para Ñanculef sería la relación del pueblo mapuche con la tierra, representada en la lengua indígena, la que daría unidad y sentido a los diversos componentes de la identidad mapuche (respecto a la lengua, veáse también: Ancán, 1992).

El tercer aspecto es el modo **cómo se piensa la identidad mapuche, en oposición a otras identidades, en particular a la "huinca".** Se plantea un esquema bipolar, en el cual "el otro" (huinca u occidental) es visto como lo opuesto a, e inclusive, como la negación de los valores mapuches. En algunos textos se le califica como agresor del indígena, destructor de la naturaleza y del hombre en

general^[236]. Para poder existir como tal, la identidad mapuche pareciera requerir un límite o un "otro", representado por el mundo blanco. Kilaleo sostiene que la conmemoración de los 500 años no concierne a los mapuches:

"sólo los católicos pueden sentirse "Hispanos" porque para nosotros los indígenas la "hispanidad" significa la negación de nuestro origen e identidad y de nuestras propias culturas" (1990: 21)^[237]

Marileo, por su parte, refiriéndose también al Quinto Centenario, afirma:

"No podemos dejar de mencionar en esta fecha los hombres de las actuales civilizaciones que giran en torno al materialismo y contribuyen a la incesante destrucción de la naturaleza ... Como no recordar a todos aquellos que han contribuido a la destrucción de nuestra mentalidad, solidaria y fraterna, defendiendo con admirable raciocinio la competencia individual y egoísta manifestada en los modelos económicos que nos han impuesto" (1990: 4).

Como muestran estos textos, la oposición entre la llamada visión occidental y la visión mapuche es recurrente^[238]. Todo aquello que no pertenece a la concepción mapuche es definido, dentro de este esquema, como occidental y viceversa, aquello que es propio de los mapuches es considerado como no-occidental o anti-occidental. Un texto de Mariqueo ejemplifica bien esta idea. Identifica a **machis** y **loncos** como las principales figuras en la mantención de la cultura indígena puesto que ambos se apartan del "occidentalismo" en "todas sus manifestaciones":

"Son ellos nuestros loncos, personas de absoluto anonimato, quienes sostienen con fuerza nuestros valores religiosos y culturales, nunca se acercan a la publicidad ni hacen gala de su autoridad, se alejan del occidentalismo y de todas sus manifestaciones, sean políticas religiosas y sociales, lo mismo ocurre con nuestros machis, prefieren vivir alejados del mundo huinca, en el pasado no enviaban sus hijos al colegio por el temor que abandonarían su lengua y costumbres" (Mariqueo, 1989: 46)

Marileo, por otra parte, habla de "la desestructuración de la organización tradicional mapuche" tanto en el campo de lo secular como en el de lo religioso. Dentro de éste último, señala el caso del **nguillatún** en el área de Lago Budi, donde la ceremonia se ha transformado en "una mera fiesta social y popular", violándose "todos los aspectos religiosos que representaba" y desconociéndose las autoridades mapuches. De esta forma:

"El nguillatún ya no es nguillatún; al ngenpin, lonko, machi, ya no se les tiene el mismo respeto y estima como antes ... no existen ya los mapuches: dicen llamarse mapuche" (Marileo, 1995: 18)

Estos trabajos son interesantes, puesto que en ellos se responsabiliza a la sociedad chilena de la pérdida de la cultura mapuche, en particular al Estado, cuya acción destructiva estaría siendo potenciada por la de las escuelas, sectas religiosas e iglesias (Ibid: 16-17). Por lo tanto, no se plantea únicamente una oposición entre dos visiones de mundo. Se intenta determinar además cual sería su relación y los efectos que de ella se derivan. Estos son vistos como fundamentalmente negativos, pudiendo llevar incluso a la desaparición completa de los mapuches, tal como habría ocurrido según Marileo en Lago Budi donde "no existen ya". No obstante el proceso de aprendizaje que puede surgir de la

[236] De acuerdo a Chihuailaf (1992: 35), los mapuches diferencian entre *huinca*, invasor y *kamoelfuñche*, la gente no mapuche. Esta distinción que, de acuerdo a nuestro punto de vista, podría ser muy relevante no aparece en los demás autores tratados. Por tal razón, no volveremos sobre ella.

[237] Para otra visión crítica de la evangelización, veáse Nanculef (1988: 20). Es importante precisar que no todos los intelectuales indígenas, en particular los católicos, están de acuerdo que el cristianismo se oponga en todos sus aspectos a la cosmovisión mapuche. Curivil (1995: 44 y ss.) y Quintupil (1993: 36), por ejemplo, hablan de elementos comunes e incluso de compatibilidad entre la fe mapuche y la católica.

[238] 238 Veáse también: Cayún (1990: 48-50). Cayún habla de "un conflicto permanente y profundo ... entre visiones de mundo ... un conflicto en que una cultura busca por todos los medios, ya sea violento o persuasivo, destruir la visión de mundo, las manifestaciones culturales de la otra cultura y asimilar a los agentes portadores de esa cultura". La cultura occidental sería la dominante y la indígena la dominada.

experiencia de la marginación o de la discriminación, los autores recién citados tienden a reducir la experiencia del contacto a pura negatividad. No se ven dimensiones positivas en la relación con el "otro", a pesar de algunos aspectos relativos a técnicas agrícolas, educación y otros.

Lo anterior nos permite desarrollar un cuarto aspecto del análisis, el del carácter discriminatorio y negativo que asumen las relaciones entre la sociedad chilena y la mapuche y las consecuencias que ello tiene sobre la identidad mapuche. A partir de este elemento común se han elaborado distintas interpretaciones. Ellas deben ser consideradas en su especificidad, puesto que sus planteamientos difieren en diversos aspectos. Dos grandes líneas pueden distinguirse, la de la discriminación étnica y la de la autoafirmación.

La primera línea de interpretación se encuentra en trabajos de Montupil, Mariqueo, Huenchulaf, Ancán y Manque, los que se centran en el análisis del modo en que el racismo y la discriminación del indígena afectan la sociedad mapuche y proponen el desarrollo de relaciones igualitarias y de respeto mutuo. Para Montupil, la respuesta de los mapuches a la discriminación negativa de que son objeto ha sido el construir estereotipos del mundo blanco similares a los que éste tiene respecto de ellos: el huinca es ladrón, usurpador, embustero, etc. (Montupil, 1982: 36). Asimismo, se ha producido una

"crisis de identidad del mapuche en la medida en que no se han resuelto los problemas de explotación y exclusión sociales ni los de la valoración étnico-cultural" (Ibid: 38)

Mariqueo (1979: 31-36), por su parte, es enfático en señalar que existe una "agresión permanente" de la sociedad chilena contra los mapuches, "en la misma forma que cuando estábamos en guerra abierta". La guerra no ha terminado, reitera en otro texto, si bien los medios empleados son distintos que los de la época de la conquista:

"nuestros enemigos no descansan, actúan, ahora se apoyan en leyes que ellos dictan a su antojo, así la guerra continúa" (Mariqueo, 1989: 42)

La superación de esta relación negativa entre la sociedad chilena y la mapuche la encuentran los autores de esta corriente a través de la afirmación de la positividad de la cultura indígena, lo cual permitiría conducir un proceso de recuperación de la cultura propia. Dicho proceso requeriría la cooperación de parte del mundo blanco. Mariqueo plantea, en efecto, que "se vive un despertar étnico" (Ibid: 42). La invasión del "occidentalismo" no ha logrado consumarse. En diversos sectores religiosos e intelectuales han surgido "importantes cambios de actitud", débiles pero significativos para los indígenas (Ibid: 43). Montupil explicita lo que debería ser el objetivo último de estos esfuerzos y los de los propios mapuches: la transformación de la sociedad chilena en una sociedad multicultural:

"Asumamos con propiedad nuestra diversidad cultural y demos espacio y valoración a las expresiones de nuestras propias minorías indígenas que han sido y seguirán siendo, querámoslo o no, matriz formadora de nuestra nación" (Montupil, 1993: 64)

Una segunda línea de interpretación está presente en textos de Quintupil, Marileo, Leufuman, Painequeo y otros. En ellos se enfatiza no tanto el problema de la relación discriminatoria, sino que se intenta desplegar el aspecto de la auto-afirmación. Dos argumentos básicos dan forma a esta corriente.

El primero es que el mundo blanco es ajeno en todo sentido al mundo mapuche. Quintupil (1993: 34) explicita su arraigo con el mundo mapuche como una decisión consciente: "Yo podría ser chileno" -dice-, pero su experiencia de "no-encuentro en todos los lugares en los cuales me he hallado" lo ha llevado a apartarse de ellos. Sus sentimientos cotidianos -concluye- se encontraban con el "mundo lejano" pero no se unían con él^[239].

La segunda afirmación es complementaria de la primera: todo aquello que dentro de la cultura mapuche actual proviene de la sociedad chilena debe ser considerado como no-propio, impuro o ajeno. Algunos autores valorizan positivamente la incorporación de ciertos elementos culturales (técnicos, de salud,

[239] Esta cita ha sido retraducida del alemán, por lo que podrían producirse diferencias con el original en español.

alimenticios, etc.), pero no los consideran como importantes para la formación de la identidad mapuche. En lo fundamental, la historia nos mostraría el enfrentamiento de dos culturas y la voluntad de subordinación de parte de la cultura chilena u occidental.

Los resultados del proceso de choque cultural serían fundamentalmente dos: primero, una pérdida de la identidad y de la cultura mapuche; segundo, una **deformación** de los valores y creencias propios. En relación con el primer punto, Leufumán concluye en su trabajo sobre el *We Xipantu* que sólo ha podido "rescatar" algunos elementos, "ya que muchas cosas de nuestra cultura se han ido perdiendo por causa de la imposición de la cultura occidental" (Leufuman, 1991: 17). Marileo, por su parte, sostiene que:

"los ritos y costumbres, que fueron conjugando la expresión de un pueblo particular, formando una sociedad, corren hoy el peligro de convertirse en un lindo recuerdo del pasado" (Marileo, 1990: 4)

Es importante subrayar el hecho que la pérdida cultural e identitaria no sería total, puesto que habría quienes todavía se mantienen apegados a las prácticas y creencias originales. Estos serían los depositarios de la tradición. Volveremos sobre el punto.

La segunda consecuencia del choque cultural sería la tergiversación de los valores, creencias y sabiduría mapuches por parte de los propios indígenas. Debido a ello, muchas ceremonias, ritos y costumbres habrían perdido su sentido. Leufuman (1991 y 1993) señala, entre otros ejemplos, la invocación a un ser superior (*Gvnemapun*), noción introducida por el cristianismo y que no existe en la cosmovisión mapuche, que se basa en el equilibrio de las energías femeninas y masculinas. Esto vale incluso para machis "cristianizadas y evangelizadas". Recordemos que Mariqueo identificaba a las machis como depositarias de la cultura indígena, lo cual, unido a lo anterior, nos llevaría a concluir que aún dentro del sector de "portadores" de la cultura tradicional existirían personas influidas por el mundo blanco.

La línea de argumentación recién esbozada ha sido la dominante. Ella concluye afirmando la existencia en muchos sectores de la sociedad mapuche de una crisis de identidad, debida a la dominación ejercida por la sociedad chilena. Frente a dicha crisis, se propicia una recuperación de la identidad a partir de aquello que no se ha perdido ni se encuentra contaminado por la cultura huinca.

Quiénes no sean capaces de revertir o enfrentar el proceso de transculturación que afecta a los mapuches, dice Carolina Manque (1988: 25), "no serán verdaderos mapuches, pero tampoco llegarán a ser *winka*". En otras palabras, perderán su identidad original y serán incapaces de asumir otra nueva o alternativa, la identidad huinca. En el mismo sentido plantea:

"La responsabilidad de ser mapuche, se cumple al luchar día a día por defender lo nuestro, mantener nuestras costumbres ... debemos realizar nuestros deportes, hablar el mapudungun, asumir nuestra organización social y política, todo nuestro mundo aparte" (Ibid: 25. Subrayados nuestros)

Ñanculef, a su vez, subraya el vínculo con la tierra como base de la identidad:

*"El mapuche no puede desprenderse de la tierra, para él lo es todo, nace de ella, brota de ella, transita por un tiempo con vida humana sobre ella y luego vuelve a ella misma. Este precepto es lo que hace especial la cosmovisión filosófica -la tierra es el centro- lo demás es secundario, como el *wenu mapu*, el *admapu*, etc."* (Ñanculef, 1990b: 10)

De esta forma, la identidad se confunde con la tradición, y más específicamente con la tradición rural-comunitaria. Con ello se produce también una ambivalencia respecto a la historia: ella significaría un proceso de pérdida de la identidad y de la cultura, pero, a la vez, mostraría su permanencia o vigencia.

La identificación de la cultura mapuche con la comunidad rural lleva a la **percepción del mundo urbano como ajeno en todo a los mapuches**. Su integración a las ciudades responde a la pobreza existente en las comunidades; o sea, representa la solución a un problema grave, pero no algo positivo o deseable en sí mismo:

"El mapuche debería permanecer en sus comunidades junto a sus hermanos de raza y cultura. La sociedad criolla no está preparada para recibirlo en las ciudades, simplemente porque no acepta la diferencia cultural" (Painequeo, 1990: 152)

Quintupil (1993: 37) habla, en una perspectiva similar a la de Painequeo, de la vida en la ciudad como una forma de "exilio":

"con ojos tristes veo el desolado paisaje de la ciudad ... en la cual vivo exiliado" (texto retraducido del alemán)

Un tercer testimonio lo da el poeta Elicura Chihuailaf, quien expresa en términos muy sugerentes la diferencia que existe para él entre vivir en el campo y la ciudad:

"En el campo nunca me pasó lo que acá en Santiago de sentirme dentro de un mar turbulento, donde no sólo existen olas armoniosas que sí se pueden pintar, sino que se puede ser virtualmente arrollado por ellas" (Chihuailaf, 1992: 35)

Como vemos, el enfoque centrado en la auto-afirmación étnica tiene diferencias substantivas con el que releva el problema de la discriminación. Sin embargo, también concluye con la postulación de un proyecto multi-cultural para la sociedad chilena. Dicho proyecto permitiría superar el esquema de negación de las diferencias y posibilitaría así el desarrollo de la igualdad y del respeto entre distintas culturas e identidades. Ñanculef (1990a: 10) habla, en este sentido, de

"la necesidad imperiosa de reconsiderar estos valores de nuestro pueblo, que fue Nación y que hoy debemos comenzar a reivindicar y comunicar a los no-mapuches, para que juntos logremos en tiempos futuros la anhelada justicia social Mapuche-Chileno"

La autoafirmación del mapuche y la valoración negativa de las relaciones de éste con el mundo blanco no serían excluyentes de la búsqueda de un reconocimiento de las diferencias culturales. Manque (1988: 26) explicita esta idea, al señalar como meta la búsqueda de una unidad basada en *"el respeto de quien no es igual a nosotros"* y aboga *"porque no hayan culturas o grupos dominantes o dominados"*.

SÍNTESIS Y CONCLUSIONES

A partir de la exposición precedente, podemos proponer algunas conclusiones. Distinguiremos tres niveles de análisis. El primero se refiere a las principales ideas sobre la identidad mapuche presentes en los textos. El segundo es relativo al carácter de la interpretación propuesta por los intelectuales indígenas. El tercer nivel de análisis sitúa la discusión en un contexto más amplio, específicamente en el del debate antropológico sobre la sociedad mapuche.

En relación con el primer nivel de análisis, podemos formular dos conclusiones. Una se refiere al concepto o definición de la identidad mapuche; la otra a las interrogantes abiertas respecto a dicha visión. Sobre el concepto de identidad que puede extraerse de los textos, debe señalarse que la identidad es igualada con la cultura. La cultura es a su vez concebida como sinónimo de la comunidad rural y, en sentido más amplio, de la tradición. Ello lleva a los intelectuales indígenas a una valoración predominantemente negativa de la influencia cultural externa y del mundo urbano. En la mayoría de los textos aparece, asimismo, la idea de una identidad y una cultura puras.

Junto con ello, la identidad es vista como un fenómeno colectivo que tiene una expresión individual no diferenciada o poco diferenciada. Dicha identidad colectiva es pensada, al menos tendencialmente, en oposición a otra identidad y cultura: la huinca. Finalmente respecto a este punto, en muchos de los trabajos aparece una dimensión utópica de la identidad. Se parte de la constatación de una crisis y/o pérdida de identidad debida al choque cultural, la dominación o la pobreza, entre otros fenómenos. A partir de este diagnóstico se propone una recuperación de la identidad propia por medio de un reforzamiento de lo tradicional, de los valores, creencias y prácticas ancestrales. La referencia al pasado permitiría resignificar el presente y dotar de futuro al pueblo mapuche. Esto debería complementarse

con la búsqueda de mejores condiciones de relación con o dentro de la sociedad chilena, que permitieran desarrollar adecuadamente las potencialidades de los mapuches.

Nuestra segunda conclusión no se refiere a las proposiciones identificadas en el análisis de los textos, sino a preguntas que surgen de ellas y nos parecen interesantes para enriquecer la discusión. Ellas conciernen a las transformaciones recientes de la situación mapuche, tanto rural como urbana, que parecen modificar la imagen de la comunidad reduccional mapuche que ha ocupado el papel central en los análisis antropológicos y en el debate intelectual mapuche. Por un lado, antecedentes recientes señalan la existencia de cambios de importancia en las comunidades rurales. Entre ellos pueden mencionarse como los de mayor relevancia: el mayor nivel de educación formal de la población mapuche (Pérez, 1990); la extensión y ampliación de los medios de comunicación y de transporte a las comunidades indígenas; la disminución de recursos agrícolas y de tierra para mantener la población mapuche (Díaz, 1990) y la integración a mercados de trabajo y producción locales y regionales (Díaz, 1990).

Por otro lado, la reflexión de José Ancán ha cuestionado la visión negativa que se tiene del mundo urbano como desintegrador o destructor de la cultura mapuche. De acuerdo a él,

"Se ha configurado a esta altura una historia y una cultura mapuche urbana" (Ancán, 1994: 11)^[240]

Y se pregunta más adelante:

"¿Cuál es entonces el lugar histórico del mapuche urbano? Puesto en una tierra de "nadie", será la discriminación la que delinearé la situación. Si el conflicto de identidad que ella suscita es resuelto positivamente, como así ha ocurrido, estamos en presencia de una nueva realidad, una nueva identidad mapuche surgida y desarrollada en la nueva frontera" (Ibid: 13)

En qué medida y formas la "cultura de resistencia" (Bengoa, 1985) o la "congregación ritual" mapuche (Faron, 1961) podría estar transformándose o recreándose en el medio urbano es una interrogan té abierta, pero que merece consideración a la luz de lo expuesto.

Consideremos ahora el segundo nivel de análisis, el del tipo de interpretación llevada a cabo por los intelectuales mapuches. En concreto, plantearemos el problema del no-reconocimiento de parte de dichos intelectuales de la pluralidad de interpretaciones acerca de la identidad. En la mayor parte de los trabajos se formula la idea de que existe una identidad mapuche. No se plantea la posibilidad que haya una diversidad de identidades dentro de la sociedad mapuche. Se considera que dicha identidad se ha originado y definido en el pasado, en la tradición, y que no contiene elementos ajenos a la cultura mapuche. La presencia de tales elementos es vista en general como negativa, y, más aún, se considera que ellos son una de las causas de la pérdida cultural. La discusión deja además poco lugar a las peculiaridades individuales que pueden existir dentro de la etnia mapuche. Hay una perspectiva culturalista de la identidad. La identidad (personal o étnica) proviene de la cultura y no se diferencia mayormente de ella.

Todo lo anterior 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. En esto puede jugar un cierto papel la manera cómo los autores parecen concebir su trabajo de reflexión, más como un

[240] Esta perspectiva es coincidente con la de Altamirano y Hirabayashi (1991) respecto a las culturas regionales en América Latina. Los autores proponen la noción de "enclave cultural" para referirse a "la presencia, al interior de la ciudad, de una región cultural que exhibe cierto grado de independencia en el ejercicio de sus características propias ... a pesar de que la cultura urbana nativa es absorbente y asimilante respecto a otras manifestaciones culturales diferentes, puede al mismo tiempo ser flexible, permeable y tolerante, como ocurre en especial en ciudades de países andinos y mesoamericanos" (Ibid: 34). Así, se destaca el mantenimiento y la recreación de las identidades étnicas en la urbe; no necesariamente de crisis o pérdida como se suponía habitualmente.

diagnóstico, una descripción de un estado de cosas objetivo que como una interpretación creativa o propositiva respecto del objeto de conocimiento. Ello no es exclusivo de los intelectuales mapuches, sino de muchos intelectuales que analizan el problema de la identidad cultural y se consideran intérpretes, o a lo sumo sistematizadores de las significaciones y representaciones elaboradas por los grupos sociales de los cuales forman o se sienten formando parte.

Se trataría, entonces, de la disputa por la interpretación más adecuada acerca de la sociedad mapuche. No parece haber, salvo en algunos casos, un reconocimiento de que hay siempre una pluralidad de interpretaciones posibles sobre la sociedad, que no hay un intérprete privilegiado, sino posicionamientos y relaciones complejas y cambiantes entre los intelectuales (incluidos los antropólogos, nativos o no) y el grupo en estudio (véase: Narayan, 1993).

Pasemos ahora al tercer nivel de análisis, el de la relación que puede establecerse entre la discusión intelectual indígena y el debate antropológico sobre los mapuches. Ello requiere explicitar algunos de nuestros supuestos respecto a la identidad, particularmente sobre su carácter inacabado, nunca cerrado y cambiante. Podría hablarse de un proceso de reproducción de las identidades que, por ser relacionales, se transforman también con el cambio del contexto social y cultural dentro del cual existen (al respecto, véase, entre otros, Friedman, 1992). No hay necesariamente un proceso de pérdida o crisis en estas transformaciones, si bien las sociedades pueden percibir las de esa forma. Sin embargo, en el caso que nos ocupa, parecen existir condiciones que dificultan el proceso de creación y estabilización de nuevas identidades mapuches. Una de ellas es la relación de subordinación entre la sociedad chilena y la mapuche que impide u obstaculiza el desarrollo de las potencialidades de la cultura indígena. Otra condición es la marginalidad y pobreza en que se encuentran tanto la población mapuche rural como la urbana.

La discusión intelectual mapuche ha aportado significativamente respecto a este tema. Los intelectuales indígenas identifican adecuadamente la existencia de una crisis de la identidad mapuche tradicional, pero la conciben como una crisis de la identidad mapuche en general. En este sentido, su planteamiento sería cuestionable, lo cual no puede llevar a pensar que las nuevas identidades (urbanas y rurales) que se estén formando sean capaces de reemplazar la identidad mapuche tradicional o que dicho proceso sea continuo y necesariamente conduzca a formas estables de identidad. Parece existir en la sociedad moderna una tendencia al debilitamiento general de las identidades, de las tradicionales e incluso de las nuevas. La "pequeña comunidad" (Gergen, 1991) se transforma en la "comunidad perdida" (Lechner, 1992). Su recuperación o reconstrucción no es evidente ni sencilla. El debate mapuche y el antropológico encuentran aquí un campo común de reflexión y diálogo crítico. Esto es, un diálogo que pueda contribuir al autoconocimiento de la sociedad chilena y de sus problemas y contradicciones. La propuesta de la intelectualidad mapuche apela, como hemos visto, al reconocimiento, respeto y potenciamiento de las diferencias culturales como proyecto de futuro para la nación chilena. Dichas diferencias no son únicamente externas a la etnia mapuche, o sea entre mapuches y chile nos, sino también internas, entre los propios indígenas. La exigencia del respeto a la multiculturalidad compromete, por tanto, a mapuches y no-mapuches. Reconocerlo no habría sido posible sin una conciencia crítica acerca de la discriminación étnica. En ello reside uno de los principales méritos y desafíos del debate intelectual mapuche.

BIBLIOGRAFÍA

Altamirano Teófilo y Hirabayashi Lane (1991) "Culturas regionales en ciudades de América Latina: un marco conceptual", en: *América Indígena* N° 4, Volumen. LI, octubre-diciembre, México.

Ancán Jara, José (1992) "Los ríos que caen de la luna" Acerca de la poesía de Elicura Chihuailaf", en: *Nütram* N° 27, año VIII, Santiago.

(1994) "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea", en: *Pentukun* N° 1, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.

- Bengoa, José (1985) **Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX**, Ediciones Sur, Santiago.
- Cayun, Aroldo (1990) "Comentarios", en: **Tópicos' 90** N° 1, octubre, Santiago, CEDM.
- Curivil, Ramón (1995) "Religión mapuche y cristianismo", en: Marileo Armando et al, **¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?**, San Pablo, Santiago.
- Chihuailaf, Elicura (1992) "Sólo el alma no se recupera" (Entrevista), en: **Página Abierta** N° 76, Quincena del 28 de setiembre al 11 de octubre, Santiago.
- Díaz, Miguel (1990) "Sociedad mapuche: ¿se están produciendo transformaciones estructurales?", en: **Nütram** N° 4, Año VI, Santiago.
- Faron, Louis (1961) **Los mapuches. Su estructura social**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.
- Foerster Rolf y Montecino Sonia (1988) **Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)**, Ediciones CEM, Santiago.
- Foerster, Rolf (1988) "Pentecostalismo mapuche: ¿fin o reformulación de la identidad étnica?", en: **América Indígena** N° 4, Volumen. XLVI, México, III.
- Friedman, Jonathan (1992) "The past in the future: history and politics of identity", en: **American Anthropologist** N° 4, Volumen. 94, december, Arlington.
- Gergen, Kenneth (1991) **El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo**, Paidós, Barcelona, 1992.
- Huenchulaf, Mauricio (sin fecha) "Los mapuches y la tierra. El mundo es uno sólo", en: Soza, Nelson (Ed.) **Pueblo mapuche, medio ambiente y organizaciones no-gubernamentales**, Fundación para el Progreso Humano, Temuco.
- Kilaleo, Amauri H. (1990) "Cinco Siglos de Voracidad", en: **Nütram**, N° 1, Año V, Santiago
- Lechner, Norbert (1992) "Búsqueda de la comunidad perdida. Los retos de la democracia en América Latina", en: **Sociológica** N° 19, mayo-agosto, México, UAM.
- Leufuman, Patricia (1991) "We Xipantu. Año nuevo mapuche", en: **Feley Kam** N° 1, agosto, Santiago.
- (1993) "Cosmovisión mapuche", en: **Amaru Ka** N° 1, enero, Santiago.
- Llanquinao, Hilda (1991) "Los indígenas mapuches desde la perspectiva de la identidad y del desarrollo", en: Kuramochi Yosuke y De la Peña Patricia (Eds.) **Sobre culturas indígenas: lenguaje e identidad**, Universidad Católica de Temuco, Temuco.
- Manque, Carolina (1988) "La responsabilidad de ser mapuche", en: **Nütram** N° 2, Año IV, Santiago.
- Marileo L., Armando (1990) "Caupolicán aún vivimos", en: **Nütram** N° 3, Año VI, Santiago.
- (1995) "Autoridades tradicionales y sabiduría mapuche", en: Marileo Armando et al, **Modernización o sabiduría en tierra mapuche?**, op. cit.
- Mariqueo, Vicente (1979) **The mapuche tragedy**, IWGIA Document 38, Copenhagen.
- (1989) "Los mapuches se organizan", en: **Nütram** N° 1, Año V, Santiago.

Montecino, Sonia (1985) *Mujeres de la tierra*, Centro de Estudios de la Mujer, Santiago.

(1990) "Transformación y conservación cultural en la migración mapuche a la ciudad. Invisibilidad del mapuche urbano", en: *Rulpa Dungun* N° 7, Santiago, CEDEM.

Montupil, Fernando (1982) "El problema indígena en Chile: una desmistificación necesaria", en: *Casa de las Américas* N° 131, Año XXII, La Habana.

(1993) "Exilio, multiculturalismo e implicancias", en: AAVV, *Exilio, derechos humanos y democracia*, sin editorial, Santiago.

Narayan, Kirin (1993) "How native is a 'native' anthropologist?", en: *American Anthropologist* N° 3, Volumen. 95, september, Arlington.

Ñanculef H., Juan D. (1989) "El concepto territorial en el pueblo Mapuche", en: *Nüttram* N° 4, Año V, Santiago.

(1990a) "La Autonomía y la Organización Social del Pueblo Mapuche", en: *Nüttram* N° 2, Año VI, Santiago.

(1990b) "La filosofía e ideología mapuches", en: *Nüttram* N° 4, Año VI, Santiago.

Painequeo, Sofía (1990) "Folil Che Aflai: mapuches residentes en Santiago", en: *Tópicos*' 90 N° 1, op. cit.

Pérez, Gabriela (1990) "Situación educacional", en: AAVV, *Censo de reducciones indígenas seleccionadas: análisis sociodemográfico*, UFRO-INE-FII-PAESMI-CELADE, Santiago.

Quintupil, Erwin (1993) "Gedanken über alte Angelegenheiten, die mich beschäftigen", en: *Werrkén*, N° 4/5, Freiburg.

Woods, Peter (1986) *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*, Centro de Publicaciones del M.E.C.-Ediciones Paidós, Barcelona, 1987.