

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

"Ya Dejaron de Ser Mapuche" La Adaptación como Mecanismo de Resistencia Social: El Caso Mapuche en Neuquén (Argentina).

Sabine Kradolfer.

Cita:

Sabine Kradolfer. (2001). *"Ya Dejaron de Ser Mapuche" La Adaptación como Mecanismo de Resistencia Social: El Caso Mapuche en Neuquén (Argentina)*. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/58>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/g6x>

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>.

recolectores. Procesos de extinción y transfiguración Étnica en América Latina. Abya Yala Quito Ecuador 1997 La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías En: Lacarrieu, M y Bayardo, R. Cultura e identidad en el contexto de la globalización Ed. Siccus. Buenos Aires 2001 Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad Memoria y Utopía. Ediciones Al Margen La Plata.

Versión corregida de la Tesis Doctoral. Prólogo de Alicia Barabas
TERUEL, Ana
1999 La frontera occidental del Chaco en el siglo XI. Misiones, economía y sociedad. Tesis doctoral. Fac. Humanidades y Ciencias de la Educación. Univ. Nac. de La Plata.

"Ya Dejaron de Ser Mapuche" La Adaptación como Mecanismo de Resistencia Social: El Caso Mapuche en Neuquén (Argentina)

Sabine Kradolfer

En distintos lugares del mundo, las culturas indígenas han sufridos procesos de deestructuración a través del contacto seguido con los agentes de la economía de mercado. Por lo que he podido observar durante mi investigación de campo en las comunidades mapuche de la provincia de Neuquén en Argentina, pienso que tenemos que cuidarnos de considerar los fenómenos de adaptación cultural como siendo siempre sinónimos de aculturación. Al contrario, quiero mostrar cómo gracias a una articulación específica entre la economía comunitaria mapuche - que analizo a través de la teoría del don de Marcel Mauss - y la economía de mercado, la segunda permite el mantenimiento y el desarrollo de la primera. O dicho de otra forma: la economía de mercado "proteje" a la economía comunitaria.

Mi ponencia se apoyara principalmente sobre un ejemplo, el cual servirá para comprender este modo particular de articulación entre dos esferas económicas antagonistas pero necesarias. Al nivel teórico, pondré este ejemplo en relación con la ponencia de J.-M. Zavala y discutiré los aspectos de la construcción identitaria mapuche a través de los intercambios materiales con la sociedad hegemónica argentina.

Introducción

Quiero reaccionar en este artículo con el caso particular del pueblo mapuche, frente a los discursos sobre el efecto destructivo de la globalización en las culturas indígenas. Tal vez tomaré posiciones un poco polémicas acerca de este tema, pero me pareció necesario

hacerlo para poder entablar la discusión. Sabemos de la gran capacidad de resistencia que el pueblo mapuche mostró durante varios siglos y quiero dar un ejemplo más aquí de sus potencialidades para resistir contra el peligro de la globalización y de la mundialización de la economía de mercado a través de estrategias de adaptación. Estos dos elementos han pasado a formar parte de la vida cotidiana de los Mapuche² como de tantos otros pueblos y ya no se puede estudiar a la cultura mapuche sin considerarlos como fenómenos estructurantes de su modo de vida.

Para describir una cultura o una identidad de manera constructivista, tenemos que tomar en cuenta tanto al grupo que queremos definir, como al contexto en el cual este grupo está inmerso, y dejar de lado a la visión culturalista en la cual las culturas aparecen de manera sumamente arbitraria como entidades separadas, autosuficientes y sin comunicaciones entre ellas. Lo que me interesa es analizar en el día de hoy cómo los Mapuche de las comunidades³ de la provincia de Neuquén (Argentina) actúan en relación a su entorno histórico, político, social y económico. Así, la cultura, lejos de aparecer como una realidad natural, una categoría definida de por sí misma, pasa a ser una entidad múltiple, movédiza, cambiante y dinámica, porque las prácticas que la definen son el resultado de las interacciones con otras culturas. En el caso mapuche, tampoco podemos seguir buscando una cultura auténtica y atemporal, la cual negaría las relaciones sociales que los

Mapuche tuvieron que establecer con los Blancos desde hace siglos.

Sobre la base de una situación que observé y de la cual participé durante una larga investigación de campo de más de tres años en comunidades mapuche de la provincia de Neuquén (Argentina)⁴, quisiera mostrar de que manera se articulan las esferas de la economía comunitaria tradicional con la economía de mercado. Empezaré con el relato de esta situación para analizarla después en la segunda parte de mi ponencia y mostrar las respuestas y soluciones particulares encontradas por esta cultura indígena para resistir frente a la globalización de la economía.

El compromiso en el cual abrí los ojos

En el año 1998 pasé unos días en una comunidad mapuche de la Cordillera de los Andes, en la cual mi marido (quien es Mapuche) conoce muy bien y desde hace años a varias familias. En esta ocasión, doña Flor, la dueña de la casa en la cual alojamos, nos comentó de que estaban muy contentos de haber recuperado al Nguillatún (rogativa), el cual habían vuelto a hacer desde unos años con la ayuda de otra comunidad vecina. El único problema que tenían era el de no tener a los cascabeles necesarios para confeccionar a las cascahuilla⁵ y por esta causa tenían que pedirlos prestados a la comunidad vecina. Cuando dos años después la misma señora se quejó otra vez de la falta de cascabeles, me decidí en ofrecerle mi ayuda para conseguirlos. Me dijo que unos años antes un joven mapuche quien iba a viajar a Chile le había ofrecido traerle los 40 cascabeles que necesitaban, pero hacía varios años que estaban sin noticias de él y de la mercadería. Los integrantes de la comunidad habían juntado los 600 pesos argentinos que el joven había calculado ser el precio y todavía los tenían, pero dudaban de ver algún día a aquellos objetos. Doña Flor me mostró un cascabel de los que buscaban y yo le dije de que seguramente podía conseguir algo similar de fabricación industrial en Suiza; además parecía que no había ningún problema en que fuesen cascabeles de fabricación huinca (no mapuche).

Este año volví a Suiza unos meses antes de mi marido, le mandé los cascabeles y le pedí de que los dejara en la comunidad. Nos hicimos muchas preguntas acerca del precio que les podíamos pedir, ya que salían menos de 2 pesos por unidad... y decidimos de regalar-

los, porque siempre fuimos acogido con mucho cariño por varias familias (no las conocemos a todas) de esa comunidad. Además, hace ya unos años que tenemos una relación de confianza con la familia de doña Flor, la cual se materializa por los intercambios de dones recíprocos (en el sentido de Mauss 1991) que nos hacemos cada vez que viajamos a la comunidad. Al principio, estos dones eran de poco valor económico, traíamos unos paquetes de yerba o de azúcar, unos litros de vino y de gaseosa, masitas y caramelos para los niños, etc... Antes de marcharnos de la comunidad, doña Flor nos regalaba siempre un cocavi: un pan y un queso o fiambre, por "si nos daba hambre en el camino" (para mayor descripción y análisis de la función del don en las comunidades mapuche vease Kradolfer 2001). Con el tiempo, los regalos fueron creciendo poco a poco en términos económicos, pero también en términos de afecto, porque queremos demostrar unos a los otros el cariño que está siempre creciendo mutuamente. Desde este punto de vista, el regalo de los cascabeles no representaba nada fuera de lo común.

Cuando mi marido trajo los cascabeles y le comentó a Doña Flor acerca de nuestra voluntad de regalarlos, ella se negó en recibirlos. Primero, dijo de que había que ir a buscar a las autoridades de la comunidad para entregárselos en mano propia, ya que los cascabeles eran para la rogativa. En segundo lugar convenció a mi marido de que él tenía que cobrarlos, porque si no lo hacía "la gente no iba a valorizar el regalo, y tal vez hasta podían dejar los cascabeles tirados". Acerca del precio, por supuesto era impensable para nosotros cobrarles los 600 pesos que tenían ahorrados, pero Doña Flor insistía. Ella dijo que valían ese dinero, porque había que tener en cuenta tanto el trabajo que me dió encontrarlos y a mi marido viajar a la comunidad, como el dinero que gastamos para comprarlos, mandarlos por correo de Suiza a Argentina, pagar la gasolina para el coche y todos los gastos anexos del viaje de varias horas entre Neuquén y la comunidad. Obviamente, Doña Flor estaba muy al tanto de los precios y se dió cuenta de todos los gastos que tuvimos, lo que nos pareció un poco raro, ya que varias veces nos preguntó en otras ocasiones acerca de los precios que podía cobrar por sus artesanías o los quesos que solía vender en la ciudad vecina.

Como mi marido se negaba rotundamente a cobrar los 600 pesos, Doña Flor le aconsejó, por lo menos, de cobrar la mitad del precio, o sea 300 pesos, lo que terminó haciendo cuando se encontró frente al lonco (jefe) y al tesorero de la comunidad. Estos últimos se mos-

traron muy contentos de haber podido ahorrar dinero en la compra de los cascabeles. Cuando mi marido estaba para marcharse de la comunidad, doña Flor le entregó un tejido como regalo para mí. Durante mi última visita, ella me había hablado de este regalo que estaba haciendo especialmente para mí, lamentando no haber tenido bastante tiempo para terminarlo y entregármelo en manos propias. También le dió el habitual cocavi para que no pasara hambre en el camino.

Mundialización y tradición

Según mi análisis, este ejemplo aparece como el encuentro de dos sistemas sociales - el mapuche y el capitalista - con distintos modos de intercambio - los dones recíprocos y la economía de mercado -, los cuales se interpenetran según las necesidades de los actores. La adopción de prácticas de negocio capitalistas por parte de los Mapuche no significa por lo tanto que están perdiendo a su cultura, pero más bien que van integrando elementos de su entorno social y económico para resolver problemas actuales. El hecho de que esta cultura esté integrando elementos exteriores no debe ser comprendido de manera evolucionista como una pérdida de su identidad, pero más bien como una prueba de vitalidad cultural, de adaptación constante frente al contexto regional, nacional y mundial en cambios constantes.

"Ya no son Mapuche" es una frase que oí varias veces durante mi investigación de campo y frente a la cual no encontraba respuesta, porque me parecía una negación radical de lo que se podía notar a simple vista. Cuando lo escuchaba por parte de un Huinca (no Mapuche) quien lamentaba de que los Mapuche estaban dejando su vestimenta, su artesanía, su modo de vida, etc... tenía ganas de preguntarle acerca de cómo vivían sus propios abuelos y acerca de los cambios ocurridos en su familia desde principios del siglo XX. A veces escuchaba la misma frase de parte de los Mapuche, hablando de sus peñi (hermanos) o a veces de ellos mismos. Lamentaban los tiempos de antes, los de los verdaderos Mapuche... antes de la Conquista del Desierto o de la Epoca de la Perdición como lo llaman ellos. Si la historia y los recuerdos nostálgicos de los tiempos pasados son importantes para entender situaciones del presente, me parece sin embargo que el estudio de los sistemas sociales en su forma actual debe ser prioritario en el trabajo del antropólogo, en vez del estudio de los sistemas pasados, para no hacer una antropología descontextualizada. Al tomar una

cultura como una entidad fija, sin cambios, siempre la veríamos como empobrecida o degenerada en relación con su forma pasada, imaginaria y considerada como auténtica. Esta forma evolucionista de pensar lleva con ella nuevamente una negación del otro, una forma de "etnocidio" de las culturas y de las sociedades indígenas como lo llama Clastres (1980), o un "racismo" según Amselle: "La culture (...) se dissout dans un ensemble sériel ou dans un réservoir de pratiques conflictuelles ou pacifiques dont les acteurs sociaux se servent pour renégocier en permanence leur identité. Figurer ces pratiques aboutit à une vision essentialiste de la culture qui à la limite est une forme moderne du racisme." (1990:10). Además es cierto que el cambio social dentro de las culturas indígenas no es la consecuencia del contacto con el Blanco, ya que aquellas culturas siempre se influyeron entre ellas. Acerca de los Mapuche, lo que resalta, es que a pesar de todos los sufrimientos que pasaron desde hace mucho tiempo, siguen vivos y luchando por sus derechos, mientras se fueron adaptando al sistema político, económico y social del Blanco.

Mostré en otro artículo (Kradolfer 2000) cómo la economía interna de las comunidades mapuche esta basada en redes de intercambios de bienes y servicios entre distintos grupos domésticos, las cuales permiten asegurar una cohesión interna a las comunidades. Según mi hipótesis, estas redes, formadas por las relaciones de don y contra-don según la noción de Mauss (1991) entre dos personas, funcionan como el fundamento social de las comunidades. El don funciona como un circuito en el cual se cumplen cronológicamente las tres obligaciones de dar, recibir y devolver, con la intención primera de establecer relaciones de intercambio recíprocos entre el que da y el que recibe, en las cuales los elementos materiales transmitidos son de menor importancia. Por esta razón, el análisis del don no se tiene que hacer en término de beneficio económico pero en la manera según la cual, la serie de relaciones diádicas operadas entre los protagonistas lleva al fortalecimiento de ciertas relaciones de parentesco entre los Mapuche y a su reunión en comunidades. Esta forma de relacionarse, como varias otras, actúan como una "protección" contra el exterior, porque al compartir entre los integrantes de una comunidad o de un pueblo, ciertos modos de convivencia particulares con códigos propios (en este caso mapuche), estos escapan en su totalidad o en parte a los protagonistas exteriores. Estas "costumbres" particulares permiten "cerrarse" o "encerrarse" para enfrentar colectivamente los

peligros amenazando la cultura o la identidad del grupo. Obviamente estas prácticas sociales pueden aparecer como sobrevivencias de tiempos pasados porque toman formas colectivas y/o son reivindicadas como tales por el grupo mismo del cual surgen: sin embargo, no son otra cosa que estrategias de resistencias absolutamente eficaces y contemporáneas. Si nos referimos al ejemplo estudiado, vemos que cumplen con el requisito de separar la economía de mercado del sistema comunitario de intercambios.

No era posible regalar los cascabeles por dos razones: primero porque el don no se hacía entre dos personas, sino entre una persona y la totalidad de la comunidad; segundo, porque un objeto dado no es neutro y por eso no puede ser integrado en un ritual sin tratamiento particular. He dicho que en el don importa más la relación establecida entre las personas que las cosas intercambiadas. En este caso, era al revés, porque lo más importante era proveer los cascabeles y no entablar una relación con la comunidad entera. Además, actuábamos como personas o pareja frente a la comunidad, lo que oponía dos niveles de la organización social: lo individual o familiar y lo colectivo. Si hubiera venido un lonco de otra comunidad, un representante de una organización mapuche o tal vez también un representante de las autoridades provinciales o nacionales con los cascabeles, el don hubiera sido posible y la comunidad después de un tiempo, hubiera mandado a esta colectividad un contra-don a través de sus autoridades. Como nosotros nos movíamos al nivel individual o familiar, solamente podíamos entablar relaciones a este nivel, como en el caso de Doña Flor, la cual actúa por ella misma, o en representación de su grupo doméstico cuando regala tejidos o prepara un cocavi, pero nunca en el nombre de toda su comunidad.

Esta primera razón no es la única explicación de la compra de los cascabeles, porque mismo si hubieramos actuado como representantes de una colectividad, el don tal vez tampoco no hubiera sido posible porque sirve tanto para establecer como para mantener relaciones sociales que no son neutras. Según Mauss, el objeto dado sigue llevando consigo "algo" de la persona que lo regaló: "Même abandonnée par le donateur, elle [la chose] est encore quelque chose de lui." (1991:159). Por eso, en el don: "Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations." (1991:164). Como la personalidad del propietario de un objeto se incorpora de cierta manera

al objeto mismo y permanece en él después del don, nunca puede volver a ser un objeto cualquier, neutro y sin historia. Entonces, los cascabeles regalados siempre hubieran llevado con ellos el recuerdo para la comunidad de que fueron dados por personas ajenas y "algo" de nuestras personalidades hubiera entrado en los elementos más sagrados, necesarios para llevar a cabo el ritual del Nguillatun. Permitir la presencia "simbólica" de ajenos, Huinca o Mapuche, dentro de los artefactos necesarios para la buena realización de esta rogativa es obviamente un peligro que la comunidad no puede correr de ninguna manera. Al comprar los cascabeles, el trato no se hace más con la intención de entablar una relación, pero con el fin de conseguir estos objetos dentro de una lógica utilitarista, en la cual poco importa quién es el vendedor. El intercambio simultáneo del dinero por los cascabeles permite "neutralizarlos", porque nada de la personalidad del vendedor debe remanecer en los objetos.

A través de este ejemplo, hemos podido ver cómo los Mapuche han utilizado a dos sistemas económicos en situaciones distintas con objetivos distintos. Doña Flor hizo un don en respuesta a otro don que le había hecho unos meses antes, con la intención de mantener la relación con mi marido y conmigo, mientras las autoridades de la comunidad compraron los cascabeles en un poco tiempo y se fueron contentos con la mercadería sabiendo que venía de lejos, pero sin conocerme y sin voluntad de hacerlo tampoco. Vemos que según el contexto de las relaciones sociales, hay una elección por parte de los actores del sistema en el cual quieren inscribir las interacciones y la economía de mercado pasó a ser un modo de intercambio totalmente aceptado. Por eso, si queremos estudiar la sociedad mapuche tenemos que tener en cuenta tanto el sistema capitalista que ha sido incorporado, como los sistemas más tradicionales que siguen vigentes porque son complementarios e inseparables. Los Mapuche son muy conscientes de la dinámica de la sociedad capitalista como siendo diferente de aquella de su propia cultura, pero pueden manipular a estos dos sistemas para oponerlos o dejarlos interpenetrarse de manera más o menos exclusiva según el fin buscado.

Conclusiones

Si en nuestras sociedades capitalistas ya no tenemos una consciencia clara de los dones que se hacen cotidianamente: regalos, trabajo voluntario, herencia, ayuda humanitaria, sponsoring, don de órganos, etc...

(Godbout 2000), los Mapuche al contrario saben que tienen dos sistemas de intercambios distintos para relacionarse con los Huinca o entre ellos. El sistema capitalista ha sido integrado, como muchos elementos por la cultura mapuche, la cual se está adaptando constantemente desde varios siglos a los cambios sociales producidos por los grupos quienes les rodean (para un análisis histórico vease la ponencia de Zavala). Lo más increíble en el caso particular mapuche, es que, lejos de poner las especificidades de esta cultura en peligro, la incorporación de la economía de mercado se hizo permitiendo, al contrario, el mantenimiento de las pautas tradicionales. Por eso, pienso que dentro de esta cultura, la adaptación no tiene que ser estudiada como una causa de aculturación, sino como una estrategia de resistencia social frente a todos los cambios: entre ellos, a la situación de subordinación que padecen los Mapuche desde más de un siglo, y que no tuvo como consecuencia la pérdida de su identidad. En el proceso de adaptación, los elementos integrados siempre fueron reinterpretados a la luz de la cultura indígena, mostrando claramente cómo la identidad social puede ser permanentemente manipulada y adaptada por los actores con el fin de asegurar la sobrevivencia de su cultura propia.

Gracias a la incorporación del sistema capitalista en el sistema económico tradicional, los Mapuche tienen ahora la posibilidad de usar las reglas de la economía de mercado para entrar en interacción con las personas o las organizaciones que podrían poner en peligro su sistema social. Por esta razón pienso que de cierta manera, la adaptación y la manipulación de la lógica capitalista por parte de los Mapuche sirve como protección frente al peligro de la aculturación.

Notas

1. Institut d'anthropologie et de sociologie, Université de Lausanne, Suiza; y APRAL (Association pour la Recherche en Amérique Latine), IHEAL (Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine), Paris, Francia.
2. Para la ortografía de las palabras mapuche, usé las recomendaciones del diccionario mapuche-español de Esteban Erize (1960). En el caso presente, no se agrega la -s en el plural.
3. Una comunidad mapuche (antes también se decía "agrupación" o "reserva") es el asentamiento tradicio-

nal de un conjunto de familias (puede tratarse de 5 o 6 familias, como de 50 a 70) en un territorio determinado, en el cual un lonco (jefe) hace de enlace ante las autoridades gubernamentales. La propiedad del territorio es, en este caso, comunitaria.

4. Las observaciones etnográficas en las cuales se basa este artículo fueron posible gracias a la beca: "Bourse de jeune chercheur débutant du Fond National Suisse pour la Recherche Scientifique" y a un subsidio de la "Fondation du 450e anniversaire" de la Universidad de Lausanne. Este estudio es parte de la tesis de doctorado que estoy redactando y sólo es válido para los Mapuche de Argentina (en particular de la provincia de Neuquén) que viven en comunidades, porque ante una población tan amplia, no era posible extender la investigación a todos los Mapuche, rurales y urbanos, incluyendo los de Chile.
5. "La kaskawilla es un instrumento musical que consta de una faja común de lana (...) a la que se fija mediante ataduras una hilera o un manajo de cascabeles (...) de origen industrial. (...) Esta faja con cascabeles incorporados se la coloca el bailarín terciada, o sea cruzado en el pecho y la espalda desde un hombro a la cadera del lado opuesto." (Pérez Bugallo 1993:17).

Bibliografía

- Amselle, Jean-Loup (1990) Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris : Payot
- Barth, Fredrik (1995) "Les groupes ethniques et leurs frontières" in Théories de l'ethnicité (Poutignac Philippe y Streiff-Fenart Jocelyne), Paris : PUF, pp 203-249
- Clastres, Pierre (1980) "De l'ethnocide" in Recherches d'anthropologie politique, Paris : Seuil, pp. 47-57
- Godbout, Jacques (2000) Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo oeconomicus, Paris: La découverte / M.A.U.S.S.
- Kradolfer, Sabine (2000) De la importancia del don como fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche de Argentina, ponencia en el 50 Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia 10-14 de julio del 2000. Para ser publicado en Scripta Ethnologica (Buenos Aires)
- Mauss, Marcel ([1923-1924] 1991) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques" in Sociologie et anthropologie, Paris : PUF, pp. 143-279
- Pérez Bugallo, Rubén (1993) Pillantum. Estudios de etno-organología patagónica y pampeana, Buenos Aires: Búsqueda de Ayllu