

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

# **Etnografiar el Territorio. Discursos, Contextos, Procesos y Actores en la Conformación de las Territorialidades Mapuche.**

Fabien Le Bonniec.

Cita:

Fabien Le Bonniec (2007). *Etnografiar el Territorio. Discursos, Contextos, Procesos y Actores en la Conformación de las Territorialidades Mapuche*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/203>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/VZ1>

*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>.*

# ETNOGRAFÍAS: LA REIVINDICACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA

COORDINADORES: ROBERTO MORALES, JUAN CARLOS OLIVARES Y ANDRÉS RECASENS



## *Etnografiar el Territorio. Discursos, Contextos, Procesos y Actores en la Conformación de las Territorialidades Mapuche<sup>1</sup>*

Fabien Le Bonniec\*

### **Resumen**

Se propone en el presente artículo entender como se ha forjado la ideología del «todo territorial» en relación al mundo mapuche, a través tanto de los discursos científicos como los discursos públicos producidos por los Mapuche. A través de la genealogía del concepto y de las discusiones que lo han subordinado, intentaré aproximarme del por qué los Mapuche luchan por su tierra.

«Nosotros no podemos concebirnos como mapuche sin tener tierra, sin tener territorio y ese territorio tiene que ser recuperado en base a lo que es la autonomía. La autonomía y el control territorial van de la mano, van de la mano, es la única forma de reconstruirnos como nación. Nosotros tenemos nuestra dignidad, tenemos nuestra forma de llevar a cabo nuestras cosas. Nosotros nos podemos gobernar y eso es esencial como pueblo. O sea si un pueblo no se gobierna, no tiene dignidad. El territorio es algo importante para nosotros por eso, porque donde uno nace también tiene que morir y eso es pa'l mapuche una ley.

Quiere que nosotros seamos parte de su folklore, quiere utilizarnos a nosotros, a nuestro pueblo, a nuestra nación, como la base para justificar su presencia en este territorio. O sea ellos quieren decir «nosotros, los mapuches, somos sus indígenas; nosotros tenemos que ser los indígenas de Chile», nosotros no somos los «indígenas de Chile», nosotros somos Mapuche, somos aparte, somos un pueblo que siempre ha estado aquí, que nació en esta tierra, y va a morir aquí, va morir peleando, aunque sea peleando, morir.»

Gran parte de estas palabras que Matias Catrileo, dijo unos meses antes de ser asesinado por la policía militar chilena al comienzo del año 2008, difícilmente hubieran podido ser pronunciadas hace 50 años ni tampoco 20 años atrás, aunque sin duda expresan la aspiración compartida por muchos mapuche de distintas generaciones. Conceptos como «territorio», «nación», «pueblo» se han impuesto en los discursos públicos mapuche de manera relativamente recientemente. Mientras que varios enfoques de las ciencias sociales centrados en la globalización han destacado, estas úl-

\* IRIS - Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux - Paris. Laboratorio de Desclasificación Comparada - Paris - Santiago.

timas décadas, los fenómenos de «no-lugar», de desterritorialización, de reterritorialización o de «fin de los territorios», para entender las sociedades contemporáneas, la cuestión de la territorialidad ha ocupado, en el mismo lapso de tiempo, un lugar significativo en los discursos contemporáneos de reivindicación de los pueblos indígenas. En el caso Mapuche, esto se ha podido observar a través de la (re)emergencia de entidades socio-territoriales de carácter local, tales como los «etnoterritorios», los ayllarewe o las identidades territoriales.

La relevancia que adquirieron en dichos discursos las demandas sobre los territorios indígenas y sobre la necesidad, no solamente de preservar su integridad, sino también de llevar una política de restitución amplia de las tierras que fueron ocupadas tradicionalmente, ha sido reafirmada en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobada en septiembre de 2007. Asimismo, en Chile, llama la atención el consenso de parte tanto de los Mapuche como de los universitarios, ONG e incluso del Estado, acerca de la existencia de una supuesta «territorialidad mapuche». Sin embargo, a pesar de este consenso, los conflictos, cuyos mayores ítems son la tierra y el territorio, se mantienen intensos en el sur del país sin que las políticas indígenas implementadas por el Estado chileno permitan responder a las reivindicaciones de las comunidades y organizaciones mapuche. Ni la compra de tierra, por intermedio de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) ni la implementación de Planes de Desarrollo Territoriales en el marco del Programa Orígenes, han podido responder de manera consistente a las reivindicaciones del movimiento autonomista mapuche. Y esto acompañado por una cierta incompreensión dentro de la opinión pública. Uno de los argumentos reiterativos de quienes sustentan que el denominado «conflicto mapuche», es un invento, un fenómeno reciente provocado por una minoría, es la constatación de que la demanda por territorio es una reivindicación que no existía hace 20 años atrás. Efectivamente el uso de la noción de «territorio», y aquellas que la rodean como «territorialidad» en los discursos reivindicativos, es bastante reciente y ha tendido a reemplazar otros términos como «tierra», lema central del movimiento mapuche a lo largo del siglo XX. Para varios autores, este paso ha significado la transformación de una demanda campesina –la tierra para quien la trabaja– a una reivindicación etno-nacional –el territorio como un espacio político de soberanía mapuche–.

## ***De las tierras al territorio: historia de las territorialidades mapuche contemporáneas***

Frente a esta constatación, el estudio etnográfico de la territorialidad no puede limitarse a observar las prácticas y discursos acerca del territorio, sino que debe asumir un trabajo de historización de la evolución del uso mismo que se hace del término. Los estudios referentes al «territorio» y la «territorialidad» mapuche son comunes y parecen obvios hoy en día. Sus análisis se impusieron como verdades históricas al plantear que la territorialidad era un fenómeno conocido por la sociedad Mapuche desde la época poscolonial (ODPI, 2007: 8). Sin embargo, tales discursos científicos se revelan bastante recientes. En este sentido, me parece interesante -a modo de introducción- revisar los estudios sobre la sociedad Mapuche para ver cómo ha sido abordada y percibida la noción de territorio y como se ha insertado en el sentido común. Estas transformaciones revelan los cambios de contextos socio-históricos que han condicionado tanto los discursos científicos como las narrativas mapuche. Entender las condiciones de emergencia de estas distintas miradas acerca del territorio constituye un desafío para una antropología de la contemporaneidad frente a discursos que tienden a naturalizar y esencializar las manifestaciones del mundo social.

Dentro de la numerosa literatura escrita desde más de un siglo acerca de la cultura y la sociedad Mapuche, los trabajos de Louis Faron y Milan Stuchlik, escritos en la década 60-70, aparecen como pioneros en el intento de acercarse a la organización territorial de los Mapuche. Si bien fueron influenciados por las teorías funcionalistas y estructuralistas de la época, lograron desarrollar modelos de entendimiento de la sociedad Mapuche que permitían sobrepasar la creencia vehiculada por los «estudios araucanos» de aquella época que pronosticaban su pronta desaparición. Efectivamente, tanto los trabajos de Tomas Guevara del principio del siglo XX como aquellos de Mischa Titiev, 50 años mas tarde, apuntaban a la desaparición o la disolución de la identidad mapuche en el campesinado chileno. Ya sea Faron o Stuchlik, cada uno a su manera, mostraron las lógicas y las dinámicas subyacentes a una sociedad indígena que supo adaptarse a los cambios. En el plano territorial, esta flexibilidad se puede constatar, según Faron (1997: 100), a través de la constitución de «*congregaciones rituales*» bajo una red de parentesco que unía distintas reducciones, mientras que

Stuchlik (1999: 36-42) aludió a la idea de «zona vital». Stuchlik asimila la «zona vital» a la noción de «mapu» que, según él, contempla no solamente los diferentes niveles de integración social tradicional (*ruka*, *lof*, *trokinche*, *reducción*) sino también entidades más modernas como son las juntas de vecinos o las cooperativas.

Lo revelante de estas perspectivas es que sacaron al Mapuche de su reserva, mostrando que su identidad no puede resumirse a la pertenencia a una sola entidad social tal como la reducción, puesto que se inserta en una red de parentesco, poniendo en relación distintas unidades patrilineales. Estas alianzas se tejen de acuerdo a estrategias individuales o colectivas de diferentes índoles. Se refieren al Mapuche como actor social que hace relaciones más allá de su reducción, que se mueve en distintos espacios sociales, y sobre todo que se beneficia de un margen de acción para adaptarse a los cambios y salir del territorio de la reducción asignado y definido por el Estado. Aunque Faron y Stuchlik no mencionan la idea de territorio o de territorialidad, basta ver los esquemas que representan la amplitud de la «zona vital» o la articulación y los intercambios adentro de una congregación ritual, para ver que conforman un espacio social comparable a lo que hoy en día varios autores consideran como un territorio: un espacio organizado en esferas de influencias, claramente delimitadas, que se caracterizan por interacciones de distinta naturaleza (económico, productiva, político, matrimonial...) y donde se ejerce el poder<sup>2</sup>.

Finalmente habrá que esperar 30 años antes que nuevos estudios se interesen en la territorialidad desde una perspectiva similar. Durante este lapso de tiempo, en los años 80-90, muchos trabajos que incluyeron el territorio mapuche, se enfocaron en la cuestión de la tenencia de tierra. Este interés tiene varias explicaciones. En primer lugar, corresponde a un problema real existente en las comunidades desde su fundación por el Estado: los conflictos permanentes por la ocupación de parcelas oponen tanto las familias mapuche entre ellas como contra los propietarios aledaños. Estos conflictos se hicieron aún más visibles con la división efectiva de las comunidades a través la aplicación del decreto-ley (D.L. 2.568) durante la dictadura. Con el periodo de la transición y la promulgación de la ley indígena, han sido financiados varios estudios sobre la tenencia de tierra indígena, permitiendo visualizar mejor cómo a través de la ley y la fuerza del despojo miles de familias mapuche perdieron sus tierras. Estos estudios,

tomaron aún más relevancia para entender la reactivación de los conflictos por tierras en Arauco y en la Araucanía. Los eventos de Lumako a fines del año 1997, y todo lo ocurrido posteriormente bajo la denominación de «conflicto mapuche», permitieron dar visibilidad a disputas territoriales, cuya historia ya había sido relatada en varios de los estudios de tenencia de tierra (Aylwin & Correa, 1995).

Desde finales de los años 70, la terminología referida al territorio, se ha impuesto tanto en los foros indígenas internacionales como en los estudios sobre las sociedades indígenas. En Chile, los estudios que aluden directamente al «territorio mapuche» surgen en la mitad de los años 90, respondiendo a los discursos reivindicativos cuyos predicadores se habían reapropiado de la terminología de la territorialidad. Dentro de los trabajos novedosos de esta época sobre la emergencia, ya no de las tierras, sino que del territorio como eje central de las reivindicaciones Mapuche, se encuentran aquellos de Raúl Molina y la categoría de «etnoterritorios» (1995: 113), y los de Cristian Martínez con la idea de «identidad territorial» (1995). Ambos proponen abordar la territorialidad mapuche, no solamente bajo sus aspectos legales o de pertenencia, sino también desde un punto de vista «emico». Llaman a tomar en serio las narrativas indígenas contemporáneas, y a entender lo que es la territorialidad mapuche desde una supuesta «memoria histórica». Las pretensiones de Martínez de «reconstruir» una historia de los territorios, cruzando fuentes escritas (crónicas, archivos administrativos...) y orales, implican un trabajo de descolonización de la *doxa* y un «control cultural» de las nociones clasificatorias que hacen y deshacen el mundo social indígena. Es la razón por la cual el autor recurre a términos y categorías en mapundungun, subrayando la importancia de las alianzas hechas de acuerdo al *kupalme* (linaje) y el *tuwun* (lugar de procedencia geográfica) de cada grupo en la constitución de los territorios como lugares donde se ejerce el poder (1995: 13). La ley indígena (19.253) usa casi exclusivamente el término «territorio» para referirse «al territorio nacional» y prefiere hablar de «tierras indígenas». Por su parte, la CONADI privilegió en un primer momento la compra de «tierras», y luego poco a poco se ha ido imponiendo la lógica de los espacios territoriales, es decir, las Áreas de Desarrollo Indígenas (ADI) impulsadas en las políticas públicas desde 1997. Se puede ver las marcas de este progresivo interés al estudio de la territorialidad con la multiplicación de las publicaciones y seminarios asociando «territorio» y «desarrollo». Es-

tas reflexiones se enmarcan en la perspectiva del «etnodesarrollo» que plantea como condición previa la recuperación y el control de los «territorios étnicos» (Bonfil Batalla 1982: 139). Tanto en los trabajos académicos como en los dispositivos narrativos mapuche, se ha impuesto la creencia que el territorio y el desarrollo están intrínsecamente ligados. Cada vez más son las propias instituciones públicas (las municipalidades, la CONADI, el servicio de salud, etc.) que van a encargar estudios a los antropólogos centrados en la territorialidad indígena. Para llevar a cabo tales trabajos, los institutos o equipos de investigaciones han integrado profesionales y hablantes mapuche, lo que ha permitido abrir nuevas perspectivas de conocimiento acerca de los topónimos pero también de la terminología de la organización social (Lof, Lof mapu). Tal opción ha tenido su implicancia en la manera de pensar y dibujar los territorios. La cartografía ha sido una técnica que ha permitido no solamente graficar estos pasos de la reducción al lof, sino también de re-dibujar las fronteras de los territorios y acompañar varias comunidades en su proceso de «reconstrucción territorial». Como lo ha señalado Guillaume Boccara (2006), el uso del grafemario mapuche para escribir los nombres de los lugares, aunque lleguen a rebautizar algunas ciudades, o la desaparición de las divisiones administrativas en estas representaciones cartográficas del «territorio mapuche», tienen que entenderse dentro el marco de una práctica de «contra-hegemonía», o sea de deconstrucción de los grandes relatos<sup>3</sup> de los Estados nacionales chileno y argentino. «Estas técnicas indígenas de resistencia» que consisten en nombrar y calificar un espacio social con el fin de resignificarlo, «indigenizarlo,» y tomar control sobre él, están producidas en un ámbito simbólico que, sin embargo, tienen efectos sobre el mundo real.

Cada vez más se ha podido observar la interacción entre universitarios y dirigentes en las maneras de considerar la territorialidad. Por ejemplo, muchos estudios empezaron a destacar la relevancia de recurrir a la terminología indígena como son los *Lof*, *Lofmapu*, *Ayllarewe*, *Butalmapus* justo cuando nuevos referentes políticos, usando esa misma estrategia de transformación de la *doxa*, florecieron en el marco del conflicto Mapuche: Xuf Xuf, Ayllarewe, Identidad Lafkenche. Finalmente el summum de esta cooperación entre intelectuales y movimiento Mapuche se ha concretizado con la conformación en 2001 de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM) en el marco de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT). Los trabajos

de la COTAM proponen un modelo de entendimiento de la territorialidad, desde el conocimiento mapuche (*mapuche kimün*) vale decir desde un punto de vista «emico» y a través de fuentes casi exclusivamente orales. La territorialidad se relacionaría, según estos autores, con los distintos ámbitos del universo mapuche (el *waj mapu*) y se podría entender solamente desde la relación «tierra-hombre-naturaleza». Desde esta teoría indígena, el *wajontu mapu* designaría el territorio mapuche, como un soporte fundamental para el desarrollo y la proyección de los distintos aspectos socio-culturales.

Este rápido y subjetivo recorrido por la evolución del uso de la territorialidad en los estudios sobre la sociedad mapuche, no busca ser exhaustivo sino dar cuenta de cómo en cada época se han desarrollado distintas representaciones y prácticas de la territorialidad mapuche. Sin duda, se puede construir un hilo conductor, una historia que permita entender esta evolución, siempre y cuando tomemos en cuenta los contextos históricos y locales en los que se han desarrollado los discursos sobre la territorialidad. Como Bourdieu (1982) lo menciona en relación al poder de los sociólogos e historiadores en definir y hacer las clases sociales, en este caso también los distintos discursos científicos, a veces antagónicos entre sí o en relación a aquellos producidos por los propios mapuche, contribuyen a dar una consistencia real al «territorio» y la «territorialidad» mapuche. Cada uno de estos discursos científicos, incluyendo aquellos producidos por los propios Mapuche, constituye una representación más de lo que es la territorialidad mapuche. Se insertan en un campo de lucha simbólica, donde se confrontan al «sentido común» o la *doxa* impuesta por las historiografías nacionales, que tienden a negar la existencia de una territorialidad específica de los Mapuche o de su existencia en la actualidad (Villalobos). Como le menciona Boccara (2006), las pretensiones no sólo de una parte de los Mapuche, sino que también de algunos investigadores de hacer una «geografía descolonizada» es, de una cierta manera, «una continuación de la guerra por otros medios». Nos revela la existencia de varios territorios en un mismo espacio, en el sentido que existen ahí distintas «proyecciones territoriales» (Seguel & Calquin) que a veces pueden entrar en conflicto o convivir.

### ¿Un territorio inventado?

El carácter fuertemente «ideal» (Godelier, 1984) o conceptual del territorio podría dar la sospecha que sea

inventado o ficticio. Sin embargo, quien quiera abordar el tema de la territorialidad mapuche desde esta perspectiva, tendrá que reconocer que toda historia nacional, todo territorio nacional e incluso regional, son inventos y construcciones de alteridades en base a símbolos sacados de los imaginarios colectivos<sup>4</sup>. Ninguna nación es natural, ni su territorio, ni su población son dados en sí mismos. Toda nación, ya sea chilena, europea o mapuche ha sido el resultado de un proceso de construcción nacional generalmente llevado por una cierta elite, la burguesía, y que se ha basado en gran parte en un trabajo sobre la memoria histórica y la reapropiación y delimitación de un espacio por controlar: el territorio. En el caso mapuche, tenemos todos estos elementos reunidos, para asistir al «nacimiento de una nación»<sup>5</sup> como ya lo presentaba el periodista Fernando Villegas hace un par de años. Sin duda los términos «nacimiento» o «invento» para describir las aspiraciones de los pueblos de liberarse del yugo colonialista, crean polémica: tanto de parte de los intelectuales indígenas que critican su uso pues tenderían a negar una «existencia histórica de la nación mapuche» como de sus contradictores que los usan como argumento para restar la legitimidad de las reivindicaciones actuales del Pueblo Mapuche. De ambos lados, prima la disociación entre lo auténtico y lo inauténtico basada en la fantasía de una cultura intemporal que para unos aún existe como tal, mientras que para los otros, ya desapareció al ser desleída en el mestizaje chileno. Hablar de «renacimiento» de la nación mapuche, podría ser más oportuno cuando se considera los múltiples pactos y parlamentos firmados en el periodo colonial, pero también después de la independencia chilena. Estos pactos fijados entre jefes mapuche y generales de la corona española y de la naciente nación chilena, reconocían un territorio independiente mapuche (Marimán 2002). Tal hecho está ratificado en las crónicas de viajeros y misioneros que hacen alusión a un «territorio independiente araucano». Algunos de ellos se confrontaron a las reglas que regían ahí: no faltan los testimonios de viajeros y misioneros que entraron en estos territorios sin pedir autorización a quien tenía jurisdicción sobre estos y que tuvieron que sufrir amedrentamientos de parte de «hordas de jinetes araucanos». Sin embargo, esta imagen del territorio araucano, indómito, poblado de indios feroces, incapaces de trabajar la tierra fértil, poco a poco va a dejar el paso a otra imagen: aquella del granero de Chile. La primera visión de este territorio – el territorio araucano independiente, sus inmensas selvas vírgenes pobladas

de salvajes – ha justificado la construcción violenta del segundo – la región de la Araucanía, granero de Chile, pacificada y colonizada –. Se opusieron distintas perspectivas sobre un mismo territorio, cada una llevando consigo su proyecto de sustentabilidad. La perspectiva del Estado va a primar sobre las demás, siendo uno de los medios usados para mantener esta nueva geopolítica hegemónica chilena la imposición del sistema de reducción (conocido bajo el nombre de Títulos de Merced) sobre un 10% de este territorio, y el modelo de colonización sobre el resto. El reordenamiento territorial (1883-1929) impuesto por el Estado chileno se concretó en la concentración de la población mapuche en reservas cuya superficie no sobrepasa un promedio de 6 hectáreas por familia y cuya calidad de tierra era generalmente muy pobre; mientras que se constituyeron grandes latifundios de miles de hectáreas de tierras de buenas calidades distribuidas a colonos europeos. Por lo tanto, la Araucanía se ha vuelto un espacio en el que confluyen a la vez la acumulación de riqueza, la producción y la reproducción de desigualdad. Los retratos esbozados por algunos historiadores sociales, como es el caso de Leonardo León, que trabajan sobre este periodo exponen las transformaciones de la sociedad mapuche producidas por estas relaciones de desigualdad, la violencia no solamente física sino también institucional, y el empobrecimiento que afectan a esta franja de la población de la *frontera*. Leonardo León (2004: 198) evoca una «geografía de la transgresión» para referirse a la región de la *frontera* post-pacificación.

Se van conformando nuevos territorios bajo la administración política y militar del Estado chileno, con una población de origen diferenciado (empresarios y colonos europeos, militares y colonos chilenos, mestizos y mapuche pobres que a veces se dedican al bandolerismo), con distintos niveles socio-económicos y apego con su entorno. Efectivamente, los colonos, sobre todo aquellos que vienen de países europeos como Alemania, llegan con el objetivo de explotar a ultranza los recursos naturales abundantes de estos territorios. En el caso de la población mapuche, aunque no se puede negar que existe también una actividad de explotación masiva en algunas zonas, esta coexiste con una perspectiva propia a los Mapuche de la naturaleza y sus distintos elementos. Efectivamente, cronistas y viajeros de esta época destacan la gran atención de los Mapuche por las manifestaciones de la naturaleza, ya sean cantos y vuelos de los pájaros o los movimientos de tierra producidos por los terremotos. La naturaleza

no era vista como una entidad hostil que hay que dominar, visión compartida por otros grupos que habitaban el *wallmapu*, sino como un universo regulador poblado de distintas fuerzas. La retórica de la «madre tierra» no aparece muy generalizada en las fuentes del siglo XIX<sup>6</sup>, sin embargo testimonios y relatos de la segunda mitad del siglo XIX, muestran que la tierra era factor de cohesión social, pertenecía a todos y su repartición se hacía de acuerdo a los linajes y bajo la responsabilidad del lonko o del «cacique». A quien se le ocurriese venderla se le aplicaba la pena de muerte (Menard, 2007: 235-236). Es evidente, al leer estos testimonios, que existe una relación estrecha entre los Mapuche y su tierra, lo que está expresado por Lorenzo Aillapan (Munizaga, 1971: 73) cuando explica '*La tierra de la comunidad es como la 'patria' para el indígena*'. Finalmente, la *mapu* representa, como sostienen varios escritos sobre el periodo colonial, el *país*, vale decir la patria, lo que explica la estrechez de la identificación del Mapuche con su territorio. No es extraño verla asimilada a una madre, como existe esta misma retórica en los discursos resultantes del romanticismo decimonónico en Europa como también en América, donde se asocia la tierra al pilar de la patria, el suelo como las raíces de la nación. En cuanto a los ritos que regulan la lucha por ella, el corto capítulo del libro de Rolf Foerster (1993: 131-132) que se refiere a su «universo mítico-ritual» puede aparecer como muy esclarecedor pero al mismo tiempo limitante. Restringir la comprensión de la lucha histórica de los Mapuche, su praxis y sus discursos a los ámbitos mítico, ritual y simbólico resulta seductor, pero es desconocer de los contextos y las interacciones en los marcos de los cuales se desarrollan estas luchas. También concluir que los conflictos se producen por el desencuentro epistemológico —«un conflicto de interpretaciones»— es bastante simplificador y tiende a borrar el rol de los procesos de producción de marginalización y de desigualdades económicas, sociales y políticas que hoy en día están apuntando las organizaciones mapuche. La mayoría de los movimientos considerados como identitarios tienen como característica surgir de territorios explotados por un poder dominante, ya sea un Estado, una sociedad o multinacionales. Esta explotación muchas veces es lo que permite a las poblaciones locales tomar conciencia de su sometimiento a un poder central, y desarrollar reivindicaciones de autonomía aunque carezcan de medios socioeconómicos (De Certeau, 1993: 134). En el caso chileno y de los Mapuche, el hecho que sus regiones haya conocido «unas brutales reclasificaciones de los

territorios» (Szary citada por Toledo, 2005: 46) sin duda ha facilitado esta toma de consciencia.

## **Mito del desarrollo y geografías imaginarias**

La adquisición de propiedades indígenas a través de la especulación o del engaño ya está presente desde 1850, con la colonización espontánea o la infiltración de la frontera. Esta pérdida de extensas superficies de tierras por los mapuche se incrementó durante la guerra de «pacificación de la Araucanía» (1860-1883). Se puede observar el comportamiento contradictorio del poder legislativo de esta época que por un lado respaldó el plan de «adelanto de la frontera» propuesto por Cornelio Saavedra en 1861 —abriendo la campaña militar de invasión y despojo del territorio mapuche— y por otro expresó una preocupación por proteger la población mapuche y lo que quedaba de su tierra. Esta preocupación se observa en las discusiones parlamentarias (Andreucci Aguilera, 1998) como en la promulgación en 1866 de la ley sobre radicación y concesión de títulos de merced a los indígenas —ley que será solamente aplicada a partir de 1884 después de la sumisión militar de los Mapuche—. Ya aparece en estos debates y en esta ley una visión condescendiente con los Mapuche donde pasa a ser un deber moral sacarlos de la miseria y de la ignorancia, para integrarlos en la gran familia chilena. Estos discursos justificatorios se van a escuchar de manera reiterativa hasta hoy en día, y estarán en la base de los discursos contemporáneos sobre el desarrollo.

Si bien el concepto de desarrollo tal como se conoce actualmente, es bastante reciente (Escobar 1999) —el término en esta época se refería más al desarrollo económico—, ya que existía la intención de intervenir el mundo social de quien se consideraba como inferior, peligroso e improductivo. No solamente a los «indios» sino a todas las poblaciones subalternas que poblaban estos espacios inseguros que conformaban los territorios de la *frontera*, para mejor controlarlas, integrarlas y en algunos casos explotarlas. La creación de las *reducciones* —herederas de los *pueblos de indios* que consistían en reagrupar los hogares de las familias indígenas en un mismo lugar alrededor de una iglesia para mejor evangelizarlos y controlarlos— se insertaba en esta lógica de *gubernamentalidad* (Foucault). Consistió en la producción de «geografías imaginarias»<sup>7</sup>, o sea la invención y la delimitación arbitraria de las *reducciones* y la imposición en su seno de un jefe, encar-

gado de representar al conjunto ante la nueva administración chilena en su territorio. Esta nueva lógica burocrática –Stuchlik calificaba de «ficción legal» las supuestas «tierras comunes» procediendo de la entrega de Títulos de Merced emitidos por la comisión de radicación– implicó no solamente el sometimiento de la población mapuche al Estado de derecho impuesto por el Estado chileno, sino también una toma de control del mundo «indígena» a través de la división y la redefinición de sus entidades tradicionales y sobre todo el diseño de nuevos mapas regionales y nacionales. De esta manera se puede observar claramente como un mapa, como una forma de ver la región de la Araucanía, se impuso sobre otra. Como ya lo hemos visto, uno de los desafíos del movimiento mapuche autonomista es revertir este proceso y crear «irreversibilidades» (Hirt 2006) tanto en las memorias, como en las cartografías del mundo real y social.

Sin embargo, uno de los grandes problemas para algunos de los intelectuales y dirigentes mapuche que pretenden reinstaurar las antiguas estructuras socio-territoriales mapuche, reside en la dificultad de distinguir lo propio de lo ajeno. Por una parte, la política hegemónica de las «geografías imaginarias» tuvo su eficacia, imponiéndose en las mentes; y por otra parte, los mapuche pudieron adaptarse, reapropiarse e incluso transformar algunas de las entidades que se les impusieron. Ya desde el periodo colonial, varios de los elementos ajenos fueron absorbidos, captados por los Mapuche hasta hacerlos parte de la cultura mapuche (Boccaro 1998). Desde esta perspectiva, el concepto mismo de territorio mapuche y su organización sociopolítica no pueden ser considerados como entidades inmutables en el tiempo, han conocido transformaciones tanto en la época prehispánica, como durante el periodo colonial y en estos dos últimos siglos.

## *El territorio como espacio de mediación*

Al centro de estas transformaciones están los indígenas y no-indígenas que van mediando y renegociando sus prácticas cotidianas acerca del uso del espacio. Estos mediadores, verdaderos «pasadores culturales» (Martínez Mauri, 2003) facilitan la conexión entre los distintos mundos socioculturales, volviendo más permeables las «fronteras étnicas». Dentro de los propios grupos, aparecen diferenciaciones, como lo subrayó Odile Hoffmann (2000: 50), en el caso de las comunidades negras del Pacífico colombiano. Hoffmann ob-

serva el desfase entre las categorías discursivas producidas por «la gente de los ríos» (que se puede considerar como la población negra subalterna) y los discursos de las elites, intelectuales y dirigentes del movimiento negro. Estos últimos responden a necesidades externas de situarse en marcos de pensamientos contruidos en las afueras, desarrollan un discurso basado sobre el particularismo para mejor distinguirse y reafirmarse como una identidad que se opone al vecino, mientras que las categorías desplegadas por «la gente de los ríos» son generalmente más flexibles debido al hecho que se relacionan con la experiencia cotidiana. Tales observaciones hacen eco con la realidad mapuche, la que también se caracteriza por la existencia de distintos registros de discursos sobre la identidad o la territorialidad. Estos registros se pueden dividir entre aquellos que están dirigidos al exterior y aquellos elaborados en el seno del grupo. Ahora bien, las fronteras entre estos distintos registros son bastante permeables y existe una circulación de categorías entre los diferentes tipos de discursos, tales como es el caso de la dupla *tuwun / kupalme*.

Para quien no se convence de la existencia de esta duplicidad de los discursos, basta preguntarse si acaso dos mapuche que se encuentran en su comunidad diariamente van a hablar de la «madre tierra» o *mapu ñuke*, del mito creador del *Tren Tren* y *Kaĩ Kaĩ*, acaso se referirán al *wallmapu* o a su identidad *lafkenche*, *Naghe*, *wenteche*... Sin embargo, puede ser que estas mismas personas «entren» al *Ngillatún* de su reducción (esta terminología «winka» se ha impuesto en varios lugares), hablen el *mapudungun* en su casa, en fin que practiquen la cultura mapuche sin tener que exhibirlo diariamente. Muchas categorías discursivas –como aquellas citadas adelante–, que no son necesariamente expresadas por los dirigentes o los intelectuales, están reservadas a la esfera pública, por ejemplo con ocasión de una reunión pública con autoridades políticas o de una entrevista con un antropólogo. Quien las pronuncia opera como un mediador, se entrega a una «puesta en escena», lo que se llama en ciencias sociales «una performance», vale decir un acto de comunicación cuyo objetivo es dar efectividad, realidad, a lo que se está diciendo o actuando. El discurso «cosmovisionista» es sin duda una de las formas más radicales de *performance*. En este caso, lo performativo reside en el hecho que quien enuncia este discurso, muchas veces, usa el vestido (un poncho de buena calidad y apariencia cuando se trata de un hombre, o el traje tradicional por la mujer) y la actitud adecuados.



También, recurre a dicotomías, lógicas y conceptos (como la temática de la pureza cultural y de la sacralidad, que tienen su equivalente en la cultura cristiana) fácilmente entendible por un público no-mapuche aunque justamente plantea la imposibilidad para el mundo ajeno de entender la supuesta «cosmovisión» indígena.

No se trata de considerar para bien o para mal estos hechos, menos reducirlos a simple juegos, sino más bien explicar que estos mediadores y sus *performances* están en el centro de las dinámicas culturales, y de la fábrica de las territorialidades. Culturas y territorios, son antes de todo prácticas, ya sean discursivas o acciones, que involucran por supuesto a los indígenas, mediadores o no, pero también a quien se comunica con, e incluso se opone a ellos. Considerar los conflictos bajo sus aspectos estructurantes como generadores de lazos sociales y formadores de territorios no es nada novedoso (Simmel 1903), pero permite entender una cierta forma de procesos de integración (Gros 1998: 54). Al oponerse a las estructuras de dominación social y étnica, al cuestionar las desigualdades económicas existentes en su territorio y al enfrentarse al Estado, varias organizaciones mapuche buscan un modelo alternativo de ciudadanía que pueda incorporar los no-mapuche y que se base sobre lo que hoy es conocido como «justicia territorial». Por ejemplo, hoy en día, existe una propuesta clara de construir un «país mapuche» incorporando a todos sus habitantes de acuerdo a un principio de ciudadanía basado sobre el laicismo, la autonomía y el respeto de la diversidad cultural y humana.

Por otra parte, organizaciones que están catalogadas como anti-sistémicas, anticapitalistas, en contra del Estado, como es el caso de la *Coordinadora de comunidades en conflicto Arauco Malleco* contiene en su propia apelación su grado de hibridación con las estructuras administrativas impuesta por el Estado chileno después de invadir el territorio mapuche. Tanto la categoría de «comunidad» como la división administrativa «Arauco» y «Malleco» son productos de la hegemonía del Estado chileno cuya eficacia se puede observar en el hecho que los Mapuche están obligados a recurrir a estas terminologías para reivindicar sus derechos. Tal fenómeno se refiere a lo antedicho, la flexibilidad y la capacidad de negociación necesarias para existir en el cotidiano aunque las bases de las culturas estén an-

cladas en un cierto «esencialismo» y «etnocentrismo». Pero al mismo tiempo, toda cultura, toda sociedad necesita un cierto grado de mestizaje o hibridación para perdurar, aunque no se trate necesariamente de un nivel biológico –de la sangre– sino más bien ideal –mundo de las ideas– y material. Es la condición *sine qua non* de existencia de cualquier cultura, su capacidad de integrar elementos exógenos. En el caso de la territorialidad Mapuche, asistimos al mismo fenómeno de «co-producción», vale decir de construcción colectiva, de una región y de su territorio. Que sean relaciones en términos de conflicto, de convivencia o de franca cooperación, todas son aptas a contribuir, a través de la mediación, a la fábrica de los territorios, hasta el punto en que hoy no se puede pensar la territorialidad Mapuche, sin pensar el Estado o las ONG y sus paradigmas de desarrollo local.

Esta mediación pasa por un gesto fundamental para los Mapuche, es él de recurrir a términos y conceptos ajenos a su idioma y a su cultura con el fin de hacerse entender por parte del no-mapuche. La emergencia de los «discursos de la territorialidad mapuche» de estas últimas décadas debe entenderse como el resultado de la mediación entre distintas lógicas. Para los Mapuche, es una forma de compartir con el mundo no-mapuche un conocimiento y una praxis acerca de su organización socio-espacial. Mientras que para el Estado, estas reconfiguraciones territoriales tienen como objetivo mejorar la implementación de sus políticas públicas. Entre estas dos lógicas, existe un amplio universo de flexibilidad y de creatividad –lo que hace la mediación posible– para las poblaciones que viven en estos territorios y que buscan una cierta autonomía. La co-producción y la mediación de los territorios dan lugar a controversias y luchas –tanto físicas como simbólicas– de legitimidad. Estas no son casuales, suceden en contextos socio-históricos de formación de desigualdades socioeconómicas y políticas tanto en las sociedades dominantes como dominadas. La fábrica o el resurgimiento de territorios –ya sean regionales, nacionales, étnicos o «ancestrales»– responden a lógicas sociales, de confrontación de poderes en un mismo espacio. Nos lleva a cuestionarnos sobre los grupos y actores involucrados y a entender el sentido de su búsqueda de un sistema de sustentabilidad alternativo a aquellos que existen en las sociedades actuales, verdaderos productores de desigualdades e injusticias.

## Notas

- <sup>1</sup> Agradezco a Carolina Torrejón, Angelica Lezano y Consuelo Biskupovic quienes han aportado numerosas correcciones y valiosos comentarios al presente texto.
- <sup>2</sup> Se encuentra una definición bastante similar en Soja (1971).
- <sup>3</sup> En los términos de Bourdieu (1994) se hablaría de «reconstrucción de la génesis».
- <sup>4</sup> Basta leer la abundante literatura sobre este tema de la invención de la tradición para darse cuenta del carácter moderno y ficticio de las «identidades nacionales»: Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson.
- <sup>5</sup> Título de la columna del sociólogo Fernando Villegas, publicada el 16 de mayo de 1999 en el Diario La Tercera, Santiago de Chile.
- <sup>6</sup> Una de las pocas menciones aparece en Smith (1914: 184). Menard (2003: 39) emite algunas reflexiones acerca de la emergencia de la *Mapu Ñuke* en los discursos mapuche.
- <sup>7</sup> La expresión es de Edward Said (1990) pero fue empleada por Arturo Escobar (1999: 42) para aludir al «espacio para los pueblos sujeto» donde se ejerce el discurso del desarrollo.

## Bibliografía

ANDREUCCI AGUILERA, Rodrigo, 1998, «La incorporación de las tierras de Arauco al Estado de Chile y la posición iusnaturalista de la Revista Católica» *Revista de estudios histórico-jurídicos*, XX, 37.

AYLWIN, José & Martín CORREA, 1995, *Catastro de conflictos y demandas de tierras mapuche en la provincia de Malleco*, Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI). Informe y antecedentes recopilados por comunidad.

BOCCARA, Guillaume, 1998, *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. Paris, Ed. L'Harmattan.

\_\_\_\_\_, 2006 «The brighter side of the indigenous renaissance (Parts 1,2&3)», *Nuevo Mundo Nuevos*, Número 6 - 2006, puesta en línea el 16 de junio de 2006, disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/document2405.html>; <http://nuevomundo.revues.org/document2483.html>; <http://nuevomundo.revues.org/document2484.html>

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1982, «El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización» In Rojas Aravena, Francisco (Ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio*. San José de Costa Rica, FLACSO, pp. 131-145.

BOURDIEU, Pierre, 1994, *Raisons pratiques*. Paris, Editions du Seuil.

\_\_\_\_\_, 1982 *La leçon sur la leçon*, Paris, Les éditions de Minuit.

DE CERTEAU, 1993 [1974], *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.

ESCOBAR, Arturo, 1999, *El final del salvaje*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e. Historia y Centro de Estudios de la Realidad Colombiana.

FARON, Louis, 1997 [1964], *Antüpañamko, águilas del sol*. Santiago de Chile, Ediciones San Pablo.

FOERSTER, Rolf, 1993, *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

GODELIER, Maurice, 1984, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard.

GROS, Christian, *Pour une sociologie des populations indiennes et paysannes de l'Amérique Latine*, Paris, Ed. L'Harmattan, 1998.

HIRT, Irene, 2006, *Para qué «construir irreversibilidades»? La reconstrucción de Chodoy Lof Mapu, una experiencia autónoma de cartografía mapuche en el sur de Chile*, ponencia presentada en el 52º Congreso Internacional de Americanistas de Sevilla.

HOFFMANN, Odile, 2000, «Jeux de parole et de mémoire autour des mobilisations identitaires (Colombie)», *AUTREPART, Logiques identitaires, logiques territoriales*, N°14, Editions de l'Aube, IRD, pp.33-51.

LEÓN, Leonardo, 2004 [2002], *Araucanía: la violencia mestiza y el mito de la «pacificación», 1880-1900*, Escuela de Historia y Ciencias Sociales, Universidad ARCIS.

MARIMÁN, Pablo, (Ed.), 2002, *Parlamento y territorio mapuche*. Concepción, Instituto de Estudios Indígenas, Escaparate.

MARTINEZ MAURI, Monica, 2003, *Médiation et développement. L'émergence des ONG et des passeurs culturels à Kuna Yala (Panamá)*, Ginebra, Itinéraires Etudes du développement, n°16, Institut universitaire d'études du développement, 76 p.

MARTÍNEZ NEIRA, Christian, 1995, *Comunidades y Territorios Lafkenche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

MENARD, André, 2007, *Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1887-1952). Écriture, délire et politique en Araucanie post-réductionnelle*, Thèse de Doctorat en Sociologie dirigée par André Mary, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

\_\_\_\_\_, 2002, «Manuel Aburto Panguilef, de la República Indígena al sionismo mapuche» en: sitio web Ñuke Mapu, Working Paper Series 12. col. Mapuforlaget, <http://www.mapuche.info/>

MOLINA Raul, 1995, «Reconstrucción de los etno-territorios» In Instituto de Estudios indígenas (ed.), *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, Temuco. pp. 111-118.

MUNIZAGA, Carlos, 1971 [1960] *Vida de un Araucano. El Estudiante Mapuche Lorenzo Aillapán en Santiago de Chile en 1959*, Santiago, Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de Chile.

OBSERVATORIO DE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (ODPI), 2007, *Política de Tierras y Derechos Territoriales de los Pueblos Indígenas en Chile: el caso de las Comunidades «Cariman Sanchez y Gonzalo Marin» y «Comunidad Manuel Contreras»*. Documento de Trabajo n°6, Temuco.

SAID, Edward, 1990 [1979], *Orientalismo*, Madrid, Ediciones Libertarias.

SEGUEL, Alfredo & Eugenia CALQUIN, 2006, *Reestructuración espacial y políticas de ordenamiento territorial en la Araucanía*, Resumen de proyecto presentado a la ARCIS. Ms.

SIMMEL, Georg, 1903, «Soziologie der Konkurrenz», *Neue Deutsche Rundschau* 14, Berlin, pp. 1009-1029.

SMITH, Edmond Reuel, 1914 [1855], *Los araucanos, o, notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*, Santiago, Imprenta Universitaria.

SOJA, Edward W., 1971 «The political organization of space», *Annales of Association of American Geographers*, LX, pp. 1-54.

STUCHLIK, Milan, 1999, *La vida en mediera: mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago, Chile, SOLES Ediciones.

SZARY, Anne-Laure, 1997, «Regiones ganadoras y regiones perdedoras en el retorno de la democracia en Chile: poderes locales y desequilibrios territoriales», *EURE*, vol.23 n° 70, Santiago.

TOLEDO, Víctor, 2005, «'LAS TIERRAS QUE CONSIDERAN COMO SUYAS' Las reclamaciones mapuches en la transición democrática chilena.», *Asuntos Indígenas*, Número 4/2004, Copenhagen, IWGIA.

# *Aproximación a un Enfoque Fenomenológico en la Etnografía*

## *Outreach a Phenomenological Approach in Ethnography*

Andrés Recasens Salvo\*

### *Resumen*

Rescataremos un enfoque fenomenológico implícito en la etnografía, y haremos más operativa esta relación, pues no siempre preocupa la mediación de los prejuicios del etnógrafo respecto su observación. La aplicación de la reducción fenomenológica es un aporte para que el observar, conversar y escuchar en terreno sea sin preconcepciones. Otro fenómeno es el de la *expresividad*, donde el etnógrafo y los *Otros*, se evidencian como seres expresivos expuestos a una lectura y a una validez de sus propios signos. Acercar al etnógrafo a una observación con atención plena, ya sea un evento, un ritual o un *Otro*. Pensamos que en torno a estos temas, en nuestro medio, falta reflexión y compartir experiencias.

**Palabras Claves:** Etnografía, fenomenología, reducción fenomenológica, expresividad, método etnográfico.

### *Abstract*

We will retake an implicit phenomenological approach, thus creating a more operative relation, as we are not always concerned about the mediation of prejudices of the ethnographer as to his observation. The application of the phenomenological reduction in a contribution to a not preconceived observation, conversation, and listening. *Expressiveness* is another phenomenon, where the ethnographer and the *Others* are evidenced as expressive beings exposed to an interpretation, and to their own valid signs. Make the ethnographer come to a full attention, be it an event a ritual, or an *Other*. We think that in our mean, we need reflection and the share of experiences.

**Keywords:** Ethnography, phenomenology, phenomenological reduction, expressiveness, ethnographic method.

\* Antropólogo social. Licenciado en Filosofía con mención en Historia (U. Chile), y Licenciado en Antropología (U. Chile). Email: arecasen@uchile.cl