

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Políticas Indigenistas en el Cono Sur.
Argentina y Chile frente a los Mapuche, siglos XIX y XX.

Aluno: Maxim Repetto

Orientador: Stephen Baines

Banca examinadora: Prf. João Pacheco de Oliveira Filho & Prf. Paul Elliot Little

**Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social no Departamento de Antropologia**

Universidade de Brasília

1o. Semestre Julho - 1997

Resumo

Nestas páginas estudo o processo pelo qual os Mapuche e os Estados Nacionais, Argentina e Chile, se construíram, numa situação histórica que surge na segunda década do século XIX e que se projeta até nossos dias, arrastando discussões e temas como uma rede de relações sobre a superfície sul americana. A partir da crítica teórica surge a possibilidade de des-essencializar as categorias pelas quais observamos e nos relacionamos com o mundo indígena. Nisto a antropologia tem um aporte a fazer, mostrando os diversos problemas na aplicação das políticas indigenistas, especialmente ao chamar a atenção ao fato da distância entre os indígenas enquanto categoria e como pessoas concretas. É importante discutir sobre a dimensão internacional, pela diversidade de fatores que condicionam ou determinam, inclusive, as relações entre sociedade nacional, regionais e pessoas indígenas. As lutas históricas dos Mapuche articularam diversas frentes de resistência social e cultural, sendo uma delas o plano oficial, na qual enfrentam as políticas indigenistas, buscam a participação dos seus representantes e uma legislação que permita o reconhecimento de seus direitos como povo e a melhoria nas condições de vida, como uma possibilidade de mudar as dinâmicas de relações existentes.

Conceitos chave: Mapuche, Estado-Nação, teoria antropológica, política indigenista, identidade étnica, movimento indígena, situação histórica, sociedade civil indígena.

Abstract

In this thesis I study the process through of which the Mapuche people and the Nation-States of Chile and Argentina have constituted themselves, in a historical situation that emerges during the beginning of the second decade of 19th century and continues to today, generating debates and discussions. That are articulated in the form of a web of relationships encompassing of the southern cone of South America. From the theoretical critique springs the possibility of de-essentializing the categories that people employ to observe and to establish relationships with the Indian world, a task in which anthropology has a substantial contribution to make, especially in showing the myriad of problems that arise from the application of indigenist policies which do not pay attention to the differences between Indians as category and as specific people. It is important to debate the diversity of factors that influence - or even determine - the relationship between the National Society, regional peoples and indigenous peoples. Mapuche historical struggles have articulated several fronts of social and cultural resistance, one of which is in the official sphere were

they fight against indigenist policies, seek participation of their representatives, and lobby for a legislation that allows for the exercise of their rights as a people and the improvement of their life conditions as a means of changing the dynamic of existing relationships.

Key concepts: Mapuche, Nation-State, anthropological theory, indigenist policies, ethnic identity, indigenous movement, historical situation, indigenous civil society.

AGRADECIMIENTOS

Primero, debo agradecer a mi familia, por el apoyo constante.

A los colegas del programa de Pós-Graduación de la UnB, por la amistad y por las discusiones que aportaron a este trabajo. Entre ellos Adolfo Neves de Oliveira Junior, Gabriel Omar Alvarez, Carolina Pareschi y Marcos Alves de Souza. En especial a Luis Campos, con quien compartimos ciudades y críticas, además de ayudarme a ver en otra perspectiva a los Mapuche. A Doris Villamisa, por la paciencia en corregir mi castellano.

A los antropólogos y amigos que conocí en mi pasada por el Museu Nacional/UFRJ. En especial a los profesores Antonio Carlos de Souza Lima y João Pacheco de Oliveira Filho, por las discusiones y aportes que hicieron.

No puedo dejar fuera a las organizaciones indígenas «LIWEN» (centro de documentación), en la persona de Pedro Marimán, en la ciudad de Temuco (Ch.) y a «WE KUYEN», en la persona de Eduardo Montiel, en la ciudad de Neuquén (Arg.). Dejo otras instituciones y personas fuera de esta lista, que si no se extendería demasiado, y a las cuales debo mucho por lo que ayudaron en este trabajo.

A los profesores del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia. En especial a Stephen Baines, por la disciplina y dedicación.

A las instituciones que hicieron posible económicamente mis estudios en Brasil durante estos años, CNPq y CAPES.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	
1) LOS MAPUCHE.....	
2) Balance Crítico de los Estudios de Fronteras Mapuche.....	
2.1) Frontera y Aculturación.....	
2.1) La Crítica a la Aculturación y Antropología en el Brasil.....	
3) La Situación Social Mapuche.....	
4) Situación Colonial y Estructuras de Poder.....	
5) La Situación Mapuche Republicana.....	
5.1) La Nacion.....	
5.2) El Estado.....	
5.3) Identidad Mapuche.....	
6) Teoría Antropológica y Políticas Indigenistas.....	
6.1) Teoría y Políticas en Latinoamérica.....	
6.2) La Antropología en Argentina.....	
6.3) La Antropología en Chile.....	
7) El Estado Chileno y las Políticas Indigenistas.....	
7.1) Estado e Indigenismo en los Siglos XIX y XX.....	
7.2) Indigenismo a partir de la Reapertura Democrática.....	
7.3) La <Ley Indígena> de Chile, No. 19.254.....	
7.4) CONADI y Ley en los últimos años.....	
8) El Estado Argentino y las Políticas Indigenistas.....	
Conclusiones.....	
BIBLIOGRAFIA.....	
ANEXO Mapas.....	

Índice de cuadros

Cuadro No. 1 Población Indígena por País (Argentina, Brasil y Chile)

CUADRO NO. 2 RESUMEN ESTRATEGIAS DE DESARROLLO EN LATINOAMÉRICA

CUADRO NO. 3 RESUMEN POLÍTICAS INDIGENISTAS CHILE SIGLOS XIX Y XX

CUADRO NO. 4 RESUMEN ACTIVIDAD MOVIMIENTO INDÍGENA, CHILE-SIGLO XX

CUADRO NO. 5 FONDO DE DESARROLLO CONADI: 1996-1997 (CHILE)

CUADRO NO. 6 “AGENDA CONADI 1996-2000” (CHILE)

CUADRO NO. 7 LEGISLACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA SIGLOS XIX Y XX

CUADRO NO. 8 ADMINISTRACIÓN CENTRAL INDIGENISTA EN ARGENTINA SIGLO XX

CUADRO NO. 9 OTROS ORGANISMOS PARALELOS ARGENTINA SIGLO XX

Abreviaturas

ADIs: Áreas de Desarrollo Indígenas, definidas en la ley de 1993 Ch..

Arg.: Argentina

Br. Brasil

Bs. As.: Buenos Aires

Ch.: Chile

CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

CORA: Corporación de Reforma Agraria (Ch.)

DASIN: Departamento de Asuntos Indígenas.

FOSIS: Fondo de Solidaridad e Inversión Social (Chile)

FUNAI: Fundação Nacional do Índio (Br.)

PUC: Pontificia Universidad Católica de Chile, Stgo.

Stgo. Santiago de Chile

UBA: Universidad de Buenos Aires

UCh.: Universidad de Chile.

UFRJ: Universidad Federal de Rio de Janeiro (Br.)

UFRO: Universidad de la Frontera (Temuco, Ch.)

UnB: Universidad de Brasilia. (Br.)

UNC: Universidad Nacional del Comahue (Neuquén, Arg.)

UNM: Universidad Nacional de Misiones (Posadas, Arg.)

UNR: Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Arg.)

???: Uso este símbolo en la bibliografía, cuando no está el año exacto en mi copia.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo tiene como objeto principal de estudio, las *dinámicas de relaciones* establecidas entre el amplio grupo *Mapuche* y las sociedades nacionales envolventes, *Argentina y Chile*. Voy a centrarme en las iniciativas estatales hacia los Mapuche, es decir en las *Políticas Indigenistas* que los Estados Nacionales han implementado en el transcurso de los siglos XIX y XX. Para tal efecto definiré la *Situación Histórica* Mapuche, la cual no puede separarse del contexto colonial, sobre el cual se construyó.

Este trabajo se encuadra disciplinarmente dentro de la Antropología Política, teniendo presente que la Antropología Política “não deseja elaborar abstrações, mas estudar as instituições políticas com método científico que seja, ao mesmo tempo, indutivo e comparativo e tenda, em primeiro lugar, a explicar a uniformidade e a diferença entre as instituições e a sua interdependência em relação às outras formas de organização social.” (Gentili,1995). Mi pretensión científica va menos por lo positivista, y más por la rigurosidad metodológica, siempre considerando que el investigador social no deja de hacer una construcción sobre un objeto que termina construido por el mismo, subjetivamente.

Para definir que entenderé por Campo Político, seguiré a Swartz, Turner y Tuden (1979), cuando definiendo el objeto de estudio de la Antropología Política, van a buscar las características de un proceso que pueda considerarse como político por involucrar objetivos públicos. “The study of politics, then, is the study of *processes* involved in determining and implementing public goals and in the differential achievement and use of power by the members of the group concerned with those goals.” (Swartz, Turner y Tuden,1979:7)

Cuando me refiero a las *Políticas Indigenistas*, debe entenderse el accionar político del *Estado* hacia las poblaciones nativas [1], accionar que debe ser visto como un proceso, en el cual los objetivos del Estado sobre las tierras y poblaciones originarias se canalizan y mediatizan a través de diferentes medios y agentes, de los cuales destacaré tres: 1) las leyes, 2) el accionar concreto de las autoridades, y 3) las instituciones. Las leyes indígenas son parte de las políticas indigenistas, pero no lo son todo, es decir que las políticas indigenistas, en términos generales, son algo mucho más amplio. En este sentido reconozco que una gran parte de las preocupaciones estatales hacia los pueblos originarios se canaliza por fuera de estas leyes específicas. Así como reconozco también que la sociedad global (a nivel nacional) no es lo mismo que el Estado, siendo mi preocupación final, la relación entre la sociedad global chilena y argentina con las poblaciones indígenas, de las cuales el Estado es estructura y estructurante.

Otro elemento importante en las relaciones son los habitantes locales en los lugares de contacto,

llamados de “regionales” en Brasil, ellos también participan en esas dinámicas. Sin embargo no entrarán en mi trabajo por cuestiones metodológicas, en cuanto que un análisis de las dinámicas y las formas de ver el problema por los regionales implica un trabajo de campo fuera de las posibilidades actuales.

Para abordar las políticas indigenistas tomaré como tema de estudio, los trabajos hechos por investigadores sociales (preferencialmente antropólogos, historiadores y abogados) referentes a las relaciones entre Mapuche y *Winkas* (no Mapuche, blanco) en el período republicano. Intentando hacer un ejercicio de Antropología de la Antropología, o debido a la multidisciplinaridad, una Antropología de la Investigación Social. Así analizaré algunos trabajos que abordan el fenómeno, tanto en lo que se refiere a las iniciativas oficiales como a las particulares, al movimiento indígena y a las leyes indígenas. Elementos que permiten apreciar lo que serían las políticas indigenistas, a partir de lo cual espero discutir sobre los procesos de construcción de los Estados Nacionales y la participación de las poblaciones nativas. Un elemento secundario que quiero revisar, son algunos de los trabajos referentes a la formación de las estructuras de poder y de los procesos históricos en sí, que contribuyen a entender lo que llamo de políticas indigenistas.

Este trabajo, más que un estudio comparado, es el estudio de la «Situación Histórica Global de los Mapuche», para lo cual dialogaré con variados autores, espero abordar las temáticas referentes a políticas indigenistas, las leyes y las dinámicas históricas relacionadas a los Mapuche, en ambos países, para visualizar de una manera crítica esta «situación Mapuche», la que recientemente está siendo abordada en su dimensión internacional e histórica, siendo costumbre hasta ahora de los investigadores hablar de los Mapuche como si siempre fueron chilenos o argentinos. Espero así discutir sobre etnicidad e identidad Mapuche, una situación en que Fronteras Étnicas y Fronteras Nacionales se superponen. Hecho bastante común en América y el resto del mundo, por dar sólo algunos casos aquí en sudamérica, los Tobas (Paraguay, Argentina y Bolivia), Yanomami (Brasil-Venezuela), Campa (Brasil-Perú), Tukuna (Brasil, Colombia, Perú). Y dentro del mismo Chile Aymaras, también en Bolivia.

Así, la frontera social Mapuche será abordada como una unidad analítica, que se sobrepone a los límites internacionales y temporales, ya que esta situación es uno de los elementos constitutivos fundamentales de las relaciones a que los Mapuche se ven enfrentados en el proceso histórico de su propia formación, que se remonta mucho antes de la llegada de los españoles y que va a tomar un rumbo a partir de la *situación colonial*, que luego se proyecta en el proceso de formación de los *Estados Nacionales* en el cono austral de *sudamérica*.

Me centraré en el Campo Político delimitado por la interacción entre los Estados y los Mapuche, a partir de tres configuraciones históricas: 1) El centro-norte de Chile, limitado al sur por el río

Biobío, lugar hasta donde fue el primer avance de la conquista española. En esta región se establecen las bases para las estructuras de poder colonial, que va desde el siglo XVI (1539) hasta el momento de formación de los Estados Nacionales (1810), esta situación colonial se extiende en los siglos XVII y XVIII a las pampas de lo que hoy es Argentina, a donde se trasladan grupos de Mapuche. 2) La región centro-sur de Chile, conquistada por el Estado Chileno en 1883, como fin del avance sobre la frontera colonial, iniciado a mediados de 1800. 3) La región centro-oeste de Argentina, las pampas húmedas y norpatagonia, conquistada en 1879 por el Estado Argentino. (Ver Anexo Mapas)

Los puntos dos y tres, constituyen lo que defino como períodos republicanos y se proyectarán hasta las últimas legislaciones de Argentina (1985) y Chile (1993), levantando algunos puntos que ayudan a una comprensión más crítica del asunto, enfocado como un proceso de larga duración. Una óptica de larga duración permite una comprensión más acabada de la situación Mapuche, ya que los Mapuche contemporáneos no son sino el resultado histórico de las dinámicas de relacionamientos con las sociedades envolventes, es decir la mejor manera de comprender a los actuales Mapuche y sus relaciones contemporáneas es a partir de su contextualización en este proceso de larga duración, donde las estructuras no deben ser vistas como estáticas sino con una dinámica propia.

En este sentido considero que si la *historia*, es decir la sociedad en proceso, tiene una *dinámica*, esta es de transformación permanente, el desarrollo de la historia debe ser visto como los cambios constantes que la sociedad sufre, producto de las disputas y correlaciones internas y externas entre las fuerzas que la sustentan. La historia es puro movimiento que no implica necesariamente superación ni degradación, en términos de las posibilidades de vida de los sujetos históricos contextualizados en su época, simplemente significa cambio. Si bien en esta dinámica el accionar de las fuerzas dominantes puede ser incontrarrestable, creo que el resultado final es producto de la confluencia y contradicción entre esas fuerzas dominantes y las no dominantes. No en una dialéctica dualista polarizada, sino una *dialéctica de interacción múltiple o multiléctica*, si se pudiera usar el término, entre diversos polos de interacción, multipolar, en las cuales los diferentes proyectos involucrados imponen y negocian, sedimentándose en la vida social concreta la síntesis diferenciada de todas ellas.

Debido a la imposibilidad de realizar un trabajo de campo extendido, definí el tema de estudio recurriendo a un recorte a nivel de escala supralocal, es decir centré mi atención en las estructuras más amplias que constituyen la situación social global del amplio grupo Mapuche. Acogiendo la propuesta de Little (1996), sobre la relación existente entre las diferentes escalas que se superponen a los territorios, a las poblaciones y a las relaciones socio-espaciales que se concretan en este

análisis específico. Voy a centrar mi atención sobre dos dimensiones del recorte de esa realidad a escala o niveles, que son la formación de las políticas indigenistas y las estructuras de poder. Perfectamente se podrían trabajar otras dimensiones, que por lo ya expuesto serán subordinadas a éstas que definí como principales para mi trabajo, las cuales deben ser visualizadas como redes de situaciones que se superponen sobre el recorte y que se articulan en lo que podemos denominar como el proceso político a escala superestructural, es decir supralocal y supranacional (cada uno a escala), pensando en el concepto de Región utilizado por Bourdieu (1989). Considerando no sólo la formación de las estructuras nacionales, sino también las que en un nivel mayor constituyen las diferentes relaciones y situaciones entre Chile y Argentina, pudiendo ser ambas realidades nacionales vistas como una sola estructura, donde los Mapuche son también parte estructurada y estructurante de una realidad que ha contestado históricamente los diversos proyectos de construcción de sociedad.

Mi relación personal con los Mapuche se explica primeramente por mi calidad de ciudadano chileno, y como tal participante de un imaginario colectivo sobre los Mapuche y su relación con la sociedad global. Luego como estudiante de Historia en la Universidad de Chile, desarrollé un interés personal orientado hacia la Historia Indígena, que me llevó, sin saber, hacia la Historia Mapuche. Finalmente vine hacia la Antropología, buscando un instrumental teórico y metodológico que me ayudara a comprender mejor este tema, a partir de los diálogos interdisciplinarios.

Siendo alumno de Historia, en Santiago, comencé a realizar trabajo de campo en comunidades Mapuche del centro-sur del país. Por iniciativa personal en una primera instancia, que luego se transforma en proyecto de tesis, inicié un estudio exploratorio en la comunidad rural Mapuche de "Quetre", distante 12 Km. al N-W del pueblo de Galvarino, en la comuna del mismo nombre, Novena Región de la ARAUCANÍA, CHILE. Realizando salidas a terreno en : Febrero de 1991; Febrero, Mayo y Octubre de 1992; Enero, Marzo-Mayo de 1993; Junio y Diciembre de 1994, en Enero 1996 y Marzo 1997. (Ver Anexo Mapas No. 3)

Debo agregar también mi corta pero fructífera pasada por Buenos Aires en el mes de Septiembre de 1996, donde contacté investigadores de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Así como el viaje exploratorio en Febrero - Marzo de 1997, que incluyó pasar por los siguientes centros académicos en la Argentina: Universidad Nacional de Misiones (UNM), en la ciudad de Posadas; Universidad Nacional de Rosario (UNR), en la ciudad de Rosario y Universidad Nacional del Comahue (UNC), en la ciudad de Neuquén. Estos viajes me permitieron contactar amigos, antropólogos argentinos y dirigentes Mapuche, recogiendo un excelente material para este trabajo. De mi estadía en Brasil, rescaté el Museu Nacional, de la Universidad Federal de Rio de Janeiro y el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia, centros académicos con los que

tomé contacto directo y en los cuales pude conocer diversos estudiantes provenientes de otros países latinoamericanos, con los cuales intercambié experiencias y observaciones.

En el transcurso de estos años, en Chile, he tenido oportunidad de dialogar con diversos investigadores y profesores de las siguientes universidades: Universidad de Chile (UCh), Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC-Chile), ambas en Santiago; Universidad de la Frontera (UFRO) y Universidad Católica de Temuco (UCT), en la ciudad de Temuco y finalmente la Universidad Austral (UA), en la ciudad de Valdivia.

En Agosto de 1994 me titulé como Licenciado en Humanidades con mención en Historia, siendo el título de mi tesis de graduación: "LA IDEA MAPUCHE: Análisis crítico del proceso histórico de incorporación a la sociedad chilena". Esta experiencia, especialmente entre 1992 y 1994, me llevó a colaborar con la comunidad^[2] Mapuche de "Quetre" y por extensiones parentales con la vecina "Colpi", en la comuna de Galvarino, IX Región de la Araucanía, Chile, en la formulación y elaboración de dos Proyectos de Desarrollo, concursados en el marco del Plan Nacional de Superación de la Pobreza impulsado por el gobierno chileno, y gracias a los cuales, la comunidad de "Quetre" obtuvo viveros de árboles para la explotación minifundiaría y una sede comunitaria. Acompañando líderes y representantes Mapuche, o viajando solo, realicé un extenso y profundo recorrido, especialmente movilizándome a pie y a dedo (carona), por la VIII, IX y X regiones de Chile, tradicionalmente reconocidas como indígenas. Como extensión casi natural de este trabajo, llegué a los parientes de Santiago, pudiendo explorar algunos elementos de la población Mapuche urbana en la capital del país. En este contexto de trabajo enfocado hacia el desarrollo social me inscribí en el Registro Nacional de Consultores y Ejecutores de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI-Chile), recientemente creada, en la calidad de Consultor Profesional. El año 1995 vine a Brasil, lo que interrumpió ese trabajo, en el área que se podría definir como Antropología del Desarrollo o de la Acción, tendencia predominante en el Chile contemporáneo.

Finalmente, debo reconocer un compromiso con el pueblo Mapuche y con los pueblos indígenas más ampliamente, a partir de una tradición política crítica y revolucionaria de los estudios sociales en Latinoamérica a la cual me adscribo, y que orienta mi trabajo intelectual, no sólo hacia una desmitificación de los conceptos socialmente dominantes, sino también hacia la elaboración de una propuesta de transformación global de la sociedad, buscando que los derechos cívicos y humanos puedan concretarse en nuestra sociedad de una manera realmente democrática y popular. Es decir, con un interés definido por apoyar los procesos de cambio.

A partir de esta posición, quiero llamar la atención al hecho de que un estudio que analice el proceso de formación del Estado Moderno, debe partir desde una posición crítica, en el sentido

usado por los pensadores de la escuela de Frankfurt. Una postura crítica que cuestione y conteste la ideología que se ha impuesto como dominante y que se ha legitimado en esta sociedad moderna occidental, en base al capitalismo industrial y comercial, imponiendo una visión y un mundo que enfrentan al ser humano con una serie de conflictos, sin mostrar posibilidades de respuesta. Esta crítica hecha a partir de la experiencia vivida por los autores de esta escuela, a raíz de sus experiencias personales en la Segunda Guerra Mundial en Europa y Estados Unidos, tiene plena vigencia, especialmente en el caso estudiado en Argentina y Chile, ya que como parte periférica de este mundo llamado occidental, la ideología imperante también modela las relaciones entre las personas y los grupos sociales [\[3\]](#).

Estas sugerencias, como pretendo argumentar tienen plena validez para el estudio contemporáneo que trata sobre la formación del Estado en America Latina, también quiero hacer una pequeña reflexión sobre lo que pienso debe ser el rol de los intelectuales en esta parte del mundo. Estas consideraciones parten del supuesto que no existe UNA America Latina, existen varias, muy diferentes y contrastantes entre si, de esta manera también no existe una única Argentina ni un único Chile, sino varios, que quieren mostrar sus especificidades.

En primer lugar hay que reconocer que el investigador es miembro de una cultura, en este caso la occidental, que tampoco es única ni homogénea, y más específicamente Chile, en mi caso. Como Mariza Peirano (1991), apunta, la discusión sobre la antropología y sus alcances, debe evaluar a la misma ciencia como un producto cultural. Así ella se pregunta, si cuando un antropólogo nativo, no europeo, analiza una situación, apenas esta haciendo ciencia occidental y por lo tanto queda preso en este enfoque que después de todo es cultural ?

Creo que como otras manifestaciones culturales, la ciencia, y en este caso la antropología, y esto es plenamente vigente para todas las ciencias sociales, pueden ser resignificadas, es decir estudiadas y usadas no para buscar los mismos objetivos de los científicos que construyen una ciencia racional a la par de los procesos de expansión de los centros controladores de occidente. Como es el caso de la antropología, ciencia surgida a partir de las necesidades de conocer y administrar las poblaciones nativas por parte de los imperios coloniales que estaban en expansión en el siglos XIX.

Retomando las consideraciones de Marcuse (1967) me parece que el rol de los intelectuales debe ser por excelencia buscar salidas posibles a los obstáculos con que la ideología de la sociedad industrial aplasta la condición humana, que entendida desde el punto de vista de Hannah Arendt (1987), niega la posibilidad de una “vita activa”, como una vida creativa, imponiendo el predominio de la técnica, cuya mayor precisión y eficacia en la producción en serie simboliza la alienación máxima de las personas, en cuanto compenetrados totalmente con esa ideología que sustenta esa

producción en línea, cada vez más robotizada y por lo tanto menos humana, en un sentido simbólico y práctico.

Sin embargo la visión unidimensional no puede dar cuenta de todas las dimensiones del mundo, mucho menos puede ocultarlas. Me parece que la ideología industrial capitalista, incluso en sus más modernas y renovadas versiones en el cono sur, no puede tapar lo evidente. Sin duda el mundo es multidimensional y sin duda existen otras posibilidades además de las propuestas por la ideología dominante.

Así la tarea de los intelectuales no puede ser sólo desmitificar. Que significaría explicar el mundo y mostrar las contradicciones. Como investigadores latinoamericanos [4], debemos asumir los diversos espacios estructurales que la sociedad deja, en términos de pensadores de lo social, ejercitando al máximo la capacidad reflexiva y crítica. En este sentido: No podemos sólo contentarnos con desmitificar. Me parece que debemos preocuparnos especialmente por aquellas otras posibilidades que la ideología capitalista de esta sociedad de masas deja de lado. En esas otras posibilidades podemos buscar alguna respuesta a las contradicciones, así como mostrar e incluso reconstruirlas, en la medida que participamos del complejo proceso social de generación de conocimiento.

Para construir una ciencia social que salga de los límites que las propias élites han impuesto en cuanto controladoras del proceso de generación de conocimiento y de dominación, ampliando la discusión sobre qué sociedad queremos. En este punto los intelectuales tenemos un aporte importante que hacer, tanto en la crítica como en la socialización de las discusiones, pensando en el retorno que nuestra discusión tiene para las causas y discusiones indígenas. Debemos considerar además que la realidad es siempre más compleja de lo que podemos llegar a pensar e imaginar.

En el capítulo primero, definiré que entenderé por Mapuche, esclareciendo los alcances y dificultades del concepto. En el capítulo segundo, discutiré críticamente sobre los estudios de fronteras realizados en Chile, haciendo una crítica de la aculturación, a partir de una comparación específica con parte de la antropología brasileña. En los capítulos tres y cuatro, defino la Situación Social Mapuche y analizo la Situación Colonial.

A partir del capítulo sexto entro propiamente en el tema de esta tesis, en el cual discuto sobre teoría antropológica y políticas indigenistas a partir del proceso de formación de los Estados Nacionales. El capítulo séptimo trata sobre la situación republicana en Chile, parte de la cual me ha tocado vivir. Finalmente en el capítulo octavo, trato sobre la situación Mapuche en Argentina, sobre lo cual espero profundizar más en el futuro.

1) LOS MAPUCHE

En primer lugar, se hace necesario aclarar que es lo que voy a entender por *Amplio Grupo Social Mapuche*, con lo cual busco englobar a todas las parcialidades de personas Mapuche, que hoy se definen como Mapuche. La situación social se refiere al proceso por el cual esas personas se van recreando a si mismas. La etimología de la palabra Mapuche [5] viene de la unión de dos palabras. *Mapu* se traduce por tierra; *Che*, por hombre o gente, es decir “*gente de la tierra*”. “Para el Mapuche, su *mapu* es la tierra donde sólo él habita, es su tierra, que ocupa su linaje y nada más. Che no significa hombre, sino mis semejantes, todos los seres humanos de mi linaje, nadie más. A los demás “Mapuche” no se les denomina Mapuche, sino Picunches si se ubican al norte, Huilliches, al sur, Puelche, al oriente; y Lafkenche al occidente” (Mapuche,1988:453). El grupo Pewenche habita ambos faldeos cordilleranos andinos, en la región del “*pewen*”o piñón de Araucaria, además de Ranqueles, (de los ranquil o cañaverales) y grupos Pampas, que habitan las pampas entre Buenos Aires y la Cordillera Andina.

Si nos remetimos al contexto de la primera llegada de conquistadores españoles al territorio que habitaban los Mapuche históricos, se constata que había rasgos culturales compartidos por un amplio grupo de diferentes unidades sociales, entre los que existían diferencias también. Diferencias que van desde el medio geográfico y sus potenciales eco-productivos, ya que en los valles transversales del centro de Chile[6] se practicaron cultivos de terraza y complejos sistemas de regadío, mientras que más al sur el valle central estaba cerrado por un espeso bosque frío, donde los patrones culturales eran diferentes, así también las técnicas productivas, artesanales y de construcción. La cordillera andina también impuso un ecosistema, así como las pampas húmedas especiales para la ganadería y la patagonia, ya más seca y agreste que se extiende hacia el estrecho de Magallanes.

Entonces, eran un grupo socio-cultural y no político, no era una unidad organizativa, eran varias unidades políticas que mantenían alianzas y disputas entre ellas, algunas se aliaron a los hispanocriollos para actuar contra otros grupos Mapuche, sin embargo había una unidad lingüística desde el río Choapa hasta el archipiélago de Chiloé, que pese a tener variedades se constituye como una lengua común, el *Mapudungun* (lengua de la tierra), que es el idioma Mapuche (que no todos hablan). Así lo muestra Zapater (1978), identificando a “los *Picunches*, de la zona central, a los *Mapuche*, comprendidos entre los ríos Itata y Toltén, a los *Huilliches*, ubicados al sur de los indios guerreros, alcanzando hasta el río Bueno, y a los *Cuncos*, subtribu de los Huilliches, su grupo más meridional, que alcanzó a extenderse hasta la mitad septentrional de la isla grande de Chiloé. Además hay que agregar las tribus de la cordillera, *Pehuenches* y *Puelches*, las cuales fueron araucanizadas en los siglos XVIII y XIX.” (Zapater,1978:44). Se utilizaba también el vocablo *Auca*

o *Promaucae*, para referirse en forma genérica a los nativos alzados, que siempre quedaron al sur o al oeste de los conquistadores. Villalobos (1989) diferencia a los *Huilliches* (gente del sur) de los *Huilliches Cordilleranos*, los que se ubicarían al sur de los *Pewenches*, en las comarcas andinas (ver Anexo Mapas). Villalobos muestra que las evidencias sobre los Ranqueles apuntan a ser de origen Huilliche. Reconoce que cada parcialidad es un grupo étnico. “El espacio territorial dominado por cada étnia y en cierto modo el correspondiente a cada parcialidad, estaba perfectamente reconocido y fijado, pese a las transgresiones.” (Villalobos,1989:179).

Más tarde Zapater utilizando un criterio lingüístico habla de “tres grupos geográficos de dialectos en Chile: al norte Picunche: al centro Mapuche, y en las mesetas andinas Pehuenche; al sur Huilliche (Velice) o Kunko, con sus variedades Serrano, Pichi-Wiliche y el subdialecto Manzanero, y los dialectos Chilote, Chikiyami o Cunco y Levuche. Los dialectos de la Argentina, Ranquel, Moluche, y los problemáticos Taluhet y Divinet.” (Zapater,1992:104). El problema del criterio lingüístico se evidencia al enfrentarse uno con los Mapuche que habitan en el ámbito urbano, muchos de los cuales no hablan el “*mapudungun*” y donde los vínculos son mantenidos por el parentesco y la pertenencia a comunidades rituales.

Hay aquí un proceso de larga duración muy interesante, que es el de la construcción del grupo étnico Mapuche. Los llamados *Pehuenche* o *Pewenche*, al momento de la llegada de los conquistadores tenían otro idioma del *Mapudungun*, como constatan las crónicas, sin embargo van a ser fuertemente influenciados por grupos *Mapuche* y *Huilliches*, pasando a formar en el proceso, parte de los *Mapuche*, como ellos mismos se reconocen hoy en día.

Así los *Pewenches* van a pasar a hablar el *Mapudungun* y a controlar los pasos fronterizos en el camino a los grandes salares ubicados en las pampas, donde *Mapuche* y *Huilliches* iban a buscar sal y llevaban sus ganados a pastar[7]. Junto a la “araucanización” de los *Pewenche* se “araucanizaron las pampas”, como explica Canals Frau (1963), ya desde 1725, por motivos de guerra contra los conquistadores, grupos *Mapuche* y *Huilliches* pasaron a ocupar las praderas y valles que permitían el pastoreo[8]. Por otro lado hay grupos que por estar más dispersos y bajo presión española, se incorporan a las unidades Mapuche como algunos *Chiquillanes*, *Huarpes*, *Pampas* y *Tehuelches*, que estaban en las fronteras Mapuche (Villalobos,1989), lo que implicaba una amplia extensión del *Mapudungun* en los bordes del Imperio Español. Villalobos señala que ya a fines del siglo XVII se transitaban las rutas intercordilleranas e interpampeanas, que como varios autores señalan, dejaron amplias rastrilladas por donde se movilizaban personas, ganado y bienes.

cabe aquí la pregunta, ¿ Cómo es que varios grupos diferentes se van homogeneizando bajo una categoría que se tornó más amplia ? Claro, porque los Mapuche eran un grupo específico, luego todo ese amplio grupo que comparte ciertas características culturales, principalmente el idioma se pasa a

auto-denominar Mapuche.

Creo que hay dos vías de explicación bastante claras. En primer lugar podemos ver como el imaginario Hispanocriollo va a priorizar el factor lingüístico como criterio de definición étnica, por ser un elemento de identidad “escuchable”, imponiéndose sobre otros, además está vinculado a la construcción de conceptos generales e imaginarios, así se construye un «indio genérico» que en este caso es un Mapuche o un Araucano genérico. En segundo lugar tenemos la propia dinámica de relaciones e integración étnica entre estos grupos, que según Palermo (1991) se explica por los matrimonios mixtos y por la rotación de personas, refiriéndose específicamente a las pampas. “Por nuestra parte, proponemos que fueron dichas prácticas de asociaciones temporarias, fusiones tribales, rotaciones de personal y matrimonios interétnicos las únicas que pueden explicar la mecánica de la penetración cultural araucana (más allá, obviamente, de la instalación de contingentes llegados desde Chile), ya que no hubo aquí acciones de conquista ni de imposición de pautas” (Palermo,1991:180).

Debido a que no son un grupo homogéneo, sino varios grupos, incluso con estructuras funcionales y parentales diferentes (Foerster, 1980; Silva, 1985 y 1990; Silva y Tellez1993), los Mapuche deben entenderse como un “*amplio grupo social*” que en el proceso histórico de contacto con la expansión capitalista occidental, se construye como un grupo étnico. Forzando la idea de definir étnicamente a partir de los contrastes, como propone Roberto Cardoso de Oliveira (1964 y sobre todo 1978), donde desarrolla la noción de identidades contrastivas se pueden distinguir “indios” de “blancos”, sin embargo también se podría distinguir entre los diferentes grupos que se diferencian entre sí. En este sentido cada grupo o parcialidad puede ser visto como un grupo étnico (*Picunches, Mapuche, Huilliche, Ranqueles, Manzaneros, Salineros, Pewenches*, etc.). Aquí entro en un tema complicado, por que si dijéramos que cada parcialidad no es Mapuche y es sólo *Huilliche*, por ejemplo, podrían contestarme. Y esto es perfectamente entendible, ya que en este proceso histórico la “Mapuchidad” se está construyendo en base a una tendencia hacia una cierta centralización, que va en contra de las diferencias entre las parcialidades y que se explica como un elemento integrador frente a las sociedades nacionales que las han presionado constantemente, ya sea por las actividades de segmentos de ésta o por iniciativa oficial del Estado.

Esto se puede comparar a la dinámica Nuer, de tener niveles segmentados en oposición ritual mutua, los que en un nivel superior se unen en contra de un peligro externo (Evans-Pritchard,1993). Sin embargo hay que hacer la salvedad de que los Mapuche históricamente nunca conformaron un solo bloque, hubo momentos en que poderosas alianzas se articularon, pero no fue total, prueba de ello es que Pewenches (aliados de los hispanocriollos) y Huilliches mantuvieron siempre una belicosa rivalidad, que aparentemente quedó, luego de la pacificación, fuera de la óptica de los especialistas. Sin embargo en un cierto nivel de identidad hay un consenso en ser Mapuche. Y es este consenso de

identidad superior el que ha sido construido y aceptado como categoría de clasificación válida, esto muestra que la categoría Mapuche no es estática, tiene un movimiento que se fundamenta en la dinámica histórica.

Pienso que no podemos hablar de los Mapuche como si siempre hubieran sido lo mismo, son un amplio grupo social [9] que se ha construido como un grupo étnico. Esto en un nuevo contexto de inclusión dentro de las sociedades nacionales, viviendo en reducción y principalmente en el ámbito urbano. Lo que se puede entender en relación al concepto de “invención de las tradiciones” (Hobsbawm,1984), especialmente a partir de este siglo, donde se han levantado en varios momentos discursos centralizadores de una representatividad étnica. Sin embargo la tradición de independencia entre los grupos ofrece una resistencia que no ha sido neutralizada. Sobre este tema volveré más adelante, ya cuando esté hablando sobre políticas indigenistas.

Un ejemplo claro de estas dos tendencias se manifiesta en la siguiente citación, respuesta dada por un dirigente Mapuche de comunidad ante la invitación hecha en 1930 por la Sociedad Caupolicán, la cual hace un “llamado a la unificación de la raza” (Foerster & Montecinos,1988). ¿ “Por qué esperarlo todo del Gobierno y pedirlo siempre cuando podemos nosotros mismos con esfuerzos modestos hacer mucho ?. La idea principal de su carta es pues, mi amigo contraria a lo que yo sustento. Ud. quiere asambleas numerosas y parlamentos y federaciones para que la raza Mapuche se defienda y se eduque y se fortifique. Yo sostengo que para ello es preciso asociaciones pequeñas, clubs, colegios, ligas, asociaciones culturales principalmente, o con carácter económico, deportivas, religiosas, etc., en cada zona y respondiendo a intereses familiares antes que a ideales abstractos (1/11/1930).” (Foerster & Montecinos,1988:28).

En la actualidad se puede estimarse en, aproximadamente, un millón trescientas mil personas el total de población Mapuche. Para Argentina la población total Mapuche es de cuarenta y un mil personas, según Proyección del Censo Nacional 1968, realizada en 1982 por Guillermo Magrasi. (“La Nación”, 22/05/96, Buenos Aires). En Chile, el Censo de 1992 interrogó a la población mayor de 14 años, diferenciada por grupo étnico, reconociéndose como Mapuche novecientos veintiocho mil sesenta personas, un 9,6 % de los mayores de 14 años chilenos (INE,1993: Censo de 1992). Siendo el total de población indígena, mayor de 14 años, autorreconocida a nivel nacional de novecientos noventa y ocho mil trescientos ochenta y cinco personas. Este criterio de autoadscripción resulta interesante y sobre el volveré más adelante. (ver Cuadro No.1)

Además deben considerarse a los menores de 14 años, que el censo no incorpora, así como los criterios de los encuestadores, que pueden ver en cualquiera la “cara de indio”, ya sea por rasgos físicos o por el apellido, que respondiendo a patrones sociales de sentido común han definido la imagen de un

Mapuche Genérico, que como apunta Campos (1996) puede ser compartida tanto por chilenos como por Mapuche. Valenzuela (1996) , considerando en cifras conservadoras según él, a los menores de 14 años estima la población total indígena en Chile en un millón doscientas mil personas.

Las estimaciones para el Brasil es de que viven unas doscientas ochenta mil personas en tierras indígenas, aproximadamente un 0,2 % de la población nacional (Ricardo,1996:XII), llegando a unas trescientas mil personas en total. Sin embargo FUNAI, CIMI, COIAB y CAOIB hablan de trescientos treinta y cuatro mil personas. Esta población estaría repartida entre doscientos seis (206) grupos sociales diferentes. Así, en Brasil, para referirse a un grupo numeroso, se puede hablar de veinte mil personas, en un universo total de ciento cincuenta millones de habitantes que tiene el Brasil. Sin embargo hay varias situaciones que deben ser consideradas en este cómputo, entre ellas los altos índices de población indígena urbana que no ha sido censada, así como la situación de las poblaciones que viven en más de un país, como son el caso de 34 sociedades, que están repartidas hasta en tres países (Ricardo,1996).

Por su parte ese millón trescientas mil personas Mapuche, que yo estimo para Argentina y Chile, debe ser relativizado en base a la población total de los países involucrados. Ya que en términos porcentuales tienen un peso muy diferente en cada país. Esta idea la desarrollaré en el capítulo referente a los Estados Nacionales, sin embargo lo planteo aquí, ya que se relaciona con el cuadro y con el vínculo entre volumen real de población indígena y como es pensada su relación con las sociedades envolventes.

Cuadro No. A Población Indígena por País (Argentina, Brasil y Chile)

PAIS ^[10]	Total de Población	Población Indígena total	% Población Indígena Nacional	Población Mapuche	% Mapuche Población Indígena total	% Población Mapuche Nacional
Argentina	32.710.000	223.350	0,7 %	41.800	18,7 %	0,13 %
Chile	13.390.000	1.200.000 ^[11]	10,33 %	928.060	92,96 % ^[12]	9,6 %
Brasil	155.000.000	334.000	0,2 %			

La población Mapuche en Chile se concentra en el ámbito urbano, hecho que para asombro de todos fue mostrado por el censo de 1992, rompiendo la imagen del Mapuche como habitante de reducciones rurales del centro-sur del país, y mostrando que un alto porcentaje se encontraba en la Región Metropolitana, Santiago. Así lo que se detectaba como el “problema Mapuche” durante mucho tiempo, era la falta de tierras para la supervivencia, sin embargo esta nueva realidad hace surgir nuevas problemáticas, relacionadas al espacio urbano y al acceso a los servicios propios de éste. Esto lleva a José Ancán (1994) a ver en la ciudad el referente de una nueva frontera, en el marco actual de diferenciaciones étnicas. En la ciudad de Neuquén (Arg.), Eduardo Montiel (entrevista personal) dio para esta región aproximadamente un 60 % de la población Mapuche viviendo en el ámbito urbano.

En términos porcentuales, los Mapuche en Chile (total mayores 14 años, 928.060 personas) se distribuyen de la siguiente manera: 60 % en la Región Metropolitana (409.079 personas), 20 % en la IX región de la Araucanía (la región idealmente más tradicional Mapuche, 143.769), 11 % en la VIII región (125.180 personas) y un 9 % en la X región (67.727 personas). El análisis censal de Rodrigo Valenzuela (1996) muestra un alto porcentaje de la población urbana, que predomina por sobre la rural. Dentro de la población Mapuche en Chile un 79,2 % es urbana y un 20,8 % es rural.

La unidad básica histórica de integración Mapuche, fue y continua siendo el linaje. El cual, como muestra Silva (1985) es de doble filiación, o era idealmente bilateral. Esto llevó a errores, a favor de la patrilinealidad o de la matrilinealidad. Sin embargo mantienen ambos padrones. “Una persona quedaba así con distintos derechos y obligaciones hacia los linajes y clanes de sus respectivos padres.” (Silva,1985:22). Foerster (1980), a partir de su estudio en comunidades cordilleranas de Pewenches, concluyó que los Mapuche se guiaban por una regla de filiación patrilineal y por una residencia patrilocal. Silva (1985) va a dar como respuesta a esta situación, la transformación de las estructuras de parentesco a partir del contacto y subordinación a las sociedades hispanocriollas. “La acción de misioneros, especialmente después de la ocupación de la Araucanía, quizás hizo inefectiva la protección del tótem materno ... y los funcionarios encargados del Registro Civil impusieron la costumbre de colocar a los hijos el apellido del padre.” (Silva,ibid.). Sin embargo Silva va a señalar que “El sistema de parentesco, tanto en los vocablos como en las actitudes y conducta recíproca, reafirma la patrilinealidad de los linajes integrados a un clan totémico al que se relacionaban todos los hombres por nacimiento en su territorio.”(Silva,Ibid).

Creo que para dilucidar este punto, en la realidad contemporánea, hacen falta más estudios de la situación urbana, cuestión de la cual todos los investigadores reclaman.

A partir de estudios en reducciones Foerster (1980) señala que en términos del intercambio, este

es claramente generalizado, en el sentido de Lévi-Strauss (1969), entre los grupos de linajes, los cuales son unidades autónomas. Y que en el pasado pre-hispano, se basó en un patrón de asentamientos de multilinajes dispersos, con casamientos endogámicos. Los asentamientos no constituyeron un centro de varias casas, se asemejaba más a una casa grande o maloca, *ruka* en *Mapudungun*, donde un Mapuche adulto vivía con sus varias esposas e hijos, cada esposa tenía una puerta y un fuego propio. Los hijos al crecer, se separaban del padre y formaban su casa en las cercanías, así cada casa contenía varios varones. Estos grupos de parientes, que definimos como linajes segmentados se extendían por valles y ríos, no concentrados. No formaron aldeas, siendo permanentemente una preocupación de la administración colonial el agruparlos en pueblos de indios a partir de las misiones. Sin embargo predominó una tendencia hacia la dispersión que dificultó esa intención de concentrarlos.

Esto es especialmente válido para Mapuche, Huilliches y Pewenches, en Chile. Ya los Picunches, de más al norte, viviendo en un ecosistema más afectado por la escasez de agua, y también con una mayor influencia Andina, tenían sistemas de canales de regadío, pequeños poblados, así como *Pukaras* o fortificaciones, en los cerros, en un punto fijo, esto facilitó la conquista, en sus primeros años. Santiago del Nueva Extremadura, como fue llamada inicialmente la capital de Chile, fue fundada al lado de un poblado indígena, como ocurrió con otras ciudades, asegurando así los españoles mano de obra para sus nuevas tierras.

En otro ámbito, referente a la dinámica interna de la sociedad Mapuche, el linaje ha sido un factor preponderante en la integración Mapuche, y muestra de ello es que la probable desarticulación de las familias Mapuche, producto de los procesos migratorios hacia los centros urbanos, no es tal. Si no por el contrario, el desplazamiento de la población Mapuche hacia los centros urbanos se ha efectuado a través del desplazamiento de grupos de parientes, quienes articulan mecanismos de solidaridad que sólo se entienden en función de la permanencia de esta estructura integradora. La cual está enfrentando diversas fuerzas transformadoras importantes, que se adecúan a ella a partir de los padrones tradicionales.

Para el estudio de las estructuras de parentesco hay un trabajo de Faron (1961) importantísimo. El autor, quien trabaja las reducciones del sur de Chile, en las décadas de 1950 y 1960, va a comprobar una mudanza radical surgida a partir de la radicación de las comunidades. Lo que va a llevar una pérdida de interacción entre los grupos de linaje mayores, dándose preferencialmente mayor cooperación entre los sublinajes, pero esto debido a las situaciones de poca movilidad y de división de los grandes grupos de parentescos producto del confinamiento en que los dejaron los agrimensores de la comisión de radicación. Este confinamiento produjo una serie de conflictos al interior de las comunidades debido a los ajustes de las fuerzas sociales en la realidad reduccional.

En este contexto, cualquier estudio debe considerar los factores situacionales que van a explicar una variada gama de realidades y de variantes posibles. Sin embargo hay dos dinámicas importantes que el autor resalta. En primer lugar la existencia de dos realidades. La primera es la reducción legal, donde fueron reducidos grupos de parentesco y allegados que en el momento de la radicación fueron acogidos por jefes locales. En segundo la comunidad ritual, que implica una red extensa con vínculos comunes en el parentesco de sus antepasados y que conforma una unidad ceremonial que puede extenderse por sobre varias reducciones legales e incluso a las ciudades.

Así también debe reconocerse que al interior de las reducciones hay una dinámica entre linajes, de la cual, aquella mayoritaria y heredera directa del *Lonko* que recibió el título de merced, está en una posición dominante, en relación a los linajes subordinados, allegados y minoritarios. Para Faron (1961, 1997), siguiendo a Durkheim, un elemento principal en la integración de las estructuras Mapuche se encuentra en la fuerza de su Moralidad. “Los patrones de relaciones de parentesco son relaciones morales, en este sentido, y la interacción social entre no-parientes, también está condicionada por el orden general de los valores morales.” (Faron,1997:15)

En cuanto a las preferencias matrimoniales (por la hija del hermano de la madre) y a las relaciones permanentes orientadas por la estructura matrilateral, así como la autonomía y respeto existente entre los linajes, el intercambio generalizado (en el sentido de Levi Strauss (1969), la estructura de generaciones alternadas y el tipo de relaciones establecidos por los hermanos clasificadorios, indica una fuerte orientación hacia la cohesión interna del linaje. En cuanto a la dominancia del modelo Omaha, señalada por Hallowell (1943), Faron (1956) y por Foerster (1980), podemos decir que es más bien tardío, es decir posterior al encuentro con los españoles y que no es generalizado, pues los Mapuche no eran un grupo homogéneo, es significativo especialmente en la zona del valle central de Chile. Esto debe entenderse en un sentido ideal de los Mapuche pre-hispanos proyectado en quienes viven en reducción, en el ámbito rural. En términos de la persistencia de estos patrones en el ámbito urbano, todavía necesitamos desarrollar más investigaciones. Hay que recordar que estos patrones “ideales” involucrarían hoy alrededor de un 20 % de la población Mapuche, que vive en el ámbito rural. Creo que es posible especular sobre la persistencia de estos patrones integrativos en las urbes. Sin embargo faltan más datos profundos y actualizados sobre el tema.

Finalmente voy a concordar plenamente con la imagen invocada por Foerster (1980), cuando dice “La conclusión obtenida por Leach sobre la relación entre sistema de parentesco y organización política en sociedades que presentan la misma estructura de parentesco que los Mapuche (murngin, kachin, batak y lovedu) bien valen para nuestro caso: “... ausencia de los rasgos característicos de las organizaciones tribales. La red de relaciones de parentesco comprende un gran

número de grupos locales y los liga en una especie de sistema político de mallas flexibles. Pero en el conjunto de la población así entramada no existe un fuerte lazo de solidaridad social” (1974:155)[13].” (Foerster,1980:88). Ahí es donde entra este proceso de centralización de un discurso Mapuche. A partir del cual se han movilizadoreivindicando una identidad étnica más ampliada, que se fortalece frente al Estado-Nación, identidad que gana fuerza en oposición a la falta de solidaridad de la sociedad nacional y que ha surgido precisamente desde los centros urbanos, a donde han ido a estudiar y trabajar por generaciones. Es precisamente la solidaridad que los ha llevado a reagruparse simbólicamente en torno de una identidad que se hace más diferenciada, y aparentemente más homogénea. Y esto se ha dado en el proceso histórico del contacto, en las adecuaciones de las estructuras, las que así como no están aisladas de otras estructuras, son siempre un proceso dinámico.

El más reciente estudio de población indígena en la Región Metropolitana (Valenzuela,1996), muestra como la población urbana ha seguido ciertos padrones característicos, en cuanto a su distribución. Principalmente se encuentran en municipios bien populares, es decir en las zonas marginales de población, encontrándose un bajo porcentaje en las comunas de más altos ingresos. En segundo lugar, hay una tendencia a la agrupación de esta población, siguiendo padrones de solidaridad parentales, que los lleva a aglutinarse en ciertas áreas específicas. Habría que ver cuales son las modernas mallas y redes de relaciones que los Mapuche habían conseguido articular, es una cuestión que vale la pena investigar.

2) Balance Crítico de los Estudios de Fronteras Mapuche

2.1) Frontera y Aculturación

Recientemente Foerster y Vergara (1996) publicaron un artículo en la «Revista de Historia Indígena», titulado “¿ Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas ?” En él, ambos autores critican el concepto de “Relaciones Fronterizas” utilizado por Villalobos en sus estudios de la Frontera Mapuche, concepto vinculado a la idea de "aculturación" y de "integración". Comparto plenamente la crítica a la utilización que Villalobos hace del concepto de Frontera, la que explica la realidad Mapuche principalmente a partir de la "vida fronteriza", la cual es presentada por Villalobos (1989b) como más pacífica que violenta. El trabajo de Villalobos explica la dinámica de transformación interna de los Mapuche principalmente por las influencias y presiones que la sociedad hispanocriolla hace sentir sobre las comunidades nativas, explicaré más adelante esta postura. Como una propuesta alternativa a la categoría de “relaciones fronterizas”, los autores

proponen la utilización del concepto de “*Relaciones Interétnicas*”, sin embargo les faltó explicitar mejor en que consistiría esto, dejándolo medio en el aire, sobre lo cual pretendo aportar algunas ideas al debate, para aclarar que ellos critican un concepto de frontera, el cual también critico, sin embargo no cierro las puertas a las "fronteras", porque simbólicas o concretas ellas diferencian grupos sociales concretos.

En relación a la violencia, Boccara (1996) muestra como después de pasada esa primera violencia conquistadora guerrera, si bien decrece la actividad militar que es donde Villalobos pone énfasis, no se puede hablar de paz, no deja de ser una situación violenta, con otros dispositivos de violencia utilizados por la perfección de las tecnologías de poder en la frontera, siguiendo a Foucault (1990).

En primer lugar creo que el estudio de Fronteras se ofrece como un campo propio, el cual ha sido abordado por diferentes especialistas. Como Boccara (1996) apunta, los Estudios Fronterizos, en Chile, fueron trabajados durante los años 1980, por un grupo de historiadores, de los que destaca a Sergio Villalobos, Jorge Pinto, Horacio Zapater, Luz María Méndez y Holdenis Casanova. Aunque no todos trabajan el mismo concepto de frontera, se puede apreciar una línea de estudio bastante clara y definida. Sin embargo, la crítica hecha por Foerster y Vergara (1996) a Villalobos debe referirse a una forma específica de frontera que el autor define y trabaja, la cual se fundamenta en la consolidación Imperial de una política oficial de frontera hacia 1610 (Zapater,1992:28), la cual se va a consolidar sobre un factor geográfico, que es el río Bio Bio. Esta línea de frontera que sigue el cauce del río, se va a mantener hasta mediados del siglo XIX, cuando la región es invadida, conquistada y pacificada.

Creo que el problema en la visión de Villalobos es trabajar un concepto rígido de frontera, si bien él desarrolla toda una línea de estudios que se centran en la dinámica interna del contacto entre ambos lados del río Bio Bio, lo que lo va a llevar a trabajar con las “*relaciones fronterizas*”, que define a partir de un análisis del contacto comercial, el proceso de mestizaje, la acción de los “indios amigos” y de sus aliados Pewenche, el trabajo misionero, los parlamentos y la acción de los tipos fronterizos. Villalobos reconoce toda una dinámica interna en ese proceso de contacto, que a partir de la mayor influencia hispanocriolla va a explicar el “lento declinar de la frontera araucana”(Villalobos,1995). Digo que su percepción de frontera es rígida, porque no basta reconocer un movimiento interno, se debe también prestar atención a su movilidad no sólo espacial sino también imaginaria, ya que presentar sólo un movimiento interno es una reducción crucial que el autor hace de su objeto, que como ya definí es dinámico.

Esta crítica a como Villalobos entiende la frontera Mapuche no invalida la posibilidad de hacer otras apreciaciones sobre el concepto de frontera, desdoblando dimensiones que salen del cause

natural del río Biobío. Cuando Foerster y Vergara (1996) oponen relaciones fronterizas v/s relaciones interétnicas, pretenden separar dos campos diferentes, sin embargo me parece que queda un poco desfocada su propuesta, ya que hay otro problema que no fue considerado, que es el de la “aculturación”. En las relaciones fronterizas el concepto de aculturación explica la pérdida de la cultura Mapuche y la integración de las creencias y formas hispano-criollas, y es ahí donde está el problema más profundo. Por lo tanto la crítica debe apuntar al concepto de “aculturación”, que está en el fondo de estas ideas, lo que nos va a permitir pensar otra oposición, donde relaciones fronterizas son remplazadas por el campo de estudio de la aculturación, que se opone al campo de estudio de las relaciones interétnicas.

Al respecto el historiador cuestionado dice: “El comportamiento de los chiquillanes, que aparecen como agresores en el documento anterior, también experimentó variaciones. A veces incursionaban para robar y destruir; pero experimentaron, en su proceso de aculturación la necesidad del trato con los blancos a ambos lados de la cordillera” (Villalobos,1989a:199). El autor compara a los grupos indígenas entre sí por estados o niveles culturales, mostrando un rancio evolucionista, que lo deja ubicado a él y a su sociedad en un lugar superior, al cual los grupos nativos llegarían por medio de la aculturación y de la homogenización con los nacionales.

“Paralelamente con la lluvia y el frío, a medida que se avanzaba de norte a sur, aumentaba el primitivismo de los pueblos, y en los últimos confines australes, bajo el clima más riguroso, vivían los grupos más atrasados. Eran los yaganes, onas y alacalufes, especie de nómades del mar, que en sus canoas hechas de corteza de árboles se adentraban en el laberinto de archipiélagos australes. Semi desnudos, cubriendo el cuerpo apenas con algún trozo de piel colgando a la espalda o la cintura, soportaban la nieve y las tormentas, mientras recorrían las playas y roqueríos en búsqueda penosa de peces y mariscos; también cazaban el lobo marino y el guanaco, que les proporcionaban pequeños festines.” (Villalobos,1977:32).

Son estos elementos los que truncan el concepto de frontera de Villalobos, quien, además da como supuesto la preexistente a los Estados Nacionales. “Aproximadamente el año 1463, precediendo en setenta años a los castellanos, el inca Tupac Yupanqui comenzó a expandir hacia Chile las fronteras del imperio peruano, cuya esplendente civilización había alcanzado un pie de excelente organización.” (Villalobos,1977:40). Es decir para él, Imperio Incaico o Peruano son la misma cosa. Pareciera además que cuando el autor se refiere a la relación entre grupos nativos prefiere utilizar la palabra transculturación, mientras que para las relaciones nativos/hispanocriollos prefiere utilizar aculturación, siendo que las características del fenómeno en sí no se diferencian en estos conceptos. En esta crítica a Villalobos está implícita una crítica más amplia a como algunos historiadores e incluso antropólogos se apropian de conceptos que surgieron de la antropología, pero sin aplicar, ni acompañar, un examen crítico riguroso de los mismos. Por otro lado también es válida la crítica a los antropólogos que no explotan la historia adecuadamente en sus análisis.

Esta idea de separar un proceso dado entre grupos étnicos y entre grupos tribales ya fue

utilizada por Cardoso de Oliveira (1976) en Brasil, donde diferencia relaciones interétnicas de relaciones intertribales. Esto lo tendremos como un antecedente que será cuestionado junto a la aculturación.

Cabe destacar, que la idea de que las relaciones intertribales son homogéneas, es claramente derrumbada por Ramos (1980), donde la autora muestra las distintas instancias de jerarquización establecidas en las relaciones entre diferentes grupos indígenas y con la sociedad nacional, que dependen del nivel de contacto y conocimiento de la cultura nacional brasileña. Las relaciones entre los grupos están también marcadas por relaciones de poder y por percepciones, que establecen fuertes jerarquías a veces difíciles de ser ignoradas. Ramos (1980) analiza una situación específica de contacto, (retomado en Ramos,1990), analizando un rumor sobre la muerte de un Sanumá, (del grupo lingüístico Yanomami) a mano de Maiongong (caribe), hecho que resultó ser falso, pero que evidenció una serie de temores y que muestran en las relaciones inter-societarias una serie de dificultades y de conflictos, los que deben ser considerados al pensar la cuestión.

La entrada de los estudios de aculturación en las academias chilena y argentina se produce a partir de la antropología estadounidense y mexicana. Uno de los autores importantes es Gonzalo Aguirre Beltrán, mexicano, quien va a trabajar con el concepto de aculturación en México a partir de las discusiones de los estadounidenses Redfield, Linton y Herskovits (1936). Aguirre Beltrán (1992a, 1a. ed. 1957) va a hacer una salvedad a la traducción que del inglés al castellano se debe hacer al concepto de aculturación, el cual debe ser entendido como contacto de culturas. “En inglés, consecuentemente, *acculturation* y *culture-contact* son sinónimos, como también lo son en español *aculturación* y *contacto cultural*” (Aguirre,1992a:10). Luego se refiere a como ha sido mal comprendido el concepto de aculturación. “Aculturación, según la etimología errónea, connotaba la aportación que la cultura occidental superior hacía a las culturas primitivas inferiores”(ibid). Sin embargo el contacto en si podía ser una categoría genérica, ya que enfocaba su estudio en la transmisión cultural en proceso. Beltrán, cita el ya referido trabajo de los estadounidenses Redfield, Linton y Herskovits (1936) para explicar el sentido de su propio uso. “Aculturación comprende aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos.” (Aguirre,1992a:14).

Contacto es entendido como las relaciones de interdependencia que se establecen en un momento dado entre los grupos interactuantes que conviven en un mismo territorio. Así se generaría un problema, el que se resuelve en un proceso de asociación, llamado «integración intercultural», proceso paralelo al de aculturación o contacto. En el proceso de aculturación actúan dos fuerzas antagónicas, una de concentración y otra de dispersión. Se distinguen tres niveles de integración: de

la conversión paralela, alternativa e integración polar, “donde los grupos en contacto han alcanzado a construir una estructura social donde la interdependencia creciente de los grupos en simbiosis ha llegado al grado de convertirlos en uno solo.” (Beltrán,1992:49). Reconoce además el carácter selectivo de la aceptación de los niveles de integración a partir de mecanismos de autodefensa contra-aculturativos, que resisten a la aculturación inducida.

Otros autores en Chile, Zapater (1989), Foerster (1991) han utilizado el concepto de “aculturación antagónica”, en primer lugar intentando contrarrestar la connotación de transmisión pasiva y etnocéntrica de lo que Beltrán llamaría de significado errado de aculturación, resaltando el carácter selectivo, que lleva a tomar elementos del otro para mantenerse siendo ellos mismos. “En el choque de culturas de distinto grado de desarrollo se da la posibilidad de que el grupo de menor progreso tecnológico adopte elementos culturales de la sociedad rectora. Sin embargo, asimila rasgos de vida material de la cultura ajena con el objeto de resistir mejor el dominio extraño, y poder así mantener su sistema de valores socioreligiosos” (Zapater,1989:58).

El concepto de Zapater es citado de Devereux y Loeb (1943), sin más referencias bibliográficas. Rolf Foerster (1991) por su parte va a decir en el comienzo de su artículo: “La violencia organizada, es decir la guerra, desde la perspectiva hispana, puede ser interpretada como parte constitutiva de los procesos de aculturación indígena, en el entendido de que era necesaria para enfrentar a pueblos reacios a aceptar a los españoles como agentes de un nuevo orden social, religioso y político.” (Foerster,1991:169). Foerster va a volver a Devereux (1975) al referirse a “las consecuencias de dicho proceso (de contacto Mapuche/hispanocriollos) fueron enormes, al transformar los patrones socioculturales de la sociedad Mapuche. No obstante, los límites étnicos no se derrumbaron, al contrario, se vieron fortalecidos. Estos fenómenos se explican conceptualmente por la aculturación antagónica, es decir, la adopción de los medios (españoles) se hace con vista a resistir mejor la adopción de sus fines.” (Foerster,1991:191).

Con el concepto de aculturación antagónica, los autores pretenden buscar una alternativa, que los aleje de la dimensión pasiva que la transmisión de la cultura, en términos aculturativos implicaría. Sin embargo ya el propio Herskovits (1963/64), plantea algunos problemas que los autores que trabajan con aculturación han debido enfrentar, reconociendo esa dimensión de resistencia que las prácticas sociales evidenciaban, ya sea tanto por los movimientos contra-aculturativos, es decir movimientos que exaltan “los valores de la vida aborígen” (Herskovits,1963/64:349), o que se resignifiquen elementos del conquistador, que llevaría a esa idea de aculturación antagónica. En el análisis crítico que él mismo hace, reconoce que no hay transmisión pasiva y que tampoco existen culturas “puras”. Sin embargo reconocer estos elementos no basta, el problema de fondo se mantiene, como mostraré más adelante.

Hasta aquí he mostrado como algunos historiadores y antropólogos, en Chile, han intentado explicar el fenómeno en estudio. Reconozco que Villalobos y Foerster presentan líneas diferentes de análisis y con las cuales es necesario dialogar. En los capítulos siguientes usaré autores argentinos también, algunos de los cuales trabajan con el concepto de aculturación, cuando trabaje con ellos no volveré ni a los fundamentos ni a la crítica de este concepto, que cierro como unidad temática con la crítica.

Entonces ahora voy a explicar por qué estos estudios de aculturación presentan un problema fundamental, que nos lleva de vuelta a entender mejor la diferencia en esta otra oposición (estudios de aculturación/relaciones interétnicas), y para eso dialogaré con la antropología brasileña, que aporta luces para entender la situación Mapuche. Aquí resulta interesante decir que a diferencia de Chile, en el Brasil los estudios indígenas se han concentrado en la antropología, mientras que en Chile tuvieron un gran impulso inicial desde la historia, que generó una amplia producción de historia indígena, entrando posteriormente la antropología.

2.2) La Crítica a la Aculturación y Antropología en el Brasil

En el Brasil, a partir de 1960, Roberto Cardoso de Oliveira, publica una serie de artículos y libros, donde critica los modelos teóricos de la antropología estadounidense, de *aculturation*, y el modelo británico de *social change*. Apartir de la experiencia etnográfica y del desarrollo de la antropología en el Brasil, que surge al alero del Servicio de Protección a los Indios[14]. Cardoso de Oliveira se muestra disconforme con el concepto de etapas de integración, usado por Darcy Ribeiro (1986) al referirse a la integración de las poblaciones indígenas a la sociedad nacional, que pierde la dimensión de proceso (Peirano,1991).

Cardoso de Oliveira hace un análisis de los pueblos indígenas aplicando la noción de sistema de relaciones sociales (1964 y 1978) en relación al contacto interétnico. De esta manera, va a definir lo étnico a partir de la oposición entre dos mundos sociales diferentes y contradictorios, es decir el concepto del autor define un grupo étnico en la medida que puede autoidentificarse en relación a la oposición con otro. Así grupo étnico, para Cardoso de Oliveira, serían los indios en la medida que se oponen a los blancos, y por consiguiente los blancos que se oponen a los indios. Dentro de esa dinámica de relaciones contradictorias, donde la existencia de una tiende a negar a la otra. “E não foi por outra razão que nos valem do termo *fricção interétnica* para enfatizar a característica básica da situação de contato” (Cardoso de Oliveira,1981:25)[15].

En este sentido el estudio cambia de foco, no se va a centrar en los fenómenos de la cultura, la

que se diferencia de grupo social, el contacto entre dos culturas es cuestionado, porque finalmente la cultura, ¿qué es? No deja de ser una abstracción, puede ser tantas cosas que resulta impreciso, además tampoco se debe pensar la cultura como algo inmutable, no se puede hablar del contacto y de la integración, o de la pérdida y adopción de cultura, como si existiera un manantial más puro de donde ir a beber la «verdadera cultura». La diferencia entre culturas auténticas e inauténticas (Sapir, 1967) pierde sentido al reconocer que el verdadero sustento de la cultura son las personas que la crean y recrean permanentemente, manipulando los elementos de identidad selectivamente desde un pasado que es percibido también a partir del presente [16]. Así las relaciones entre grupos sociales, que en este caso son grupos étnicos, ganaron fuerza, dejando de lado la preocupación por estudiar los niveles de integración, es decir cuanta cultura ganan o pierden, centrándose ahora en las relaciones establecidas entre los grupos, a un nivel más estructural, a partir del reconocimiento de que el contacto y los segmentos de sociedades que lo efectivizan varían de una situación a otra.

Sin embargo el concepto de fricción interétnica aunque resulta altamente sugerente, conduce a desdoblamiento a partir de casos específicos, por lo tanto debe tratarse con cuidado. Baines (1991), analizando la situación de los Waimiri-Atroari, hace una crítica interesante a esta etnicidad dialéctica, ya que blancos e indios son considerados como entidades empíricas, lo que en la práctica no se da necesariamente. Como muestra Baines, en el contexto del Frente de Atracción, las identidades son manipuladas, tanto por los servidores blancos como por indios, para separarse o acercarse a los indios, así un indio puede reivindicar la calidad de “civilizado”, para diferenciarse del “indio de mato” o “indio bravo”.

“Equiparar os termos “índio” e “branco” a dois grupos empíricos seria, na Frente de Atracção Waimiri-Atroari, ver a situação da perspectiva dos “brancos” e assim reafirmar a ideologia hegemônica, considerando que a população dominante, com relação aos Waimiri-Atroari, era constituída de “índios” e “brancos”. Neste caso, a oposição “índio”/“branco” somente poderia ser considerada dentro do contexto dos discursos da Frente de Atracção. Aqueles servidores que apelavam à identidade “índio”, ao apresentá-la como referencial identificador de todas as pessoas classificadas por eles como “índio” (a maioria dos funcionários e os Waimiri-Atroari) em oposição a “brancos”, ofereciam uma visão que encobria e disfarçava as relações assimétricas e contraditórias de sujeição-dominância entre os Waimiri-Atroari e os servidores. Isso conduzia os “brancos” (do discurso dos servidores) a acreditarem que aqueles servidores classificados como “índios” aproximavam-se mais dos Waimiri-Atroari. Muitos dos funcionários “índios” apelavam a um discurso de pan-indianismo para, nesta situação, legitimar sua manipulação dos Waimiri-Atroari” (Baines, 1991:112).

Esto debe ser entendido en el sentido de que la actuación de funcionarios “indígenas” no Waimiri-Atroari, explotando a los Waimiri-Atroari, era igual a la de los “blancos”. Entonces ¿qué sentido hace separar a blancos e indígenas? En este sentido es que hay que diferenciar ciertas situaciones en que la oposición indio/blanco puede ser más aparente que real. El caso de los Waimiri-Atroari, es interesante, ya que la oposición (indio/blanco) no correspondía a las entidades empíricas, sin embargo formaba parte de la retórica indigenista accionada por los funcionarios e

impuesta a los Waimiri-Atroari (Baines,1991).

Desde otro ángulo, diferenciándose de Cardoso de Oliveira, Membreño Idiaquez (1994), basándose en sus estudios sobre las comunidades urbanas Sutiava y Monimbó de Nicaragua y siguiendo a Godelier va a definir lo étnico a partir de las estructuras de parentesco de carácter clánico-linájico. Esta sería “la única estructura de integración y de cohesión de la comunidad indígena en su conjunto” (Membreño,1994:14). El hecho fundamental para Membreño, es que los “indígenas” se definen así mismos como tales a través de la siguiente respuesta: “Soy indígena, porque mis antepasados fueron indígenas” (ibid:1). Además de eso, el prolongado periodo y situación de contacto muestra pocas evidencias, en la medida en que la lengua, el fenotipo físico y las vestimentas son occidentalizadas. Esta respuesta orienta al autor hacia los siguientes puntos:

“1) que la etnicidad es un estatus sociocultural susceptible de ser transmitido de una generación a otra; 2) que este estatus puede ser transmitido de una generación a otra por la vía del parentesco, en nuestro caso, por la vía de la filiación o de la descendencia; 3) que para que individuos que vivieron hace siglos (los ancestros) hayan podido transmitir su etnicidad a todas las generaciones posteriores que conforman su descendencia, ha sido necesaria la mediación de alguna forma de filiación clánica o linájica, puesto que el clan y el linaje son, precisamente, formas de adscripción transgeneracionales; 4) que nuestro interlocutor se siente indígena por pertenecer, muy probablemente, a un clan o a un linaje determinado, que le convierte, como él mismo lo dice, en un descendiente de sus ancestros indígenas”(Membreño,1994:2)

Este autor cuenta como en un principio su análisis incluía también lo ritual, llegando finalmente a la conclusión de que era el parentesco lo fundamental, ya que en esas comunidades las fiestas se organizan en función de las cofradías, las que en la actualidad no tienen un vínculo directo con el mundo indígena como el existente durante la colonia. El autor termina generalizando, explicando a partir de los Sutiava - Monimbó, toda la realidad indígena americana. Creo que al relegar otros factores, que denomina como variables culturales, da al parentesco una dimensión desproporcionada. Así para que dos personas pertenezcan al mismo grupo étnico deben estar emparentados, pertenecer al mismo clan o linaje. Eso excluye la posibilidad de entender la categoría “nacional” como una étnia, porque es imposible aplicar la definición ya dada. Según el autor, la categoría Negro, no sería tampoco. Diferenciando así otras categorías, como lingüísticas o biológicas. Es interesante este contrapunto entre los autores, porque en la obra “O Índio e o Mundo dos Brancos” (1964), Roberto Cardoso de Oliveira, como destaca Membreño, reconoce en el caso Tükuna, que el parentesco tiene un rol fundamental. “A condição de membro de um clã confere a um individuo o *status* sem o qual ele não teria lugar na comunidade indígena, pois não seria reconhecido como Tükúna. Em outras palavras, não pertencer a nenhum clã é não ser Tükuna” (Cardoso de Oliveira,1981:61).

La afirmación es clara y toma pleno sentido en una situación de trabajo de campo, las auto identificaciones y consciencias étnicas tienen un gran peso en la forma en que se de el contacto

entre sociedades diferentes, ya que en los mismos términos de definir lo étnico por las oposiciones podemos reconocer que no existe ese indio genérico, hay diferentes grupos que mantienen diferentes situaciones de contacto, especialmente aquí en Brasil, que va desde los “isolados” a los más “integrados en el sistema de relaciones interétnicas”, como lo trata Cardoso (1981), en cuanto categorías de la antropología y del indigenismo, y esto hace que entre ellos no se clasifiquen entre sí de manera idéntica.

Un antropólogo argentino, Leonardo Fígoli (1985), siguiendo la línea de Cardoso de Oliveira, trabaja con planos de etnicidad, diferenciando dos campos, uno intertribal, mediatizado por identidades específicas estratificadas jerárquicamente, expresando un carácter complementario. El otro plano es el del campo interétnico, donde la identidad étnica se basa en la naturaleza de las relaciones sociales entre la sociedad indígena y la nacional. De esta manera un Tukano, estando en su territorio, definido como el “Alto Rio Negro”, se diferenciará de un Desâno o un Wanâmo y así de los otros diez grupos existentes en la zona además de Tukano. Estando en zona urbana ya no se identifican por las identidades específicas, sino que se auto identifican como del “Alto Rio Negro”. Por otra parte, y pensando en el caso Mapuche-Chileno, esas dos categorías en oposición y contradicción no quedan tan claras. En la región “pacificada” contingentes de población Mapuche quedaron confinadas en reducciones, junto a colonos alemanes, suizos e italianos, además de los mismos chilenos.

Es interesante que como “categoría nativa”, se distinguen el “gringo” del “chileno”, y no es sólo simbólica, es una separación notable, especialmente la de los “alemanes”, inmigrantes que mantienen el idioma alemán y costumbres, diferenciándose de los chilenos. Así en la región no es válido identificar directamente al “alemán” con el “chileno”, tal vez en otro plano superior sí, donde incluso el Mapuche es envuelto por la categoría “chileno”. Los alemanes también son chilenos. Sin embargo el hecho de mantener tradiciones marca una diferencia, una frontera social. Hay un caso interesante, actual, en donde acciones judiciales en contra de un líder nazista, refugiado en una colonia alemana, en territorio chileno, originó una serie de reclamos por parte de los representantes legales de ésta, quienes cuestionan prácticamente la soberanía del Estado chileno dentro de la colonia.

La oposición blanco/indio puede ser cuestionada ya que corresponde a una categoría nativa, son los regionales quienes la usan e implementan, por lo tanto debe ser tratada como tal, en sus contextos específicos e interpretaciones diversas. En cambio un modelo teórico explica una cierta gama de fenómenos, ya que no hay un modelo universal. Así, cuestionar la oposición indio/blanco nativa, gana sentido al ver las relaciones en esa región, como tensiones que se proyectan desde varios sectores diferentes y diferenciados, es decir no veo como la compleja realidad pueda ser

reducida a una dialéctica bipolar. Por eso deben pensarse como variaciones del modelo. Especialmente por el problema que se presenta al clasificar la “categoría de nacional” como étnica, la que también es una categoría nativa usada por los miembros de los Estados Nacionales, Mariza Peirano (1991b), que abarca a diversos grupos étnicos.

Otra situación difícil de encajar en el modelo es el de las identidades ambigüas, que también son categorías nativas, por ejemplo cuando un Mapuche se declara chileno o Mapuche, según el patrón de referencia, en la urbe o en la reducción. Análoga a la categoría “brasileiro” o de “indio brasileiro”. Esa identificación es importante, ya que son esas categorías “nativas”, las que nos pueden ayudar a definir nuestras situaciones problemas. Creo que lo interesante es ver como las variantes a este modelo nos pueden ayudar a definir abordajes metodológicos adecuados a cada situación.

A partir del estudio en campo y centrando su atención hacia los problemas empíricos de territorialización de los grupos indígenas, Oliveira Filho (1988) se refiere a la dificultad del concepto de *fricção interétnica*, en la medida en que centra la atención en la dinámica de integración del “indio” a la sociedad nacional. “E ao tentar associar a sua perspectiva sociológica com um dualismo sócio-cultural, acaba como Malinowski, sendo conduzido a um esquema tripartito de Brasil, onde se teria um Brasil indígena, um segundo com uma dinâmica expansionista, e o terceiro constituído pela dialética das relações entre classes sociais e grupos tribais.” (Oliveira Filho, 1988:47-48). Las críticas a Cardoso de Oliveira apuntan hacia la reducción que implica el esquema dialéctico, donde las identidades ambiguas no deben considerarse como variables aisladas, sino como constitutivas de la cultura de frontera. Ya que un aspecto básico de la existencia de un grupo étnico debe ser el hecho de relacionarse con otros.

El propio Cardoso de Oliveira (1996), de cierta manera asume la crítica hecha por Oliveira Filho para el concepto de *fricção interétnica*, haciendo una interesante argumentación en relación a los paradigmas de la primera vez que postuló el concepto (1964) y a los del lector, varios años después, así como a la naturaleza propia de la disciplina antropológica, que es esencialmente dinámica.

He intentado mostrar una panorámica general resumida sobre algunos de los estudios realizados en el Brasil para hacer un puente con los estudios realizados en Chile y Argentina. Luego que la crítica al concepto de aculturación se cierra con la crítica a la crítica, se hace necesario mostrar el esquema teórico que ordenará mi propia visión de la situación social Mapuche.

3) La Situación Social Mapuche

Esta línea de crítica a los estudios de aculturación viene a proponer como una alternativa, focalizar la atención no en esos elementos ideales de transmisión de cultura y de integración, sino en como se dan las dinámicas de las relaciones entre esos grupos sociales concretos, que no van a ser vistos como grupos culturales sino como grupos étnicos, es decir como grupos organizacionales. Esto parte del supuesto de que los grupos humanos no viven aislados unos de otros, sino que siempre han interactuado y transformado unos a otros, tanto por los juegos entre la socialización (dinámica interna) como por el contacto con otros grupos (dinámica externa), una tensión entre las fuerzas centrífugas y centrípetas, entre las cuales idealmente se balanizan las sociedades. Claro que esto es una idea vaga y general, que debe ser contestada en el estudio de cada caso específico. Creo que reconocer el potencial de sugerencias que ofrece esta línea de estudios es importante, tanto para los estudios indígenas en Chile como en Argentina.

Veámos la crítica hecha por las «relaciones interétnicas» a la «aculturación». Sin embargo las relaciones interétnicas también pueden ser contestadas. Como Roberto Cardoso de Oliveira (1976) explica, las relaciones interétnicas no son una teoría o un modelo de análisis, sino un campo de estudios, que se viene a oponer al campo de estudios de la aculturación. El autor dice que se usa este término para referirse a diferentes tipos de relaciones que envuelven grupos “nacionales”, “raciales”o “culturales”. Este es el sentido en el que ha sido usado. Creo que aquí hay que hacer una salvedad, ya que en el fondo este concepto se refiere a dos dinámicas muy diferentes.

Las relaciones interétnicas se refieren por un lado a las relaciones entre grupos que claramente son reconocidos como étnicos, es decir grupos indígenas, así se daría cuenta del tipo de relaciones mantenidas por grupos humanos y organizacionales que obviamente, desde el punto de vista occidental, son parecidos y viven otros proyectos de desarrollo, diferentes al proceso civilizador occidental, en el sentido de Elias (1993), incluso considerando una relativización de los efectos de la expansión del proceso occidental a otras partes del mundo. Lo que quiero decir es que si bien el proceso civilizador se expandió por vastas regiones, lo que resultó finalmente no es una estructura homogénea, sino diversas realidades muy diferentes. Si bien la globalización es un fenómeno sumamente complejo, debe ser relativizado, especialmente cuando la ideología de mundo capitalista, muestra en la práctica grandes diferencias entre centros y periferias, lo que me hace cuestionar esa occidentalización de regiones fuera del centro que fue Europa a partir del siglo XV, así mismo por las diferencias dentro de Europa, lo que se vincula directamente a las problemáticas que afectan a los pueblos originarios.

Un ejemplo claro en esto, en el campo de la política, es el triunfo del capitalismo sustentado en los ideales de un sistema político democrático. Una de las fuentes originarias donde occidente va a buscar sus bases, es en la democracia griega. Mejor dicho en un ideal de lo que fue la democracia

en la Grecia clásica, que no tiene nada que ver con el sistema imperante en el mundo de hoy. Un sistema altamente manipulado, que genera una serie de expectativas de vida y realización personal, que afectan fuertemente a las personas y también a los pueblos nativos. Tenemos que reconocer que el verdadero sustento del sistema capitalista en Latinoamérica no ha sido ese ideal de participación griega, sino al contrario, desde los orígenes extremadamente impositivo y dominador, en donde el sustento de la formación de esas estructuras actuales de poder, vistas como estructuras históricas, ha sido la impunidad. Impunidad consagrada por la Iglesia Católica que acompañó todo el proceso de conquista y de vida colonial hasta hoy. La impunidad es mantenida como una eficaz herramienta de solución de conflictos y de manutención de los esquemas de dominación. Del mismo modo la cooptación, de líderes indígenas, está íntimamente vinculado a este proceso de dominación.

Es lo que de otra manera Taussig (1993) va a considerar como el «papel del terror» (Taussig,1993:27). Terror que se articuló como un mediador por excelencia en la hegemonía colonial y que se ha proyectado en formas técnicamente perfeccionadas en el espacio republicano. A través de esta violencia simbólica que puede ser la posibilidad de una guerra civil, la toma del poder por un grupo determinado o simplemente la inseguridad en la permanencia de los derechos civiles. La impunidad, si bien se origina como una realidad empírica en una población nativa determinada, modelando los límites posibles permitidos a los cambios, puede ser vista, también, como una categoría analítica. Ya que se da un momento en que se separa de su sentido nativo contextual, y a través de ese terror que significa revivir el dolor ya sufrido que impone un silencio sobre las atrocidades del pasado, se construye un futuro, ya violentado por lo que no se podrá saber nunca, que ya sabemos que no se sabrá. Porque su ocultamiento, justificado por el terror, genera terror justificado.

En este sentido la impunidad, es decir el silencio por terror, se ha transformado en un mecanismo que resuelve conflictos. Me parece difícil explicar eso, porque es una realidad demasiado cotidiana como para distanciarse. Impunidad que ha permitido la usurpación de las tierras y de la soberanía Mapuche, y que ha permitido la imposición de hegemonías favorables a las actuales (ya parece eternas) fuerzas dominantes dentro de la sociedad. Una impunidad hacia afuera y a la vez hacia adentro, mecanismos que justifican guerras y la anexión de territorios externos, guerra del pacífico donde Chile anexa las ricas provincias del norte (1879-1883), guerra tripartita contra Paraguay en la que Argentina participa, así como la conquista de los Mapuche, en que las élites de Argentina y Chile articularon la formación de sus insipientes formas de organización política. Sin embargo la impunidad, fue extendida hacia las poblaciones dominadas al interior de estas hegemonías que se transformaron en Estados Nacionales. La impunidad, mantiene el precario equilibrio de la dominación, lo mantiene por la ignorancia y el terror.

Por otro lado relaciones interétnicas se refieren a las relaciones establecidas entre grupos étnicos y grupos nacionales. Y es ahí donde puede surgir alguna confusión, sobre la cual creo vale la pena reflexionar aunque sea superficialmente, para plantearlo como un punto problemático que hay que mantener en consideración. Digo esto porque es evidente que los procesos constitutivos internos por los cuales el grupo étnico se construye y por el cual la sociedad nacional se construye, son tan diferentes, por lo que hay que tener cuidado. Indudablemente en el caso Mapuche ambos se desarrollan juntos, influenciándose mutuamente, tanto en la práctica como en la construcción imaginaria de las sociedades. El investigador debe tener cuidado en los alcances que como categorías puede tener esta oposición dialéctica y complementar. La complementaridad puede ser relativizada. Primero, como ya se dijo, no existen sociedades aisladas en un mundo sin contacto con otras. Es decir todas dependen en algún grado de las relaciones establecidas con otros grupos humanos, sea para intercambiar o desaparecer. En este sentido las sociedades en contacto son complementares siempre, porque completan un sistema de relaciones, que por si solas no explican mucha cosa. Esto me lleva al segundo punto. Si esta situación de complementariedad es constituyente de las estructuras de contacto, de que sirve definir las por eso. Tal vez sería más interesante reconocer que esa supuesta complementariedad pueda entenderse como una unidad desequilibrada. Es lo que Roberto Cardoso de Oliveira (1976) dice , al reconocer las relaciones interétnicas caracterizadas por la asimetría.

Hay que tomar en cuenta también lo que ya hacíamos notar, la separación entre relaciones intertribales e interétnicas. Al parecer las intertribales (étnia/étnia) se dan entre equivalencias, en un nivel ideal, porque de hecho las relaciones “inter tribales” están dentro de un contexto interétnico mayor, donde hay diferencias de poder. Sin embargo, claramente las interétnicas (étnia/nación) se dan entre categorías no equivalentes. Es como si se pensara un modelo de equivalencias ya desequilibrado, como un principio, claro porque nación y étnia no son homologables, podría ser en un caso específico.

Para avanzar en este punto, me parece interesante traer a este análisis una otra propuesta, que busca superar esos problemas teóricos, buscando en otro campo de estudios, sin ser el de «aculturación» ni de «relaciones interétnicas», una forma diferente de ver y de encarar el problema. Ésta estará en el campo de estudio de la «situación social», que discutiré a continuación. Hago también referencia a otros conceptos y autores, en la medida que sirven para discutir cuestiones específicas.

Cuando Oliveira Filho (1988) hace una salvedad al modelo analítico propuesto por Gluckman, que veremos más adelante, el cual privilegiaría los *padrones* de *interdependencia* entre los grupos en contacto, Oliveira Filho busca librar un poco al término de la carga funcionalista, refiriendo que

la idea de interdependencia no implica una reciprocidad balanceada o de simetría. Como así tampoco que los actores tuvieran un peso idéntico en determinar las características y los rumbos de la interacción. Pienso que ésta idea tal vez sea más aplicada para entender el objeto en estudio.

A partir de los estudios, principalmente de la escuela antropológica inglesa en África, surgen una serie de ideas que me ayudan a repensar a los Mapuche, así como ayudaron a Oliveira Filho a pensar la situación Ticuna, en Brasil, en este sentido intento construir un modelo simple, que me permita por un lado criticar ciertos estudios parciales de la realidad Mapuche y por otra proponer una forma de visualizar la situación social total. En este sentido recojo el aporte de Barth (1969b), sobre la importancia del uso de modelos, donde destaca tres usos importantes.

“1) They provide a kind of understanding and explanation which a model of form, however meticulous and adequate, can never give. To study form it may be sufficient to describe it. To explain form one needs to discover and describe the processes that generate the form. 2) They provide the means to describe and study change in social forms as changes in the basic variables that generate the forms. 3) Finally, they facilitate comparative analysis as a methodological equivalent of experiment. Models descriptive of form merely permit one to lay out typological series and point to differences and similarities, or to specify the logically unrestricting transformations whereby one form may be converted into another.”(Barth,1969:V)

En este sentido la utilización y creación de modelos puede ayudar a definir el campo de estudio, como un modelo de proceso más que un modelo de forma. A partir de aquí configuro una forma de análisis que me ayudará a visualizar la situación Mapuche. Así Barth opone analíticamente las relaciones de incorporación (relationship of incorporation), entre los grupos sociales, a las relaciones transaccionales (transactional relationship), por las cuales se inclina, ya que tiene una estructura que permite el análisis de ideas y de modelos estratégicos, como los juegos de estrategia. “What I am suggesting is that transaction are of particular analytical importance because: a) where systems of evaluation (values) are maintained, transactions must be a predominant form of interaction; b) in them the relative evaluations in a culture are revealed; and c) they are a basic social process by means of which we can explain how a variety of social forms are generated from a much simpler set and distribution of basic values.”(Barth,1969:5). De esta manera Barth critica el concepto de integración, que buscaría una homogenización en los padrones de comportamiento, a partir de una abstracción de valores, lo que los hace parecer relativamente estables en el tiempo. En oposición a un transpaso unidireccional de los valores, el autor privilegia un punto de vista centrado en una retroalimentación (feed-back) entre las sociedades involucradas, que debemos entender como grupos étnicos.

Cuando me refiero a un grupo étnico lo hago en el sentido expresado por Barth (1976; 1a.ed.1969), donde llama la atención para una definición de grupo étnico que proviene de Narroll (1964), donde designa una comunidad que “1) en gran medida se autoperpetúa biológicamente; 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en las formas

culturales; 3) integra un campo de comunicación e integración; 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden.” (Barth,1976:11). El autor reconoce que si bien esta definición puede ser adecuada para una situación empírica etnográfica, presenta un problema, por no centrarse en el carácter organizacional de la etnicidad.

Por esto Barth va a privilegiar el cuarto punto de Narroll, que lo va a llevar a privilegiar los grupos étnicos como tipo de organización, alejándose de la posición que ve en los grupos étnicos unidades culturales. “En mi opinión, mucho se ganaría si se considerase este rasgo tan importante (la cultura) más bien como una implicación o un resultado que como una característica primaria y definitiva de la organización del grupo étnico.”(Barth,1976:12).

La autoadscripción general de los individuos clasifica a las personas de acuerdo con su identidad básica y más general, supuestamente determinada por el origen y la formación de la persona. El autor va a continuar refiriéndose a cómo esos rasgos con los que se comparan los grupos étnicos, no son la suma de las diferencias “objetivas”, sino aquellas que las propias personas consideran significativas. En todo caso el autor no desmerece la importancia de la cultura, sino que llama la atención para otro campo. Donde el foco está en los límites étnicos y no en el contenido cultural que encierra. Estos límites son sociales. “Por tal motivo, la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo criterios y señales de identificación, sino también estructura de integración que permita la persistencia de las diferencias culturales.” (Barth,1976:16). El aspecto organizacional se basa en un conjunto sistemático de reglas que regula los encuentros sociales interétnicos.

Otro autor interesante con el que me interesa dialogar es Abner Cohen (1969), cuando analizando la problemática del cambio sociocultural va a constatar en las sociedades africanas dos procesos vinculados a las situaciones de contacto. Por un lado ciertos grupos pierden sus distintivos culturales, destribalizándose (dtribalization), mientras otros grupos étnicos enfatizan y exageran su identidad cultural y exclusividad, en un proceso que denomina retribalización (retribalization). Lo que está directamente vinculado a las categorías étnicas, cuyos miembros se involucran en luchas por poder y privilegios con los miembros de otras categorías étnicas, dentro de la estructura de un sistema social. Estableciéndose un sistema político formal, manipulando algunas costumbres, valores, mitos, símbolos y ceremonias de su cultura tradicional, buscando articular una organización política informal que es usada como un arma en esa lucha. Cohen estudia un grupo humano (The Hausa), que en el oeste de Africa establece redes de comercio que cubre largas distancias. Este grupo funciona como una empresa o red comercial y como una categoría étnica, ambas estrechamente unidas en la base de la permanencia de los valores de identidad del grupo. Estas lecturas resultan bastante sugerentes para poder estudiar ciertas dinámicas de migración Mapuche a

centros urbanos y la permanencia de la identidad étnica, lo que exige un prolijo estudio, que queda sugerido para el futuro.

Abner Cohen va a continuar su análisis homologando el concepto nativo de tribalismo al sociológico de etnicidad (*ethnicity*). “The term ‘ethnicity’ refers to strife between such ethnic groups, in the course of which people stress their identity and exclusiveness.”(Cohen, Abner,1969:4). Siguiendo a Van Den Berghe, Cohen hace depender a la etnicidad de tres variables: “1) the compulsory institutions, 2) the ease of communication, and 3) the corporate political interests involved.”(ibid.). Estos puntos no deben entenderse como absolutos, sino más bien relativizados a la realidad de cada sociedad. Por este motivo grupo étnico debe ser diferenciado de la categoría étnica. “Theoretically, an ethnic *group* must be distinguished from an ethnic *category*. As Gluckman puts it, ‘all culture tends to survive’, and when men from one cultural group migrate to town they retain a great deal of their culture even without necessarily forming a corporate political group. They thus constitute an ethnic category. However, an ethnic category often becomes an ethnic group, as a result of increasing interaction and communication between its members.” (Cohen,A.,1969:4).

En el texto “The Lesson of Ethnicity”, Abner Cohen (1974), va a volver a plantear sus sugerencias en torno a los conceptos de etnicidad y de grupo étnico, resulta un texto bastante sugerente, en términos de enfatizar la etnicidad como una forma de interacción entre grupos que operan dentro de un contexto social, especialmente dramático en las ciudades, donde la interacción se intensifica. Por tal motivo la etnicidad es un fenómeno complejo que envuelve factores sociológicos, históricos, económicos y políticos. La etnicidad debe ser vista como un proceso de resignificación constante.

Para definir la «situación social» Mapuche, quiero, en primer lugar, rescatar a Radcliffe-Brown (1986), para quién “estructura social” designa una compleja red de relaciones sociales entre los seres humanos, realmente existente, aunque no se pueda ver. Así esta ciencia de lo social, la antropología, tendría como principal tarea descubrir las características generales de esas estructuras sociales, que constituyen una clase distinta de fenómenos naturales. Las estructuras sociales son tan reales como los organismos individuales, es un organismo complejo, como un conjunto de células, dentro del cual una célula ocupa una posición estructural en relación al conjunto, así como las moléculas que la componen en relación a las demás moléculas de la célula. (Radcliffe-Brown, 1986).

La estructura social va a designar grupos sociales durables, como en Evans-Pritchard (1993). Pero todavía más que eso, Radcliffe-Brown va a considerar como parte de la estructura social todas las relaciones de persona a persona y también la diferenciación de individuos y clases por su desempeño social. Existiendo una diferencia entre estructura y realidad concreta, la estructura tiene una dinámica

de continuidad en el tiempo, que puede cambiar, gradual o revolucionariamente, pero también puede mantener una continuidad estructural.

Lo que me interesa resaltar en Radcliffe-Brown, es la forma como se define el objeto de estudio, a partir de la definición de las estructuras en «situación». No considero adecuada la analogía orgánica del autor, a lo que después Gluckman también va a recurrir, de una manera más relativizada, pero utilizando la imagen orgánica para visualizar su objeto. Así también el concepto de evolucionismo, que aunque debe ser entendido en su contexto, hoy en día es totalmente anacrónico. Sin embargo rescato a Radcliffe-Brown, porque resulta interesante considerar el aspecto espacial de la estructura social, para lo cual hay que definir que sociedad se va a trabajar, a partir de su entidad unitaria, que sería el sistema estructural básico, pudiendo ser una aldea o una comunidad, dependiendo como se defina el sistema estructural básico.

Radcliffe-Brown (1986) va a criticar el modelo de Malinowski (1938), de las tres realidades culturales, del nativo, del recién llegado (en el contexto colonial) y una tercera de síntesis como resultado de la dinámica entre ambas, porque ese esquema en que dos o más culturas se relacionan esquivaría la realidad. Y para argumentar ejemplifica con sudáfrica. Seguiré dialogando con estudios antropológicos sobre relaciones de contacto en África, ya que me parecen sumamente sugerentes para este estudio sobre las relaciones en esta parte de Sudamérica.

“Lo que está sucediendo en sudáfrica, por ejemplo, no es la interacción de la cultura británica, la africana (o boer), la hotentote, las distintas culturas bantús y la cultura india, sino la interacción de individuos y grupos dentro de una estructura social establecida que está ella misma en un proceso de cambio. Lo que está sucediendo en una tribu transkeiana sólo puede describirse reconociendo que la tribu ha sido incorporada a un amplio sistema estructural político y económico.” (Radcliffe-Brown, 1986:230)

Es esta idea desarrollada por Radcliffe-Brown que quiero invocar para entender la realidad Mapuche, que como mostré es transnacional y diversa. A partir de la definición de las estructuras de análisis Mapuche, contemplando sus fronteras étnicas más amplias, vemos articulada la realidad de las relaciones en una amplia zona del cono sur de Sudamérica, involucrando una extensa región en Argentina y Chile, región sobre la que centro mi atención a partir del estudio de las relaciones entre los grupos sociales.

En la práctica el contacto no está canalizado en un eje central. El contacto se desarrolla en diferentes niveles de aceptación y rechazo, de acomodación y de transformación, colectivo e individual, ya que finalmente son personas las portadoras de identidades que interactúan. A veces los esquemas teóricos no nos dejan ver las personas que viven y sufren las diferencias y los conflictos propios de estas situaciones, a las que los seres humanos están expuestos, los verdaderos canalizadores de las situaciones de contacto.

Sin embargo creo que la noción de estructura debe entenderse en movimiento. En este sentido

recojo la crítica hecha por Leach (1977) a Radcliffe-Brown y Gluckman, en quienes el análisis orgánico puede presentar situaciones en un equilibrio estable, lo que es cierto al nivel de las ideas, pero los hechos históricos no estarían en ningún sentido en equilibrio. Así una salida sería lo que Leach llama de “Teoría Dinámica de la Antropología Social”, que se definiría por un análisis de las fuerzas en movimiento o de principios en acción, que se diferenciarían del estudio de instituciones estáticas. Entonces la estructura social en Leach, se puede comprender en dos dimensiones. En el campo de la abstracción, la estructura social debe entenderse como principios de organización que unen las partes del sistema. En el campo de la práctica, son un conjunto de ideas sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas. El cambio por su parte, debe diferenciarse en otras dos dimensiones. Una donde forma parte del proceso de continuidad, sin cambio en la estructura, otra, donde los cambios reflejan las alteraciones de las estructuras, que sería cambio en la estructura.

Por su parte Gluckman (1963b) critica en Leach lo que llamó de “cyclical theory of social change”, al referirse a un tipo de cambio repetitivo, que en un tiempo largo aparentemente no produce un cambio en los padrones. “That is, as against Leach, I would see this kind of oscillation as part of an equilibrium, in the sense in which the Oxford English Dictionary speaks of ‘*a body in stable equilibrium* (tending to recover equilibrium after disturbance)’. I think it is clear that British anthropologists have always thought in terms of a kind of equilibrium, even if their implicit model was too ‘organic’; and anyone reading Evans-Pritchard or Fortes, for example, must conclude that Leach has misread them.” (Gluckman,1963b:37).

Esta disputa se diluye en cuanto aclaramos las intenciones de fondo, como clarifica Kuper (1973), este conflicto interpretativo entre un Gluckman que reconoce una dinámica en los sistemas sociales, pero que acepta periodos de relativa calma y equilibrio de fuerzas que podrían estudiarse en términos convencionales y por otro lado un Leach que rechaza el equilibrio, enfatizando que cualquier sociedad en cualquier momento sólo mantiene un equilibrio precario y realmente están en constante estado de flujo y de cambio potencial (Kuper,1973:189), también puede encontrar puntos de confluencia. Cada uno desde su perspectiva aportando a la antropología, Leach (al igual que Turner) tenía una preocupación por los aspectos rituales, Gluckman por los legales, “sin embargo, el núcleo de toda su obra fue una preocupación compartida por el modo en que los sistemas sociales persisten de alguna forma reconocible a pesar de sus contradicciones inherentes, y a pesar del hecho de que los individuos siempre persiguen su propio interés.” (Kuper,1973:200).

En el caso Mapuche, la comparación con el caso Sudafricano ayuda, por varias «situaciones» parecidas, tanto por la complejidad de las relaciones entre los grupos nativos, como la situación de ser regiones influenciadas y dominadas por occidentales, donde las poblaciones nativas han

mantenido contacto con occidentales desde muy temprano en el proceso de expansión occidental que se dispara en el siglo XVI, tanto en Sudáfrica como en Sudamérica. Por otro lado el dominio occidental efectivo de los territorios controlados tanto por Zulúes como por Mapuche sólo se va a conseguir a fines del siglo XIX, entre 1879 y 1883 para los Mapuche y en 1880 para los Zulúes.

Sin duda un estudio comparado puede aportar, pero está fuera del alcance de este trabajo, hago referencia a ciertas situaciones que me llevan a pensar que son parecidas, lo que puede ser una apreciación apresurada de mi parte y que espero en otros trabajos futuros explorar con más detalle. Una situación parecida a lo que Gluckman (1963a) muestra para la integración de blancos entre Zulúes en las costas de Sudáfrica se daba también entre los Mapuche durante el período colonial, que era la integración de los blancos en las actividades de la región y su importancia en el refuerzo de la posición de los jefes. Esta analogía no es en base a rasgos culturales, sino al tipo de relaciones en situaciones de contacto entre grupos sociales, portadores de cultura, dentro del contexto de expansión occidental. Una comparación iría buscando en las dinámicas de relacionamiento puntos de encuentro y de divergencia. Es decir una comparación de las estructuras y de como ellas se construyen. [17]

Dentro del concepto de situación hay un otro elemento que hay que considerar en la construcción de las estructuras analíticas, es el *conflicto*. Ya en 1908, Georg Simmel (1964), llama la atención a la relevancia del conflicto en los estudios sociológicos, como una fuerza integradora de las relaciones sociales, que siempre está presente, resolviendo las tensiones entre los contrastes. Max Gluckman (1963a) sin conocer a Simmel llega a conclusiones parecidas.

“I may put the idea of the importance of conflict within a nation more positively’, he goes on, by insisting on the importance of various and sometimes conflicting loyalties.’ This is the central theme of my lectures - how men quarrel in terms of certain of their customary allegiances, but are restrained from violence through other conflicting allegiances which are also enjoined on them by custom. The result is that conflicts in one set of relationships, over a wider range of society or through a longer period of time, lead to the re-establishment of social cohesion. Conflicts are a part of social life and custom appears to exacerbate these conflicts: but in doing so custom also restrains the conflicts from destroying the wider social order.”(Gluckman,1963a:2)

Entonces cuando revisemos la situación Mapuche, los conflictos son parte de las estructuras en diferentes niveles, ya sea en las estructuras nacionales o locales e incluso reduccionales. El conflicto siempre estuvo presente en las estructuras del cono sur de Sudamérica, y continúa existiendo.

Este conflicto tiene un origen profundo en lo que podemos definir como la «situación colonial» (Balandier,1951), donde la complejidad de las estructuras de contacto, formadas a partir de la expansión europea y la formación de imperios coloniales, debe ser considerada por el investigador, para evaluar la importancia de los hechos políticos y de los métodos administrativos. Con el fin de entender las grandes diferencias entre sociedad colonial y sociedad colonizada, realidad que debe

ser comprendida en su totalidad. De ahí el concepto de «situación», desarrollado por Gluckman en la primera publicación de “Analysis of a Social Situation in a Modern Zululand”, in *Bantu Studies* (1940). Donde los fenómenos de contacto se deben entender en el contexto social más global y en proceso. Así para estudiar a los Mapuche resulta bastante sugerente. Este enfoque cambia el eje de los trabajos sobre Mapuche, buscando una comprensión global, tanto humana y geográficamente, así como histórica y procesual. Acercándonos así, como el propio Balandier dice, a la anticipación hecha por Marcel Mauss (1974) de «fenómeno social total».

Finalmente, en esta parte quiero hacer referencia al concepto de «*situación social*» utilizado por Gluckman (1968) para abordar la comprensión de las relaciones Chileno/Mapuche en el eje de la frontera, al considerar a los actores, sus acciones y la dimensión histórica y cultural, vinculados a las interrelaciones de dependencia y complementariedad, donde la reciprocidad no es necesariamente simétrica y donde la mudanza en equilibrio debe ser entendida como las relaciones entre partes diferentes de la estructura de una comunidad, las que no tienen nada de estático ni de simétrico, todo esto dentro de un contexto de interacción y de padrones de interdependencia. Elementos que, sin duda, deben tenerse en cuenta al estudiar la situación Mapuche en relación a la sociedad global, sin la cual pierde sentido estudiar a los Mapuche de hoy, quienes no están aislados en el tiempo, sino que son el producto del proceso histórico de contacto y de formación de las estructuras, de las cuales son actores “histórico”. “A social situation is thus the behaviour on some occasion of members of a community as such, analysed and compared with their behaviour on other occasions, so that the analysis reveals the underlying system of relationships between the social structure, the physical environment, and the physiological {????} of the community’s members.”(Gluckman,1968:9).

Siguiendo a Gluckman y proponiendo una ampliación de sus ideas, Oliveira Filho (1988) sugiere la utilización del concepto de «*situación histórica*», concepto que se refiere a modelos o esquemas de distribución de poder entre diversos actores sociales, no como hechos aislados, sino plenamente articulados por la situación total, que implica las ideas de Gluckman sobre situación, además de una preocupación por una profundidad temporal. Es una construcción del investigador, una abstracción con finalidades analíticas, compuesta por los padrones de interdependencia entre los actores sociales y las fuentes o canales institucionales de conflicto.

“Diferentemente de outras formas de análise, a *situação histórica* não estimula qualquer dualismo (moderno x tradicional ou sociedade nacional x grupo indígena), nem favorece o artificialismo de esquemas analíticos que enquadram o contato como uma unidade social sui-generis mas paradoxalmente pensada em moldes convencionais. Em tal concepção o contato interétnico precisa ser pensado como uma situação, isto é, como um conjunto de relações entre atores sociais vinculados a diferentes grupos étnicos. A unidade desta situação não é um presuposto teórico que explique todos os fatos, mas algo a ser pesquisado e cuidadosamente definido pelo estudioso do contato, que deve buscar tal unidade no processo concreto de interação social e nas percepções que dele tem os

diferentes grupos (étnicos e outros) envolvidos.”(Oliveira Filho,1988:58)

En esta línea de análisis es que voy a definir la «*situación social Mapuche*», a partir de la comprensión del contacto interétnico como una situación, es decir como una compleja realidad dinámica, donde diversas redes de relaciones se estructuran en una *situación histórica*, que debe ser comprendida como un proceso de larga duración. Con esto quiero decir que cuando se estudie a los Mapuche se debe considerar la situación de la que ellos forman parte y que construyen con su propia transformación, especialmente a partir de la incorporación cada vez más eficiente en las estructuras de clases, que se cruzan con las estructuras de contacto.

Así cuando hablo de Mapuche se debe reconocer que históricamente se han construido. Es una categoría que designaba a un grupo étnico específico, y que luego pasó a designar a un conjunto de grupos que pasaron a ser vistos como una unidad y que luego van construyendo una identidad que se ve enfrentada a todas las problemáticas de transformación de las economías y de la sociedad en estos países y luego especialmente en el escenario urbano. Esto en el proceso de movimiento de las estructuras, desde la transformación de políticas coloniales a republicanas, no viéndolas como estructuras integradas, sino como formando una sola estructura. Surgen una serie de incógnitas, porque en realidad estas no pasan de ser ideas abstractas, que se basan en lecturas y estudios, algunas salidas a terrenos e ideas que se van armando en mi cabeza. Sin embargo creo que si el estudio de las situaciones de contacto Mapuche parten desde estos supuestos, se puede ampliar la visión, muchas veces reducida y manipulada, de lo que son los Mapuche hoy en día y de como explicarnos las diversas situaciones y problemáticas a las que se enfrentan, en este proceso que los formó y los sigue transformando, así como a las estructuras nacionales y regionales.

Debo aclarar que estas ideas recogidas desde la tradición antropológica encuentran una similitud con cierta forma de entender la historia, impulsada por algunos historiadores, donde se dá énfasis a la dimensión contextual global de la misma, donde los procesos menores deben entenderse en el contexto de los procesos mayores, tanto en el tiempo como en el espacio. Acuso aquí una cierta analogía y correspondencia entre esta antropología y esta historia. Que al fin de cuentas son formas metodológicamente diferentes de intentar explicar un mismo fenómeno, que es “el proceso de cambio” y que sin embargo no son tan distintas entre si. Esta antropología puede diferenciarse más de otras antropologías que de una historia análoga. Lo mismo ocurre con la historia.

Ya otros autores han estudiado a los Mapuche en “situación”. Primero fueron los antropólogos extranjeros. Me parece que el primero fue Louis Faron (1961 y 1964), antropólogo estadounidense, que trabajó con la estructura social reduccional, buscando en la moral y el ritual Mapuche las bases de la integración. En sus estudios, la familia, es focalizada como un vínculo en una cadena de relaciones sociales en el tiempo, es decir como una estructura de continuidad, pese a los cambios

(Faron,1997:37). En este sentido el autor se acerca a los factores situacionales (Ibid:31), que relativizan y dinamizan el estudio social. Milan Stuchlik (1974), antropólogo inglés, utiliza ya expresamente el estudio situacional de los estereotipos chilenos en relación a las imágenes sobre los Mapuche, mostrando como estos mudan junto al contexto y por lo tanto deben ser estudiados en su situación específica.

Ya más actualmente han sido antropólogos sudamericanos, formados en Estados Unidos. Marta Bechis (1983), antropóloga argentina, en un interesante estudio de la situación Mapuche en el primer momento de formación de los Estados Nacionales (Argentina y Chile) en el siglo XIX, abre las posibilidades de un análisis global, en donde los dos procesos de formación nacional, visto en una única situación, explican las dinámicas Mapuche y viceversa, todas ellas formándose en el mismo proceso. La autora, sin embargo, utiliza el concepto de aculturación, dejando una contradicción teórica que en todo caso no afecta al trabajo en su totalidad. Otra antropóloga argentina, Claudia Briones (1988 y 1992), incorporó el concepto de situación en sus estudios sobre Mapuche, tanto en términos de una identidad situacional como de los factores de resistencia y aceptación. Sin duda su trabajo es innovador y extremadamente interesante, por llevar el concepto de situación hasta sus últimas consecuencias.

Recientemente, Lazzari (1996), antropólogo argentino posgraduado en Brasil y siguiendo a João Pacheco de Oliveira, estudia a los Ranqueles, como parte de la situación histórica Mapuche con la sociedad argentina y chilena, a partir de la conquista del desierto. Trabajo, que más resumido, es importante difundir.

Juntando las partes que cada autor exploró, intento hacer en este trabajo, un ejercicio académico, me imagino intentando exprimir un limón, usando el campo de estudios de situación como limón, contra un mapa espacio/temporal y ver que, aportes y nuevas facetas de la realidad Mapuche. Acepto la crítica de la dificultad de los modelos genéricos, a las que puede acercarme un estudio de este tipo. Porque las situaciones entre grupos y lugares diferentes puede ser “parecida” y en este caso la situación “X” no definiría nada en específico, el modelo deja espacios en blanco también. Y, como João Pacheco de Oliveira sugirió, esto es también una virtud del modelo, en cuanto deja espacios posibles de explorar. Tal vez podría pensarse como un artificio entre varios, buscando otros complementos.

Sin embargo, pese a las dificultades, enfrente este estudio, consciente de que no pretendo elaborar teoría universal, analizando antropológicamente un proceso histórico específico, en un nivel superestructural y global. En un estudio de comunidad, creo que el campo metodológico permite otras posibilidades más difíciles de explorar en un estudio tan amplio como este. En este contexto y dialogando con los diferentes trabajos relativos a antropología y a Mapuche, es que

estudiar la “situación” me parece interesante y novedoso, en el sentido de que hay posibilidades nuevas por reconocer.

4) Situación Colonial y Estructuras de Poder

Para entender la «situación colonial», es necesario analizar el concepto de Frontera, sobre el cual se construye el proceso. Siguiendo a Oliveira Filho (1979), consideraré la frontera, como un modelo para el análisis teórico de un fenómeno histórico, que en este caso son las relaciones interétnicas Hispano-Chilena/Mapuche. El autor considera ocho puntos que darían soporte a este enfoque. Ya que la frontera no es un objeto empírico real sino una forma de proponer una investigación, que “supõe uma totalidade composta por partes heterogêneas e com diferentes ritmos de funcionamento. A fronteira é então o estabelecimento de um mecanismo que correlacione de forma regular e complementar diferentes partes de uma totalidade (que tanto pode ser intra-nacional quanto associar partes pertencentes a diferentes países).” (Oliveira Filho,1979:111). Se debe considerar las especificidades de cada situación, evitando los modelos genéricos, así como la creencia de que las partes de esa totalidad sean naturalmente complementarias, supuesto ideológico del mito de *frontera abierta*, que presenta la colonización como “ocupação de novas terras”.

“...Uma das condições para que exista fronteira é que em uma das partes dessa totalidade se forme uma função oferta de mão-de-obra excessiva face aos recursos de subsistência disponíveis. Essa região pode ser uma área de expulsão temporária (limitada o maciça) ou regular”, ... “para que exista fronteira articulada (ainda que de modo periférico) com um sistema capitalista é preciso que na outra parte daquela totalidade surja algum mecanismo de controle sobre a mão-de-obra que impeça que cada trabalhador venha a se estabelecer como produtor independente. Ao contrário do que afirma a ideologia igualitária da fronteira, o problema básico para o surgimento de uma fronteira capitalista é a criação de uma classe de indivíduos destituídos dos meios de subsistência.” (ibid:112).

Un tema interesante para abordar es el de la estructuración de las relaciones de poder en las nuevas zonas conquistadas, que va a surgir a partir de las relaciones fronterizas y del equilibrio o desequilibrio de fuerzas entre los actores, analizando la literatura que estudia las relaciones de frontera, ya desde la historia, etnohistoria o antropología, es posible rastrear los temas referentes a la situación de frontera existente entre la sociedad colonial y luego nacional con el mundo Mapuche. Centraré mi atención en las explicaciones dadas para dar cuenta de como se ocupó el territorio y como se organizó la sociedad en ese espacio. Otro elemento importante es el carácter colectivo y de las formulaciones ideológicas que implica el proceso de reorganización social y espacial de las nuevas tierras incorporadas, donde pueden haber colonias de poblamiento, o de explotación, así como reducciones indígena o áreas de conservación medioambiental, estos son los indicios para hablar de una ideología de frontera, ofrecido como una potencialidad al colono. Dentro de ese esquema jerárquico son las comunidades indígenas las que pierden autonomía y territorios, por esto

el estudio de frontera debe incluir no sólo las condiciones económicas o políticas en cada área aisladamente, sino también los agentes y las actividades por medio de las cuales se intercomunican concretamente (ibid:114).

Uno de los temas que me interesa aclarar es el de la formación de las estructuras de poder en esa frontera, para ver como se reorganiza ese espacio, ya ocupado y estructurado desde la conquista colonial. Haciendo un rastreo, salta a la vista la diferencia existente entre dos periodos bien definidos, el colonial y el republicano, teniendo cada uno una dinámica y explicaciones diferentes. Sobre el primer periodo hay estudios clásicos, principalmente por historiadores sociales, donde las obras de Rolando Mellafe y Mario Góngora [18], quienes abordan las formaciones de la gran propiedad pos-conquista, y de las estructuras de control de la población india y mestiza, que va a poblar lo que se conoce como el Chile central (mapa No.1), que fue el Chile colonial. Al sur de ese Chile colonial había una región de aproximadamente 5 millones de hectáres, donde vivían grupos dispersos de linajes mapuche, los cuales nunca fueron derrotados y que generaron una economía ganadera, que se articuló de manera especial en las dinámicas de la vida fronteriza, especialmente en los siglos XVII, XVIII y XIX.

El Estado Nacional Chileno, independiente en el papel desde 1810 y ya definitivamente desde 1818, heredó una situación de hecho, donde un extenso territorio adyacente al Chile Central era tierra de indios, es decir tierra de nadie, y por reivindicaciones históricas debía ser incorporado, procediéndose a la pacificación de la región, la cual no era una frontera abierta, como Turner trabaja, en Velho (1976:94-95) al discutir sobre las posibilidades de una frontera, como la amazonia o el oeste norteamericano, ser una frontera abierta, cerrada o frontera abierta/controlada.

Creo que debemos entender esa frontera Mapuche a pacificar, no como una región inacabable como serían percibidos el amazonas brasileño o el oeste norteamericano, sino por el contrario, la percepción ya desde la colonia es que era una región indómita en el medio de los territorios pertenecientes al rey, de hecho estaba rodeada la región por accidentes naturales, la cordillera de los Andes y los Océanos Pacífico y Atlántico, así como por enclaves militares españoles. Es decir el área era un verdadero bolsón, una laguna sin pacificar. El límite sur del Chile colonial se define unos 40 o 50 años después de iniciada la conquista, en 1598.

Los estudios sobre el Chile colonial apuntan algunos temas claves para entender el cómo se estructura la sociedad y las dinámicas de poder. Así un primer factor será el carácter capitalista de las empresas de conquista, acompañado de finalidades señoriales, donde el acceso a grandes extensiones de tierra, a través de los títulos de merced, y el control de la mano de obra indígena, gracias a la encomienda, marcaron una sociedad señorial, con claros elementos feudales. Sergio Villalobos, historiador, destaca el carácter romántico de la epopeya hispana. “Pero así debía de ser

toda la conquista del Nuevo Mundo: medios precarios, valentía y grandes ambiciones” (Villalobos,1977:16). Este carácter de empresa privada servirá para justificar no sólo los gastos y la necesidad de lucro, sino también justificar la dominación sobre la población nativa y sobre la tierra.

“Al cabo de un año de la salida del Cuzco, Valdivia arribó a la llanura regada por el río mapocho (1541) (donde fundó Santiago), y su buen ojo de estrategia y poblador captó inmediatamente las ventajas del lugar: tierras planas manchadas con matorrales y bosquesillos que darían leña y madera, buenas condiciones para la agricultura, población indígena abundante para utilizarla en el trabajo, pero no excesiva como para representar un gran peligro, proximidad con el rico valle de Aconcagua y la posibilidad de las tierras que, sin obstáculos naturales, se abrían hacia el sur hasta donde las ambiciones y el esfuerzo pudiesen alcanzar”(ibid:47).

El control de la tierra determinó que: “Aquellos fueron los señores (hispanos) y éstos (indios) los subordinados; aquellos constituyeron la aristocracia del país, y éstos las clases populares” (Amunátegui,1932:9). Villalobos haciendo una especie de etnografía literaria evolucionista invoca dos fuentes que legitimarían el proceso, determinado por el propio esfuerzo personal y por el contenido evangelizador de la expansión. Los conquistadores ya instalados como vecinos controlaban a través del *Cabildo* la vida social. Aquí Villalobos agrega que “en todas esas actuaciones, los cabildos eran guiados por un principio básico, que conformaba la existencia social, la idea del bien común, que ellos expresaban como el <bien y pro común>. No obstante poseer un sentido aristocratizante, los concejos en sus gestiones observaban, por lo general, una ética superior“ (Villalobos,1977,57).

Los vecinos más importantes de la ciudad de Santiago controlaban la tierra, los indígenas y la toma de decisiones. Sin embargo atrás de los conquistadores venía el aparato burocrático imperial, que fue regularizando las situaciones de hecho, creando todo un aparato administrativo y jurídico. La distancia de la metropoli siempre fue un factor importante para lo que ocurría políticamente en el territorio. Villalobos insiste en que “la configuración del territorio que compondría la gobernación o capitanía general de Chile, fue el resultado de la acción espontanea de los conquistadores y de las disposiciones dictadas por la corona y sus autoridades para delimitar áreas de conquista y jurisdicción” (ibid,92). Se representa el rol de la corona como secundario, en cuanto consagraría lo ya hecho por los conquistadores en sus empresas particulares.

Esa situación va a mudar con el tiempo y debido a varios factores, entre ellos la situación que enfrentaba la capitanía en la frontera de guerra con los Mapuche. Los vecinos de Santiago reclamaron de acudir a la defensa de la frontera debido a la distancia y a los costos, accediendo a aportar un dinero para complementar el financiamiento de un ejército imperial, acentado en Concepción, custodiando la frontera. A partir de entonces el carácter privado disminuye, apareciendo lo público como un elemento fundamental en la manutención de la frontera y que va a ser la tónica de la pacificación, como una empresa Estatal y Republicana. Como si las estructuras de

poder pasan la acción al mundo público, que asume los costos, sin embargo los beneficios serán privados.

Los españoles en América y sus descendientes mestizos y criollos, continuaron con las formas señoriales, que se consagran en los servicios personales de los indios, a partir de una serie de contraprestaciones que el encomendero debe cumplir, como evangelizar y proteger al indígena (Meza,1975). “En síntesis, el valle central adquirió una identidad diferenciada en base a la combinación de tres elementos: la constitución de un eje económico centrado en el desarrollo agropecuario, la posición hegemónica de estancieros y hacendados que ejercieron el control de dicho eje, y la conformación de un estilo de vida característico de las sociedades rurales” (Casanova,1994:31).

Los autores coinciden en el carácter aristocrático, sin embargo las explicaciones sobre la legitimidad varían. Creo que dentro de los tipos puros de dominación legítima de que habla Weber (1986), se pueden pensar las relaciones Chileno/Mapuche más cercanas a una «dominación legal», que se fundamenta en el legítimo uso de la fuerza imperial, y despues nacional, pero sancionada por una serie de procedimientos y acuerdos firmados por *lonkos* Mapuche y los representantes de la sociedad, a partir de los parlamentos, donde se negociaban los aspectos más importantes de las relaciones interétnicas, como la instalación de un fuerte o una misión, hasta la ocupación definitiva de la frontera, que sin duda fue también negociada, ya que si bien fue el ejército que entró reduciendo, grupos de linajes apoyaron al ejército, actuando en contra de los linajes “rebeldes”, esto fue parte de esa negociación colonial que se proyectó en las políticas republicanas.

Fruto de ésto fueron los «títulos de merced», base de las escasas tierras reduccionales de hoy, donde estatus y contraprestaciones son parte importante. No quiero quitarle importancia a otras formas de relacionarse, como el comercio individual u otras formas. Quiero llamar la atención a que si bien la fuerza impone, prontamente se busca construir un aparato legal, que permita la reproducción de las formas de poder y de las orientaciones valorativas, dentro del cual los Mapuche deben integrarse, como una forma de “aprovechar” la posibilidad que le ofrece esa negociación forzada de civilizarse.

Casanova (1994) va a insistir en que la legitimidad del proceso se fundamentó en el control del poder que españoles ejercieron, así si bien en esa región central se consolida rápidamente, consagrando el modelo de grande propiedad, no queda estático, expandiéndose hacia los bordes de la región de frontera, imponiendo como parte de la vida fronteriza el trabajo indígena y un sistema de producción capitalista/señorial. Villalobos busca la legitimidad en el caracter aventurero y el esfuerzo personal en primer lugar, luego aparece el Estado para confirmar lo ya existente. Para dar fuerza a este argumento insiste en el caracter de las relaciones fronterizas, las que según muestra no

estuvieron marcadas por la guerra permanente, y que el araucano finalmente no fue sometido, sino que hubo asimilación y aceptación espontánea producto de la vida de frontera caracterizada más por el trueque que por el enfrentamiento armado (Villalobos, 1989b).

A raíz del trato dado a los indios, desde muy temprano se originó una corriente crítica de los excesos del predominio privado, que puede ser representada en Las Casas y en Chile en la persona del Padre Luis de Valdivia. “La imposición de una política en favor de los indios debía chocar, de manera forzosa, con los intereses siempre desmedidos de los encomenderos, y también con los más pequeños intereses personales de cada uno de los funcionarios que entraron a formar parte de la burocracia administrativo-económica de la encomienda” (Jara,1987). De esa manera el autor resalta “este lógico margen de disminución de eficiencia de la política en favor de los indios por razones de natural codicia por parte del elemento dominante por efecto de la conquista” (ibid:130). Una forma de entrada del poder central en la sociedad de la época fue el ejército permanente de la frontera, que en 1571 alcanzaba a doscientos hombres a sueldo (Jara,1990:96).

Es a toda esta dinámica a la que podemos aplicar el concepto de «situación colonial», Balandier (1951), a partir de lo cual se puede apreciar el colonialismo como un todo, donde a pesar de ser una «situación regional», donde la corona española enfrentó una dura resistencia indígena local, no es un hecho aislado, vinculándolo a otras situaciones de resistencia, como la de los Calchaquis o los Chichimecas, donde se utilizaron políticas misioneras ante el fracaso del uso de la fuerza.

En el proceso de conquista, la espada y la cruz fueron unidas, en términos de sustentar la dominación, pero también en términos de la estructuración de los nuevos factores. Encomienda y Misión estaban unidas, fundamentalmente se basaba en el Derecho de Patronato que el Estado Español ejercía sobre la iglesia católica, utilizándola como un mecanismo de administración pública y de control de la población, que el Estado chileno sólo abandonará en 1925 (mientras que el Estado argentino prolonga, en la constitución de 1853, hasta hoy en día), con la imposición de valores y también de mecanismos estructuradores de relaciones y de apoyo al aparato burocrático (Nogger,1972). Salinas, resalta el papel de la misión como agente cultural del Imperio, ya que a través de las misiones y la conversión se propiciaría el amansamiento cultural del cuerpo del indígena, como parte del proyecto cultural de la misión (Salinas,1991:136). Por su parte Walter Hanisch (1974), estudiando a los Jesuitas en Chile se refiere al servicio personal de indios, así como la posesión de grandes extensiones de tierra, que puede ser entendida en la estructuración de las dinámicas de poder de la cual los religiosos hacían parte.

Entonces aquí también el papel jugado por los indios amigos, quienes a través de relaciones pacíficas colaboraban con los españoles, como mano de obra y como soldados junto a la hueste española. Sin duda el mestizaje de este elemento fue produciendo el trabajador rural que vino a

sustituir al trabajo indígena, tanto forzado como esclavo, especialmente cuando “la decadencia general del sistema de encomiendas hacía que fuese muy difícil conseguir trabajadores” (ya en el siglo XVII) (Ruiz-Esquide,1993:101). Esto debido a la disminución drástica de esa población, que desaparece casi sin memoria en el mito del mestizaje racial, decretándose la abolición de la encomienda en 1791 (Amunátegui,1932;251) [\[19\]](#).

Este fue el panorama de la «situación colonial» enfrentada por los Mapuche en el Chile colonial. Es fundamental entender que Chile y Argentina eran una sola colonia española, sin embargo del lado chileno el choque fue más violento, producto de la intensidad del contacto. Por su parte, del lado argentino, al otro lado de la cordillera, la población Mapuche que va a entrar a partir del siglo XVII desarrollando una compleja sociedad ganadera ocupó una región extensa y sobre la cual el imperio no tuvo una acción directa, quedando como frontera periférica de los grandes centros y de las rutas de comercio y transporte de metales preciosos entre el Alto Perú y Buenos Aires, en donde se concentró el interés mercantilista de la corona.

5) La Situación Mapuche Republicana

5.1) La Nación

Como ya dije en un comienzo, definí la *situación histórica* Mapuche, a partir de tres situaciones específicas. La primera era la *situación colonial*, ya analizada. La segunda y la tercera son las situaciones en la Argentina y en el Chile republicanos, respectivamente, los que analizaré a continuación. Estas últimas dimensiones, en las que se centra mi trabajo, involucran dos procesos paralelos, que son por una parte la construcción de la Nación y por otra el del Estado. Digo paralelos en términos analíticos, ya que en el proceso empírico son una misma cosa. Estos procesos se desarrollan, a su vez, en forma paralela en Argentina y Chile, y tal vez más que paralelamente deban entenderse como complementares, en una única situación pos-colonial en el cono sur, que afectó en forma diferente a diversos segmentos de la sociedad Mapuche.

El concepto de Nación ha sido ampliamente discutido, en la medida que se impuso como una realidad política a partir de la independencia de los países americanos. Quienes importaron estas ideas desde Europa, que ha actuado históricamente como un centro generador de ideologías y de prácticas políticas. La Nación va a ser la categoría usada para clasificar personas, mientras la nacionalidad debe pensarse más como el proceso de construcción permanente que se mueve junto a esas personas, lo que genera un vínculo con los demás actores históricos. Este proceso estuvo vinculado a su vez a la formación de Estados Nacionales, o mejor dicho la transformación de

Colonias Monárquicas en Estados Nacionales, que implicó la transformación de subditos en ciudadanos.

Para entender qué significan estos conceptos en el cono sur, debemos ver que fue lo que significaron en Europa, en donde según autores como Mauss (1972) y de alguna manera Weber (1979), la construcción de la Nación como categoría estuvo directamente ligada a la estructuración política de los Estados. A partir de lo cual la justificación, por origen divino, del ordenamiento político y social, pasará a tener otro fundamento en las mentes iluminadas por la razón, que tienen como primera misión concentrar fuerzas centrípetas, en contra de los enemigos externos, que constituyen un peligro de vida para la sociedad nacional, y los internos, que tienden a la fragmentación. Lo Nacional, construído como categoría histórica, está estrechamente unido a esas fuerzas aglutinadoras de un nuevo orden, que salió cortando cabezas por las calles de París, bajo la idea de un contrato social, por el cual los nuevos basamentos de la sociedad serían la igualdad, la libertad y la fraternidad.

En este sentido Mauss entiende por Nación “una sociedad material y moralmente integrada, con poder central estable, permanente, con fronteras determinadas, con relativa unidad moral, mental y cultural de sus habitantes que acatan consecuentemente al Estado y sus leyes” (Mauss,1972). La moral puede ser vista como un elemento integrador, que se manifiesta en la política indigenista, que es acción práctica y a la vez representación simbólica del ejercicio del poder político dominante, en términos de las relaciones sociales en esta situación que estudiamos, tanto para Argentina como para Chile. Digo que esta moral en las relaciones integradoras se puede encontrar en los discursos y prácticas que buscan expiar la culpa de la conquista, transformándose de alguna manera en un reconocimiento del daño hecho a los pueblos indígenas.

En el libro "Naciones y Nacionalismo desde 1780", el historiador Eric Hobsbawm (1990) muestra como el concepto de nación surge y se consolida a partir de la revolución liberal en Europa, en el siglo XIX. A partir de esos pensadores, conceptos como "nación", "nacionalismo" o "principio de nacionalidad" pasan a ocupar un espacio preponderante en las discusiones, siempre considerando el proceso por el cual se consolidan los Estados-Naciones, principalmente a partir de la consolidación de un sentimiento nacional.

Otro aporte lo hace Anderson al proponer un otro significado para nación, “ella é uma comunidade política imaginada -e imaginada como implícitamente limitada e soberana.” (Anderson,1989:14). Según la lectura de Briones (1995) sobre Anderson (1989), a partir de la cual en los procesos de construcción de la nación, convergen prácticas de comunalización, es decir de formación de comunidades, lo que Anderson estudia a través de la prensa, y por otro lado esa dimensión de «imaginarización» social. Está claro que imaginada es diferente de imaginaria, pero el

hecho de ser imaginada implica un proceso por el cual es pensada esa sociedad, que Briones llama de imaginarización.

Las consideraciones anteriores nos sitúan en un contexto explicativo general, el cual nos puede orientar hasta cierto punto, a partir del cual las especificidades americanas deben buscar un camino propio. El concepto de Nación surge en la América Española Colonial, a partir de un proyecto político alternativo de las élites criollas regionales. Cuestionando la poca o nula participación de esas élites locales en la vida política de los reinos americanos, que dependían del centralismo administrativo español, especialmente perfeccionado con el actuar de la monarquía Borbona ilustrada, que impuso reformas administrativas a fines del siglo XVIII. Las que en 1776, se introducen las intendencias y la creación del Virreinato del Río de la Plata, separándolo del Virreinato del Perú, así como la expulsión de los Jesuítas.

De tal suerte que el uso del término nación en el territorio americano, tuvo un carácter ambiguo, así como lo señala Melo (1989), nación y patria en un comienzo no tenían un carácter cerrado, era una particularidad genérica levantado por las élites americanas, así oponían patria a lo español, ya que la oposición dominante era América/España. Así en los discursos se hablará de la Patria Americana, en total oposición a la dependencia política de la península.

Sin duda con una fuerte influencia de las ideas filosóficas iluministas, que orientaron también la construcción del Estado y de las diferentes relaciones con los pueblos nativos, como bien lo muestra Menni (1995), al comparar los procesos de formación de las sociedades en Argentina y Chile frente a las poblaciones indígenas.

Según Melo (1989), quien analiza la formación de la nación en Colombia, la idea de nación como un concepto delimitador, surge en las élites que van a los colegios, apoyándose en otra contraposición inicial entre criollos y españoles. Criollos con una alta educación, que no sólo estudian en los principales centros de América, sino que se trasladan a estudiar o a servir en Europa. Es así que esas élites tienen un estrecho contacto entre sí, lo que explica el por qué los proyectos en los países de la América Hispana tengan tantas similitudes, pese a sus particularidades. Los fundamentos ideológicos son los mismos para esas élites. Los grandes personajes que construyeron los países independientes tienen todos esa característica. Por ejemplo Simón Bolívar, Artiga, Sucre. Militares jóvenes que van a España a servir y vuelven llenos de ideas, intelectuales y pensadores que también terminaron de formarse ideológicamente en Europa.

Es el caso de San Martín y O'Higgins, ambos héroes nacionales de Argentina y Chile respectivamente, forjadores de la independencia, habían servido en España, de donde se conocían. Quienes explotan un criollismo con base en las antiguas divisiones administrativas, esto porque el

sustento del poder, no sólo político, eran las élites regionales, de las cuales ámbos hacían parte. O'Higgins era hijo de un ex-Virrey del Perú y ex-gobernador de Chile. San Martín también tiene un origen noble en Buenos Aires.

Junto al concepto de nación está el de ciudadano, concepto que aparece tempranamente, según Melo (1989). En Colombia aparece en Pedro Fermín de Vargas, hacia 1790, pero recién se generalizará en el lenguaje político de los hombres de la independencia. Podemos ver como las ideas de organización se van adecuando. Por ejemplo, si bien Bolívar es un gran inspirador de la independencia, su proyecto no permitiría crear una ideología nacional, ya que estaba por grandes unidades administrativas, la grande América, que sin embargo quería entregar al gobierno de un monarca europeo que estuviera dispuesto a unir a la nueva realidad criolla, sin necesidad de venir a América, como una forma de asegurar la independencia.

Estas nuevas naciones no se diferencian entre si ni por la lengua, ni por la religión o la cultura o las diferencias étnicas existentes. “En la medida que la nación es ante todo un discurso construido, un proyecto de una élite, se liga a la perspectiva de construir un estado, en el que puede ejercerse un dominio político: lo que define el ámbito de lo nacional es la extensión de la división administrativa colonial, que se prolonga ahora en las nacientes instituciones del estado.” (Melo,1989:33).

La nación como proyecto crea un sustento, en una serie de elementos de apoyo, para crear conciencia, tanto en las mismas élites como en el resto del pueblo que no participa directamente en la generación de esas ideas.

“Rituales o símbolos, árboles de la libertad, banderas escudos y gorros frigos, desfiles y procesiones evocan la independencia, y sus héroes y su sentido y empiezan a conformar una memoria común, que por supuesto muchos no comparten o ignoran. Sin embargo, hay elementos que van adquiriendo la firmeza de los lugares comunes: el contraste con la opresión española, el rechazo a la esclavitud, un temprano legalismo contrapuesto a la voluntad de mando militar.” (Melo,1989:34)

Así la nación y la ciudadanía están claramente identificadas en una república de blancos o que se pretende de blancos, y si bien en términos ideales todos son ciudadanos, como se declara especialmente hacia las poblaciones indígenas, negras y mestizas, no todos son blancos en una república ideada por y para blancos. Se impone una ideología de identidad nacional que se vincula a una cultura, también de élite, que se va a construir y apoyar en los medios de comunicación y en la administración, para sacar adelante el proyecto nacional.

En un interesante artículo titulado “Hegemonía y construcción de la Nación”, Claudia Briones (1995), desarrolla un análisis sobre la relación de construcción de la Nación y del Estado, que no puede dejar de ser visto en relación al concepto gramsciano [\[20\]](#) de Hegemonía, así como a esa dimensión imaginativa como es trabajada por Anderson (1989), a partir de lo cual la nación se ha “convertido en uno de los mecanismos cruciales a disposición de hegemonías particulares para integrar órdenes de

existencia <separados> en sistemas políticos que, aunque abiertos por naturaleza, procuran permanentemente articular puntos de condensación.” (Briones,1995:33).

Desde esta perspectiva, la nación ha cumplido una función integradora, desde el siglo XVIII, y ha estado directamente vinculado a la formación del Estado, no significa que la relación sea obligatoria, que es construido como <Estado-Nación>, en un modelo en que a una nación corresponde un Estado, en un sistema interestatal que se legitima internacionalmente, a partir del apoyo directo de las oligarquías aliadas, como específicamente se dio la relación entre las élites de Buenos Aires y las de Santiago, construyendo una <nación como Estado>. Ambos, Nación y Estado deben ser entendidos como un proceso simultaneo. Bechis (1983) va a caracterizar de manera brillante este proceso, en el momento mismo del inicio de la construcción de estos estados, en el siglo XIX, mostrando como las élites estaban estrechamente ligadas, incluso parentalmente, en donde las diferencias entre chilenos y argentinos en el medio colonial no existía, a partir de lo cual se explica la complicidad.

En este proceso, siguiendo a Briones, el concepto de hegemonía, debe acercarse más a los de cultura e ideología. Entendiendo que la diferenciación entre ideología y proceso social material, es meramente analítica. Es ahí que el análisis gramsciano de hegemonía hace un aporte interesante, ya que permite ver la cultura como un conjunto de ideas y de prácticas, en donde la hegemonía es un sistema de significados y valores, constitutivos y constituyentes, que se confirman mutuamente. Así la hegemonía en el <sentido real> es la dominación y subordinación de las clases sociales.

Nación en este sentido es excluyente, ya que la construcción del Estado se basa en un supuesto mono-nacional exigido, que niega la posibilidad de que surgan otras naciones, por atender contra los basamentos ideológicos y social materiales del Estado, en cuanto una forma de organización política correspondiente a un proyecto de élite. Esa imposibilidad concreta se aplica tanto a los grupos étnicos, como a diversos grupos sociales, que aunque no se adscriban a esa categoría si representen un potencial grupo social que podría reivindicar mayores derechos y posibilidades de vida, igual a las élites dominantes, la posibilidad no puede ser despreciada.

La construcción de una identidad nacional vinculada a una actitud culturalista, donde la cultura del pasado (entiéndase pre-nacionales, especialmente los <indios>, quienes siempre fueron nacionales), del presente y futuro son abstraídos en este proyecto integracionista, que resalta hechos, pero como mostraba el proceso de construcción de la historia, siempre manipulando ese proceso, presentándolo sincrónicamente. Donde un mecanismo perverso, el olvido sistemático e institucionalizado y el miedo de una cultura del terror, del que ya hablaba, puede imponerse en procesos que no abarcan muchos años. Un ejemplo contemporáneo de esto, para Argentina y Chile, puede encontrarse en los últimos golpes militares de este siglo, donde se cambia o consolidan orientaciones ideológicas y políticas, cuyo grande costo fueron las violaciones a los derechos humanos, las cuales fueron impunemente resueltas,

con una ley de punto final en Argentina y con una indemnización que jamás cubriría el valor simbólico y práctico de la vida en Chile.

A pocos años del fin de esos gobiernos militares de hecho, se pregona una ideología de reconciliación nacional, que busca en el consenso ocultar la verdadera realidad de dominación e impunidad con que las élites se cubren, en este proceso que ellas mismas han construido en la formación del Estado, del cual no responden, haciendo las cosas bajo ese espíritu legalista que justifica las peores atrocidades. Lamentablemente esta posición reconciliacionista obliga al olvido. En ese ánimo reconciliacionista, el castigo a representantes y aparatos del Estado por violaciones a los derechos humanos, es negociado y olvidado, porque como argumentan, fue en aras de la patria, la cual siempre conviene llamar para ocultar tras de sí los intereses mesquinos de la dominación.

La impunidad no es algo nuevo, ha sido un elemento estructurante de la sociedad en América, la cual fue conquistada con la biblia y la espada en la mano, y con la impunidad detrás. Impunidad que tuvieron desde el comienzo las élites para disputarse a fuego el control de los nuevos países, de los cuales se sentían los legítimos líderes y los verdaderos dueños, de ahí surge la necesidad de expulsar el dominio español, altamente inoperante e ineficaz, precisamente por su poco compromiso con las regiones. Pearce (1995) aporta un elemento analítico importante, al referirse, a partir de la experiencia chilena de los últimos años, a la relación existente entre un propósito de justicia, por un lado y por la estabilidad y sustentabilidad del proceso de democratización pos-dictadura, por otro, entre los cuales la lucha por la mantención de la hegemonía ha sido extremadamente eficaz y donde la impunidad como categoría cubriría ese espacio. Esto, entendiendo las relaciones ambiguas establecidas entre liberalismo y democracia, que acompañaron el proceso de desarrollo capitalista en la región y que señalaron los límites para el surgimiento e imperio de un orden político, en el que la igualdad de derechos civiles legitimara el orden democrático. De lo cual está muy lejos.

Estos límites no deben buscarse en el desarrollo más reciente del capitalismo, sino por el contrario, está estrechamente vinculado a este proceso de larga duración, el que por necesidades analíticas separamos, pero que sin duda forman una única unidad con los procesos de formación de la Nación, del Estado y las estructuras regionales. Todos enredados en la dinámica histórica.

Ya que en estricto rigor se refiere a la falta de castigo para una violación de acuerdos y tratados internacionales, en que los derechos humanos reconocidos en estos, son pasados a llevar sin ningún cuidado por personas actuando institucionalmente en nombre del Estado. También son violaciones a los Derechos Humanos los cometidos por personas al cometer crímenes tras objetivos políticos que involucren la toma del poder político. Este aspecto revela una dimensión mayor del concepto de impunidad, en la medida que se ha transformado históricamente en una forma de solucionar conflictos estructurales, claro en favor del más poderoso que impone las reglas de los dominadores. Y esto es

aplicable tanto para los pueblos indígenas como para otros grupos sociales excluidos y dominados.

Es muy cuestionable esta forma de solucionar los conflictos. Históricamente las ideas de los adversarios políticos, que a veces eran las mismas, se eliminaban con los mismos adversarios políticos. Fue la forma en que los organizadores del Estado Republicano hicieron, en Argentina y Chile, tanto Rozas como Portales, respectivamente, los cuales han sido transformados en una especie de héroes culturales, héroes nacionales, los forjadores. Quienes tuvieron la amplitud de miras para mandar a matar, exiliar e imponer el uso legítimo de la fuerza, el cual está acompañado de la impunidad. Se legitima ese uso absoluto de la fuerza en invocaciones llenas de nacionalismo y patriotismo.

Estos elementos se encuentran plenamente avalados por la historia de ambos países, es por esto que lo resalto. Yo creo que no es un hecho fortuito el que el abuelo materno de mi hija esté actualmente dentro de la categoría de personas detenidas y desaparecidas, y que además de lamentarlo, sus familiares no pueden hacer nada más, porque el aparato institucional que está detrás de eso es enorme y siempre estuvo presente. Los reclamos de la familia son simples y fundamentales: saber como sucedió la muerte, que ya se da por supuesta y que militar o agente estatal fue el responsable. Otra historia es el juicio justo que deberían enfrentar los culpables de esos crímenes. Sin embargo, se impuso una negociación a partir de una indemnización que implica el olvido de todo. Sin saber lo que ocurrió, ni quién fue el responsable, se está más lejos que nunca de cualquier ideal de justicia y de democracia.

Quiero hacer especial mención a lo que Edgardo Garbulsky (entrevista personal) me refería, en relación a la antropología hecha en Chile en el período del ex-presidente Salvador Allende. Garbulsky, antropólogo argentino trabajando en Chile entre los años 1967 y 1973, se refiere a este período de una manera interesante. Estaban viviendo un momento histórico en Chile, donde sectores y fuerzas sociales estaban creando cambios, que afectaban la estructura. En consideración a Leach, se estaban dando «cambios de estructuras» (hacia un gobierno democrático popular), por lo menos esa era la idea, y no tan sólo «cambios en la estructuras». La presión de esas fuerzas en las estructuras tradicionales de poder llevó a la situación del 11 de Septiembre de 1973, en que ese proceso de cambios fue detenido y hasta invertido violentamente. En el medio de ese cuadro, Garbulsky reconoce que la velocidad del proceso hacía difícil, para los propios actores, percibir la magnitud de la situación. Es en este sentido en que me parece que la antropología debe buscar un espacio, estudiando el proceso de cambio y participando de ese proceso.

Otro ejemplo de esto, en Chile, se refiere a la palabra “pueblo”. Después de 18 años de gobierno militar, la palabra Pueblo, recordaba directamente al último presidente depuesto por la fuerza, en lo que algunos llaman de <pronunciamiento militar de 1973> e incluía con eso una serie de acontecimientos históricos, que hacían parte de un proceso de democratización creciente producido en el siglo XX y

que llevó al triunfo electoral de la izquierda, que implicaba un proyecto social diferente al dominante, donde el “pueblo” era el gran centro. La campaña para las elecciones de 1989 consideró esto y la palabra pueblo quedó de lado y fue levantada la palabra “gente”. Así el primer gobierno democrático fue «el gobierno de la gente». El concepto pueblo estaba ideológicamente cargado con la izquierda y con un proyecto del cual ya no se quiere saber. Con estos ejemplos quiero mostrar como en un período de unos 20 años un concepto social es deslegitimado, por parte de los militares, y luego como surge otro que lo va a remplazar e imponer una nueva forma de entender a los ciudadanos, yo creo quitándole el carácter reivindicativo a la ciudadanía.

Una última consideración, en relación a la Nación se me hace necesaria, para concordar con François Correa (1989), quien al analizar la relación de los indígenas con el Estado Colombiano muestra como ese proyecto de integración de la población indígena entendido como Unificación Nacional, vincula la historia de esas poblaciones a una historia Nacional única y a ese proyecto unificador de sociedad o de sociedad unificada, donde encuentran verdadero sentido, donde la visión culturalista las presenta como sociedades A-Históricas, siempre nacionales. Este proyecto se transforma en una ilusión, ya que la integración pretende homogenizar a una Sociedad de Clases, que está lejos de ser homogénea.

La ilusión de este proyecto se puede evaluar considerando dos cosas. Por un lado la existencia hasta hoy en día de importantes grupos de población indígena, reducidos a la categoría de minorías étnicas, que mantienen una identidad diferenciada de la Nacional, la cual no ha conseguido imponerse homogeniamente, ya que no es homogénea. Por otro lado, los mecanismos estatales se han ido perfeccionando, en el intento de cumplir ese proyecto integrador, que es requisito para los objetivos impuestos para este fin de milenio, donde la poblaciones indígenas constituyen un importante bolsón de pobreza, como un especie de lastre, que impide el desarrollo. El perfeccionamiento de estos intentos integradores buscan en vano sacar al país del sub-desarrollo, en la ilusión de querer ser primer mundo.

5.2) El Estado

Como ya mostraba, el proceso de formación nacional está totalmente vinculado el estatal. Ya que el proyecto es el de un <Estado Nacional>. En las páginas siguientes dialogaré con varios autores que han trabajado la idea de Estado, discusión que viene desde hace mucho, desde la “República” de Platón o “La Política” de Aristóteles, pero que tomaré y desarrollaré a partir del Estado Moderno, intentando buscar un diálogo con los autores que aporten a la comprensión de mi objeto específicamente, más que intentar discutir una teoría general del Estado.

Como veíamos la Nación terminó siendo un proyecto social y político de las élites sociales que impulsaron la formación de una forma administrativa que llenara el vacío dejado por la administración colonial, este proyecto se concretó bajo el concepto de Repúblicas, cuya forma administrativa e ideológica fue el Estado [21], siguiendo el modelo europeo, tanto en su forma como en sus fundamentos, se vinculó en el discurso de legitimación junto al concepto de Nación, ambos vinculados en el proyecto integrador. Si bien desde este punto se considera a Latinoamérica como siendo parte del mundo llamado occidental, aprovecho para llamar la atención sobre la existencia de varios occidentes, ya que este proceso civilizador no es homogéneo, aunque idealmente tenga esa pretensión.

Las definiciones clásicas de Estado, construyen una supra-institución, definida por tres items fundamentales. Un Estado posee un territorio, una nación y una ley fundamental o constitución. Las élites que construyeron esta realidad en nuestros países, imbuídos de la filosofía de las luces, pensaron e impusieron la idea de que esta nueva realidad se basaba en un contrato social, siguiendo las ideas de Rousseau (1940). Junto a esta idea, otras recogidas del pensamiento ilustrado, como señala Menni (1995), son la idea del Mapuche como un Heroe, bien en la idea rousseauiana del buen salvaje, así como el ideal de libertad, que se manifestó al quedar libres de pagar tributo y por el igualitarismo formal declarado en la legislación de ambos países.

Sin embargo el Estado corresponde también a una práctica administrativa que ante las urgentes necesidades de consolidar una realidad nueva, mediatiza y monopoliza la legitimidad del uso de la fuerza. Tanto en Argentina como en Chile, las necesidades administrativas tenían enemigos externos e internos, en los primeros años de independencia el enemigo externo era España y el Virreynato del Perú, los enemigos internos eran las diferentes fracciones de las élites criollas que se disputan la hegemonía en la dirección del proceso.

Un análisis sociológico interesante es el discutido por Norbert Elias, quien tiene algunos puntos que lo acercan a la escuela de Frankfurt, en términos de una cierta vinculación crítica a las ideas de Freud sobre la influencia del medio en la formación de las personalidades. Elias, a pesar de estar centrado en la realidad europea, permite dialogar con la realidad de Argentina y Chile. Sin embargo, los argumentos de Elias pierden fuerza al salir de ese ámbito europeo, en este sentido no aceptaré sus trazos evolucionistas y eurocéntricos.

Elias (1994) llama la atención hacia la idea de que la nación fue pensada como eterna, como una herencia inalterable, que posee un valor afectivo mucho mayor como autolegitimación y como expresión de un “Ideal Nacional”, que desvía la atención de lo que cambia para lo duradero e inmutable (Elias,1994;vol-I:230). Esa totalidad social que se va imponiendo en el concepto contemporáneo de Estado, enfrenta al individuo con el Estado. Esto en el caso Mapuche es doblemente

fuerte, porque no sólo es un individuo universalizable dentro de los valores y la tradición occidental invocada por la sociedad criolla, porque él, en la cultura que fue socializado (en lengua mapudungun), no tiene esa tradición occidental, por el contrario hay un rechazo a ese occidente que es fuente de sus "penas étnicas". Al mismo tiempo incorporan elementos de esa tradición occidental, en una dinámica de rechazo y aceptación.

"Fala-se com grande entusiasmo na liberdade e independência do indivíduo, e com calor não menor na liberdade e independência de sua própria nação. O primeiro ideal cria a expectativa de que o membro individual do Estado nacional, a despeito de seu senso de pertencer a uma comunidade e de interdependência com outros, pode - tomar decisões de maneira inteiramente auto-suficiente, ignorando os demais; o segundo gera a expectativa - concretizada sobre todo nas guerras mas também, com grande frequência, em tempo de paz - de que indivíduo deve e tem que subordinar tudo o que possui, mesmo a vida, à sobrevivência do "todo social"
(Elias,1994;vol-I:235).

Esto es lo que se ofrece al individuo Mapuche, que del <control social> que es "víctima", por no reconocersele su pertenencia a la categoría de Nación Mapuche, y la soberanía propia que está implícita en el término y por integrarse en las estructuras de poder en calidad de subordinado, pase al <autocontrol> personal. Esa "pacificación" de la que es objeto, a través de ese proceso "civilizador", lo empuja a una mudanza en la conducta y en los sentimientos. En los términos de Elias, es interesante recoger ese aspecto del autocontrol, son excluidos aspectos del ser Mapuche, los que llevados a un plano personal, están investidos de sentimiento de vergüenza, que van a regular la vida instintiva del nuevo ciudadano, especialmente del que vive de lleno en el mundo argentino o chileno, especialmente en el mundo urbano, es decir fuera de la "frontera" tradicional, antigua "frontera" de guerra, hoy "frontera" de paz, pero no por eso menos violenta. Esta es una sin-razón que va modelando la situación Mapuche.

La "frontera de paz", institucionalizada física y simbólicamente, a partir del monopolio absoluto de la fuerza, creó un "Espacio social pacificado". Donde Elias reconoce que las presiones que actúan sobre las personas son diferentes de las que actuaban antes. Se separa la violencia física de las no-físicas, quedando las primeras relegadas. Esta nueva violencia adquiere fuerzas enormes en el plano económico del mercado capitalista, que permite un monopolio estable de la fuerza.

"O que se estabelece com a monopolização da violência física nos espaços sociais pacificados é um diferente tipo de autocontrole ou autolimitação. Um autocontrole mais desapaixonado. A agência controladora que se forma como parte da estrutura da personalidade do indivíduo corresponde à agência controladora que se forma la sociedade em geral. A primeira, como a segunda, tende a impor uma regulação altamente diferenciada a todos os impulsos emocionais, à conduta do homem na sua totalidade. Ambas -cada uma delas mediada em grande parte pela outra- exercem pressão constante, uniforme, para inibir explosões emocionais"
(Elias,1994;vol-II:202).

A partir de otro ángulo y vinculando el monopolio del uso de la fuerza que un grupo adquiere y que legitima racionalmente a partir de las leyes, debemos decir que la legitimación no actúa sólo como instrumento jurídico. Como resalta Foucault (1993), "El Poder" no serían sólo fórmulas de prohibición,

ese sería un punto de vista jurídico, insuficiente por su formalidad. "Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que no fuera de derecho, el sistema de la Ley" (Foucault,1993:55). Foucault destaca la invención por parte de occidente de tecnologías políticas de poder, por un lado la disciplina, que llega a los átomos sociales, a través de técnicas de individualización del poder, como vigilar y castigar (Foucault,1991). Por otro lado está la educación, como método disciplinario donde los individuos son individualizados dentro de la multiplicidad.

"Es lo que llamaré tecnología individualizante de poder, y es tecnología que enfoca a los individuos hasta en el cuerpo, en sus comportamientos; se trata, a grosso modo, de una especie de anatomía política, una política que hace blanco en los individuos hasta atomizarlos (Foucault,1993:61). (...) hay dos grandes revoluciones en la tecnología del poder: descubrimiento de la disciplina y descubrimiento de la regulación, perfeccionamiento de una anátomo-política y perfeccionamiento de una bio-política. La vida es a partir del siglo XVIII, objeto de poder, la vida y el cuerpo. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico" (Foucault,1993:62).

Se legitima un discurso, en el sentido de Weber (1979), "... no solo a través de motivos racionales, materiales, afectivos y racionales con arreglo a valores. Antes bien ... se procura despertar y fomentar la creencia en su legitimidad" (Weber,1979:1700). Se cree en el apriori, ya que se impone como una verdad incontestable. Veamos que en Weber la legitimidad está vinculada a las formas ideales de dominación, que él denomina de tres formas puras, que deben ser vistas más como polos ideales entre los que se mueven las prácticas concretas. Es decir la explicación de Weber sobre la legitimidad está estrechamente conectada con el uso de la fuerza, y al monopolio de él, ya sea por una vía carismática, legal o tradicional.

Briones (1995), al reflexionar sobre la Nación y el Estado, a partir del concepto de hegemonía de Gramsci, entendida como hegemonías culturales, es decir en plano de la cultura y de la creación intelectual, argumenta que para entender las intrincadas relaciones condensadas en el compuesto <Estado-Nación>, se puede ver este concepto formando parte de intentos de domesticar la tensión existente en el sentido común, como una relación de exterioridad entre Estado y Sociedad (Briones,1995:38), exterioridad que necesita ser domesticada para invocar la imparcialidad del Estado. De esta manera, la relación existente entre una Nación y un estado se transforma en un modelo de integración.

La autora, va a reconocer como el Estado es una instancia donde se condensan diferentes prácticas políticas, cuya función es "articular en una instancia complejamente estructurada, un amplio espectro de discursos políticos y de prácticas sociales que -aunque tengan poco que ver con el dominio de lo político propiamente dicho- están comprometidos con la transmisión y transformación del poder en diferentes ámbitos. (así...) el Estado es también una instancia de condensación que permite que la intersección de prácticas diferenciadas se transforme en un campo sistemático de normalización dentro de la sociedad." (Briones,1995:44). En este sentido el Estado es una formación contradictoria, que

adopta diversos modos de acción y que está activo en múltiples sitios.

A partir de estas consideraciones y la ligación que la autora hace con Gramsci, es que me parece que el análisis del Estado, va tomando un marco de coherencia mayor, ya que al entender que las diferentes fuerzas y accionares políticos pueden cambiar la orientación oficial, en vista de la correlación de fuerzas interna como externa, el Estado gana una dimensión menos personalizada, deja de ser pensado como una cosa en si y es pensado como un campo de ideas, o un campo donde las ideas de construcción del estado, en cuanto proyecto administrativo y político, se enfrentan.

Briones va a mostrar como el concepto gramsciano de Estado es un poco contradictorio, por un lado separa la <sociedad civil> de la <sociedad política>, que sería el Estado, ya que ambos “son niveles que corresponden, respectivamente, al funcionamiento de la hegemonía (en tanto ámbito del consenso y la “libre voluntad”) y al de la “dominación directa” (imposición, coerción, fuerza e intervención). Por otro lado, en otro pasaje de los cuadernos de la cárcel, Gramsci reconoce que “el Estado incluye “no sólo el aparato de gobierno, sino también los aparatos privados de hegemonía, es decir la sociedad civil. Desde este último punto de vista, el Estado aparece claramente como la unión de la sociedad política y la sociedad civil, como hegemonía protegida por la armadura de la coerción.” (Briones,1995:44).

Siguiendo a Gramsci (1967) la diferenciación entre sociedad civil y sociedad política, gana sentido al contextualizarlas en el concepto de Hegemonía, que las va vincular en términos de determinación a la tercera variable que diferencia, la económica. La relación de dependencia entre esos tres puntos debe contextualizarse en relación al proceso específico, que analizaremos en el caso Argentino y en el Chileno. Apartir de lo cual vincularé directamente este contexto específico de formación del Estado a las políticas indigenistas, ya que es en esta relación que podemos entender la lógica de estas políticas, si es que en realidad tienen una lógica.

Una consideración importante en relación al Estado en América Latina y a su relación con las poblaciones indígenas, surge a partir de dos constataciones. Para la primera constatación, es importante la relación existente entre volumen poblacional e ideas en la construcción del Estado. Siendo que esta relación no es siempre la misma. Hay países que poseen un alto porcentaje de población indígena mientras en otros países hay poca representación, lo que va implicar diferencias en cuanto al reconocimiento que se hace de estos grupos y de cómo la sociedad se piensa a si misma. [\[22\]](#)

Por ejemplo los cuatro países con mayor población indígena relativa de América Latina, en estos datos sigo a Torres-Riva (1996) que cita cálculos del Instituto Indigenista Interamericano para la década de 1970, son: Bolivia (71 %), Guatemala (66 %), Perú (47 %) y Ecuador (43 %). Debemos reconocer la dificultad existente para encontrar valores exactos, ya que diversas razones lo impiden, ya

sea por una voluntad política de no-reconocimiento, o las dificultades de concretar un censo en ciertas regiones, ya sea por accesibilidad o por la dificultad de categorizar a las poblaciones que siendo herederas históricas y culturales de las poblaciones denominadas indígenas, han sufrido fuertes transformaciones, que son vistas como una disminución de la población indígena, a partir de su mestizaje.

Torres-Rivas apunta a una disminución relativa de la población indígena, sobre lo cual se viene hablando hace mucho. Así en los “censos de 1970, en Ecuador, Bolivia y Perú, los tres países andinos con mayor población indígena relativa, tenían un 43 %, 71 % y 47 % respectivamente. Alrededor de 1980, las cifras habrían bajado al 29%, 56 % y 40 % en los respectivos países.” (Torres-Rivas,1996:382).

A diferencia de estos ejemplos, Brasil y Argentina poseen una población indígena mucho menos numerosa en términos relativos, al compararlos con las poblaciones nacionales, los números muestran una realidad muy diferente, ya que en ambos países no llegan a ser un 1 %, en un universo de alrededor de 150 millones para Brasil y de 70 millones para Argentina. Chile tendría un 11 % aproximado de población indígena, en un universo de 13 millones.

Aquí podemos hacer otra constatación en relación a la cantidad de indígenas y a las ideas constructoras de nacionalidad. Y es que la cantidad no tiene estricta relación con el ideal de Nación construída. Así, Brasil y Argentina tienen un porcentaje relativo que es parecido, menos de 1 %. Sin embargo ambos tienen una diferencia importante al momento de construir la relación con la Nación y con el Estado. En términos de ese proceso de imaginización de la Nación, que veíamos en Anderson (1989), en el Brasil se piensa que el Brasileño es el resultado sincrético de tres vertientes poblacionales genéricas, que también producen un brasileño genérico. Según el mito fundador de Brasil, que podemos recoger en Gilberto Freire (1994), se habría dado una mezcla entre el mundo europeo de los colonizadores y señores portugueses, el mundo de los esclavos africanos traídos a trabajar en las plantaciones y el mundo indígena. Este imaginario, puede llevar a cualquier brasileño a reconocer en si mismo esas tres vertientes, que se presentan equilibradas en tercios.

En cambio en la Argentina, la inmigración europea y especialmente Italiana, fue muy fuerte e influyó poderosamente para que se pensaran más en relación a Europa que en relación a las poblaciones indígenas. Así, teniendo más o menos el mismo porcentaje que Brasil, hay un imaginario nacional que piensa a la Argentina como mucho más blanca que Brasil, donde además de lo indígena hay gran influencia africana, y también más blanco que Chile, país que es visto por cierto imaginario, aquí en Brasil y en Argentina, como un país de indígenas. Por su parte en Chile, con un 10 % aproximado de población indígena, hoy en día, predomina un imaginario que quiere pensar al país como blanco, negando el presente y futuro de ese mundo indígena tan evidente, relegándolo a un

pasado glorioso.

Esa actitud eurocentrica de ese imaginario Argentino claramente desprecia el mundo indígena, el que debe acercarse a ese horizonte europeo de la civilización. Sin embargo no creo que esa ideología de <democracia racial> brasileña sea efectivamente más democrática que los imaginarios segregacionistas de Argentina y de Chile. Ya escuché muchas referencias a esa idea de tener antepasados de las tres vertientes sanguíneas, y sinceramente más que reivindicar un orden de igualdad positiva, en un sentido de ser todos iguales y tener los mismos derechos, me parece más un intento de mantener las diferencias sociales, ya que si todos tenemos de las tres sangres no hay por que tratar de forma especial a los <negros> o a los >indios>, me parece una clara forma de legitimar la dominación de los blancos. Ramos (1997), hace un interesante análisis sobre esta gran «visibilidad» de los indígenas en Brasil, a diferencia de la Argentina, pese a que en términos porcentuales en Argentina serían un poco más.

A partir de este estudio y de mi percepción, me parece que cuando en Chile se habla de Mapuche, se obvia que los hay en Argentina, es decir se habla tranquilamente de Mapuche chilenos sin referencias a la Argentina. Por el contrario, en Argentina hablar de Mapuche implica hacer una referencia a Chile. Esto se puede rastrear en diversos discursos de construcción del proceso, especialmente para justificar algunas atrocidades. Así en Chile se quería ver a los Mapuche como chilenos eternos, siempre fueron chilenos. En Argentina, debido a las migraciones desde Chile, se los veía como los indios de Chile, además de todo, extranjeros. En ambos casos justifican la “conquista”.

La segunda constatación a la que quiero referirme, en la relación Estado Nacional / Poblaciones Indígenas, es la situación de los Derechos Humanos y de los Derechos Indígenas propiamente tales, que son reivindicados por estas poblaciones, quienes para la permanente sorpresa de políticos e investigadores, tienen plena capacidad de constestación, tanto a los planes homogenizadores de la construcción nacional, como contra los conceptos e ideas con que los propios investigadores quieren explicar los acontecimientos.

En este ámbito, es importante hacer algunas consideraciones sobre una evaluación general de la situación de estos derechos y de las condiciones de vida de los indígenas en Latino América, consideración que nos muestra un contexto general que se relaciona directamente con la situación en Argentina y Chile. Siguiendo a Torres-Rivas (1996), reconozco cuatro circunstancias básicas que enfrentan las poblaciones indígenas: 1ª) Los indígenas han sido considerados mayoritariamente como campesinos [23], sin embargo, en los últimos años se ha dado un fuerte proceso de migración a centros urbanos; 2º) Entre la población indígena aparecen los más bajos puntajes en todos los indicadores tradicionales que miden bienestar social, donde la pobreza es un rasgo dominante [24]; 3º) El conjunto de la población indígena es objeto de permanentes y variadas formas de discriminación social que

implican un desconocimiento de su condición humana y 4º) La condición de indígena está unida a la reivindicación de derechos y a la toma de conciencia, tanto a niveles nacionales como internacionales. (Torres-Rivas,1996:371-372).

A partir de este último punto, se han levantado reivindicaciones sobre derechos particulares, los que Torres-Rivas va a presentar como 5 conjuntos de derechos, que habrían surgido a partir de una serie de encuentros de líderes indígenas regionales en el marco del V Centenario.

“i) El derecho a ser reconocidos como *pueblo*, con identidad propia y con derechos históricos que se derivan de esa condición. ii) Como consecuencia de lo anterior, el derecho -que su reconocimiento como *pueblo* de larga presencia histórica- les da a la tierra y al *territorio*. iii) Como consecuencia de los dos anteriores, el derecho a ejercer formas de *autogobierno* y *administración propias*. iv) Como consecuencia de los tres anteriores, el derecho al reconocimiento y al ejercicio de un *derecho consuetudinario*, propio. v) Finalmente, como efecto de todo lo anterior, el derecho a participar y decidir en la determinación de las políticas nacionales que les afectan.” (Torres-Rivas,1996:402-403).

Es importante tener este marco internacional en cuenta, ya que encontraremos permanentes puntos de contradicción con las intenciones homogenizadoras, contra las cuales se levantan las poblaciones indígenas y especialmente en el caso de las poblaciones Mapuche, quienes han mantenido una energía reivindicativa que ha generado importantes movilizaciones. Además de apuntar nuevamente que cualquier cambio substancial en la condición de las poblaciones indígenas, que impliquen un cambio en el tipo de relaciones hasta ahora dominantes, implica una transformación del Estado, sin la cual las orientaciones legalistas pierden sentido. En este sentido es que no va a mudar la situación un mero reconocimiento jurídico de los derechos indígenas, si es que no va acompañada de cambios en las estructuras.

5.3) Identidad Mapuche

Dentro de la antropología, uno de los temas importantes que han ocupado el tiempo de los especialistas, ha sido la Identidad, sobre lo que me parece interesante detenerse un momento, revisando algunas ideas sobre la identidad Mapuche, lo que sin duda cruza diferentes niveles de comprensión y presenta no menos problemáticas.

En primer lugar la identidad Mapuche, debe ser vista como un proceso. Al referirme a la crítica del concepto de aculturación, hago mención a que las culturas no deben entenderse como una fuente de pureza inalterable, son un proceso determinado por las relaciones entre los grupos en el marco material e histórico de resignificación e interpretación de la cultura, lo que debe aplicarse también a las identidades. La profesora chilena Teresa Durán (1986), hace un análisis de diferentes autores

que trabajan con la identidad Mapuche, los que van tras de diferentes aspectos, ya sea el racial, la teoría de clases, la cuestión étnica o aspectos sociopolíticos de dominación. Sin embargo la autora va a resaltar que a partir del modelo transaccional de Stuchlik (1974), se puede hacer algún aporte interesante. En este trabajo, Stuchlik define la identidad a partir del concepto de situación internacional, donde el concepto de «situación» debe ser entendido como un todo formado por la conducta de un número dado de individuos, delimitado por metas que orientan las acciones y la participación como una unidad coherente. Durán (1986) va a adscribirse a esta forma de ver la realidad Mapuche, sin embargo creo que su lectura de la situación presenta un problema.

La definición de la identidad Mapuche para Durán debe ser entendida como “el resultado de un proceso de identificación y autoidentificación de los Mapuche, con base en el criterio de los rasgos físicos, culturales y sociales, respecto de españoles y chilenos, en tanto miembros pertenecientes a sociedades diferentes.”(Durán,1986:697). Así la identidad Mapuche como categoría cultural se funda en tres aspectos: a) el racial; b) el carácter filosófico cultural y; c) el carácter psicosocial (Durán,1986:698-99). A mi entender esta identidad Mapuche pierde fuerza, en los argumentos de Durán, al tornar su análisis primordialista, lo que se contradice con el concepto de situación. En este sentido la autora va a identificar las principales formas de identidad Mapuche, que serían las siguientes:

“La vivida y asumida integralmente por la mayoría de los mapuche, la cual se habría manifestado entre los siglos XVI y XVII. La identidad Mapuche que inicia su transacción con la sociedad global en donde los Mapuche comienzan a internalizar masivamente las orientaciones socioculturales de esta sociedad global, fase que se aprecia a partir del siglo XVIII. La identidad parcial o totalmente rechazada, en cualquiera o en todos los aspectos que forman el fenómeno en su conjunto, apreciable desde los primeros años del siglo XX.. La identidad re-elaborada, ya sea con base en elementos socioculturales rescatados desde la sociedad global, fenómeno observable en las últimas dos décadas del presente siglo.” (Durán,1986:699).

Esta interpretación de Durán (1986) sobre Stuchlik (1974), teniendo en cuenta esos elementos, es cuestionable. ¿ Existe una identidad que no sea asumida integralmente por sus propios actores ? ¿ La identidad Mapuche era una situación que sólo mudó a partir del siglo XVIII ? En términos del concepto de situación, la identidad debe ser vista y entendida “contextualizada en su momento”, y en ese sentido una identidad nunca deja de ser total para llegar a ser parcial. Esa identidad parcial, de la cual falta algo que ya no es, es una situación permanente en los grupos humanos, las identidades son re-elaboradas y toman nuevos sentidos que antes no tenían, pero no por esto dejan de ser verdaderas, ver discusión sobre tradiciones inventadas en Hobsbawm et al. (1984), de donde se puede sacar que en el fondo ninguna tradición existió eternamente en el pasado, ellas fueron inventadas en algún momento del proceso y a partir de entonces pueden ser asumidas como verdaderas. Además, ¿ quién es el que cuestiona la parcialidad de la identidad ? Parece más una cobranza que una constatación.

Según mi lectura del texto de Stuchlik (1974), sería importante entender que la identidad Mapuche es vista por la sociedad Nacional a través de estereotipos, que surgen a partir del conocimiento reducido que se tiene del Mapuche, el que adquiere el carácter, de la manera que es presentado, de un conocimiento completo y sistemático de la cultura Mapuche, surgiendo así los estereotipos, como rasgos de una esencia que no existe, que rigen las relaciones entre Mapuche y chilenos (Stuchlik,1974:10). Sin embargo el cambio en los estereotipos, analizados detalladamente en el capítulo de las políticas indigenistas, debe entenderse más como un cambio en la cultura chilena y no tanto como un cambio en la cultura o identidad Mapuche (Stuchlik,1974:27). Ya que el ser reconocido como Mapuche implicó nuevos derechos en la sociedad global. Así “la identidad Mapuche no sólo es la suma de los rasgos típicos, sino también el conjunto de derechos y obligaciones que los Mapuche tienen. Puesto que se trata de un grupo minoritario, necesariamente dependiente y gobernado por el grupo mayoritario, los derechos y obligaciones que poseen o que les son impuestos dependen de la sociedad global” (Stuchlik,1974:27). Es interesante que este análisis hace depender la identidad de las relaciones con la sociedad nacional, contemporizando y contextualizando, alejándose de una idea primordialista de la cultura, la cual piensa a la cultura como una fuente de pureza invariable donde la tradición busca veracidad y donde el padrón de análisis debe ser una visión idealizada de un pasado puro y sin movimiento.

Otra autora argentina, Hernández (1993), va a trabajar la identidad Mapuche como una identidad «enmascarada», a partir de un análisis puntual en la localidad de los Toldos, que pretende un grado de generalización mayor, la autora va a ver en el concepto de identidad de Barth (1976), una orientación en los términos de los límites étnicos y la supervivencia de formas de resistencia y de organización. Bajo estos límites, en los cuales la incorporación a las estructuras nacionales es un hecho, la identidad se debe entender en base a la formación social de los individuos. Así identidad se vincula a una conciencia de tal situación. Junto a esa identidad étnica hay una identidad de clase, y al parecer de la autora esta identidad étnica se perfila como contradictoria, “ni tan blancos, ni tan indios.” (Hernández,1993:296). Contradicción que va a ser enfocada a partir de tres niveles diferentes de “conciencia étnica”, los que partirían desde un estadio asimilacionista, pasando por un estadio defensivo o de resistencia étnica y un estadio de autoafirmación de la personalidad étnica diferenciada. Estos “estadios” creo que no explican las diferentes dimensiones que adquiere la identidad, sin embargo parece sugerente relacionar identidad y conciencia, especialmente considerando la autoadcripción como una forma de definir la identidad. Así también es interesante la vinculación entre identidad étnica y otras identidades, como es el caso de la de clase.

Asociar identidad y conciencia me parece peligroso, ya desde la teoría crítica podemos hablar de una falsa conciencia, a partir del reconocimiento que la sociedad unidimensional impone una

conciencia que nos es externa, es más social que individual y como ideología controla nuestras capacidades creativas. Me parece que aquí el concepto de identidad se diferencia sustancialmente del de conciencia, ya que la identidad tiene que ver finalmente con la forma en como las personas se piensan y como construyen redes de solidaridad, en cuyo caso no importa diferenciar las influencias externas. Siempre van a haber influencias externas que afectan las identidades locales, sin embargo no pueden llamarse de falsa identidad, incluso si fue impuesta, ya que la identidad tiene que ver con el proceso de como se piensan y si las personas se piensan como una mezcla infinita de mudanzas e influencias será una identidad tan válida como la de aquellos hipotéticos grupos que nunca mudaron y que supuestamente podrían tener una cultura y una identidad mucho más antigua. En este sentido es que la identidad, aunque mude en el tiempo debe ser vista como un continuo en mutación. Haciendo esta salvedad, identidad y conciencia deben entenderse estrechamente relacionados. En el sentido de que como categoría nativa van a estar siempre justificándose mutuamente.

Podemos explorar algunos otros aspectos a los cuales el concepto de identidad nos remite, para esto veo en Bengoa (1991) un aporte interesante, quien va a reconocer como la identidad indígena está cruzada por varias identidades, en donde la falsa conciencia de la realidad (en términos de ser una consciencia impuesta por la ideología moderna) se consagra en identidades universalizadas, que terminan siendo identidades vacías. A partir de Bonfil Batalla (1990), y del reconocimiento que este hace de un México profundo, donde expresiones de lo indígena están presentes en casi todos los ámbitos de la sociedad mexicana, llevando así adelante la coexistencia de dos civilizaciones, la mesoamericana y la occidental, el autor piensa en un “Chile profundo”, donde la posibilidad del reconocimiento efectivo nos aleje de ese otro tipo de identidad nostálgica, que nos puede llevar a un conservadurismo nostálgico. Bengoa se refiere también a las identidades contradictorias, a las desvanecidas y a las recuperadas, intentando mostrar el aspecto esencialmente dinámico por el cual la identidad se construye permanentemente en la historia y como no se trata de una categoría neutra, sino por el contrario, la identidad es viva y políticamente posicionada, de tal manera que pensar en identidad signifique repensar y reformular la historia de Chile y claro la de Argentina.

Un trabajo muy reciente, hecho por dos jóvenes Asistentes Sociales, Calfio & Jimenez (1997), con el cual se titulan, desarrolla un análisis de la identidad de jóvenes Mapuche Urbanos, en Santiago. A partir de un esquema metodológico de entrevistas propio del trabajo social, llegan a la conclusión de que existirían tres grandes identidades Mapuche: 1) La identidad de los sectores rurales, fuente del “ser Mapuche”; 2) La identidad de los Migrantes Mapuche, quienes transplantados de su medio generan una identidad “enmascarada”, en el sentido de Hernández (1993); y 3) La identidad de los hijos de los migrados, quienes encontrarían una función integrativa en sus apellidos y en su origen común. En este último grupo resalta un hecho, que es la respuesta

común a la pregunta de que en qué se diferencian de los jóvenes chilenos no Mapuche, “en nada” !, son iguales, a no ser por los apellidos y por ser descendientes de indígenas.

Para las autoras, la identidad cumple algunas funciones específicas, que tienen que ver con la localización, la selectividad y la integración social. Me parece que la constatación que ellas hacen de la existencia de tres identidades debe ser pensada más como la constatación de diversas realidades sociales a las que se ven enfrentados los diferentes segmentos de la sociedad Mapuche. Es decir, existen tres identidades, porque existen tres realidades constatadas en las que el establecimiento de los límites sociales se hace en forma diferente. Me parece sin embargo que hay que tener cuidado al pensar esa identidad de los sectores rurales, como fuente de un “Ser Mapuche”, ya que puede llevar a posturas primordialistas que pueden querer ver ese “SER” como más auténtico. Con esto no quiero desconocer el valor y la importancia del *AD-MAPU* (tradición Mapuche), en la resignificación del pensar Mapuche. Es claro que desde los sectores rurales surge un “SER”, tanto ideológico como humano, al considerar la fuerte expulsión de personas que en forma permanente dinamiza y refuerza a los urbanos, quienes van a ver en los rurales un vínculo integrador con su propio pasado.

Briones (1992), efectúa un aporte interesantísimo a esta discusión. Primero critica esa esperanza errada de que las identidades sean inequívocas, es decir que deben significar una sólo cosa, la cual queda reducida a nada más. Segundo, que las relaciones interétnicas deben ser vistas como texto y contexto del proceso de construcción de la identidad Mapuche, donde construir identidad social es demarcar los límites entre los nuestros y los ajenos. Este proceso de construcción de la identidad Mapuche tiene tres momentos, los cuales van a estar mediatizados por la construcción del estado y de la nación, en donde el poder debe ser visto ejercido más en términos de hegemonía/subalternidad que como dominación/subordinación.

Los tres elementos de este proceso son, en primer lugar, la demarcación de los límites sociales, ya sean étnicos, de clase, cívicos religiosos, etc. Los cuales pueden expresar tanto desagregación étnica como re-agregación, con el entorno regional/nacional, lo cual “es fruto de una disputa en la cual tanto la mayoría como la minoría -de acuerdo con determinadas circunstancias históricas que van redefiniendo sus relaciones e intereses- buscarán enfatizar o desdibujar límites de uno u otro carácter” (Briones,1992:260). En segundo lugar, la autora llama la atención sobre las manipulaciones, “cuyo fin es encauzar más satisfactoriamente interacciones a menudo desventajosas para los Mapuche. Así, según las circunstancias vayan entramando distintas «situaciones» y según también se las defina socialmente, los actores podrían desplegar recursos en apariencia contradictorios” (Briones,1992:261), e incluso inconscientes, dándose ahí una dialéctica entre consentimiento y contradicción, que la violencia estructural promueve. El tercer y último

elemento tiene relación con el potencial modificador que posee la praxis social, diferenciando estrategias de opciones. Un análisis que confunda opciones de estrategias adaptativas corre el riesgo de hacer recaer la responsabilidad íntegramente sobre el grupo.

“Las Estrategias, son a mi juicio, aquellos comportamientos que se seleccionan entre alternativas diversas cuando todas éstas podrían haber garantizado el cometido propuesto. Las Opciones, en cambio, son elecciones altamente forzadas por condicionamientos que, al acentuar su contundencia, estrechan el margen de acción efectivo del que el grupo dispone. En el caso de los Mapuche argentinos, se manifiestan selectivamente tanto opciones como estrategias, por más que a mi juicio, primen globalmente aquellas. Como se verá, aceptar estigmatizadamente la diferencia en pro de obtener al menos paliativos para la vida cotidiana apunta hacia las primeras. Manipular con cierta amplitud el límite étnico para orientar reclamos y movilizaciones supralocales puede, en ciertos casos, apuntar hacia las últimas.” (Briones,1992:262)

Este análisis, centra primeramente la cuestión en el grupo social, que genera identidad, así como formas de consentir, a través de una autopercepción alienada que llevaría a una identidad alienada, en el sentido de una imposición externa. Sin embargo esto es un elemento que depende de la situación personal o local del grupo. Es el grupo, que en el lugar que esté va a activar, o no, los límites que lo separan o aproximan de otros grupos sociales concretos. Por lo tanto la identidad depende de la situación, en cuyo contexto el activar diversos límites sociales o de identidad toma pleno sentido. Por lo tanto la “Mapuchidad” (Briones,1992:265), como esencia de identidad, también debe ser entendida como situacional.

En este sentido, ¿ como quedaría el esquema de las tres identidades de Calfio & Jimenez (1997) ? Acaso la identidad de ese “Ser Mapuche” ¿ depende de un factor meramente geográfico, como serían los sectores rurales ? O puede ser que una persona, según transite desde su posición estructural de hijo de migrante e incluso migrante, hacia los sectores rurales, en el contexto de *Nguillatún* (ceremonial de renovación cósmico-religioso) pueda activar diversos límites o fronteras según las experiencias comunes, o no, que tiene con sus parientes ? Es por esto que entender el fenómeno de la identidad gana sentido desde un contexto situacional, donde no es sólo espacio físico ni emocional el que define los límites activados por las personas concretas, si no los conflictos y contradicciones entendidos en el contexto que se generan y no a partir de una definición dada de antemano.

Realizando una rápida pasada por la región Mapuche en Argentina y Chile, entrevisté a Eduardo Montiel [25], quien ha estudiado la cultura de su pueblo y que ha estructurado una síntesis en un discurso bastante interesante, que nos puede servir de contraste o comparación con las ideas que vengo presentando en relación a la Identidad Mapuche. Montiel, conocedor de la realidad Mapuche en ambos lados de la cordillera, ya que en ambos se reparte su familia que quedó arbitrariamente dividida por fronteras internacionales, definió para mi en cuatro puntos la base de la identidad Mapuche. 1) La existencia de una “estructura política milenaria”; 2) la existencia de una “religión”

Mapuche, que cuenta con una serie de rituales e instancias congregacionales, de las cuales destacó el *Nguillatún*; 3) el “idioma” propio; y 4) Un “espacio territorial”, que si bien ha sido dramáticamente reducido en las comunidades, sigue existiendo como un elemento constituyente de esa identidad.

Si vemos con atención, los tres primeros elementos han sufrido transformaciones en el tiempo, sin embargo, para Montiel no hay duda de su continuidad histórica y por lo tanto de su validez como elementos que definen un límite con los no Mapuche. El último elemento sería el más concreto, el suelo, sin embargo la relación identidad/tierra también ha sido transformada. Esto es interesante, porque vemos en este rescate del discurso nativo un acercamiento a la idea de «situación» y no a la de «pureza». No por esto se deja de cuestionar las transformaciones, como la reducción en si, y especialmente la pérdida del idioma, de las prácticas religiosas. Y me parece que si este cuestionamiento se transforma en reclamo, es precisamente porque los límites existen y existe también la necesidad de reforzarlos, y como “intelectual” Mapuche su trabajo consiste en eso, en difundir, explicar, crear consciencia en los nuevos, pensar y preocuparse por las nuevas problemáticas que implica que en la Provincia de Neuquén, aproximadamente un 60 % de la población Mapuche vive en zonas urbanas, 60 % que ya no habla el *mapudungun* y que ya casi no participa de las ceremonias religiosas. Sin embargo esa “pérdida de identidad”, que denuncia Montiel, no significa un peligro para la Mapuchidad.

Entre los elementos destacados, la permanencia de una estructura política propia, milenaria como él mismo resalta, es también un elemento fundamental. Ya que los líderes siguen siendo los *Lonkos*, cabezas de familias extendidas, quienes son los responsables por sacar adelante a la población, como siempre fue. Además la misma práctica política mantiene una dura continuidad entre las dirigencias, ya que persisten dos posiciones, una que busca un “enfrentamiento” directo para resolver los conflictos y por otro lado una vía “pacífica”, que busca a través de la negociación conseguir los mismos objetivos. Sin duda el cuestionamiento que Montiel hace de la pérdida de la identidad no es igual a la pérdida denunciada por algunos antropólogos o historiadores, en donde el lamento de esta toma un carácter nostálgico y pesimista. Para Montiel, la pérdida de algunos elementos no hace perder la continuidad histórica de su gente y por lo tanto en vez de una postura pesimista y nostálgica, sus palabras son una esperanza y una lucha por la sobrevivencia que aún se da, en la persistencia de esos límites sociales de que hablábamos.

6) Teoría Antropológica y Políticas Indigenistas

6.1) Teoría y Políticas en Latinoamérica

Prácticas e ideas han estado permanentemente unidas, y ambas estructuran la relación entre indígenas y no indígenas, las políticas indigenistas son la iniciativa de las fuerzas dominantes, para controlar esas poblaciones concretas. Tras estas iniciativas han habido ideas, construcciones teóricas que explican o justifican ciertas acciones. En este sentido las políticas indigenistas deben pensarse como un sistema de ideas, que dependiendo del momento y de la relación de fuerza, deben ser relativizados. Y aunque una línea de acción defina el accionar político en un periodo dado, no debe olvidarse que siempre hay otros proyectos políticos alternativos. Estos proyectos de políticas indigenistas fueron sintetizados, por Slavsky (1992-93), en tres tipos, hasta la década de 1960.

“1) El indigenismo colonial, que sostenía que la sociedad y las culturas indígenas debían “conservarse” como tales bajo el control de la sociedad dominante, periodo colonial- S. XVI-XIX. 2) El indigenismo republicano; que sustentaba la idea de la “asimilación” de los indios a la sociedad nacional para formar una sola nación mestiza, desde la independencia hasta el I Congreso Indigenista Interamericano-1940. 3) El indigenismo moderno que sostiene que deben “integrarse” a la sociedad nacional pero conservando ciertas características propias.” (Slavsky,1992-93:122)

El análisis de la autora es claro y bien sistematizado, concuerdo con ella en cuanto a que estas fueron las formas hegemónicas, sin embargo no hay que olvidar las no dominantes, ya que es en la confrontación y en el diálogo establecido entre todas las ideas que el proceso se mueve. En el período colonial hubo una pugna entre posturas a favor del indígena y en contra, que implicaron accionares políticos diferentes e incluso contradictorios, lo que generó intensas disputas desde muy temprano, guerra defensiva y ofensiva respectivamente. Yo creo que estas posturas se mantienen en pugna hasta hoy en día, son parte de esas estructuras más profundas y permanentes, nunca tienen una forma pura, son también multi-dialécticas.

Otro elemento a destacar en relación a las políticas indigenistas, es la distancia existente entre la política como idea y la práctica concreta en relación a las poblaciones correspondientes. Rubio (1988) resalta esto para el tiempo colonial de Virreynato del Perú, donde se daba una separación entre las declaraciones monárquicas y los textos legales, en relación a la realidad concreta de las poblaciones indígenas. La Corona defiende al indígena, sin embargo la realidad era otra, pesada, había una fuerte explotación de la mano de obra indígena a partir del trabajo en encomiendas, trabajo en mita, yanacoas, etc. Esto incluye el quiebre de las estructuras sociales, desplazar gente sin considerar ordenamiento territorial del espacio andino, como una táctica consciente de denominación. Las posturas a favor del indígena aceptaban mantener las estructuras nativas, y con ello lo consuetudinario. Me parece que esta separación se mantiene también en el período republicano. Es decir, en un eje pueden haber posturas a favor o en contra de los indígenas, en otro

plano, ley en el papel y realidad concreta se deslizan por dimensiones casi paralelas.

Es lo que Pinto (1996) distingue como *proindigenismo* y *antiindigenismo*. El proindigenismo involucra las posturas a favor del indígena, el antiindigenismo, las contrarias y antagónicas. Este autor sostiene que la conquista colonial fue de sujetos, mientras que la del siglo XIX fue una invasión de tierras. Y concuerdo con él, pero tampoco podemos dejar de lado que la conquista colonial creó la gran propiedad y la figura del terrateniente, así como un modelo valorativo oligárquico, en Chile. Tampoco podemos dejar de lado la “pacificación” de mano de obra que trajo consigo la usurpación de tierras en el siglo XIX. Aunque predomine un factor, otros siempre están presentes.

La base de este pensamiento dualista que opone *civilización/barbarie*, de donde saldrá el par de oposición relacionado *proindigenismo/antiindigenismo*, perdura desde la colonia, y se auto-explica a través del “colonialismo interno” de los Estados Nacionales, así esta oposición del sentido común regía una serie de conceptos y preconcepciones, dirigiendo de alguna manera los accionares políticos en relación a estas poblaciones concretas. La oposición *civilización/barbarie*, llevada a delante por la llamada generación del 1880, remite a la otra oposición, *puro/impuro*.

“A fines del siglo XIX la sociedad regional ya no se dividía sólo entre *bárbaros* y *civilizados*; había surgido una sociedad popular formada por *chilenos civilizados* y *chilenos indígenas*, que volvía a complicar las cosas. A la larga, los grupos populares terminaban siendo, como los mapuche, un peligro para el orden, la tranquilidad y el bienestar de los *hombres de trabajo* que se habían enriquecido en la región. Como los indios, también había que confinarlos, estableciéndolos en las llamadas *villas alegres*, que se multiplicaron en la región. Estas últimas terminaron transformándose en espacios parecidos a las reducciones que la sociedad civilizada había creado para los indígenas.” (Pinto,1996:104)

El indigenismo republicano, es decir las prácticas políticas y las ideas, se articulan a partir de la construcción/invencción de los Estados Nacionales, vistos como mono nacionales. En Chile esta idea se vincula a un país mestizo, en Argentina al contrario prima la idea de una nación europea. En ambos, así como en otros países de América, basados en los supuestos teóricos de la supremacía blanca, se impulsó oficialmente una política de traer inmigrantes europeos, en calidad de colonos a las tierras “nuevas”, ocupadas por indígenas. Reiteradas veces se denuncia o se consagra el fin de las poblaciones indígenas.

A la par con la conquista republicana también se impulsaron posturas proteccionistas, que buscaron orientar el proceso de cambio, justificándolo, buscando la integración, como un ideal.

Sobre el Indigenismo Interamericano, es decir las ideas orientadoras consagradas a partir de Pátzcuaro (1940), debo hacer una breve referencia. Surgido a la par, entre las discusiones de la antropología y dentro del proceso histórico mexicano y como tal, parte del proceso de construcción nacional. Entre los destacados pensadores de este indigenismo, está Gonzalo Aguirre Beltrán, quien

como marco conceptual trabaja 1) la historia indígena, 2) la cultura occidental, 3) niveles de integración y normas para la acción práctica (Aguirre Beltrán,1992a;34). La integración es una realidad teórica y empírica para el autor y participando en ella puede orientar esta integración, en relación a esto va a decir:

“Paso a paso se volvieron a considerar válidas las formas de vida y de expresión indias, se les concedió mérito a las lenguas vernáculas y se aceptaron como buenas las creencias y costumbres nativas: esta tendencia tuvo un clímax en el Congreso de Interamericano de Pátzcuaro. dónde se postuló la integración de los indios a la sociedad nacional, respetando los valores de sus culturas y su dignidad de hombres. El contenido de propósito de la política indigenista formulada en Pátzcuaro, era la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bajage cultural, proporcionándole los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna.”(Aguirre Beltrán,1992b:27)

Aguirre Beltrán argumenta como esta forma de hacer política coincide con la “definición de desarrollo de la comunidad” formulada por las Naciones Unidas. Agrega: “El indigenismo no está destinado a procurar la atención y el mejoramiento del indígena como su finalidad última sino como un medio para la consecución de una meta mucho más valiosa: el logro de la integración y el desarrollo nacionales, bajo normas de justicia social, en que el indio y el no-indio sean realmente ciudadanos libres e iguales.”(Aguirre Beltrán,1992b:27).

Política indigenista y teoría están estrechamente vinculados. Aguirre Beltrán se va a referir en sus escritos a las corrientes teóricas de la antropología mexicana, destacando, después de la represión del “Movimiento del 1968”, tres tendencias: “1)una antropología liberal, burguesa, 2) una antropología de la liberación, marxista y 3) una antropología libertaria, ácrata. Esta última califica a la marxista de antropología autoritaria por sustentar la tesis de la dictadura del proletariado.”(Aguirre Beltrán,1992b:183). Este autor critica a la antropología crítica y las figuras de Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen y de Pablo Gonzalez Casanova, reconociendo que en ellos si bién había algo de libertario, no eran de militancia comunista, que en ese momento tenía una significación especial. Aguirre Beltrán va a rechazar el concepto de *colonialismo interno* establecido por González Casanova. Este último, haciendo una analogía al imperialismo externo ejercido por ciertos países (Francia, Alemania, Inglaterra y estados Unidos), México sufre de un colonialismo interno, donde la población colonizada son los indios y el ministerio de las colonias el Instituto Nacional Indigenista. (Aguirre Beltrán,1992b:185). Por estar Aguirre Beltrán vinculado directamente al órgano indigenista rechaza este colonialismo, en favor de la integración.

Desaprovando lo que sería un exceso de crítica, Aguirre Beltrán fundamenta en favor de una antropología comprometida, con la política indigenista, dejando claro una separación entre teoría y política y negando que esta sea una aplicación simple de la primera. Sin embargo reconoce que el indigenismo se funda en la antropología social, que sería esta antropología comprometida, dejando a ambas en campos separados.

Aguirre Beltrán acusa de colonizados a los antropólogos que dependen teóricamente de Estados Unidos o de Inglaterra, destacando la producción Nacional de antropólogos como Manuel Gamio, intelectual que ocupó cargos en la administración pública. Gamio (ya en 1922) se propuso estudiar “1) sobre la cultura y el ambiente en que habitan las poblaciones regionales del país, 2) sobre los medios de fomentar su desarrollo, 3) con el fin de formar una nacionalidad mexicana coherente.” (Aguirre Beltrán,1992b:201). Esta es la tradición básica del indigenismo interamericano.

Una crítica directa a la idea integracionista, la realiza Diaz-Polanco (1988), al destacar el vínculo existente entre lo étnico y la situación de clases sociales, resaltando el hecho de que los indígenas de hecho están integrados en estructuras de clase, la nación no es un todo homogéneo. Critica en el indigenismo la aceptación del proyecto capitalista de integración, transformado en una especie de necesidad del sistema.

A partir de la década de 1970, surgirán diversas críticas a estas posturas indigenistas, a partir de una “antropología crítica”, siempre en un diálogo entre teoría e indigenismo mexicano. Entre los autores destacados de esta antropología crítica, está Bonfil Batalla, quien va a presentar una crítica al indigenismo republicano, argumentando que este piensa que el indio debe ser asimilado con la pérdida de su identidad, la que debe ser transformada en una identidad nacional, que esta asimilación sería un paso previo para la transformación de la sociedad, siendo la identidad étnica una falsa conciencia, la verdadera conciencia sería la de clase (Slavsky,1992-93). Estos fundamentos del indigenismo mexicano republicano, son criticados por Batalla (1970), a partir de un análisis dialéctico del proceso histórico, criticando la propia alienación de la sociedad nacional, destacando el carácter alienado de las “culturas indígenas” en relación a la dialéctica con la “cultura dominante”. Por su parte la sociedad nacional se autoaliena al alienar al mundo indígena, lo que se puede ver en la relación asimétrica con las sociedades indígenas y por otro lado en relación a la metrópoli imperialista, en una como dominante y en la otra como subordinado. Esta forma de pensar una sociedad dual, indígena/blanca, asimétrica como principio estructural, es lo que intenta superar a partir del “etnodesarrollo” (Batalla,1982), que implica recoger de la experiencia histórica de la cultura un proyecto propio. Conceptos fundamentales son *cultura propia* y *control cultural*.

“Así etnodesarrollo consiste en un equilibrio de la correlación de fuerzas sociales, un cambio político que incline la balanza -hoy favorable a los intereses que impulsan los procesos de imposición y enajenación cultural- a favor de los grupos sociales que pugna por el desarrollo de su cultura propia (étnias, regiones, localidades)” (Batalla,1982:136). Aquí ocupan un lugar interesante los dirigentes y lideranzas indígenas, quienes deben ser vistos según Batalla, como intelectuales orgánicos, entiendo que en el sentido usado por Gramsci (1967), es decir como intelectuales nacidos en la misma base que los grupos dominantes, este sentido de intelectuales debe diferenciarse a lo

que Gramsci piensa para la realidad italiana, a quienes opone los intelectuales tradicionales, como expresión de las supremacías políticas tradicionales feudales. Resulta interesante destacar a los dirigentes Mapuche, que pueden ser vistos en este sentido, como intelectuales indígenas y en este sentido “orgánicos”, que reorientan la acción reivindicativa de los Mapuche, además pueden ser vistos también como intelectuales “tradicionales”, en otro sentido al usado por Gramsci, ya que pese a los cambios en la vida “tradicional” responden a un pasado, que los legitima.

Batalla se va a referir al mundo indígena como una “unidad social diferenciada”, pero también se va a referir como una “cultura indígena”, y es ahí donde surge un problema, que ya critique, en relación a la diferencia entre grupo social y cultura que en Batalla no queda totalmente clara. Esto no invalida su crítica al indigenismo mexicano, pero debemos reconocer que está bajo el mismo “paradigma” culturalista, que lo lleva a esa discusión sobre cultura autónoma, apropiada, enajenada, impuesta. Esto aproxima a Batalla a una postura integracionista, bajo un patrón menos hegemónico, pero finalmente etnocéntrico, desconociendo el derecho a la autodeterminación de los pueblos y el carácter no-homogéneo de la sociedad nacional.

El esquema dualista que opone *cultura indígena/cultura nacional* y las presenta en relación de *subordinación /dominación*, también presenta un problema, que como ya decía, desconoce el carácter multifocal del proceso “dialéctico” de síntesis. La síntesis social no puede pensarse como un mestizaje biológico-cultural, sino como una situación, la síntesis social es el cuadro que en un momento dado mueve a la sociedad. En este cuadro la sociedad nacional no es un bloque compacto de dominación, hay dominación interna, así como en términos de clase o de factores de producción puede haber Mapuche más cercanos del sector dominante “nacional” que del dominado “indígena”.

En esta discusión sobre las relaciones con el mundo indígena, Slavsky (1992-93) va a analizar los “paradigmas” de desarrollo que van a orientar el indigenismo en este siglo, cuestión que ayuda a entender el alcance de las relaciones entre políticas y teorías. Un primer paradigma de la *modernización*, privilegia como valores la dominación, la expansión, el crecimiento y la eficiencia, considera la ciencia como conocimiento objetivo, independiente de la cultura e ideología. Sería el modelo aplicado en América Latina por la CEPAL, donde fortalecimiento del Estado y modernización están de la mano, apoyándose en un ideal de progreso técnico y por la necesidad de expandir los mercados internos así como de una redistribución de la riqueza.

En segundo lugar están las tesis de los *dependentistas*, que reconocen la existencias de estructuras desequilibradas a partir de la penetración financiera y tecnológica de los centros capitalistas, lo que limita el crecimiento autosostenido de la sociedad dependiente, así como impone padrones de relación capitalista de clase, “por lo tanto el Estado debe modificarse para afianzar la articulación política de una sociedad que contiene, en si misma, focos de inarticulación y

desequilibrio” (Slavsky,1992-93:128-129). Este análisis enfatiza el carácter histórico estructural de la situación de subdesarrollo en la dinámica capitalista. Convergen con cepalinos en cuanto a la creencia en la “racionalidad de la historia” y concepto de desarrollo parecido, pero no capitalista. “En lugar del Estado-Reformador de los cepalinos, los dependentistas presentan una imagen de la Sociedad-Reformada, pero no llevan hasta las últimas consecuencias las dos cuestiones claves: ¿que tipo de sociedad reformada y por quién ?. (Fernando Henrique Cardoso,1986)” (Slavsky, apud Cardoso:129).

En tercer lugar se presenta un paradigma de desarrollo *alternativo*, que critica la dicotomía capitalismo multinacional versus un colectivismo burocrático y las estrategias de desarrollo dentro de la tradición occidental, donde el horizonte está definido por la relación entre el Estado (en el polo socialista) y por el Mercado (en el polo capitalista), ambos mediatizados por el proceso industrial. Se levanta la “autogestión” como un modelo alternativo de sociedad, en donde los valores fundamentales son: la identidad cultural, autodependencia, justicia social y equilibrio ecológico.

Es interesante destacar estos modelos, a los cuales volveremos al ver las dinámicas en cada país, donde estarán presentes estas ideas, a veces tienen en la práctica puntos comunes, sin embargo sus ideas orientadoras conducen por huellas diferentes entre los bosques enmarañados de las prácticas político jurídicas que deben enfrentar en su concreción.

“En relación a las políticas a seguir con la población india, nos encontramos con tres grandes líneas de pensamiento, con sus variantes internas, que son: 1) la indigenista integracionista, que según postulamos, se vincula al paradigma modernizador; 2) la marxista, que se encuentra también dentro del paradigma modernizador; y 3) la crítica, etnicista, populista o ácrata, que pertenece al paradigma alternativo.”(Slavsky,1992-93:133). Para el indigenismo integracionista, la recomendación sería la “*asimilación*”, para los marxistas la “*inserción*”, con los otros sectores, en la lucha de clases y para los antropólogos críticos, la “*autogestión*”.

Uno de los elementos interesantes a destacar es como el “*Desarrollo*”, se ha impuesto, en cuanto categoría, como un objetivo final. Separándose de su dimensión de proceso. Todos están tras el desarrollo, sin embargo son objetivos diferentes, incluso medios diferentes que van a concretar ideas y estrategias también diferenciadas. En este sentido el término desarrollo se torna ambiguo, desde que genericamente implica bienestar, el cual ofrece caminos diferentes, que implican resultados diferentes. [\[26\]](#)

En Chile es el propio movimiento indígena que ha levantado la bandera del desarrollo, tanto en la ley indígena de 1972 como en la de 1993. En la de 1972, se crea el Instituto de Desarrollo Indígena, en 1993 la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Sin embargo el proyecto de

desarrollo junto al gobierno de la Unidad Popular es uno mientras el proyecto de desarrollo junto la Concertación de Partidos por la Democracia, es otro. Radicalmente diferentes, sin embargo ambos proyectos buscan como resultado final el bienestar social concreto de las poblaciones indígenas.

Las estrategias que se levantaron como alternativas al indigenismo asimilacionista dominante, pueden ser resumidas en el siguiente cuadro, donde teorías sobre el desarrollo y las prácticas políticas se encuentran, ya sea política práctica o como proyectos alternativos al dominante.

Cuadro No. B Resumen Estrategias de Desarrollo En Latinoamérica

[27]	Estrategia Marxista	Estrategia Alternativa	Estrategia Indígena
Sistema opresivo	Economía capitalista	Cultura tecnológica	Occidente, encarnado en sociedades nacionales
Enemigo	Capitalistas	Tecnocracia	Dominación colonial interna
Visión social	Sociedad socialista	Sociedad comunitaria	(Sociedad comunitaria)
Método	Organizaciones de clase trabajadora conquistan poder estatal e introducen socialismo desde arriba (macro revolución)	Muchos grupos pequeños se retiran del sistema e introducen o defienden métodos autónomos de vida	Fortalecimiento de la sociedad civil indígena (micro revolución)
Localización	No hay islas socialistas en un mar capitalista	Experimentos locales	Territorios indígenas(rural), barrios marginales (urbanos)
Momento	Coyuntura, crear condiciones	Revolución permanente	Resistencia cultural cotidiana
En juego	Intereses materiales, identidad colectiva, posesión	Necesidades existenciales, identidad personal, autonomía	Supervivencia étnica, identidad étnica, etnodesarrollo
Hombre nuevo	Transformación social antes de transformación personal	Simultáneamente transformación personal y social	Sociedad civil indígena, profesional e intelectual indígena
Liderazgo	Intelectuales	Élite postmaterialista	Líderes indígenas
Base social	Clase trabajadora, campesinado	Personas marginadas: juventud, mujeres, desempleados, etc.	pueblos indígenas (grupos étnicos)
Base institucional	Grandes emplazamientos de trabajo industrial, cooperativas campesinas	Pequeñas comunidades locales	Comunidades indígenas y formas legales, como org. de pequeños productores agrícolas o

			cooperativas, org. urbanas, microempresas
Organización	Organización centralizada formal	Red descentralizada informal	Diversidad de propuestas, búsqueda de tradición como base de legitimidad
Ideología	Abstracta, racional, dogmática	Concreta, intuitiva, abierta	Cosmovisión propia, en relación a las políticas: pragmáticos, enfocando problemas concretos

El cuadro anterior muestra las ideas que han orientado el accionar indigenista, en términos generales, en toda Latino América, lo que debe ser ahora comparado con nuestro caso de estudio, para Chile y Argentina.

Como ya definía Estado y Nación son un complejo proceso, que en nuestra situación, se dispara como proyectos “nuevos” a partir de la independencia. Como proyecto de organización de las élites, el estado-nación enfrentó un primer proceso integrativo, consolidando una primera hegemonía interna. Santiago disputaba con Concepción, Buenos Aires con las Provincias. A su vez las hegemonías de estos centros de poder se impusieron con fuerza sobre sus concurrentes, legitimados por el consenso en torno al proyecto republicano. El cual se concretó a partir de la “integración”, de territorios, poblaciones e ideologías. Hay también que destacar, que en este contexto las ciencias sociales y la antropología están participando de los procesos históricos. Analizando como se construyen podemos buscar otra pista para entender la situación.

-

-

6.2) La Antropología en Argentina

En Argentina, Fígoli (1995), siguiendo a Norbert Elias, va a destacar tres momentos importantes de la antropología como ciencia en relación al proceso de construcción nacional. El primer momento fundacional de la ciencia, en la cual aspira a legitimarse, se da en el período histórico conocido como Organización Nacional (Fígoli,1995:34), en el cual se busca y concreta la unificación territorial de la Argentina, tanto en la frontera interna (caudillos regionales y poblaciones indígenas), como la frontera externa (Norte: Brasil/Uruguay/Paraguay; Sur: Chile). Bajo un “paradigma” evolucionista, la ciencia acompañó la unificación política, cambiando el

campo intelectual y científico, produciéndose una “nacionalización” del campo científico. Moreno y Ameghino son figuras principales.

“Os ameghinianos, evolucionistas dogmáticos, concentravam suas atividades nos problemas vinculados ao “homem fóssil” do pampa. A antigüidade do homem era o objeto primordial de estudo. Interessavam-se, preferentemente, na medição do tempo arqueológico, nas cronologias; não admitiam saltos, nem catastrofes, tudo era suceso gradual e ininterrupta, sejam seres vivos ou culturas. Os morenistas, orientados no começo por Burmeister, evitaram todo contato com a estratigrafia, as seqüências; estiveram menos interessados na antropogonia, na descendencia do homem, do que na antropotásis, a classificação das raças; abandonavam as especulações sobre “elos perdidos” e se dirigiam a tomar contato com as populações indígenas; a somatologia constituiu, junto a etnologia, seu objeto principal de estudo.”(Fígoli,1995:37).

Estos estudios influenciaron las representaciones espacio-temporales, que contribuían para la construcción de una autoimagen nacional, en la medida que através de los hallazgos arqueológicos y la teoría del origen autóctono del Hombre de la Plata (Ameghino,1918), ciencia y proyecto nacional se amparan y legitiman. En este período se impone el par de oposición *civilización o barbarie*.

Según Garbulsky (entrevista personal) la idea central de la generación de 1880 era la de destrucción del indígena. En este sentido se destacan los trabajos de Estanislao Zeballos y Perito Moreno. En donde podemos rastrear eso que Grosso (1995) dice en relación a la idea de que “los indios están todos muertos”, en la región de Santiago del Estero, en donde todavía se habla fuertemente el Quechua y donde una serie de rasgos culturales de origen indígena son negados, por una ideología blanca que quiere pensar a la población como europea. Y es la base, como dice Garbulsky, “de una ficción de una Argentina sin indios”. Según él, esta concepción sigue presente en la formación antropológica en la Argentina. Tras esto está la idea ver a las poblaciones indígenas, como posible mano de obra estacional, reserva de mano de obra. Esto implica una negación de la importancia de la temática indígena en la manipulación que implica la construcción del estado-nación

Un segundo momento, de institucionalización de la antropología “no âmbito científico e acadêmico, abrange o primeiro quarto de presente século num quadro socio-histórico caracterizado pelo afloramento do “pensamento nacionalista” (Fígoli,1995:39), en medio de un proceso de cambio social impulsado por las políticas liberales y la alta inmigración europea. “Em resposta propõe-se a construção de uma “identidade coletiva” fundada na “historia comun” da nação” (Fígoli,ibid). Surge una nueva dicotomía *nacionalismo* o *exotismo*. “Em outras palavras, as máximas dos liberais que tinham norteado a Geração do 80, “governar é povoar” (J.B.Alberdi) e “governar é povoar e educar” (D.F.Sarmiento), foram substituidas pela nova fórmula “governar é argentinizar” (R.Rojas)” (Fígoli,1995:40). En este período “heroico” la antropología se desarrolló en los Museos de Ciencias Naturales, se crea un Museo etnográfico, estando antropólogos,

etnógrafos y arqueólogos vinculados a posturas naturalistas, articulados por criterios biológico-evolucionistas, con una tarea geopolítica clara, encontrar la “unidad”, se dedicó a estudiar el territorio, buscando elaborar una “historia física y moral de la Nación” (Fígoli,1995:58).

El tercer período destacado por Fígoli, es el que en el segundo cuarto de siglo, es llamado de Nueva Escuela Argentina de Antropología. El contexto nacional produce un cambio, se integran intelectuales extranjeros. Uno destacado es José Imbelloni, italiano que introdujo la corriente “histórico cultural austríaca”, abriendo una especialidad nueva, la Americanística, dedicada al estudio del hombre americano, fundamentado en los postulados del difusionismo. Fígoli destaca el intento de superar el dilema de *catastrofistas* y *transformistas*. Imbelloni trae otros intelectuales, como Osvaldo Menghin y Marcelo Bórmida, a partir de los cuales, la “escuela histórico cultural” se enraíza en la antropología argentina de buena parte de este siglo (Fígoli,1995:53). Bajo este horizonte culturalista, el concepto de aculturación es usado, hasta ahora, por algunos antropólogos argentinos. También por antropólogos chilenos.

En la entrevista que realicé a Garbulsky, surgen elementos complementares al trabajo de Fígoli. Garbulsky va a destacar en la década 1950 y sobre todo del sesenta a Rodolfo Casamiquela, quién trabaja el tema Mapuche, por una serie de factores personales. Por otra parte Garbulsky agrega:

“Hasta que se crean las carreras de antropología, fines del cincuenta, cincuenta y nueve, prácticamente no había etnólogos. La escuela histórico cultural no tenía etnólogos, casi, los pocos etnólogos, no hacían trabajo de campo, hacían campañas muy breves, muy superficiales. Hay una pugna que se da en los sesenta entre esta vieja corriente remosada con elementos de la fenomenología y corrientes que comienzan a estudiar los procesos de cambio. Con una mezcla de influencias. Por un lado la escuela cultural norteamericana, por otro lado, está la arqueología, tenemos incluso ideas mucho más avanzadas, por la presencia de Childe. Los arqueólogos que trabajaban en esta facultad fueron importantes. Luego la antropología argentina continúa, a través de colegas como Eduardo Menendes y otros, yo me fuí a Chile. El grupo más importante, de los que se quedaron aquí desarrollaron una actividad muy interesante, con una visión de la antropología vinculada a la historia social y con psicoanálisis. Incluso algunos hicieron trabajos interesantes de antropología aplicada, es el caso de Bilbao con los agentes de los ingenios azucareros de Tucumán. Luego, (vinieron los militares) fue un periodo muy serio. Mientras tanto, los grupos oficialistas, seguían haciendo cosas muy tradicionales, muy malas. Algunos trabajos míos tuvieron mucha influencia del concepto de aculturación, a lo Aguirre Beltrán. Pero después de 1973, que hubo una remoción de generaciones jóvenes, había una cantidad de puntas, de trabajos con campesinos, de trabajos en otros sectores, ya lo que podríamos denominar una antropología urbana, la presencia de Caren Mitel fue importante, independientemente de su formación en Estados Unidos.

Pero bueno, vino todo el proceso represivo. La gente se empezó a refugiar en una cantidad de lados, yo trabajaba vendiendo libros después de trabajar en el Instituto de Educación Cooperativa, otros, bueno, se tuvieron que ir al exterior. Y se ha recibido mucho la influencia brasileña recientemente. Gente que estuvo trabajando en México, durante el exilio. Es que estas cosas de volver a plantearse cuestiones de la antropología Latino Americana (es reciente), Antonio Arantis, estuvo en Chile en la época de Allende, entre otras cosas cuando era joven, y otros, en la asociación Latino Americana de Antropología.” (Entrevista c/ Garbulsky, Febrero/1997).

Finalmente, en cuanto a los cursos de antropología, Leopoldo Bartolomé (1980), ofrece un panorama interesante de estos en la Argentina, a partir de lo cual constatamos la fuerte influencia de

la antropología física en la labor antropológica argentina, que como veíamos estuvo muy vinculada a los Museos. El primer curso que se fundó fue Licenciatura en Ciencias Antropológicas, el año 1958, en la Universidad de Buenos Aires y posteriormente en La Plata, Esta influencia se arrastró en autores que trabajaban en función de “etnografías elementares”. El autor propone, que a partir de la entrada de la antropología sociocultural, en la Universidad Nacional de Misiones (Posadas, Arg.), habría surgido una línea nueva en la Argentina. Importantes son también los períodos militares, que al igual que en Chile, comprometieron el nivel académico, principalmente por la salida de docentes. L. Bartolomé también destaca como un problema, la falta de medios de difusión adecuados de los trabajos, que influye también en este panorama al año 1980.

6.3) La Antropología en Chile

Para hacer un cuadro de la antropología en Chile, seguiré principalmente a Berdichewsky (1980), haciendo una división histórica al estilo de Fígoli (1995), que facilitará la comparación. En primer lugar debo aclarar, que los estudios etnológicos, referentes a las poblaciones nativas, datan desde muy temprano, en las crónicas de conquista, claro que con todo un sesgo político y cultural, tomándolas críticamente con sus limitaciones. Entre estos trabajos etnológicos e históricos, en su contexto surgió una fuerte línea de producción colonial. Fuerte en un sentido relativo, pero significativos en términos de temas de estudio. Entre estos intelectuales, se encontraban militares, eclesiásticos, funcionarios imperiales, viajeros, etc. Esta situación, a fines de la colonia, adquiere una serie de elementos iluministas que abrirán el escenario para lo que podemos denominar estudios sociales más amplios.

Dividiré en cuatro las etapas histórico antropológicas en el Chile republicano. La primera, propia del siglo XIX, se prolongará, arbitrariamente hasta fines de la década de 1880, fin de la pacificación, a partir de la cual los estudios toman otro rumbo. En este siglo XIX los estudios indígenas se inician con destacados historiadores, que a partir de un sistemático trabajo de archivos, construyen una etnología de laboratorio. Son Diego Barros Arana y José Toribio Medina.

Un segundo momento abarca las décadas de 1890 a 1940, en donde la antropología, en palabras de Berdichewsky (1980) “se cristaliza”, especialmente en el área de etnología y arqueología, además acompañado de estudios de lingüística, folklor y antropología física. Los primeros antropólogos nacionales que se destacan, a fines del siglo y comienzos del actual, son las figuras de Ricardo Latcham, Aureliano Oyarzún, Rodolfo Lenz, Tomás Guevara. A partir de quienes se

disciplinan una serie de estudios etnológicos. En esta etapa los estudios surgen en torno de Museos y de Sociedades Científicas. Está el Museo Nacional de Historia Natural, dirigido por Ricardo Latcham, quién trabajo en estos temas desde la década de 1890 hasta la de 1950. Latcham y su escuela siguen los preceptos del evolucionismo, al estilo Tylor, Fraser, Morgan y Engels.

Estaba también desarrollando una actividad importante el Museo Etnográfico y Antropológico, dirigido por Aureliano Oyarzún, junto al cual trabajaron los extranjeros Martín Gusinde y Max Uhle, en las décadas de 1920 y 1930. Los principios teóricos de esta escuela fueron antagónicos al Museo de Historia Natural, se basaban en el difusionismo y en la escuela histórico cultural austro alemana, introducida por Gusinde. Hubo una influencia importante de la corriente histórico cultural argentina, impulsada por Imbelloni, lo que en palabras de Berdichewsky reforzó la tendencia del Museo etnográfico.

La actividad de los Museos se extendió a todo el país, en una serie de trabajos puramente etnológicos, folklóricos o arqueológicos sobre las sociedades nativas. Hacia fines de la década de 1930 surgen figuras importantes, Mc Bride y Alejandro Lipshutz, este último es quien inicia los estudios indigenistas, tomando contactos con el Movimiento Indigenista Interamericano.

El tercer período se desarrolla después de la segunda guerra mundial, que coincide con una nueva generación de antropólogos nacionales, hasta 1973, donde se profundizarán la arqueología y la antropología cultural. Aparecen en un primer momento un grupo interesante de antropólogos extranjeros que aportan a la consolidación de la antropología, los estadounidenses Misha Titiev, Louis Faron y Richard Schaedel. Hay presencia también de antropólogos franceses (Alfred Metraux), austriacos y alemanes. En 1952 fundan el centro de estudios Antropológicos en la Universidad de Chile, los antropólogos Paul Rivet, Oswaldo Menghin y Schaedel.

Así ya las próximas décadas surgen especialistas formados en el país, habiendo ya carreras de antropología a comienzo de los 1970 en tres Universidades, de Chile, Concepción y del Norte. Entre los extranjeros destacan los estadounidenses John Murra, Tom Dillehay, los esposos Melville, el europeo (Milan Stuchlik) y como novedad antropólogos latinoamericanos, como Miguel León Portilla, Edgardo Garbulsky, Rodolfo Casamiquela y Darcy Ribeiro (Berdichewsky, 1980:317). En términos de las influencias, eran bastante variadas y tal vez no muy definidas o más bien una mezcla, Berdichewsky (1980) destaca entre las escuelas antropológicas, la evolucionista clásica (Latcham), los círculos culturales (Oyarzún), la escuela norte-americana de áreas culturales (influencia Boasiana), escuela funcionalista británica y las estructuralista y neo-marxista francesa.

Berdichewsky resalta la relación entre posiciones teóricas y políticas, en donde las primeras tomán un marcado aspecto ideológico, que se tornaba político, en el contexto del proceso social y

político que se dió a partir de la década de 1940 y que llevará al candidato socialista de Salvador Allende al gobierno. El autor resalta para la época de predominancia de las burguesías nacionales, una ideología desarrollista, que se impone en las décadas de 1950-1960, en torno de la CEPAL. Desde otra vertiente, vinculadas a lo que se podría definir como movimiento popular, que influyó a las ciencias sociales, surgen la teoría de la dependencia y anti imperialista, que de alguna manera se transforma en una escuela teórica latinoamericana. Hay una fuerte influencia del contexto continental, oposición occidente capitalista/oriente comunista, bajo la influencia de la revolución cubana.

El período militar (1973-1989), impuso una violencia represora encima de estas tendencias, que estaban a la par con el proceso social, causando un grave daño en la continuidad y calidad de los cursos del área de ciencias sociales y humanidades. Debemos agregar las transformaciones estructurales impuestas por los ajustes del sistema, el cual redujo el aparato estatal, imponiendo un nuevo concepto de estado empresa, lo que afectó fuertemente no sólo el área de educación, sino también de salud y previsión social. Yo creo que a ocho años de la reapertura democrática, no se ha conseguido una recuperación substancial en cuanto a las ciencias sociales en Chile, explicable por las trabas institucional que la falta de interés y de recursos destinados a la investigación social generará la dominación capitalista.

7) El Estado Chileno y las Políticas Indigenistas

7.1) Estado e Indigenismo en los Siglos XIX y XX

La segunda situación espacio/temporal Mapuche que analizaré, corresponde a la región Mapuche del Chile republicano. La que va a tener un referente en la política del Imperio Colonial Español, Meza (1975) ofrece un buen panorama de las discusiones en torno a las políticas oficiales de la corona, las que iban desde el servicio personal y la esclavitud cobriza, hasta ideas fuertemente proteccionistas de los grupos indígenas, diferentes formas que coexistieron, gracias a la brecha existente entre ideal y práctica. A partir de la independencia de Chile (1810), se discute cuál sería la actitud del Estado frente a los pueblos indígenas, que los "patriotas" intentaron solucionar a través de "Leyes de Ciudadanía", reconociendo la igualdad de condiciones con el chileno ante la ley en 1819, lo que produce un cambio de categoría, los indígenas fueron transformados en "ciudadanos", lo en la práctica abrió de lleno las diversas posibilidades de acción del "liberalismo" sobre las poblaciones y tierras indígenas. Ese indígena era un indio genérico, sin especificación de ningún tipo, preferencialmente Mapuche, que en el discurso es un sustrato fundador de la chilenidad. En este momento las poblaciones nativas del norte del Chile central, no son consideradas como chilenas, sólo pasarán a estar bajo administración de Chile después que la Guerra del Pacífico (1879-1883), dejara como botín territorios peruanos y bolivianos.

Un elemento interesante a discutir es el concepto de Estado en Chile, a partir de su proceso de formación. Mario Góngora, en su clásico "Ensayo histórico sobre la noción de estado en Chile en los siglos XIX y XX" (1981), llama la atención sobre el rol fundamental del Estado en la construcción de la nacionalidad, "la nación no existiría sin el Estado, que la ha configurado a lo largo de los siglos XIX y XX" (1981:5). Las sociedades indígenas, formadoras de la sociedad chilena, "ya en el siglo XVIII es la capa "popular" de Chile. A esos mestizos se agregarán negros, mulatos, zambos, blancos pobres. La sociedad así configurada es aristocrática, en el sentido de que rangos sociales y razas están plenamente jerarquizadas en forma piramidal" (Góngora,1981:7). Podemos ver como el autor separa la clase dominante de los subordinados o "clase popular", donde estaría concentrado ese componente indígena. Esa definición de lo que es el ser chileno, enseñada en los textos escolares, define lo que es la nación según el grupo dominante, la "clase alta" es blanca, la "popular" mestiza o indígena. Se construye una definición de Chile en oposición del mundo indígena y de la clase dominante en oposición a la "capa popular", entendiendo lo indígena como especialmente Mapuche. Esta oposición se funda en el elemento militarista, que marcó ideológicamente la larga relación de frontera y que por otro lado rompió con ella.

Podemos ver como en el discurso, la incorporación del mundo Mapuche, posee dos dimensiones,

primero está la mezcla de sangre desde la conquista y durante la vida de frontera y por otro lado un segundo momento: la pacificación, y desde ahí en adelante.

Esa mezcla entre lo español y lo indígena es manipulada, por el sentido común, que de alguna manera reproduce el discurso dominador. Esto, según Montecinos (1993), es parte de un ocultamiento del origen indígena, en donde se prefiere pensar una sociedad blanca. En la relación de mestizaje colonial es donde el mundo indígena aportó los vientres a los conquistadores, donde no importa reparar que la mujer indígena (Madre) está envuelta en toda una voluptuosidad exótica que oculta su condición de violada, luego, desde ahí va a emerger un rasgo cultural característico, que oculta ese origen optando por definirse en función del Padre (español), en una suerte de Blanqueamiento Mítico. Este ocultamiento lleva a pensar que indígenas sólo había al sur del río Bio Bio, es decir al sur de la frontera, sin considerar que la sociedad al norte de la frontera tenía también este origen.

Después de la "Pacificación" se apela a las instancias unificadoras del todo chileno, del cual ahora los Mapuche son parte voluntaria o involuntariamente. En esa construcción de la realidad que hace Góngora y que representa la escuela historiográfica tradicional chilena, se destaca la violencia como elemento constitutivo de ese ser, la guerra como creadora a partir de la destrucción del otro. Es un decir soy en cuanto el otro deja de ser, se niega la posibilidad de la diversidad en cualquier sentido ideológico y étnico.

"A partir de las guerras de independencia, y luego de las sucesivas guerras victoriosas del siglo XIX, se ha ido constituyendo un sentimiento y una conciencia propiamente "nacionales", la "chilenidad". Evidentemente que, junto a los acontecimientos bélicos, la nacionalidad se ha ido formando por otros medios puestos por el Estado: símbolos patrióticos (banderas, canción nacional, fiestas nacionales, etc.), la unidad administrativa, la educación de la juventud, todas las instituciones. Pero son las guerras defensivas u ofensivas las que a mi juicio han constituido el motor principal" (Góngora,1981:12).

Esa construcción de la realidad chilena, acepta parte de su componente sanguíneo indígena, exaltando algunos valores considerados como positivos y negando otros, "blanqueándose". Así las figuras Mapuche invocadas son los "Grandes Guerreros", que hacían posible el enfrentamiento con un otro, justificando así la guerra contra el "indio", las relaciones de poder y la posición de dominantes. La sociedad chilena se define así, desde ese punto de vista, en función de la oposición con un "otro", bien identificado, "el Mapuche". Sus grandes guerreros, que heredaron la valentía a los chilenos, como hijos mestizos. Y a la vez que peligrosos en cuanto enemigos, son "pacificados", justificando así el actual orden de cosas, porque después de todo, perdieron la guerra, y ahora deben ser chilenos.

"In today's Chilean elementary school textbooks, however, Mapuche militarism receives qualified praise, and culture heroes, such as Lautaro and Caupolican are described as valiant and astute leaders. Statues have even been raised to their memory here and there in Chilean cities. Nevertheless, the contemporary reservation Mapuche are disparaged. Their problems are sloughed off, and their basic

needs are ignored. "Lauto" and "Caupo", as the two military heroes are commonly called, have become cigar-store Indians" (Faron, 1986:9).

La configuración de una ideología que resalta ciertos hechos históricos, dejando estatuas de los héroes de la Guerra del Pacífico en la plaza de cada pueblo de la región de la Frontera, intentan reafirmar los mecanismos de dominación sobre los Mapuche, que las ven cada vez que entran en los pueblos, o que las estudian en los libros escolares [\[28\]](#). Esa dinámica se desenvuelve en la oposición de dos ideas diferentes:

1) El Mapuche formador de nacionalidad; 2) El Mapuche sometido, incorporado o integrado. En Brasil hay interesantes estudios en relación al tema y que de alguna manera muestran parecidos o analogías posibles de establecer. [\[29\]](#)

"...há estruturas cognitivas (no Brasil) profunda e longamente inculcadas na maneira de pensar a história brasileira que orientam a percepção, e permitem a reprodução, de um certo universo imaginário em que os indígenas permanecem como povos ausentes, imutáveis, dotados de essências a-históricas e objeto de preconceito: nunca saem dos primeiros capítulos dos livros didáticos; são, vaga e genericamente, referidos como um dos componentes do povo e de uma nacionalidade brasileiro" (Lima,1995 ?:2).

En Chile el rol asignado al mundo Mapuche en la conformación de la sociedad "contemporánea" corresponde a lo siguiente: A) "Vientres" pasivos, que hacen posible la creación de una sociedad mestiza. B) Guerreros que se opusieron al mundo "civilizado", que heredaron su valentía, pero que fueron duramente derrotados.

Estos papeles históricos, A-históricos, conllevan una violencia física y simbólica que se pasa por alto, de la cual no se habla explícitamente, se asume y se disipa en esa estructuración dinámica que es la invención de la Historia. Ese mundo Mapuche que aparece sin conflictos internos y sólo con un rol secundario y pasivo en cuanto a su participación generativa de la sociedad chilena. Son escogidos signos que van a ser identificados como forjadores de una nacionalidad chilena, concebida finalmente como una unidad social homogénea, en relación a un estado (mono) nacional, donde sólo tiene cabida lo "propriadamente chileno", en un sentido universalista, genérico y homogéneo a la vez, y donde se asume que lo Mapuche ya es parte de lo chileno, desconociendo así la realidad de que los Mapuche existen hoy en día (Olave y Repetto,1994a), no sólo como grupo marginal económica y socialmente, sino como grupo étnico, que aportó elementos en la construcción de la "persona chilena", sino que también perdió su fuerza vital, que era su autonomía. Esto se explica básicamente por el hecho de que se discute sobre categorías hegemónicas, que representan hegemónicamente a los indígenas, y no sobre poblaciones concretas.

Debemos criticar también las pretensiones ideológicas por la cual el Estado se imagina eterno y siempre pre-existente, siendo los indígenas siempre nacionales, incluso antes de que los Estados fueran una realidad histórica. Esto debe invertirse y reconocerse que los Mapuche son el resultado

histórico de pueblos que han dejado rastros arqueológicos desde hace diez mil años en lo que hoy es el territorio chileno.

Tenemos dos fenómenos en ese discurso, la “construcción” de la persona chilena y “transformación” de la persona Mapuche, y ese cambio, esa domesticación, esa pacificación, que tiende hacia la homogeneización y la desaparición de lo Mapuche, desconoce el cambio en los padrones de comportamiento, como una forma de adaptación y una realidad histórica. La mudanza estructural que sufre el mundo indígena, a partir de la “pacificación”, sin duda implica una mudanza social e individual. De esa pacificación genérica se pasa a una pacificación individual, del control estatal, se pasa al auto-control.

Se puede relacionar, entonces, ese auto-control emocional, contra el cual es arrinconado el Mapuche, con esa presión emocional a que llevan las situaciones de discriminación, cuando los chilenos se encargan especialmente de recordarle su condición de “Indio”, y toda la carga valorativa peyorativa asociada a esa condición. Podemos ver así como ese “proceso civilizador” y pacificador es global, por un lado, e individual por otro. Así entonces la “Pacificación” no acabó con el triunfo militar chileno y la ocupación de la frontera de guerra, sino que se prolonga en el autocontrol personal de cada individuo Mapuche, ahora chileno, y que no sólo vive en el espacio físico de la frontera de paz. Sino al contrario, el individuo Mapuche se ha trasladado a la ciudad, y con el se trasladó la frontera, como muestra el Censo Nacional de 1992 (INE,1993), y como lo anuncia Ancán (1994), donde alrededor de un 10% de la población global chilena económicamente activa se reconoce Mapuche, concentrándose casi el 50% de ella en Santiago para asombro de muchos, ya que las regiones que tradicionalmente se consideran indígenas, juntas equiparaban la población Mapuche económicamente activa residente en Santiago. Hoy en día esa frontera está presente dentro de los propios hogares de chilenos donde trabajan empleadas domesticas Mapuche (Campos,1996).

Esas tensiones que van dirigiendo los impulsos emocionales de las personas, a través de esas fuerzas estructurales, van reproduciéndose en las diferentes esferas de la vida, ya sea en las tensiones de clase o étnicas, y por otro lado originan también en el individuo ansiedad, prohibiciones, restricciones y miedos específicos, así como expectativas de superación o ascensión social. De esta manera la sociedad dominante controla al individuo tanto por las restricciones como por las expectativas, las que pueden poner un techo máximo de ascensión social (por el hecho de ser “Indígena”), así como determina la dirección o ámbitos de esas expectativas.

En el caso Mapuche, sin duda el miedo principal que se les obligó a asumir, fue la pérdida de la calidad humana, cambiándola por la de “indio” y por las condiciones materiales de vida que implicó. Esto nos explica en parte la negación que hacen algunas personas de su origen indígena, ya

que las clasificaciones sociales dominantes construyeron un modelo de individuo, durante el largo proceso, y que identifica al “Indígena”, como inferior al chileno, reproduciendo las estructuras centro-periferia de dominación capitalista de occidente.

Me parece que la invocación del proceso histórico de “Pacificación de la Frontera”, como elemento constituyente (simbólica y físicamente) de la construcción de ese Ser Chileno, más amplio que la sola definición de Estado o Nación, se va a enraizar en el sentido común y va a buscar una identidad integradora superior, en una especie de esencia de valores, entendido como un ethos nacional, que tiene a lo menos dos dimensiones, que van a ser entendidas como partes del concepto global de ethos nacional chileno, en un sentido envolvente, como lo entiende Da Matta (1983), al estudiar elementos constituyentes del ser brasileiro. Esas dos dimensiones son de dominio público, una, la versión “oficial”, oponiéndose a una versión de los “vencidos”, par de oposición antigüo y burdo que deja translucir nuestra propia inocencia.

Los diferentes grupos, vistos como fuerzas dinámicas en interacción y conflictos de poder, invocan especialmente ciertos aspectos del proceso histórico y dejan de lado otros, de acuerdo a los valores más proximos de su propio grupo, donde de niño fue socializado. Así la población Mapuche invoca, como grupo, ciertos aspectos de ese proceso coyuntural de mediana duración. Los chilenos van a invocar especialmente los referente a la “Patria” y “Valores Patrios”, designando así una serie de significados que hacen alusión a su triunfo en la coyuntura histórica y la situación de dominación, directa o indirectamente, pertenece a su conjunto clasificatorio. El Mapuche y el chileno conocen el del otro, pero sin duda resaltan aspectos de su tradición, esto es algo obvio, que sin embargo es negado por las posturas hegemónicas y etnocéntricas.

Es interesante traer a la discusión, la distinción hecha por Da Matta (1983), siguiendo a Dumont, entre individuo y persona. El individuo :

“... é dominante como categoria e unidade filosófica, jurídica, social, econômica e religiosa, ela tem sido projetada para fora do sistema ocidental, servindo para exprimir realidades onde ela só teria existência “empírica” (ou natural), sua existência como um fato social sendo dada apenas em situações especiais. A sociologia tem primado pelo uso e abuso da noção de indivíduo (e individualismo) no estudo de realidades não-ocidentais” (Da Matta,1983:171-172)

Individuo, se define entonces como el ser social en cuanto categoría, en oposición a persona, que también es una construcción social, pero en una dimensión progresivamente individualizada, hasta llegar a una noción de persona como “ser psicológico” y altamente individualizado.

“A noção de pessoa pode então ser sumariamente caracterizada como uma vertente coletiva da individualidade, uma máscara que é colocada em cima do indivíduo ou entidade individualizada (linhagem, clã, família, metade, clube, associação, etc.) que desse modo se transforma em ser social. Quando a sociedade atribui máscaras a elementos que ela deseja incorporar no seu bojo, o faz por meio de rituais, penetrando por assim dizer essa coisa que deve ser convertida em algo socialmente significativo. É essa operação que faz o elemento tornar-se pessoa ou ser social. É como se a totalidade

estivesse penetrando o elemento individualizado, para, no momento mesmo dessa penetração, liquidar de vez com seu espaço interno, incorporando-o definitivamente na coletividade e na totalidade. Sendo assim, explica-se melhor, creio, a razão do estado liminar ou marginal dos noviços. É que eles são, primeiramente, individualizados, e como nas formações sociais tribais o indivíduo é, em geral, perigoso e por isso mesmo altamente controlado, os noviços têm que ser expulsos da coletividade para depois serem nela incorporados, já agora como figuras complementares e como partes de uma totalidad que tem com eles uma relação essencial ou substantiva" (Da Matta,1983:173).

En ese sentido es que podemos ver la construcción de la persona Mapuche y del individuo Mapuche en oposición a su correspondiente chileno, por un lado, y una aceptación del mismo a partir de su propia chilenidad estructural. Una construcción imaginada, que se va a adecuar a las relaciones interétnicas y a ciertos padrones dominantes de cada coyuntura cotidiana, donde suceso y estructura están permanentemente en contacto, fundiéndose en la realidad que interpretan los actores sociales. De esa manera un Mapuche como individuo va invocar valores abaragentes y pertenecientes a la totalidad social que vive en esa coyuntura diaria que representa la pertenencia a la realidad chilena y no sólo Mapuche, como era antes, donde su propia realidad de valores se relacionaba con la realidad valórica chilena en una dinámica de cierto equilibrio y no de subordinación como hoy en día.

El cambio social es diferente en la sociedad subordinada, en la dominante y en el resultado de la interrelación entre ambas. Se imponen límites y condiciones para que se produzca la situación de cambio social. Para Stuchlik (??), hay dos posibilidades en el cambio social, las diferencias pueden aumentar o disminuir. Al aumentar se van diferenciando, al disminuir uno de ellos va desapareciendo. De esta manera el "cambio social", proyectado por el sentido común de la sociedad chilena dominante, no es otra cosa que la disminución de las diferencias culturales, en un ideal en que ambas sociedades estén cada vez más próxima una de la otra, procurando la homogenización. El autor plantea que la disminución de las diferencias y la unión cultural son dos procesos diferentes y que no están directamente relacionados. Los patrones de comportamiento Mapuche han estado cambiando, fuertemente después de la pacificación, por patrones de comportamiento chileno, sin embargo se identifica mal este cambio, ya que el contacto no produce un cambio mecánico.

Stuchlik trabaja las imágenes estereotipadas que los chilenos han construido sobre el individuo Mapuche, distinguiendo cinco periodos históricos, caracterizado cada uno por diferentes políticas que dan cuenta de esas imágenes:

- "1) The period of brave and fearless warriors -from the beginning of the Conquista till approximately the 1840's.
- 2) The period of boodthirsty bandits -from 1840's till the socalled pacification of Mapuche territory in 1893.
- 3) The period of lazy drunken "Injuns" -from 1893 till aproximately the 1920's.
- 4) The period of the white man's burden -from the 1920's still the 1960's.

5) The period of gentle savages who lack but education -from the beginning of 1960's".

(Stuchlik,?:37).

Estas clasificaciones recogidas por Stuchlik, expuestas con más detalles en Stuchlik (1972), permiten ver como la construcción imaginaria que hace el chileno del Mapuche muda en la medida como mudan las necesidades y las políticas en relación a ellos, por un lado la política es respuesta de la imagen y por otra generadora, en la medida que la refuerza a través de los mecanismos estructurales de dominación.

El primer periodo, corresponde al de los bravos e intrépidos guerreros, forjadores de la raza mestiza. Luego, en proceso de ocupación de sus tierras y reducción de la población, en el periodo de pacificación, pasan a ser un enemigo, pero no de míticos conquistadores españoles, sino de la República de Chile, entonces se hace una manipulación social de la imagen del Mapuche, como un bandido sanguinario, sediento de sangre. El tercer periodo, post-reduccionismo, se refiere a una imagen del Mapuche como perezoso y borracho "Injuns". Dentro de un nuevo esquema institucional, que va a reforzar los mecanismos de subordinación, al momento que entran a competir en la vida productiva del país y a llevar una "vida cívica normal". El cuarto periodo presentaría al Mapuche como siendo una carga del hombre blanco, quedando bajo su responsabilidad una tarea civilizadora, dentro de un esquema paternalista. El quinto periodo sería el de los salvajes carentes de educación, como respuesta a las prioridades que van tomando las políticas educacionales y desarrollistas impulsadas a comienzos de la década de los sesenta. Creo que se debe agregar una sexta etapa, inaugurada a partir de la consolidación del modelo capitalista aplicado a partir de la década de los años 1980, no sólo en la economía chilena, sino en todas las dimensiones de la vida social y cultural, que directamente influyen sobre el Mapuche.

En este marco institucional dos cosas son relevantes, por un lado los gobiernos post-dictadura han continuado impulsado planes de desarrollo, en donde se impone un concepto de desarrollo bien poco democrático, en donde el Estado adquiere un caracter empresarial y de operatividad, dejando de lado sus funciones sociales, que deberían pasar a ser atendidas por el "mercado". Por otro lado, salió el primer cuerpo de Ley indígena (1993), que hace una serie de reconocimientos y promueve reivindicaciones étnicas, esto como producto de la activa participación del movimiento indígena que ha enfocado la cuestión de la marginalidad como tema central, en este sentido, estas conquistas sociales buscan un desarrollo diferente del tan esperado "mercado"

Es decir, desde mi punto de vista, se está promoviendo la incorporación Mapuche a la sociedad chilena, a partir del control y definición de las políticas económicas de desarrollo, como un medio de potenciar el despegue internacional de Chile, ya que esa proyección encuentra un fuerte lastre en los bolsos de pobreza y marginalidad. La solución planteada es la de incorporarlos de una vez, no al

sistema global del que ya son parte imaginaria y estructuralmente, ahora la meta es incorporarlos a las microestructuras de poder, para que entren al sistema de producción y consumo de ese mercado idealizado. La imagen del Mapuche promovida en esta etapa es la de un ciudadano que debe progresar y participar del desarrollo como un Micro Empresario, saliendo de las categorías de pobreza.

Volviendo al concepto de frontera, hay que reconocer que está íntimamente relacionado al de Estado, en la medida que frontera era el límite y también una articulación diferenciada y compitiendo por un mismo espacio territorial e ideológico. Esta región era reconocida toda ella como la “Frontera”, que como dije fue pacificada definitivamente en 1883, sufrió un proceso diferente al colonial, por las coyunturas históricas involucradas, pero donde el resultado final no fue tan diferente. La frontera se había estacionado física y simbólicamente en el río Biobío, sin embargo se habían creado dinámicas de interacción en esa vida fronteriza, existiendo circulación de productos y de personas. De esta manera comenzaría una invasión espontánea de tierras al sur de este río, además de la población que efectivamente vivía en fuertes al interior de la frontera.

Los autores insisten en que una primera fase de la ocupación definitiva de la Araucanía habría sido producto de un avance espontáneo de población, tal vez se podría enfocar como un *frente pionera*, en el contexto de su vinculación al mercado de capital como define Velho (1967,1972), donde diferencia *frente de expansión*, al resaltar su dinamismo, diferenciándolo del concepto de *región*, que “implica em um certo grau de permanencia”(Velho,1967:35). Podemos determinar como este frente que se expande reproduciendo las estructuras y producción agropecuaria, llevó unos 40 años de avance “espontáneo” y que luego al oficilizarse perdió dinamismo rápidamente, consolidándose una región de grande y mediana propiedad, orientada a la explotación agropecuaria de exportación. En este sentido podría verse la frontera a pacificar como un “frente pionera”, donde hay una dimensión geográfica y social. “A frente pionera exprime um movimento social cujo resultado imediato é a incorporação de novas regiões pela economia de mercado. Ela se apresenta como fronteira econômica”(Martins,1975:45). El autor resalta como en el caso de Brasil la frontera económica no coincide con la demográfica, quedando una franja entre una y otra, que no constituye “*frente pionera*” porque no está estructurado a partir de las relaciones con el mercado, por eso el autor lo denomina como *frente de expansión*, ya que se constituye en relación a un estado de insuficiencia económica que se da en la frontera económica. Sin embargo eso no impide que esté integrada en la formación capitalista.

Siguiendo este raciocinio podemos claramente ver ese avance inicial como un *frente pionera*, un movimiento dinámico de presiones sociales y económicas, que en el transcurso de esos años se transforma en la región de frontera, ya que la vinculación de la región con el mercado viene pareja,

ya desde el desarrollo de la sociedad Mapuche ganadera-colonial, que vendía ganado y caballos al propio ejército y a los estancieros blancos, sin embargo, esta zona pionera va a ser explotada siguiendo otro “paradigma”, el de la explotación capitalista del siglo XIX, lo que va a explicar la iniciativa estatal de pacificación de la frontera.

Si bien podría entenderse este capitalismo en su dimensión autoritaria, Velho (1976), en cuanto a las presiones por expandirse y reproducir el modelo, creo que se debe reconocer que ese capitalismo puede asumir otras formas, no necesariamente autoritarias, como propuestas alternativas de adaptación a la vida de frontera. Me refiero a la participación de los mismos Mapuche en la producción de ciertos productos orientados hacia el mercado colonial y nacional que no son tan autoritarias, formas de comercio espontáneas y de trueque, que incluso pueden ser vistas como formas adaptativas a los cambios sociales. Es decir, si bien el capitalismo puede asumir dimensiones autoritarias en relación a la ocupación de la frontera, también pueden aparecer formas no autoritarias, tanto en las dinámicas de dominación como de adaptación y resistencia. La migración también es otro elemento importante en la consolidación de las nuevas regiones en las cadenas productivas. Velho (1982), llama la atención a como en el nordeste de Brasil, se produjo todo un desplazamiento de población hacia la frontera amazónica, notando el hecho de que abandonaban lugares de estructuras rígidas, en contraste con la frontera misma donde las estructuras se están adaptando, por lo tanto serían menos rígidas, sin embargo detrás seguiría una cierta rigidez, que consolidaría nuevas relaciones de poder según modelos tradicionales.

En Chile, esa frontera pacificada quedó rápidamente estructurada bajo los patrones tradicionales del Chile central, es decir rigidamente incorporada a las estructuras de poder. Don Segundo Tori, Mapuche, hermano del cacique de la comunidad de Quetre, donde realicé trabajo de campo, me interrogaba seriamente en medio de una fiesta ritual de renovación cósmico-social (Nguillatun), me preguntaba el por qué habían chilenos que no tenían tierra, si ellos, que perdieron la guerra tenían un poquito, por qué había chilenos que no les tocó nada y estaban peor que el ?. La pregunta es de difícil respuesta, sin duda él sabía el motivo, lo tiene mucho más claro que yo y que muchos investigadores, la imagen de él ronda mi cabeza, como una crítica profunda no sólo a su condición de dominados, sino también como una crítica profunda a la propia legitimidad de la situación de los dominantes, donde se enfrentan formas de ver el mundo muy diferentes y antagónicas así mismas, como es la nacional chilena.

Esquemáticamente la frontera Mapuche debe ser vista como un paño rectangular, cercado por españoles al norte y al sur, y por la cordillera y el mar al este y oeste respectivamente. El río Biobío corre de cordillera a mar, paralelo al cual corren otros ríos hacia el sur, que sirvieron para delimitar regiones y el avance de los chilenos. Bengoa (1987) reconstruyendo la historia Mapuche, reconoce

una primera ocupación espontánea hacia el sur del Biobío, por colonos y “emprendedores” nacionales, quienes iban comprando y robando tierras de los Mapuche que estaban mas cerca. Hacia 1850 habían unos 14.000 colonos en la depresión intermedia, entre el Bío-bío y Malleco, fundándose el fuerte de Negrete. El gobierno de Manuel Montt promulga leyes sobre propiedad indígena y el modo de enajenarlas mediante la concurrencia de autoridades para evitar abusos.

Los autores hablan de un avance espontáneo por la costa de Arauco hacia el sur y en el valle central hacia el Malleco, en el sentido de no ser organizados por el Estado, siendo los particulares quienes a partir de la compra fraudulenta y la usurpación entraron en la región, produciéndose una retirada Mapuche hacia el sur.

Así, una vez consolidado el Estado y la forma organizativa Republicana, como expresión del ejercicio de la soberanía, este toma control efectivo de esa extensa región. El avance se hace explícito a través de un programa de pacificación dirigido por el Coronel Cornelio Saavedra, que pretendía la ocupación de la tierra, la reducción y confinamiento de las comunidades mapuche en “reducciones”, instalación de colonos extranjeros y nacionales, remate de las tierras confiscadas por el Estado. Bengoa, reproduciendo el plan de Saavedra, resalta tres elementos: “1o.) avanzar la línea de frontera hasta el rio Malleco; 2o.) la subdivisión y enajenación de los terrenos del Estado comprendidos entre el Malleco y el Biobío; 3o.) colonización de los terrenos más apropiados” (Bengoa,1987:174). El autor muestra como se produjo el avance del ejército y de los fuertes que se adentraban en la frontera. El Estado negoció con las comunidades mapuche, obligándolas a colaborar, dejándolos confinados en tierras alejadas, de difícil acceso y con suelos de baja calidad, juntos con otras comunidades rituales.

En su interesante estudio sobre la situación de las relaciones interétnicas Mapuche en el período de formación de los Estados Nacionales, Bechis (1983) resalta el hecho de que esas élites, argentinas y chilenas, extendieron su poder en la construcción de las Repúblicas, como redes de amistad y parentesco. Porque el fin del gobierno colonial dejaba a las élites criollas el control de las situaciones o luchando por éste. Estas élites se reconocen mutuamente e incluso hay redes de parentesco, como el de Cornelio Saavedra, mentor del plan de pacificación en Chile, quien era nieto del general del mismo nombre que fue presidente de la Junta Provisoria de Buenos Aires, el primer gobierno del Virreynato del Perú (Bechis,1983:567). Es decir la acción en el ámbito local se basó en el apoyo mutuo, incluso militar, en la estructuración de redes formando una compleja estructura en el cono sur de América del Sur, estructura como situación.

Cabe destacar que el tema específico de la estructuración del poder en esta región la situación es compleja y diversos factores entran en escena. En un estudio bastante interesante Bengoa (1992), muestra el problema de un grupo familiar Mapuche (Pewenche) que habita un territorio a los pies de

la cordillera andina, siguiendo padrones tradicionales desde antes de la “pacificación”, los cuales luego se ven involucrados en un proceso en que aparecen de la nada otros dueños de la tierra, quienes compraron la tierra en el remate. El impase se solucionó recientemente debiendo el Estado asumir el costo de la compra de esas tierras, transformándolas en Parque Nacional y reserva indígena, en medio de fuertes presiones desde diversos sectores de intereses. Además es clara la preocupación de Bengoa en entender la pacificación como un proceso estatal.

En relación a esto, Pinto (1989) vincula la expansión nacional hacia la frontera Mapuche a la expansión hacia el norte, en la guerra del Pacífico, donde Chile arrebató lo que es el norte minero chileno a Bolivia y Perú, quitando la salida al mar a Bolivia. Según el autor existía una crisis en la sociedad chilena de la segunda mitad del siglo XIX, producto del cambio en los requerimientos internacionales de las exportaciones chilenas. “Para salvar esta crisis un modelo como el nuestro tenía dos alternativas. Una era fortalecer la economía por la vía de la diversificación, estimulando al mercado interior, apenas en formación, y a la naciente industria nacional. La otra, más sencilla, simplemente retroalimentar el sistema, incorporando nuevas áreas que permitieran mantener el modelo, sin alterar su estructura” (Pinto,1989:106).

Las autoridades optaron por la segunda alternativa, ya que “a falta de una burguesía, pujante y desarrollista, capaz de levantar un modelo alternativo basado en la industrialización, resultaba más fácil, aunque parezca increíble, conquistar nuevas regiones” (ibid:106). Esa región vivió bajo amenaza de bandolerismo hasta el año 1920, más o menos, que es cuando acaba el proceso de dar título de merced a caciques Mapuche y el Estado consigue controlar efectivamente la zona. Pinto con este punto de vista ofrece una posibilidad de análisis nueva, ya que va a proponer indirectamente la importancia de las estructuras de poder tradicional, basadas en grupos sociales que se fundamentan en la gran propiedad y capital, que llama “grupos dominantes”, quienes utilizaron el Estado para conseguir provecho personal, tanto en la compra de tierras, como en la distribución de servicios, así como el tren, telégrafos, caminos, etc. “Esto a causa de la crisis política que se puede asociar a la falta de capacidad que tenía el estado chileno para imponer sus leyes; la crisis social, el resultado de los trastornos que provoca en la forma de vida de los indígenas, colonos nacionales y extranjeros y advenedizos en general, la rápida incorporación de la Araucanía a la sociedad; y por último, el caos económico y la situación que crea la verdadera voracidad con que algunos pretenden enriquecerse” (ibid:115).

Se podría apreciar una dualidad, donde público y privado se confunden. Las élites, generan un proceso de construcción de un aparato organizativo, que luego utilizan en beneficio de las actividades que su propio sector privilegia. De alguna manera los intereses de algunos “privados” transformados en interés “estatal”, que no debería ser lo mismo que interés “público”.

Surgieron diversas tendencias para dirigir ese proceso, imponiéndose un esquema “estatalista” de colonización, “el Estado se transformó en el propietario de las tierras ocupadas. Algunos textos legales lo mencionan como el único que puede enajenar (comprar) tierras indígenas, pero obviamente nunca compró efectivamente, sino que se apropió como parte de un territorio fiscal” (Bengoa,1987:255). Este estatismo colonizador habría resultando relativamente favorable a los mapuche, implicaba un proteccionismo. “Las áreas donde se permitió la compra y venta directa de tierras, coinciden con los lugares en que desapareció la población indígena” (ibid:258).

Se lotearon las tierras y fueron rematadas, las que eran compradas por comerciantes o antiguos terratenientes de la zona de frontera tradicional y especialmente de las mismas áreas de frontera. La idea era dejar lotes de mediana propiedad donde vendrían colonos extranjeros, pero la ideología liberal no podía evitar la acaparación y la especulación. Se creó una comisión que trajo colonos alemanes, italianos y suizos, con el argumento de que trabajarían mejor que los nacionales las nuevas tierras. Fueron creadas líneas de fuertes en los ríos paralelos avanzando de norte a sur, y al rededor de ellos surgieron poblados, consolidándose una red urbana en la región bajo un claro padrón militar, 30 km entre cada pueblo, formando una verdadera red y con ellas la entrada de servicios e instituciones, que rápidamente traería el tren y carreteras. En 1866 el gobierno, por Ley, establece la confinación de los grupos Mapuche, que se ubicaban según sus propios patrones en forma dispersa agrupándolos en reducciones o reservaciones. Se les da un título de “merced”, es decir de propiedad, a la vez que se declaraba todo el resto de propiedad estatal. Se obliga a la población Mapuche al asentamiento, organizándose administrativamente la Frontera, integrándose estructuralmente en forma definitiva a la organización nacional hacia 1887. Además de crear ciudades, se establecen redes de comunicación, caminos y ferrocarriles, aumentando las tierras asignadas a colonos (Titiev:1951).

Analizando el contexto global, Villalobos (1989), se refiere a la ocupación definitiva de la Araucanía, usando el concepto “Integración”, donde prevalece una actitud <pasiva> de la población Mapuche “quienes se dieron por contentos con la música de la banda militar, que les regalaba con marchas y música de ópera y el mosto que se les repartía” (Villalobos:1989). Sin duda esta pacificación es un proceso en el cual hay una serie de negociaciones, pero que no pueden ser vistas como una entrega, y esto ratificado por las demandas del movimiento indígena, que pide del estado respetar los acuerdos básicos, ya ampliamente transgredidos.

Entonces una diferencia importante entre ambas etapas, es que la colonial tuvo un origen y estructuración inicial privada, que luego fue reglamentada por la corona hispana manteniéndose una tensión entre los intereses de los dueños de la tierra y los intereses y legislación real. La “Pacificación” Republicana, ya no se llama conquista, tuvo un inicio en las presiones poblacionales

espontáneas que se extendían por las tierras de frontera, pero rápidamente el Estado declara toda tierra fiscal, ocupa por la fuerza y remata la tierra e instala colonos. Se puede ver que tras cada caso hay toda una ideología, que sustenta las relaciones de poder en terminos estructurales. El resultado final, es que la Pacificación redujo la tierra Mapuche mientras la Conquista la acabó, en la Pacificación la tierra fue comprada al Estado, propiciándose la concentración y una acumulación de la misma. La Conquista dio títulos de merced y encomienda a los conquistadores, concentrándose la propiedad en extensiones mucho mayores y siguiendo un criterio de méritos y favores personales, diferente de la pacificación que siguió criterios “liberales”, para también beneficiar a grupos reducidos.

Este proceso de reducción, produjo un cambio en las estructuras Mapuche, que como Faron (1969) muestra, enfrentó a éstos a una nueva situación, en donde el parentesco y el congregacionismo ritual permitieron el cambio en la continuidad.

“Dicho en otras palabras, la unidad social característica de la época anterior a la reducción era la de un grupo emparentado más que de un grupo político. En la mayor parte de los casos era una unidad económica doméstica, pequeña y autónoma. Al establecer las reducciones, el gobierno chileno intentó seguir esos lineamientos sociales tradicionales. Sin embargo, como hemos visto, las reducciones estaban compuestas por grupos residenciales de parentesco dominantes y por uno o más grupos remanentes o no emparentados. En realidad esta situación se aproximaba a la organización que los Mapuche tuvieron durante la época de guerra, más que a la estructura altamente segmentaria usual, caracterizada por el débil liderazgo en manos de un *lonko*. Así, las reducciones actuales continúan comprendiendo congregaciones de pequeñas comunidades las que, en la estructura de la administración colonial, son esencialmente grupos políticos autónomos unos respecto a otros.” (Faron,1969:132-133).

Además de reducir por la fuerza, el Estado trató a las reducciones como unidades políticas, lo que se cruzó con las dinámicas internas dentro de los grupos de parentesco y de las congregaciones rituales.

Después de la pacificación el gobierno aprovechó a los Lonkos quienes no habían perdido todo su poder, enviste a algunos de poder local para reforzar el control sobre la población y prometerles una parte de tierra beneficioso para él y su grupo (Bengoa,1987:339). Esto se mantuvo hasta 1920, en que culminó la radicación y se remató toda la tierra, ateniéndose la población a las autoridades civiles. “Los militares fomentaron la mantención de la estructura jerarquizada y los humanitarios, los liberales, los educadores, los sectores más pro indígenas, quienes fomentaron la dispersión y desagregación de la sociedad Mapuche, valoración y la defensa de la tradición y la cultura ancestrales, así como también del pasado” (Bengoa,1987:339).

Cuadro No. C RESUMEN POLÍTICAS INDIGENISTAS CHILE siglos XIX y XX

1810 1860	CONSOLIDACIÓN DE LA REPÚBLICA [30].
1810	1a. Junta de Gobierno, en Santiago
1818	Declaración de Independencia. Se consolida el proyecto de gobierno, luchas iniciales entre élites, se imponé Santiago a Concepción, cabeza de frontera.
1819	Declaración de Igualdad jurídica de los Indígenas con los nacionales
1823	Ley Tierras de Indígenas (“Procedimientos que deben observarse en su venta i declaración relativa a los terrenos que deben quedar a perpetuidad en poder de los indios”)
1853	Fin de la igualdad Jurídica x Estado proteccionista, proteger indígenas de tratos con blancos, fuerza expansiva de soc. chilena, via ocupación “espontanea” al sur de la frontera.
1860- 1880	OCUPACIÓN DE LA ARAUCANÍA
1866	Ocupación pasa a articularse desde el Estado, a través de estrategia legal y militar. Crisis productiva en las estructuras tradicionales de la gran propiedad se soluciona expandiendo la frontera productiva, hacia Perú y Bolivia, como hacia la frontera Mapuche. Se crea Comisión Radicadora, dependiente del Ministerio de Tierras y Colonización Plan Saavedra: Ley de radicación, colonos, remate de tierras fiscales.
1866	Ley Poblaciones en territorio indígena (Fundación de poblaciones en el territorio de los indígenas, se subastarán terrenos estatales, parte para colonos extranjeros y nacionales, demarcación de territorios indígenas en relación al Título de merced, se declaran inajenables, Art. 7o. 3a. “Si varios indígenas poseyesen un terreno sin que ninguno de ellos pueda establecer posesión exclusiva sobre una porción determinada, se les consirerará como comuneros, i se les dividirá por partes iguales, se nombra protector de indígenas que representa “los derechos” indígenas)
1874	Ley Enajenación tierra araucana /04/08. “Art. 1o. Los terrenos situados entre los rios Renaico por el norte, Malleco por el sur, el Vergara por el oeste, i la cordillera de los Andes por el este, i sobre los cuales los particulares pretendieren algún derecho, se enajenarán en subasta pública i por cuenta del Estado en conformidad a lo dispuesto en el artículo 3o. de la lei de 4 de diciembre de 1866” (pp340-41) Guerra del Pacífico. Últimos levantamientos Mapuche, controlados por el ejercito del norte. Ley Terrenos de indígenas, 28/02 (Prohibición de hipotecarlos, darlos en arriendo,

<p>1879-1883</p> <p>1883</p>	<p>antícresis, etc. o cualquier otro contrato que les prive de la posesión o tenencia de la tierra.)</p>
<p>1883-1927</p>	<p>LA RADICACIÓN</p>
<p>1884-1929</p>	<p>Comisión radicadora. Reconocimiento de tierras “efectivamente” ocupadas por segmentos Mapuche. Título de Merced dado a nombre de lonko, él es que distribuye la tierra comunitaria.</p> <p>Entregados 2.918 títulos de merced, superficie total 510.386,67 ha. (aprox. se reconoce un 6 % del territorio que ocupaban).</p> <p>Quiebre sistema tradicional de organización social, política y territorial. Un tercio de población Mapuche sin radicar. Presión colonos y terratenientes.</p>
<p>1927-1970</p>	<p>DIVISIÓN DE LA COMUNIDAD</p>
<p>1927</p>	<p>Ley de División de comunidades, 1o. por petición de un comunero, nuevo tipo de propiedad indígena, individual y enajenable. Fin de la propiedad comunitaria y de beneficios al lonko. Presión de Mapuche por dividir y asegurar un título, la práctica enseña que es lo único que vale.</p> <p>Ley 4.169 (crea tribunal especial de división de comunidades indígenas y reglamenta procedimientos, (asiento en Temuco), indígena podrán ser radicadosn como colonos nacionales, restitución de títulos de merced, distribución en hijuelas por jefe de familia. Art. 10. “Terminada la división de una comunidad, las hijuelas que hayan correspondido a los jefes de familia, sucesiones o individuos en que se haya dividido la comunidad, podrán ser libremente gravadas o enajenadas, siempre que los adjudicatarios reúnan algunas de las siguientes condiciones: haber cumplido con la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria o estar en posesión del grado de bachiller o de algún título profesional conferido por universidades nacionales o extranjeras, o de algún título conferido por el Estado”(pag.90))</p> <p>Ley 4.802 (11/02) (Establece los juzgados de indios y fija sus atribuciones. “Art.6o. Los Jueces de Indios tendrán facultades de árbitros arbitradores para la tramitación y fallo de los juicios que les encomienda esta ley sobre División de Comunidades, y fallarán como tribunales de derecho las cuestiones relacionadas con no indígenas.”(pag 149))</p> <p>División por un tercio de los comuneros. Y permite el traspaso regulado de tierras a no-</p>

1930	<p>indígenas.</p> <p>Esfuerzos integradores: educación y salud. Para Civilizar. Integrar = Civilizar.</p> <p>Tribunal de división de comunidades, juzgados de indios.</p> <p>Se divide un 28 % de las comunidades. Se inicia proceso migratorio.</p>
1931	<p>Congreso de Patzcuaro, Mexico. Influencia de indigenismo mexicano. Presión por acuerdos internacionales. “Modernización” del país, industria pesada e inversión social. Presión de sectores populares.</p> <p>Se crea la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN)</p>
1931-1971	<p>Ley 14.511 (Los juzgados de letras de indios, su organización y su competencia; establece el régimen legal de la propiedad indígena; fija normas sobre división de comunidades, radicación y crédito indígena, se mantiene división por un tercio)</p>
1938	<p>“República de Chile ingresa al Instituto Indigenista Interamericano”</p>
1953	<p>Ley 15.020 Reforma agraria, 27/11 (Normas sobre reforma agraria y sobre el ejercicio de la propiedad sobre un predio agrícola. Objetivos: “i) Parcelaciones y colonizaciones destinadas preferentemente a los indígenas regidos por la ley 14.511, en las cuales se contemple la posibilidad de someter las nuevas tierras a las disposiciones de esa ley, y se sujeten a requisitos y condiciones adecuados a la característica del aborigen.”(pag. 527))</p>
1961	<p>Presidente Jorge Alessandri. Inicia reforma agraria “del macetero”.</p> <p>Presidente Eduardo Frei (Democratcristiano). Ampliación de reforma Agraria.</p>
1962	<p>Ley 16.436 (24/02) “XIII. Materias que corresponden al Ministerios de Tierras y Colonización. 4o. Título de dominio de tierras fiscales en favor de Jefes de familias indígenas.”(pag.520).</p>
1962	<p>Ley 16.640 (Ley que amplia reforma agraria; 28/07/1967)</p> <p>Primer Congreso Nacional Mapuche, necesidad de reforma legal de la tierra.</p>
1958-1964	
1964-1970	
1966	

1967	
1969	
1970-1973	LA REFORMA AGRARIA
1970-1973	Presidente Salvador Allende. Radicalización del proceso de cambio, tomas de terreno, cambio inducido por fuerzas revolucionarias en el contexto social y legal del país.
1972	Proyecto de Ley indígena. Incorporación en la Corporación de Reforma Agraria (CORA), de estudio sobre división de comunidades y formación de asentamientos. División por mayoría o por razones técnicas, posibilita restitución de tierras. Fin a los juzgados de indios, detiene divisiones.
1972	Ley crea Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), ley se refiere a un indígena genérico.
1972	Ley 17.729 (Legisla sobre protección de los indígenas, en relación con el dominio, uso, goce, disposición, reivindicación y transferencia de sus tierras, y sobre desarrollo cultural, educacional y económico de dichos connacionales; crea el Instituto de Desarrollo Indígena. “Art.1o. Se tendrá por indígena, para todos los efectos legales, a la persona que se encuentre en alguno de los siguientes casos:” 1) Invoque derechos directos sobre título de merced. 2) Invoque derecho declarado por sentencia dictada en juicio de división de la comunidad indígena. 3) Que, habitando cualquier parte del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en idioma aborígen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la república por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país. La calidad de indígena se acreditará con certificado del IDI”. (pp.298-299). “Art. 34o. Los principales objetivos del instituto son promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres” (pag. 311-312). IDI, con 9 representantes del gobierno y “siete representantes campesinos mapuche, elegidos en votación unipersonal, directa y secreta por los campesinos mapuche.” (pp 313-314).
1973-1990	LIQUIDACIÓN DE LAS COMUNIDADES
1973	Golpe militar. Restitución de tierras otorgadas por reforma agraria a sus anteriores dueños. Reestructuración del Estado y de las funciones sociales del mismo, privilegiando el “libre” mercado. Proceso de cambio inducido y consolidado por las fuerzas conservadoras, con claro perfeccionamiento capitalista. Genera imagen internacional de Chile siendo un país de estructuras estables, es decir suficientemente dominado. El Estado se transforma en Estado Empresa, dejando los servicios sociales a merced del mercado.

1979	<p>Decreto Ley 2.568 y 2.750, modifican la ley de 1972, terminando con el proceso de división de comunidades iniciado en 1930, bajo competencia de los jueces de letras regulares, se termina con la propiedad comunitaria, cualquier ocupante de la comunidad puede pedir división, dejando las comunidades de considerarse indígenas e indígenas sus dueños y adjudicatarios. Se mantienen becas y hogares.</p> <p>Fortalecimiento de proceso migratorio.</p>
------	---

1990-1997	REAPERTURA DEMOCRÁTICA Y LEY INDÍGENA
1990	Creación Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), objeto coordinar actividades de gobierno, preparar texto legal y crear oficina permanente. Con participación indígena.
1993	Promulgación 1a. Ley Indígena, define categoría indígena, reconocimiento de 8 “grupos étnicos”. Creación de la Corporación nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Participación de indígenas asegurada. Discusiones sobre “desarrollo” más ampliamente. Se consolida idea de “fortalecer la sociedad civil indígena” como política estatal.
1997	

A partir de la década de 1920, la situación Mapuche está más o menos definida, así como la frontera pacificada y bajo control relativo de las fuerzas de orden y seguridad, donde la política indígena estuvo vinculada a la cuestión agraria, en términos de la constante reducción y enajenación de las tierras que les fueron asignadas, basándose en la subdivisión de las tierras comunitarias, lo que posibilita la venta y la compra de las tierras Mapuche. Una elite Mapuche, educada por el Estado (Ancan,1994), que impulsan la formación de organizaciones, en la ciudad de Temuco, capital de la actual Región de la Frontera, iniciaron un proceso en el cual se levantan varios discursos homogeneizadores de lo Mapuche, como una crítica a las diferencias entre las propias parcialidades, identificándola como una debilidad del movimiento indígena. Otros argumentan que en esas diferencias radica la fuerza Mapuche, ya por las respuestas diferenciadas como por los distintos focos de persistencia étnica.

Desde 1910, el movimiento indígena toma un carácter reivindicativo. Hasta antes de la “pacificación”, los jefes indígenas que estuvieron en condiciones de negociar la paz con el ejército recibieron asignaciones de tierra, en reducciones. Una vez pasada la avalancha inicial, se van a levantar diversos dirigentes indígenas junto a instituciones que recorrieron todos los sectores políticos. Esta primera camada de líderes eran Mapuche letrados e hijos de descendientes de caciques leales al gobierno, acomodados. En una segunda etapa, aparece Venancio Coñuepan, junto a él los líderes tendrán otro perfil, provienen del sector económico, comerciantes, resaltan los problemas económicos, subordinando necesidades de educación, proclaman la igualdad con la sociedad chilena (Foerster & Montecinos,1988).

De ahí surgirán tres organizaciones importantes, que disputarán los espacios políticos. La primera es la Sociedad Caupolican (1910, desde 1938 Corporación Araucana), hace un reconocimiento y valoración de la cultura Mapuche, y que además se de una incorporación gradual de la étnia a los valores occidentales. La segunda es la Federación Araucana (1916), con una línea de afirmación de la identidad y de la cultura tradicional. La última es la Unión Araucana (1926), vinculada a la iglesia católica, hacía una negación de la cultura ancestral, en la medida que cristianizar era civilizar y asimilarse a la nación, destaca a la mujer como transmisor cultural y dirige campaña para ponerla al amparo de la sociedad civil cristiana. Para ver a los Mapuche como agricultores, comerciantes y profesores, proponían una carrera “industrial”. Por los mismos motivos apoya la división de la propiedad (Foerster & Montecinos,1988:54). (ver Cuadro No. 4)

La plataforma común a todas ellas será: 1) la defensa y ampliación del territorio indígena; 2) no pago de contribuciones; 3) ayuda crediticia para desarrollar la economía; y 4) acceso a educación. Estas reivindicaciones van acompañando el proceso de formación de leyes y desde temprano ocupan espacios importantes, que deben verse a partir de los compromisos rituales que los diferentes candidatos presidenciales realizaron, para ver como el movimiento lleva sus inquietudes hacia donde ve que puede sacar algo más concreto. Desde el Estado y desde la sociedad nacional parece que se piensa la cuestión indígena en términos de categoría, mientras que la respuesta desde el mundo indígena busca soluciones concretas.

Importante fue la Ley de 1927, que presionó sobre la división, primero pudiendo ser requerida por un comunero, y luego de 1931 por lo menos por un tercio. En 1931 se refunden leyes, donde se reconoce la usurpación de tierras indígenas y se faculta la expropiación para restituir terrenos, reconociendo una utilidad pública en los terrenos restituidos, hay de trasfondo una propuesta de desarrollo a través de la promoción del indígena en propietario, junto a ideas de cooperativismo. Todo esto no consideraba para nada elementos sociales ni culturales, como el hecho de que algunas comunidades estuvieran formados por grupos políticos y rituales diferentes, así como muchos grupos que no consiguieron radicarse debido a las turbulencias de la Pacificación.

Presente en las discusiones sobre la problemática Mapuche, estaba la idea de que las comunidades formaban un “cinturón suicida” alrededor de los blancos. La división de la tierra haría entrar las tierras indígenas en el mercado y transformaría al sujeto, civilizándolo. Estas ideas se aseguraron en el sentido común un lugar importante.

A partir de 1938 la política indigenista es orientada por el Movimiento Indigenista Interamericano, que se reunió en Pátzcuaro, Mexico, y el cual recibe la orientación del indigenismo mexicano. Hasta el año 1961, donde se refunden nuevamente las leyes, hay una dinámica de discusión en torno a la división de las comunidades Mapuche, entrando el movimiento indígena a

cumplir una labor destacada, participando en alianzas o dentro de partidos políticos. Las acciones a favor de las comunidades se orientaban a poner trabas al proceso de división de las comunidades. En este contexto se declara la exención de impuestos y facilidades para el pago de deudas y toma de préstamos, en las comunidades Mapuche. En 1953 se crea la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN), como el órgano de gobierno que canaliza las relaciones con los indígenas, siempre monopolizados por el grupo Mapuche, cuyo director va a ser el destacado dirigente Venancio Coñuepan. Cabe señalar que Venancio Coñuepan participó del encuentro de Pátzcuaro. Esto fue por la presión de las organizaciones indígenas y al acuerdo firmado entre el presidente y Coñuepan, en un lineamiento populista.

En la década de los 40-50 se inició un fuerte proceso migratorio, desde las reducciones indígenas, expulsadas por el crecimiento demográfico. Lo mismo acontece con las masas de campesinos chilenos, que siguiendo las dinámicas de migración campo-ciudad de latinoamérica, se van a agrupar en los grandes centros urbanos, Temuco, Concepción y Santiago. El país experimenta un periodo de desarrollo de los servicios públicos, basicamente como logro de los gobiernos Radicales, que llevó a una mayor participación de las clases medias, especialmente en cuanto a la inversión en educación. Algo así como un proceso de “modernización” de la industria pesada, en donde el Estado va a propiciar la inversión pública, creandose la imagen del estado todo protector. También en el ámbito político se produce un proceso de democratización creciente de la sociedad o de conquista de espacios de participación, que va a llevar candidatos cada vez con ideas más progresistas a ser presidentes, dentro de ese contexto deve entenderse la elección de Salvador Allende, en el año 1970.

A partir de entonces podemos diferenciar dos momentos en cuanto al accionar político de la sociedad Mapuche, en las reducciones se sigue un padrón más “tradicional”, en cuanto al rol y al alcance de las atribuciones del *Lonko*. Como Faron señalaba, las reducciones eran vistas por el Estado como unidades políticas. Por otro lado, desde el mundo urbano surgen estos discursos que reivindicán representatividad y homogeneidad Mapuche, de los cuales reciben fuertes críticas en las reducciones, por que ellos hablan por los Mapuche, pero no les preguntan a las comunidades, deciden en la ciudad. Variadas son las críticas que reciben estas organizaciones por la posibilidad de estar vinculados a partidos políticos de izquierda o de derecha, sin embargo en numerosas ocasiones han mostrado que sus reivindicaciones son fundamentalmente de carácter étnico.

En el año 1961 nuevamente se refunden leyes indígenas. Se mantiene la división de las comunidades por iniciativa de a lo menos 1/3 de ella. Bengoa destaca que hay dos polos desde donde vienen las ideas que justifican la división de la tierra. En ambos casos la división de la tierra solucionaría el problema indígena, ya por las expectativas de desarrollo a partir de considerar la

dimensión campesina de los comuneros en un proceso de democratización creciente que va a generar un significativo proceso de reforma agraria. Por otro lado, los más liberales argumentan a favor de la división para que las tierras entren en las dinámicas del mercado, que al hacer desaparecer la tierra indígena haría desaparecer el problema indígena, que principalmente es la tierra. Ya en 1961 comienzan problemas de tomas (ocupación) de tierra. En 1972, en pleno contexto de aceleración del proceso de reforma agraria, una ley se refiere a los indígenas independientemente de sus tierras, haciendo un reconocimiento general de varias étnias. Se crea el Instituto de Desarrollo Indígena, el que sustituirá al DASIN, el nuevo organismo promueve planes de desarrollo agropecuario, becas de estudio y hogares estudiantiles, buscaba una integración a través del progreso producido por la reforma agraria. Es creado el IDI, por presión del movimiento indígena, que había apoyado al candidato Salvador Allende, se cumplía así el acuerdo firmado entre el candidato y el movimiento.

Foerster & Montecinos (1988), al referirse a los años 1961-1970, correspondientes a los gobiernos de Jorge Alessandri y Eduardo Frei, los denomina “La ausencia de los Lonkos. Fragmentación partidismo en la contienda Mapuche.” En el se distinguen 3 procesos. El primero es la intervención del Estado en la estructura agraria, intentando transformar el sistema de propiedad (liquidando el latifundio), superando así las dificultades que entorpecían el desarrollo. Este proceso fue conocido como “Reforma Agraria”. “En lo fundamental, el Estado se convirtió en un agente de cambio, un reformador que confiaba - sobre todo entre 1964 y 1973 - cumplir seriamente todas las metas del movimiento campesino (que fue organizado desde el Estado para hacer viable a largo plazo la “Revolución en Libertad”. (Foerster,1988:285).

“La cuestión Mapuche fue tematizada por los gobiernos dentro del problema general del minifundio (escasez de tierra, de crédito, de tecnología, de comercialización, etc.), despojando a los asuntos indígenas de las múltiples dimensiones étnicas y culturales que entrañaban. Nuevamente, el Estado no aceptó al Mapuche en toda su complejidad y redujo sus necesidades exclusivamente a la dimensión campesina. De allí que la Ley 14.511 - promulgada en este período - tratara de resolver la contradicción entre la mantención de un antiguo objetivo (la división de las comunidades, que produce efectivos y reales minifundios) y, la necesidad de crear en el campo unidades económicas viables, es decir rentables, que generaran riqueza y no pobreza. Para ello hubo disposiciones legales que apuntaban a atenuar el efecto de la minifundización, como las medidas de auxilio económico (liberación de contribuciones, crédito controlado, planes de vivienda, etc.) y de “concentración o aplazamiento de las enajenaciones y de reagrupamiento económico dentro de la propiedad indígena.” (Foerster,1988:285).

Las movilizaciones de las comunidades, al cual hay que sumar del movimiento campesino, que sobrepasando la “institucionalidad” intentaron recuperar sus tierras ocupadas “ilegalmente” por los *winkas* (sinónimo de no Mapuche, peyorativo), es decir los dueños de la tierra. Estas acciones, que se iniciaron en 1961-1962 con el apoyo de una organización campesina e indígena (Federación Campesina e Indígena) adquirieron una gran fuerza a fines de la década del 60; pero ahora lideradas

por movimientos políticos radicales y marginales (como el MCR: Movimiento Campesino Revolucionario).

“Creemos que el “legalismo” de las organizaciones Mapuche y su excesiva confianza en las autoridades nacionales les impidió canalizar las tomas y las corridas de cerco. El contexto social, además, facilitó este proceso: la polarización política e ideológica y la débil represión permitieron que las demandas Mapuche por sus tierras reduccionales asumieran ese curso. Debe tenerse en cuenta, asimismo, que los problemas de la étnia eran sentidos, incluso por los dirigentes más moderados, de un modo que bordeaba la desesperación. Martín Alonqueo escribió en 1970: “Hoy día este pueblo noble y valiente sufre y calla sus dolores y angustias y es víctima de la depresión económica más desastrosa y calamitosa, que está traducida en desintegración, pauperismo socio-económico, cultural, anemia y raquitismo fisiológico y biológico, ante la vista paciente de los civilizados de este siglo” (Foerster,1988:285).

En entrevista personal, el profesor Edgardo Garbulsky, antropólogo argentino que trabajó en Chile entre los años 1967 y 1973, trabajando en la Universidad de Concepción, tuvo un estrecho contacto con el problema Mapuche en la región de Arauco. Según Garbulsky, la situación en ese momento era muy compleja, a nivel nacional y local. El movimiento de tomas de tierra estaba sumamente expandido, llegando en un momento los comuneros Mapuche a competir por la tierra no contra el gran terrateniente, sino con los campesinos chilenos que también estaban en las tomas. Según el análisis de Garbulsky, se produjeron una serie de cambios que posibilitaban un cambio estructural y que en ese momento era difícil evaluar eso, mismo porque el gobierno de Allende llegó hasta a tener un actuar contradictorio en relación a los Mapuche, como pequeños agricultores, los cuales no recibieron la ayuda técnica necesaria, ni el cuidado que un proceso de cambio de ese tipo merece.

Dos agrónomos Molina & Montaldo (1977) hacen una evaluación interesante, al estudiar una comunidad Mapuche, en la zona de Valdivia (sur de Chile), en pleno período de reforma agraria, en donde se destaca el interés en la propiedad individual, así como una llegada más retrasada de la reforma agraria hacia ellos, esto indica desniveles de acción y de apoyo, ya que según los autores hay otros problemas vitales que deben abordarse, como salud, educación, transporte. Este proceso de reforma agraria debía enfrentar una serie de dificultades, donde la asignación de tierras era lo más fácil. Los autores concluyen que la simple división y asignación no presenta posibilidades de desarrollo. Estas son las cosas que se estaban discutiendo en ese proceso de cambio que vivió Chile, muestra lo complejo de la situación.

Cuadro No. D Resumen Actividad Movimiento Indígena, CHILE-Siglo XX

Año [3 1]	Lider Indígena	Institución	Contexto, reivindicación/conquista
1910	Manuel Neculmán	Se crea Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía	Defenza frente a atropellos, vínculo c/ comunidades, nexo c/ política nac. y con no-indígenas, igualdad Mapuche-Winka.
1914	Francisco Paillamán		1er. candidato a diputado
1916	Manuel Aburto Panquilef	Se crea Sociedad Mapuche de protección mutua de Loncoche> Federación Araucana (1922)	Sello de reivindicación y resistencia cultural, críticas a leyes muertas y petición de exención de impuestos a la tierra. 1916-1919 Panquilef promueve Compañía Teatral Araucana, recorre y difunde.
1925	Francisco Melivilu Manuel Manquilef	Primeros Diputados indígena, electos por partido Demócrata y Liberal (Soc. Caupo.) respectivamente	Proyecto de Ley Manquilef: exigir radicación, no pago de contribuciones, subdivisión de comunidades, valoración de educación, denuncia de atropellos. Supuesto que plenos derechos cívicos permiten el desarrollo.
1926	Antonio Chihuailaf	Se crea Unión Araucana	Vinculada a Capuchinos
1927		Fed. Araucana y Soc. Caupolicán	Encuentro y pliego de peticiones: 1) Devolución de tierras usurpadas 2) Funcionarios Mapuche en oficinas vinculadas a propiedad indígena 3) Creación de internado agrícola / industrial. Soc. Caupolicán contra ley de división y deslegitima a Manquilef, presidente de Soc. Caupolicán.
1930	Fed. Araucana y Soc. Caupolicán	Llamado a la Unificación Araucana (no involucró a todas las organizaciones)	“considerando la situación difícil en que se encuentra la raza Aborigen social; intelectual y económicamente, que reclama el concurso inteligente y desinteresado de todos sus hijos sin distinción de credos religiosos y políticos e interpretando el sentir de la Raza Araucana declara a esta solemnemente unificada olvidando los motivos que hasta hoy la habían mantenido fraccionada y prometen en lo sucesivo trabajar unidos

			en todos aquellos problemas que signifiquen progreso dentro del elemento indígena, debiendo las instituciones y personas mencionadas consultarse cada vez que se propongan empezar una obra en bien de la Raza” (Foerster & Montecinos,1988:28-29)
1931	Venancio Coñuepan	Preside Soc. Caupolicán	No esperar del Estado, promover la autogestión indígena, proyectos: escuelas y caja de crédito agrícola para indígenas. Coñuepan reclama 1/5 de parlamento debe ser indígena. Apoyo a candidato presidencial Arturo Alessandri Palma, alianza con la derecha.
1932		Fed. Araucana	Aliada a izquierda radical, aspiración de constituir una República Indígena.
1935	Herminia Aburto	Fed. Aracucana	1a. mujer Mapuche candidata a elecciones municipales (voto femenino desde1931)
1937		Sociedad Femenina Araucana Fresia	Parientes de líderes del mov. Mapuche, en Temuco.
1937	Coñuepan	1a. vez candidato diputado	Dirigido a electorado Mapuche. Se presentan candidatos José Cayupi y Floriano Antilef, como independientes. Ninguno sale. Se crean Cooperativas de Consumo con indígenas
1938	Venancio Coñuepan	Encuentro en Patzcuaro y ligación al movimiento indigenista interamericano.	Coñuepan concreta Caja Crédito Indígena en Provincia de Cautín, campaña por dignificación, proyecto de unidad étnica, programa no confrontacional por tierras usurpadas. Soc. Caupolican pide más becas, tendencia a pretender hegemonía, se legitima en la tradición. Soc. Caupolican pasa a llamarse Corporación Araucana.
1939		Congreso de Profesores Radicales	Comisión estudia enseñanza bilingüe para indígenas.
		1er. Congreso Nacional Araucano	Se opone a la Corporación Araucana, pide la acción del Estado, recuperación y ampliación de tierras
1940		Federación Araucana	Apoya tomas de terreno, a-institucionales y a-legales. Corre idea luego desechada de Partido Mapuche.
1941	V. Coñuepan	Candidato a diputado	No sale electo,

1943		Instituto Indigenista de Chile	Producto de las presiones del indigenismo internacional, el gobierno crea el ICh..
1944	V. Coñuepan	Candidato a diputado	Alianza con General Carlos Ibañez del Campo, indigenismo con sello de populismo nacionalista, apoyo estatal a la Corp. Araucana.
1947		Corporación Araucana	Proyecto de Ley (entre otros): 1) Creación de Corporación de Asuntos Indígenas 2) Paralizar división de comunidades 3) Investigar sobre vida indígena 4) Reforma integral a la Ley, por comisión formada integralmente por indígenas 5) Becas y facilidades para indígenas estudiar.
1949	V. Coñuepan	reelecto diputado	
1952	Coñuepan	Ministro de Tierras y Colonización	Carlos Ibañez del Campo, alianza populista con Coñuepan que mantiene en todo el período.
1953	Zoila Quintremil	Candidata a diputada, no sale	La Corporación Araucana, por pacto populista consigue sacar dos diputados Esteban Romero y José Cayupi. Proyecto ley de exención de contribuciones.
	V. Coñuepan	Jefe de Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN)	Atiende problemas de tierra, crédito y juzgados. Sin fondos, suficientes consigue logros. Se desata campaña conspirativa en contra de la Corporación Araucana, acusaciones de haber un Estado dentro del Estado, por ser los Mapuche un grupo étnico separado.
		Sociedad Nacional de Indígenas	Ligado al Partido Comunista
1957	Cayupi, Romero	Pierden elecciones a diputado	Copñuepan pierde candidatura a senador
1958		Nueva Sociedad Lautaro	Organización c/ ideas más combativa.
1961		Proyecto de Ley Indígena	1) Derogación de leyes anteriores 2) Se establecen juzgados de letras y de indios 3) Normas sobre división de la tierra 4) Liquidación de créditos y 5) Radicación de indígenas.
1960-			Período de 1) Reforma agraria, problema Mapuche dentro del minifundio 2) Pérdida de hegemonía de

1970			Corporación Araucana, surgen diversas organizaciones, estudiantes, etc.
			3) Movilizaciones al margen de la legalidad, con caracter masivo y revolucionario, entre 1969-1970 se tomaron más de 100 mil há.
1964		organizaciones	Compromiso con el candidato a presidente Salvador Allende
1965	V. Coñuepan	Electo diputado	Proposición de incorporar dentro de Ley de reforma agraria la formación de Colonias Indígenas, lo que no se concretó.
1969		Proyecto de Ley Indígena	Temas reivindicados (entre otros): 1) Educación 2) Socio-económico 3) Tenencia de la tierra 4) Justicia, asesoramiento jurídico 5) Vivienda, comites y cooperativas de autoconstrucción 6) Salubridad.
1972			Se promulga Ley Indígena, movimiento participa activamente con sus representantes.
1973		Golpe Militar	Represión del movimiento indígena, en contexto nacional.
1980			Desde esta década el movimiento indígena se articula nuevamente a nivel nacional, se retoman contacto con el indigenismo internacional.
1988			Reapertura Democrática
1989		Diversas organizaciones	Se firma acuerdo con candidato presidencial Patricio Aylwin
1990		Creación CEPI	Se asegura participación indígena
1993		CONADI	Se promulga ley indígena y creación de la CONADI, asegurada participación indígena. Movimiento indígena se oficializa en las acciones del Estado.

Las tomas de terreno y las acciones en el marco de reforma agraria, sin embargo, no encajan totalmente desde una perspectiva de clase y además revolucionaria. Una investigación de 1971 en las comunidades que habían recuperado sus tierras evidenció su “baja conciencia de clase” debido

al espíritu “pequeño burgués” de los campesinos Mapuche (Berdichewsky). En otras palabras - y más adecuadas a la realidad indígena-, esas movilizaciones se enmarcaron en la tradición, ya centenaria, de recuperación de sus espacios comunitarios (que le permitían, como grupo étnico, delimitar sus ámbitos económicos, políticos y sociales).” (Foerster & Montecinos,1988:287).

Sin duda uno de los problemas más serios y más sentido por los propios Mapuche no es el dado en las relaciones de intercambio comercial y cultural. Es la escasez de tierras que poseen, ello debido a 3 razones principales (Vives,1983). a) Las escasas tierras que les fueron asignadas a los Mapuche en el período de la radicación. b) Aumento vegetativo de la población Mapuche lo que ha significado que en la actualidad el promedio de hectáreas por familia sea muy inferior al inicial, lo que ha obligado a muchos a emigrar a los grandes centros urbanos en busca de trabajo. Esto ha significado para muchos migrantes Mapuche un verdadero “exilio” desde el lugar de residencia de su pueblo a la gran ciudad. c) Las usurpaciones de tierras que a través de los años han debido sufrir los Mapuche, cuya consecuencia ha sido el achicamiento aún mayor de la superficie, ya reducida de tierras que posesían.

Con el golpe de Estado de 1973, ese proceso fue detenido e incluso revertido, a raíz de la devolución de tierras expropiadas y asignadas a pequeños productores, las cuales fueron devueltas a sus antiguos dueños. Durante esos años se mantuvo al mínimo la atención a las comunidades, apenas funcionando el sistema de becas y alojamientos.

En el año 1978 un Decreto Ley suprimió el IDI y traspasa la atención de asuntos indígenas al INDAP, Instituto de Desarrollo Agropecuario. Presionando fuertemente sobre la división, ya que el nuevo paradigma del progreso es la propiedad privada. En 1978 se dicta el Decreto Ley 2.568 sobre División de Comunidades, imponiendo la división forzada de estas en hijuelas de escasas hectáreas.

7.2) Indigenismo a partir de la Reapertura Democrática

El Movimiento Indígena enfrentó, en Chile, durante el régimen militar, junto a otros sectores sociales, una fuerte presión sobre una serie de derechos fundamentales, como son los referidos al ámbito laboral, salud, educación y previsión social. Todo esto producto del ajuste institucional que va a llevar al país a una transformación radical en las formas de organización del Estado y de sus funciones, el cual, bajo la ideología de los llamados “Chicago Boys” (economistas formados en la escuela de Chicago, U.S.A.), van a aplicar un plan económico y social inspirado en las más perfeccionadas ideas capitalistas, las que fueron aplicadas en Chile de una manera que no se hace en los centros generadores del capitalismo, liberalizando todos los aspectos de la economía y reduciendo el aparato estatal, así como sus funciones. Este modelo aplicado en Chile bajo condiciones excepcionales, hoy aplicado ampliamente en Latinoamérica bajo condiciones “democráticas”, tuvo un gran respaldo en la negación de ciertos derechos fundamentales, los cuales sin duda se oponen al modelo. Es en este sentido que se debe entender las violaciones a los Derechos Humanos, no como un factor arbitrario, sino como un elemento estructural en las transformaciones efectuadas por los militares y los grupos de poder que los respaldaban.

Este proceso fuertemente represivo no pudo destruir totalmente la actividad política y organizacional del mundo indígena, el que se levantó fortalecido, tanto en sus organizaciones representativas como en sus demandas y reivindicaciones. Un análisis interesante hace Aylwin (1994), quien como abogado indigenista e hijo del primer presidente constitucional desde 1973, entrega algunos valiosos antecedentes. Aylwin resalta el hecho de que ya hacia 1978 se constituyen una serie de Centros Culturales Mapuche, a los que seguirán la formación varias organizaciones, como Ad Mapu, Nehuen Mapu, Calfulicán, Choin Folilche, Lautaro, etc. Este contexto lleva a los caciques Huilliches, en 1982, a formar la Junta de caciques del Butahuillimapu, en un discurso de retomada de las formas organizacionales tradicionales. Sin embargo, fueron acciones destinadas a enfrentar problemas específicos, que no involucraron al movimiento indígena en su totalidad.

A partir de la década de 1980, algunas organizaciones indígenas se vinculan nuevamente al movimiento indígena latinoamericano, asumiendo una serie de reivindicaciones, especialmente en cuanto a la necesidad del reconocimiento de sus derechos como pueblos indígenas por parte de los Estados Nacionales, en relación a cultura, territorio y autonomía.

Van a surgir así instancias de coordinación nacional, como La Comisión Técnica de Pueblos Indígenas de Chile, 1988, que se constituirá más tarde en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. Surgen también la Coordinación de Organizaciones Mapuche Futa Trawun y la

Coordinadora de Organizaciones Aymara.

En un marco de creciente participación social y política de la oposición al gobierno militar, se consigue en el año 1988 la realización de un plebiscito, en el cual el General Pinochet preguntó si querían que el siguiera o no. Esta instancia, abierta por la decidida y activa presión de amplios sectores populares y democráticos, llevó al triunfo del “NO” a Pinochet, abriéndose la posibilidad de que en el año 1989 se realizaran las primeras elecciones abiertas. La oposición a Pinochet se aglutinó en la Concertación de Partidos por la Democracia, hasta donde se acercaron diversas organizaciones indígenas llevando sus demandas.

Las demandas de la Concertación fueron elaboradas por la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas, a comienzos de 1989, en un documento titulado “Propuesta Programática de los Pueblos Indígenas de Chile a la Concertación de Partidos por la Democracia”, en mayo de 1989 (Aylwin,1994:545). Esto fue reiterado en septiembre a través del documento “Propuesta y Demanda de los Pueblos Indígenas para el período democrático 1990-1994” (Ibid:546). Este documento incluía la necesidad del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la elaboración de una ley, que reconociese sus culturas, idiomas, derechos consuetudinarios, sus tierras y territorios tradicionales y que regulase su relación con el estado, recogiendo los principios de autonomía y autodesarrollo reconocidos en el convenio 169 de la OIT. Así también se plantea la necesidad de crear una Corporación de Desarrollo Indígena, que coordine al acción estatal en este campo y que aborde los temas y necesidades del movimiento.

A partir de aquí la Concertación elaboró una propuesta de gobierno para los pueblos indígenas, que se hizo pública en octubre de 1989, en donde “asumía como válidos los planteamientos formulados por las organizaciones indígenas” (Ibid: 546). Se plantea la necesidad de establecer una nueva relación entre pueblos indígenas y el estado a través de su reconocimiento jurídico constitucional y de la protección legal de sus derechos y cultura, especialmente en lo referido a la participación de estos pueblos en los asuntos públicos de su interés.

Así, siguiendo una antigua tradición de negociaciones y de acuerdos, se realiza en octubre de 1989, en la ciudad de Nueva Imperial, un Encuentro Nacional Indígena, con el candidato presidencial de la Concertación, Patricio Aylwin.

“En este encuentro se suscribió entre los representantes de las organizaciones indígenas y el candidato, el Acta de Nueva Imperial, mediante el cual los primeros se comprometían a apoyar los esfuerzos del futuro gobierno en favor de la democratización del país y a canalizar sus demandas a través de los mecanismos contemplados en el programa de la Concertación; este último, en tanto, se comprometía a instar por el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, a la creación por ley de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena con la participación activa de estos pueblos, y a la creación al inicio de su gestión de gobierno de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas, con participación de los distintos pueblos, para estudiar una nueva legislación sobre la materia”.

(Aylwin,1994:546-547)

Una vez asumido el nuevo gobierno, el 27 de mayo de 1990, por Decreto Supremo 30, crease la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), con el objeto de coordinar las acciones estatales y de elaborar un proyecto de legislación. Fue formada por diez representantes indígenas, diez de gobierno y presidida por un directorio de tres, nombrados por el Presidente.

De ahí surge el Proyecto de Ley Indígena, elaborado en una primera instancia “por el Consejo de la CEPI y debatido luego en comunidades indígenas a través del país y posteriormente enriquecido en un Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, en enero de 1991, en la ciudad de Temuco.” (Aylwin,1994:548). El ejecutivo presentó al parlamento el Ley Indígena y un proyecto de reforma constitucional, en el que incorpora en la carta fundamental, la preocupación estatal en el resguardo a los derechos de los pueblos indígenas y su cultura.

Fue en estas discusiones del proyecto de Ley Indígena, que yo tomé contacto por primer vez con comunidades Mapuche. Acompañando los “Trabajos Voluntarios” realizados por alumnos de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Stgo.) a comunidades Mapuche, en la IX región. Dentro de las actividades a cumplir estaba discutir el texto del proyecto, lo que estaba a cargo de un estudiante de Derecho, que estaba en el equipo. Yo asistí a todas las discusiones dadas en la Comunidad de Quetre, en las cuales la comunidad participaba de manera bastante activa, y donde las opiniones, inquietudes y claridad de los planteamientos de los comuneros y de los dirigentes, sin duda asombró a más de algún estudiantes que participamos de la experiencia. Recuerdo que se discutieron punto por punto y finalmente se preparo algo así como unas conclusiones, desconozco el destino de estas. Se que esos papeles se juntaron a los de otras comunidades que también participaron en estas discusiones y que deberían haber aportado a las discusiones nacionales.

La labor de la CEPI se concentro en apoyar el “desarrollo”de los pueblos indígenas, a través de asistencia técnica y económica, que se canalizó a partir de 1991 a través del Fondo de Solidaridad e Inversión Social (FOSIS). Esta nueva etapa del Indigenismo en Chile resulta interesante a ser contrastada con los periodos anteriores.

El FOSIS administra una cantidad de recursos económicos que no son distribuídos directamente a toda la población involucrada, sino que siguiendo el modelo estatal, son licitados. Para esto las comunidades deben concurrir con proyectos, que son evaluados y adjudicados según las clausulas del concurso. Esto impuso una nueva dinámica de relación entre las comunidades y el gobierno. Y presentó problemas también. Estando en otras oportunidades en la misma comunidad de Quetre, dirigentes de la “Asociación de Pequeños Productores Agrícolas”, forma bajo la que se organizaron para tener personalidad jurídica, se me acercaron pidiéndome ayuda para redactar el proyecto. Las dificultades principales se derivaban basicamente del cambio en la actitud del estado, que abandonó

las posturas paternalistas y se transformó en gestor empresarial, lo que obligó a los Mapuche a adecuarse a esta nueva realidad en donde no sólo pedían cosas sino que debían hacerlo a través de un proyecto, para lo cual no estaban preparados.

Esto abrió espacios para que personas jurídicas y naturales trabajaran en consultorias, asesorando los proyectos a ser concursados. El FOSIS abordó tres líneas de acción: “1) Financiamiento no reembolsable de proyectos productivos, proyectos sociales y proyectos de infraestructura de apoyo; 2) La construcción, equipamiento y puesta en marcha de centros de Desarrollo Indígena en la zona Mapuche (regiones VIII, IX y X); y 3) Financiamiento no reembolsable de proyectos de autoconstrucción de sedes comunitarias.” (Aylwin,1994:549).

La CEPI actuó en un programa de becas indígenas, que a partir de 1991 beneficiaba a 4.500 estudiantes indígenas del país, de los cuales 900 recibían anualmente 300.000 mil pesos (aproximado 715 dólares) como ayuda para los estudios superiores. Se contempló también un programa de asistencia jurídica.

Aylwin, al evaluar la política gubernamental pos-dictadura, señala las siguientes críticas: El Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (INDAP) ha continuado con trámites para dividir tierras comunitarias, ha habido represión a las organizaciones indígenas por parte de las fuerzas policiales, problemas por la construcción de proyectos hidroeléctricos en sectores cordilleros habitados por poblaciones Pewenche y por la negativa del gobierno a devolver las tierras de la Isla de Pascua a poder de los Rapa Nui. (Aylwin,1994:551).

7.3) La <Ley Indígena> de Chile, No. 19.254

La Ley Indígena del año 1993, hace un aporte específico a las relaciones interétnicas, ya que define una categoría cívica especial, la de indígena, reconociendo la existencia precolombina de ocho “étnias indígenas”, de los cuales el Mapuche, es el más numeroso, que cuenta en Chile un 9,6% de la población económicamente activa, es decir casi un millón de personas. Sin embargo, la Ley, como producto final de las discusiones recibió fuertes críticas, ya que en el parlamento el proyecto original fue modificado. Hay que considerar que el parlamento mantiene una mayoría de derecha, como resabio del sistema electoral de la Dictadura.

El anteproyecto (Solís,1990) consideraba la multi-etnicidad a partir de una propuesta de desarrollo y de respeto de las tradiciones culturales. Las discusiones demoraron unos tres años,

hasta que la ley fue aprobada. Las modificaciones son importantes, ya que se sustituyó el término "PUEBLO" por el de "ÉTNIA", así como se dejaron fuera los jueces de paz indígena. Las modificaciones y reducciones en las negociaciones parlamentarias dejó algunos otros vacíos, que son producto de los intereses de los grupos de poder, así como de resabios del indigenismo tradicionalmente practicado.

En primer lugar la ley se autodefine como un conjunto de normas que tratan sobre: protección, fomento y desarrollo de los indígenas (los subrayados son citas textuales de la Ley Indígena, 1993); además de crear una institución que se preocupe del tema, la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Desde un comienzo la Ley define la relación englobante/englobado, a partir del paternalismo y el desprecio tácito a las formas tradicionales que la imposición determina, naturalizando la subordinación indígena, dándolo como un fato a partir del cual se construye la realidad nacional.

En el párrafo 1o., inciso 2o. "El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores." Al reconocer los ocho grupos, algunos discuten si los ocho realmente lo son, se pone como primera referencia a las raíces de la Nación y luego a sus costumbres y valores autónomos, y ¿ que pasa con su participación en el Chile de hoy ?, se trata a la categoría indígena como si no existiera en el tiempo real del Estado Nacional contemporáneo, como si su temporalidad y espacialidad fueran una cosa abstracta. Me parece una manera de disminuir el impacto desestructurador que la relación chileno-indígena ha impuesto sobre las "agrupaciones humanas precolombinas", como lo define el Párrafo 1o. Especialmente cuando reconoce que para "ellos la tierra es el fundamento principal de su existencia y cultura", siendo lo que menos poseen y de lo que más han sido despojados, es decir lo que menos los define hoy en día.

En cuanto a la Calidad de Indígena, el Artículo 2o establece la base de lo que "la sociedad en general y el estado en particular" van a asumir en relación a la definición de la categoría Indígena: "Se considerarán indígenas, para los efectos de esta ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos: a) sean hijos de padre o madre indígena ...; b) sean descendientes de una étnia indígena, a través del apellido ...; c) mantengan rasgos culturales,... a partir de la autoidentificación como indígena". Agregando el Artículo 3o que "La calidad de indígena podrá acreditarse mediante un certificado que otorgará la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)", la cual puede ser impugnada por "todo aquel que tenga interés en

ello". La importancia de este reconocimiento es básico para la cuestión de la tierra, el acceso a programas de desarrollo y de crédito, así como la participación y el reconocimiento de las organizaciones indígenas.

En esa dimensión jerárquica que consagra la ley de 1993 y que en la práctica corresponde a la dinámica de las relaciones interétnicas de más de 400 años, hay que reconocer dos elementos esenciales, que definen la praxis: <unidad y contradicción>. La sociedad nacional chilena se define como englobante y a la vez define a las sociedades indígenas como englobadas, en una clara oposición jerárquica, que estructura la dinámica englobante/englobado a partir de su complementariedad. La única totalidad constitutiva es la basada en el referente Estatal, en Chile no existen indígenas si es que primeramente no se definen como nacionales. Tenemos una gran contradicción: la ley reconoce el origen pre-colombino de los indígenas (y por tanto pre-estatal) y luego niega ese reconocimiento a partir de la oposición jerárquica. Es decir la ley dice que reconoce subordinando, pero en realidad no reconoce.

Para visualizar esta realidad, podemos comparar el ejemplo dado por Dumont (1992:370; 1993:129) de englobamiento de contrario en la narrativa de la creación de EVA con la imagen que se maneja en torno a la creación del chileno como producto de la mezcla sanguínea entre indios y españoles. Quiero dejar claro que mi análisis no se refiere a las jerarquías explícitamente como son trabajadas por Dumont, yo las uso en un sentido totalmente vinculado al poder, cosa que el autor referido no hace, sin embargo el ejemplo que el utiliza para referirse a las jerarquías se puede usar perfectamente para discutir el tema.

El autor se refiere al clásico ejemplo de como Dios creo a ADAN, hombre indiferenciado, y de él extrajo un ser diferente, EVA. Así ADAN cambió de identidad porque "de indiferenciado que era se tornou macho, por outro lado surgiu um ser que é ao mesmo tempo membro da espécie humana e diferente do representante maior dessa espécie. Num primeiro nível, homen e mulher são idênticos; num segundo nível, a mulher é o oposto ou o contrário do homen" (Dumont,1993:370).

En ese sentido y comparándolo con el ejemplo de Dumont es que podemos ver la construcción del individuo Mapuche (Indígena) en oposición a su correspondiente chileno, por un lado, y una aceptación del mismo a partir de su propia chilenidad estructural por otro. La construcción imaginaria en el sentido común impuso el siguiente mito: el chileno, es producto de la mistura sanguínea de Mapuche y españoles (se excluye a los demás grupos específicos con la intención de resaltar la condición mestiza dual del chileno, que es imaginada a partir del Mapuche y no de los otros grupos que fueron rápidamente pacificados, lo que se explica por el alto volumen de población Mapuche en relación a los demás grupos). De esa manera el Mapuche como categoría va a ser invocado como uno de los valores constitutivos del SER CHILENO, aportando elementos

abrangentes y pertenecientes a la totalidad social chilena y no sólo Mapuche, como era antes, así, la propia realidad de valores Mapuche que antes de la pacificación se relacionaba con la realidad valórica chilena en una dinámica de cierto equilibrio y no de subordinación como hoy en día, se ve legalmente modificada. De esta manera invocar las clasificaciones de valores que reconocemos como propiamente chilenas, como propias, se transforma en un acto ritual de reconocimiento de la derrota estructural del indígena y de la eficacia práctica y simbólica del sistema impuesto, en una instancia donde sin escapar de esos valores pertenecientes a su propio "ethos" (en el sentido de Bateson,1990), priman las categorías y necesidades personales, que como hombre o mujer debe enfrentar en la sobrevivencia diaria.

En ese sentido creo se puede hablar de una cierta complementariedad asumida, entre el ethos Mapuche contemporáneo, no el de los Mapuche ideales del pasado, que ya no existen, y el ethos nacional chileno. En otro eje de relaciones, el "ethos Mapuche" se opone al "ethos nacional chileno", se opone desde su complementariedad, desde que está incerto física y simbólicamente dentro del Estado Nacional, por un lado y que se reconocen elementos esenciales de ese ethos como fundador y estructurador de la existencia de la Nación chilena y que por otro lado lo Mapuche sigue siendo Mapuche, es decir diferente del chileno. Hay acomodación y resistencia.

Esta situación de oposición entre las visiones de mundo, se ve reforzada o diluída, tanto por chilenos y Mapuche dependiendo del momento y cuanto los puede favorecer o perjudicar. En estos términos creo que el cuadro de Dumont se invierte en la praxis discursiva chilena. No es un ADAN del cual sale una Eva, opuesta y complementar. Es al contrario, es la unión de un español (masculino) más un mapuche (femenino), que origina al chileno (ciudadano nacional homogéneo). En un primer momento dos elementos diferentes y diferenciados, que no existían el uno para el otro, pensando que los Mapuche estaban en el territorio antes de la llegada de los españoles. En un segundo momento, gracias a la conquista del territorio y finalmente con la pacificación de la frontera Mapuche, se tiene una situación de relacionamiento, donde forman una totalidad (Estado Nacional) jerarquizada y complementar. Digo que el cuadro se invierte, porque de dos elementos se pasa a uno, en oposición al ejemplo de Dumont, donde de un se pasa a dos. Sin embargo, el principio es el mismo, el de una oposición jerárquica. En el caso chileno de dos diferentes se crea uno nuevo homogéneo, que va a convivir con remanente de uno de los anteriores.

En el caso Chileno-Mapuche, creo hay una complementariedad, tanto en las interrelaciones étnicas, como en las categorías de diferenciación, todo dentro de un esquema de relaciones de subordinación y de dominación, lo que lleva a pensar en un desequilibrio en los flujos cuantitativos y cualitativos de esa relación. En este análisis lo interesante es ver como esa construcción se consagra con la ley indígena, no el siglo pasado, sino exactamente en 1993, fines del siglo XX y

110 años después de la llamada Pacificación.

Es interesante ver la correspondencia entre esa construcción ideológica y los valores asociados al Mapuche, en términos generales, como construcción imaginaria de la sociedad chilena. Es obvio que los Mapuche así mismos no se representan de la misma manera como los chilenos los ven y construyen en sus mentes. Creo tener certeza al afirmar que muchos chilenos imaginan a los Mapuche, "los indios chilenos", como los "indios de película estadounidense", al mejor estilo Hollywood, con plumas y tambores en el aire asediando al General Coster.

La Ley, es el corolario de la presión chilena sobre las comunidades indígenas. Presión que queda evidente en el intento chileno de individualizar a los indígenas. En un primer momento, a partir de 1845, el estado crea la categoría jurídica de "reducción", donde se agruparon contingentes de población mapuche dando un Título de Merced a nombre del Lonko (cacique) principal. Remanente de esas reducciones originadas en la Pacificación son las actuales comunidades, que se autodefinen por ser una unidad familiar y ritual, donde la propiedad esta dividida en pequeños propietarios. La acción coercitiva del Estado se hace patente en los primeros artículos de la ley, pero de una forma diferente, ahora, en la nueva coyuntura, no basta controlar a los Mapuche en general, sino que se les pretende controlar personalmente, a través de la individualización, esto es transformarlos desde la categoría de indios genéricos en chilenos indígenas, los cuales primero son chilenos y luego indígenas, lo que pueden comprobar con un "Certificado" otorgado por las instancias estatales correspondientes. Se impone así, para la realidad indígena un individualismo igualitario ante la ley, es decir "uma teoria igualitária "liberal", a qual recomenda uma igualdade ideal, igualdade de direitos ou de oportunidades, compatível com a liberdade máxima de cada um" (Dumont,1993:91). Ese individualismo que se impone sobre la categoría de indígena, no sólo tiene que ver con igualdad, sino también con propiedad. Lo terrible en esto es que sólo se imponen los modelos ideales, en teoría, porque en la práctica esta igualdad moderna y los conceptos de propiedad impuestos con la pacificación, la radicación indígena y posterior división de la tierra, no produjeron los beneficios esperados, sino por el contrario, transformaron radicalmente la realidad, transformándola en una compleja situación, marcada por conflictos y contradicciones difíciles de superar.

Así podemos ver en la ley indígena todo el impacto de los valores modernos, entendiendo por tales aquellos valores desarrollados a partir de la época histórica conocida como modernidad, en directa relación con la construcción de los Estados Nacionales, sobre los valores tradicionales indígenas, los cuales deben enfrentar la transformación como un desafío de supervivencia.

En el Proyecto de la Ley Indígena de 1993, las buenas intenciones son manifiestas, el capítulo tercero, referente a cultura y educación dice: "Es deber del Estado y la Sociedad respetar, proteger y

promover el desarrollo de las culturas y lenguas indígenas de acuerdo a los preceptos de la presente ley y adoptando las medidas administrativas adecuadas a tales fines. Asimismo, arbitrará las medidas para que los indígenas accedan a una educación adecuada” (Proyecto Ley indígena,1990). El documento oficial aprobado por los poderes del Estado, en el Párrafo 3o de la ley indígena, en su Artículo 7o dice: "El Estado reconoce el derecho de los indígenas a mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales, en todo lo que no se oponga a la moral, a las buenas costumbres y al orden público. Así también el Estado tiene el deber de promover las culturas indígenas, las que forman parte del patrimonio de la Nación chilena". Esto, si "mantener y desarrollar sus propias manifestaciones culturales", implica en terminos prácticos reivindicar las tierras sagradas usurpadas, reivindicar autonomía, salud, pretenciones de abandonar la marginalidad social y una serie de otras reivindicaciones que en el Espíritu de la Ley pueden transformarse en inmoral, costumbres extrañas y caos cósmico.

Este apelo a la moral y las buenas costumbres, se puede encontrar en las primeras discusiones sobre las poblaciones encontradas en América por los conquistadores españoles, reproduciendo un antiguo prejuicio en contra de estas poblaciones.

Levaggi (1988) va a estudiar esas posturas, reconociendo como ya Bartolomé de las Casas, en 1550 - 1551, argumentaba en sus controversias con Ginés de Sepúlveda, que los indios no eran merecedores de una guerra justa ... “Porque si era cierto que poseían «algunas costumbres de gente no tan política», eran a la vez «gente gregátil y civil, que tienen casas y pueblos grandes y leyes y artes y señores y gobernación»” (Levaggi,1988:31)

“Fundado en el derecho divino, sustentó la opinión, que no era nueva en él y que llegaría a ser doctrina oficial, de que debían ser respetadas sus buenas costumbres y prohibidas las malas. «Nuestra ley cristiana y fe de jesucristo -afirmó-, donde quiera y cuando quiera que llega a los infieles, así como manda y sustenta y conserva las buenas leyes y buenas costumbres que halla entre ellos, así también prohíbe y no consiente, antes extirpa y desarraiga las malas, en especial todo aquello que es contra la ley natural en perjuicio de los prójimos y también lo que prohíbe en los que la reciben la ley divina.” (Ibid:32)

Estas eran preocupaciones de la época, en este contexto, el oidor de la audiencia de Mexico, licenciado Vasco de Quiroga, “escribió y dató el 24 de Julio de 1535 un memorial sobre algunas provisiones que había dado al Consejo de Indias acerca de los naturales. Con ese motivo, abordó el tema de los usos y costumbres.(Ibid:35)

“Poniendo la atención en las malas costumbres, como la de que sus principales los vendiesen y comprasen, se lamentó de que «aunque los ídolos se les hayan quitado a muchos de ellos, pero de quitarles las costumbres malas que tenían, poco se ha curado, y así cuasi en todas se han quedado y temo que tarde las perderán si otra mejor orden y estado no se les da del que tienen»”...“Cambiarles lo reprobable por lo bueno, lo juzgó loable y de acuerdo «con los que dicen que no se les puede quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que haciéndose conforme a mi parecer o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor sin comparación, lo cual todos, ´nemine dicrepante`, tienen por lícito, justo, santo y

honesto y que no sólo se puede, pero aun se debe de obligación».”(Ibid:36)

Esto deja patente en las actuales discusiones legales un antiguo pasado que pesa sobre las actuales sociedades americanas. El que una idea como esta se mantenga en la larga duración, se explica, por la permanencia de las estructuras de poder y por la negación histórica del ejercicio de los derechos de estas poblaciones, como producto del etnocentrismo legalista occidental y de todos los prejuicios que lo sustentan en el tiempo. Dicho de otro modo, muestra lo arcaico de los argumentos de quienes producen las leyes en Chile. [\[32\]](#)

En otros ámbitos la ley crea un fondo para ampliar las tierras indígenas, así como iniciativas para el respeto de tradiciones, estableciendo un marco general que puede servir al propio movimiento indígena para continuar con las reivindicaciones ancestrales por una relación menos oprobiosa con la sociedad nacional global. Entonces esta ley es importante, porque plantea un marco que puede servir de base al mejoramiento de estas relaciones, sin embargo está lejos de ser una respuesta adecuada. Esto debe entenderse por los intereses puestos en juego, ya que las estructuras de poder fundiario y cultural que controlan el país, hacen lo posible por aminorar el peso del mundo indígena en la toma de decisiones y en la participación en la vida política y cultural del país. El movimiento indígena ha entendido esto y no ha dejado de presionar por que sus reivindicaciones sean justamente incorporadas, tanto en la legislación como en la práctica política del país. Creo que el Estado también debe tomar una actitud más resuelta, ya que si bien se creó un mecanismo para ampliar las tierras indígenas, la falta de recursos deja esta medida inoperante.

Vemos como la cuestión de tierra fue siempre y continúa siendo uno de los elementos más importantes de la política indigenista en Chile, la división y venta de las tierras divididas siempre fue una preocupación estatal a la cual el movimiento indígena se ha opuesto mayoritariamente. Esta ley plantea también posibilidades interesantes en cuanto al rescate cultural y social de las tradiciones indígenas, de donde se pueden extraer experiencias nada despreciables, que puedan aportar a una relación más democrática y participativa en este tema.

Otra falta importante de la ley es un reconocimiento y una propuesta de trabajo a nivel urbano, la cuestión indígena muchas veces se reduce a la cuestión territorial, que está en la base de los problemas, dejando de lado los procesos migratorios que hacen que hoy en día alrededor del 50% de la población Mapuche económicamente activa vive en Santiago, lejos de las reducciones, donde hay un fuerte proceso de resignificación cultural, en que el ser indígena adquiere otros significados, gracias a la mantención de ciertas tradiciones y formas de integración indígena en medio de un proceso de pérdida del idioma y de resignificación territorial de los espacios públicos urbanos, de los cuales el Mapuche había estado excluido y que en los últimos 50 años ha variado velozmente.

-

7.4) CONADI y Ley en los últimos años

En esta parte final, quiero cerrar este análisis, con una referencia a las preocupaciones actuales y sobre el actuar de la CONADI. Este capítulo lo escribo en base a una serie de entrevistas con altos funcionarios de la CONADI, tanto en Temuco (sede de la Dirección Nacional) como en Santiago (sede de la Oficina CONADI-Santiago).

A nivel nacional, según lo señalado en entrevista, por don Luis Cáceres Salinas, Jefe Departamento de Desarrollo (s). CONADI- Oficina NACIONAL. Temuco. Las preocupaciones siguen las indicaciones generales de la Ley. En este sentido uno de los intereses ha estado en definir un Grafemario Mapuche, que fue contratado por CONADI. También se firmó un contrato con el Ministerio de Educación (MINEDUC). Que tiene que ver con la Modificación de las Mallas curriculares en todo Chile, orientando el sistema de educación de Chile, para el trabajo, conocimiento, protección y desarrollo de los pueblos indígenas. Lo cual se ha ido implementando en escuelas puntuales.

En cuanto a tierras, se busca la ampliación de la posesión de la tierra indígena, junto a un saneamiento de los títulos.

“Hay que tratar de mantener hectáreas mínimas por familia para la subsistencia. Eso se está haciendo por tierra. Via compra de predios en conflicto. Para eso hay un listado priorizado, hay tasaciones que se están haciendo permanentemente. Via la postulación a un subsidio de tierra, para lo cual tenemos poquisimos recursos, en relación a la demanda. A este ritmo por lo menos en cuarenta años más podemos estar hablando en un nivel satisfactorio de satisfacción de demanda y satisfactorio entre comillas. Necesitamos por lo menos cinco o seis veces más el presupuesto que hoy día tenemos para tener una acción más efectiva sobre la protección, preservación y desarrollo de las culturas indígenas en Chile.” (Entrevista C. Cáceres, 1997)

Un tema interesante y que está comenzando a ser profundizado es sobre el mundo urbano, en donde la implementación de políticas es evaluada por el Director de desarrollo como precarias, debido a una serie de problemas que debe enfrentar. Lo que lleva a que centren bastantes esfuerzos en la conexión inter-institucional, es decir de coordinación entre los ministerios. Es importante ver como la concepción de Estado ha traspasado a sus órganos, ya que a la CONADI le compete “coordinar la acción del Estado” con los demás servicios respecto de la resolución de los problemas que les son propios. Debiendo las personas acudir a solicitar servicios y beneficios a sus comunas y no en la CONADI, que no cuenta con infraestructura para eso. En relación a salud, hay oficinas con intérpretes en salud..

Un elemento interesante a considerar, es como el movimiento indígena pasó a ocupar los espacios dentro de la CONADI, quedando de esta manera oficializado el movimiento indígena. En

este sentido han sido los Mapuche los que han hegemonizado el movimiento indígena oficial, siendo el presidente de la CONADI Mapuche, así como el Director de la oficina Santiago. Sin embargo las oficinas del norte son controladas por Aymaras, esto traería una diferencia señalada de alguna manera por las personas entrevistadas. En términos que los Aymaras tendrían un actuar más ejecutivo en relación a los Mapuche, quienes se definen así mismo por las diferencias internas, los que arrastra algunas discusiones que le quitaría algún grado de efectividad a las oficinas controladas por Mapuche. Esto en la práctica es una percepción sobre el actuar político, donde las diferencias entre los diferentes grupos y sus formas organizativas ancestrales se van acomodando en la lucha por la sobrevivencia étnica.

Importante destacar que hay Aymara que tienen una gran influencia sobre el tráfico de frontera, del transporte inter-frontera, y en grado de importancia bastante grande con relación a Perú y Bolivia. Ahí se produce un fenómeno que trasciende las barreras fronterizas, el pueblo Aymara en su conjunto.

De esta manera la CONADI con 88 funcionarios, que van aumentar a 101 oficialmente, debe enfrentar una serie de dinámicas en su interior. En primer lugar hay que considerar que CONADI es producto del gobierno de una “Concertación de Partidos”, la cual aglutina posiciones partidarias que van desde la centro-derecha a la centro-izquierda, existiendo pugnas e intereses divergentes en algunos momentos, lo que se reproduce de alguna manera al interior de la CONADI. Si bien los funcionarios pertenecen al movimiento indígena, a través del acuerdo de gobierno, son ahora el propio gobierno. Algunos lo plantean como un co-gobierno. Uno de los problemas principales, la falta de presupuesto público para satisfacer las demandas y necesidades existentes, no sólo en el tema de recuperación de tierras, sino en las otras áreas abiertas al que hacer indigenista.

Cuadro No. E Fondo de Desarrollo CONADI: 1996-1997 (Chile)

LINEA PROGRAMÁTICA 1996	LINEA PROGRAMÁTICA 1997
*Subsidio para infraestructura productiva, doméstica, predial y local	Subsidio para infraestructura productiva, doméstica, predial y local
*Subsidio para infraestructura comunitaria	
*Subsidio para construcción y equipamientos en ADIs	
*Subsidio a la inversión en microempresas indígenas urbanas	
*Subsidio apoyo iniciativas en Areas de Desarrollo	

*Subsidio para habilitación de sedes comunitarias indígenas	
*Subsidio puesta en marcha de producción sustentable en predios adquiridos	Subsidio de fomento productivo indígena
*Recuperación de suelos degradados en comunidades indígenas	
*Protección y recuperación en recursos hídricos indígenas	
*Protección y recuperación de recursos vegetales indígenas	
*Recuperación y gestión ambiental de ganado camélido	
*Subsidio regularización traspaso de concesiones ribereñas	Protección a la propiedad de los recursos naturales indígenas
*Subsidio a programas de comunicaciones locales para indígenas	Subsidio a programas de comunicaciones locales para indígenas
*Difusión de legislación, políticas y programas sociales	
*Recuperación y difusión de la religiosidad curativa indígena	Protección del patrimonio cultural indígena
*Recuperación de las culturas indígenas en zonas urbanas	
*Subsidio para iniciativas culturales indígenas regionales	
*Difusión de la cultura indígena	
*Protección del patrimonio arqueológico indígena en riesgo	
*Capacitación en gestión empresarial	Subsidio para fortalecimiento de Sociedad Civil Indígena
*Capacitación en gestión social indígena	
*Capacitación para gestión en Áreas de Desarrollo Indígena	
*Capacitación para perfeccionamiento de dirigentes sociales	
	Capacitación y especialización de técnicos y profesionales indígenas

*Subsidio para diseño de una Educación Intercultural Bilingüe	Subsidio para diseño de una Educación Intercultural Bilingüe

(Fuente: Dirección Nacional de Desarrollo, CONADI Nacional, Temuco-1997)

El cuadro anterior muestra un resumen de las áreas en que la CONADI ha invertido sus recursos en los últimos dos años, se puede apreciar como los veinticuatro puntos tabulados para 1996, son refundidos en ocho áreas, las que recogen los puntos anteriores. Esta reformulación de las políticas obedece a una evaluación del accionar y a una ampliación de los mismos, que pretende al ampliar los puntos temáticos en áreas temáticas, para un mejor aprovechamiento de los recursos existentes. Este cuadro muestra los intereses a nivel nacional, pero que sin dudas se refiere en gran parte a la población Mapuche, mayoritaria en el país.

En cuanto al accionar de la Oficina CONADI-Santiago, se puede ver la aplicación de los puntos anteriores. En entrevista con los señores Juan Queupum (Mapuche), Director de la Oficina, y José Curilem (Mapuche), Jefe del Departamento de Desarrollo, pude recoger las actividades, que se centran en tres áreas.

Cuadro No. F “AGENDA CONADI 1996-2000. Construyendo la utopía indígena para el siglo XXI” (ChiLe)

Temas para el quinquenio, inspirado en principios orientadores de la Ley Indígena	Líneas estratégicas que piensa abordar CONADI el próximo quinquenio [33]
Fomento del autodesarrollo	1) Promoción y defensa de los derechos políticos de los pueblos indígenas 2) Fomento del desarrollo económico y territorial 3) Formación de recursos humanos 4) Contribución al desarrollo de la identidad y la cultura 5) Reforzamiento de la sociedad civil indígena
Participación	
Autogestión	
Interculturalidad	
Sustentabilidad	

En primer lugar, hay un fuerte interés en mejorar las condiciones socioeconómicas de la población indígena, lo que se lleva a cabo a través de los Programas de Micro Empresas y de Capacitación. Interesante es que este plan de Micro Empresas que tienen un carácter familiar,

refuerza las formas organizativas tradicionales Mapuche, como recalcó el señor Queupum, en términos de que en vez de salir a trabajar fuera del hogar como empleado, el jefe de hogar, tiene la posibilidad de trabajar junto a sus seres queridos en un trabajo de carácter comunitario y no individualista como el modelo de Micro Empresas pensado por la economía capitalista. En Santiago ya hay unas ciento cincuenta microempresas, como talleres y proveedores de servicios.

En segundo lugar, hay un fuerte interés en difundir y apoyar la cultura indígena, a través del apoyo al programa de Sedes Comunitarias, que sirven de punto de encuentro entre indígenas y también con no-indígenas. Hay también un gran interés en sacar adelante el programa de Educación Intercultural Bilingüe, para lo cual se está planeando, junto a una universidad en Santiago, crear una Maestría en Educación Intercultural Bilingüe, así como un programa de Titulación Distancia para dirigentes indígenas.

Una tercera área en que la oficina de Santiago invierte recursos es en apoyar actividades de difusión, como la Feria de Arte y Cultura Indígena “WETRUPANTU”, el programa de Iniciativas Culturales Indígenas que realiza un concurso y el programa Permanente, que ha instalado en un costado del cerro Santa Lucía una feria con artesanías y productos indígenas de todo Chile.

Dentro de todas estas actividades, una que me pareció extremadamente interesante es la que definen como “Fortalecimiento de la Sociedad Civil Indígena”. Este concepto, creado a partir de la práctica indigenista de los propios indígenas, busca establecer una relación nueva entre Desarrollo e Identidad Indígena. Esta “Sociedad Civil Indígena” debe entenderse a partir de la preparación de dirigentes sociales y de la sociedad indígena global, a partir de la capacitación y de la autogestión, que apoyando la construcción de la identidad indígena fortalece a esta, buscando un cambio cualitativo en la relación con el resto de la sociedad nacional. Es decir, buscando a través de programas productivos y de becas, contar un número creciente de indígenas capacitados para fortalecer la organización, en base a un espíritu modernizante y crítico, que se apoye también en la retroalimentación entre las acciones oficiales y las bases.

El programa de becas actualmente cubre a unos dos mil estudiantes, siendo la demanda mucho mayor, aproximadamente unos catorce mil postulantes por año, sólo en Santiago. La continuidad de estos estudiantes indígenas en el fortalecimiento de esa “Sociedad Civil” se presenta como fundamental, en un país extremadamente clasista y donde el valor de las personas está dado por su educación y posición social. De esta manera fortaleciendo la posición social de los indígenas, esta iniciativa busca fortalecer la capacidad creativa de los indígenas en el mismo plano que los no-indígenas, en donde un título universitario no sólo abre puertas laborales, sino también es un signo de prestigio y mejora social.

8) El Estado Argentino y las Políticas Indigenistas

Como ya decía antes, este capítulo debe ser visto como un complemento de los anteriores, ya que por falta de tiempo y de estudio, no he podido profundizar la situación Argentina. Sin embargo se justifica incluir este estudio parcial, ya que ayuda a visualizar la situación Mapuche global.

Mi trabajo pretende subscribirse a los Mapuche, sin embargo hay que discutir aspectos que hacen parte de las discusiones nacionales y que pueden afectar a otras áreas, reconociendo que en Argentina hay, por lo menos, cinco regiones etno-geográficas diferentes: 1) la región Nor-Oeste, cuyo foco está constituido por el pueblo *Colla* y, más hacia el Este, por los pueblos *Chiriguano* y *Chané*. 2) la región Centro-Norte, con la presencia dominante de las étnias Toba, Mocoví, Mataco, junto con núcleos de *Chulupí*, *Chauanco*, *Pilagá* y *Tapieté*; 3) La región Nor-Este, con poblaciones Guarany y Caingang; 4) Centro-Sur, donde viven *Mapuche*, *Tehuelche* y *Pampa*; 5) El Extremo-Sur donde recientemente se han extinguido las sociedades *Ona* y *Alakaluf*. Este aspecto es importante y debe considerarse tanto en relación a las políticas oficiales como hacia el movimiento indígena, por corresponder situaciones diferentes en cada región.

En Argentina, al igual que en Chile, el esfuerzo organizacional de las élites, en cuanto a dar funcionalidad al vacío dejado por la falta de gobierno frente a la invasión napoleónica de España, en 1810, llevó en el proceso, a la formación de la República. Ya había quedado patente la preeminencia de la élite criolla de Buenos Aires, en relación al gobierno peninsular representado en el Virrey, frente a las invasiones inglesas de la capital del Virreinato del Río de la Plata, dos intentos de invasión en los años previos. Esta élite de Buenos Aires, deberá a su vez, disputar el poder con las élites regionales, arastrando al país en luchas y guerras civiles, entre centralismo y federalismo por varios años. En 1853 Buenos Aires acepta un Estado Federal unificado, pero la consolidación del Estado será sólo 1880, cuando Roca derrota la sublevación de Mitre.

Un primer antecedente lo constituye el reconocimiento de los indígenas como ciudadanos libres, hecho en 1811 (Tamagno,1996), donde se les reconoce ante la necesidad de la guerra de independencia contra España, así como se les hace un reconocimiento público de las injusticias cometidas contra ellas por los españoles.

Por su parte, Menni (1995) reconoce esta contradicción inicial en la aplicación de la filosofía iluminista en Argentina, que traía consigo la idea del Héroe Mapuche, el buen salvaje que resistió la conquista española. Junto a un ideal de libertad y un igualitarismo formal. Esto llevó a un segundo momento, en donde puede apreciarse en los tratados, no un mecanismo de acercamiento, sino de dominación a partir de compensaciones en alimentos, animales y tierras.

Debemos decir que la República debió enfrentar una fuerte frontera Mapuche, delimitada por una

línea, docientos kilómetros al sur de la ruta que unía Buenos Aires y Santiago. Esta frontera, debido a las presiones sobre las tierras hechas por las necesidades expansivas de la alianza terrateniente y burguesía, de Buenos Aires, presionan y con armas de repetición conquistan, a partir de campañas sucesivas el territorio Mapuche, buscan en argumentos geopolíticos, una frontera natural con Chile, la Cordillera de los Andes. [34] La primera campaña del desierto, fue lanzada por el presidente Juan Manuel de Rosas, en 1833, mientras ya desde 1832 se piensa en la expansión hasta el río Negro.

La situación Mapuche en la Argentina, va a sufrir serias transformaciones, en el proceso histórico, caracterizadas por Tamagno (1996) de la siguiente forma: “señalamos los siguientes hitos como fundamentales para comprender dichas transformaciones: a) colonización y conquista española; b) influencia de jesuitas y franciscanos en el Norte y de salesianos en el Sur; c) organización de la sociedad nacional bajo el lema “civilización o barbarie”; d) relación con los colonos extranjeros; e) influencia de las iglesias protestantes; f) migración a las grandes ciudades enmarcada en el fenómeno de la urbanización y la ideología de la modernización.” (Tamagno,1996:3).

La primera labor de las élites fue “integrar” al país en el proyecto de construcción nacional. En 1865 se promulgó una ley rural, que buscaba integrar al gaucho, romper el sistema colonial de explotación de la tierra y sustituirlo por la mecanización de la producción agrícola. (Bechis,1983:555). Junto a esta, en 1869, se establece el código civil, que facilitará la individualización de la propiedad. Estos hechos involucran a toda la población de frontera, indígenas, militares, hacendados y gauchos.

Según Bechis (1983), la guerra del Paraguay (1865-1870), es parte de este proceso integrativo nacional, ya que más que una guerra geopolítica, fue una guerra ideológica. En este mismo año el cacique Calfucurá, que comandaba una gran federación Mapuche en el centro de Argentina, era reconocido por los indígenas como “General y cacique principal de las Tribus Araucanas en la República de Argentina” (Bechis, 1983: 563). Hay un fuerte contrabando de ganado hacia Chile, desde las pampas húmedas, que en análisis de las autoridades argentinas, involucraban complicidades cruzadas, entre hacendados, indígenas y gobierno chileno. Todo esto dejaba una interrogante frente al proyecto de construcción nacional, como espacios de peligro.

En función de esto, se elaboró un plan de conquista, que asegurara la integración Nacional. Manuel Olascoaga, hacia 1862, fue encargado de estudiar un plan que llevara la frontera más al sur, al río Negro. Olascoaga, refugiado político en Chile en 1867, se relacionó con las autoridades chilenas, participando en las campañas efectuadas en territorio chileno en contra de los Mapuche, entre los años 1867-1872, relacionándose directamente con Cornelio Saavedra, quien mandó a llamar a Olascoaga. Se da una primera complicidad entre las élites y sus proyectos, en función de consolidar sus proyectos de república. Una vez ya ocupados los terrenos vendrán las disputas entre chilenos y argentinos por

delimitar su frontera, a partir de 1881. La consolidación del Estado depende de la delimitación de las fronteras y de la consolidación de la propiedad privada como norma básica del proyecto republicano.

Dos van a ser las fuerzas sociales que van a impulsar acciones en la relación con los indígenas. Según Bechis (1983), una de mano fuerte, donde la “Sociedad Rural” imponía una política agresiva en la frontera, otra de mano blanda, que llevó a las autoridades a cavar una zanja para frenar las incursiones indígenas (esta barrera se conoce como liña Alcina, 1876), en claro tono defensivo. Después de la guerra del Paraguay, los cambios técnicos del ejército permitieron correr la liña de fuertes hacia el sur. En 1875 se dicta una nueva ley de ocupación hacia el sur del río Negro, la que fue cumplida por el Ministro de Guerra Gral. Julio Argentino Roca. Debemos recalcar el carácter de confrontación que fue imprimido en el proceso de construcción nacional en la Argentina, en donde se impone el par de oposición civilización y barbarie, en lo que ya decía, nos remite al otro par puro/impuro. En este sentido debe pensarse el proyecto de construcción nacional casi en un sentido religioso de verdad. Donde verdad era “civilización” blanca, es decir pureza.

En Chile O’Higgins juró a la Virgen del Carmen, patrona del ejército, la fuerza para vencer a los españoles, la que después del triunfo pasó a ser la patrona de Chile. En Argentina el Estado asume un carácter directamente católico en la Constitución de 1853, siendo la evangelización el camino a la civilización. (Sobre legislaciones y proceso histórico remito al lector al Cuadro No. 7)

Es en esta Constitución donde se hace una referencia los indígenas, en el Capítulo IV, título primero de la segunda parte, art. 67, que determina “que corresponde al Congreso “Proveer la seguridad de las fronteras; conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo” (Sarasola,1992:381). A partir de ahí, se dictarían las leyes de tierras y colonización. En 1876 se creó una Oficina Central de Tierras y Colonias, que dejaría una parte de las nuevas tierras para reducción de “indios”. En cuanto a las discusiones sobre los indígenas como ciudadanos, Sarasola destaca tres posiciones: “1) la que los considera ciudadanos por haber nacido en el territorio de la República; 2) la que los entiende como ciudadanos de segunda categoría con sus derechos restringidos; 3) la que no los considera como tales, por ser <argentinos rebeldes>.” (Sarasola,1992:382).

Es muy interesante en el caso argentino el carácter Estatal de la ocupación de las tierras, al igual que en Chile. En Argentina si bien era el ejército estatal el que avanzaba sobre los indígenas, fueron capitales privados que financiaron al ejército y sus campañas, a partir de dineros que valdrían por las “tierras a ser conquistadas” (Bechis,1983: 593). En este sentido ambos casos son oficialmente estatales y también ambos casos son orientados hacia el usufructo privado y no estatal.

La acción del ejército fue muy eficiente en términos bélicos, después de sucesivos avances en 1879 la conquista se consagra, declarándose abolida la frontera. La definición del estatus del indígena fue

hecha por ley, bajo estrictas condiciones de submisión y apoyo al Estado. A partir de la rendición “voluntaria” eran reducidos en territorios. Si no se rendían eran masacrados. Se definieron así los indios amigos de los enemigos, sin embargo el Estado no tenía ningún compromiso con las poblaciones indígenas, estando los amigos sin ninguna garantía de tratamiento preferencial.

A partir de la conquista de un desierto poblado, se impuso el proyecto de la llamada generación del 1880. “Este término se utiliza para nominar a la generación que proyectó el país en función de la mirada hacia Europa, coincidimos con Hugo Biagini (1989:98) en que es un término por demás homogeneizador que oculta divisiones esenciales dentro de los sectores de poder y que haría en realidad referencia sólo a una élite.” (Tamagno,1996:7).

Luego se dictaron leyes para organizar los territorios, destinándose a las poblaciones Mapuche tierras donde fueron reducidos y misiones para ser civilizados. En un primer momento luego de la conquista, quedaron extensos territorios sin dueños o por lo menos sin ocupación efectiva. En este clima de ajuste de nuevas estructuras hubo una importante migración desde Chile hacia la región Mapuche conquistada por Argentina, ahora haciendas con demanda de mano de obra. En este nuevo contexto de la región, Cerutti y Lvovich (????), van a reconocer un fuerte prejuicio antichileno, que se produce en el centro-oeste de Argentina, en esta región “Conquistada” de los Mapuche, entre 1885 y 1930. Argumentos que reclamaban por la poca presencia del estado argentino en la región y por los numeros chilenos, que buscaban en las nuevas tierras una salida a la difícil situación de inquilinaje practicado por las estructuras de poder agrícolas en Chile, se generó un fuerte prejuicio en contra de esta población que ocupo diversos espacios del territorio argentino, espacios físicos o laborales.

En 1904, Juan Bialet Massé propuso crear un órgano indigenista que no se concretó, el “Patronato Nacional de Indios”, dependiente del Ministerio del Interior, en una preocupación por tutelar las duras condiciones de trabajo indígenas, tanto en el norte como en el sur del país (Sarasola,1992). Bajo un patrón paternalista, se manejaba la idea de que los indígenas estaban “en tránsito hacia una inserción igualitaria en la sociedad nacional.”(Ibid:384). Interesante resulta la figura legal de colonias indígenas, que como reducciones, tenían el objeto de segregar a los indígenas.

-
-
-

Cuadro No. G Legislación Indígena en Argentina Siglos XiX y XX

Período	Año	Orientación
[35]		
Etapa	Liberal	1867 Ley 215 Nueva frontera, entrega de tierras bajo figura jurídica de

Progresista	<p>Concesión, no se reconocen derechos pre-existentes, referencia a un derecho aboriginal. Valores de seguridad y orden.</p> <p>1876 Inmigración. Establecimiento tierras indígenas.</p> <p>1878 Reserva de tierras indígenas para el establecimiento de indios. (indios: Bárbaro /civilización)</p> <p>1883 Inversión en sometimiento. Paliativos: seguridad/solidaridad.</p>
Etapa Liberal aristocrática	<p>1884 Organización de Territorios Nacionales. Necesidad de Civilizar x misiones.</p> <p>1885 Inversión en sometimiento de indios sometidos</p> <p>1894 Entrega tierras a caciques Namuncura, Pichihinca y Tripailaf. Problema jurídico de fondo: sujeto titular de las tierras. Se reconoce (manipula) criterio de status y rango en la tenencia de tierra Mapuche</p> <p>1895 Proyecto de Ley Colonías Aborígenes. Integrar aborígen por plano de colonización, énfasis en normas de trabajo (Salta, Jujuy). Se levanta fuerte oposición, x exterminio. Personalidad jurídica del aborígen, ciudadanía.</p> <p>1899 Entrega de Tierras Cacique Saihueque.</p> <p>1900 Misión Colegio Formosa (Chaco), Misión en Tacaaglé (Formosa)</p> <p>1904 Ley Nacional del Trabajo. Aspecto laboral, derechos sociales.</p> <p>1906 Discusiones parlamentares x Colonias Indígenas (Chaco-Formosa). Necesidad material de la integración. (nacionalización, distribución de tierras, familia, asimilar)</p> <p>1913 Comisión Honoraria financiera de las reducciones indígenas, poder-seguridad-solidaridad.</p> <p>1914 Reducción de indios y colonización. Ordenar misiones. Discusiones parlamentares sobre integración a través de función laboral. Acceso gradual a la propiedad de la tierra: usufructo, título provisorio, título definitivo. Patronato Nacional de Indios, función asistencial</p> <p>1915 Prohibición venta de armas y bebida a aborígenes.</p> <p>1916 Diputado critica al concepto de civilización, integración a través de extensión de derechos. Igualdad racional.</p>
Etapa Liberal Populista	<p>1919 Dirección general de trabajo. Generalizaciones de tipo Asistencial.</p> <p>1924 Patronato Nacional Indígena. Resurge criterio de integrar a través</p>

		<p>de la civilización.</p> <p>1927 Reglamentación del trabajo indígena. Tierras para comunidades indígenas, ubicar científicamente, figuras jurídicas para indígenas: cooperativas.</p> <p>1929 Discusiones sobre condiciones de vida y trabajo de los indígenas en el parlamento.</p> <p>1939 Se discute Comisión Nacional de Protección Aborigen, integración asistencial - tutorial.</p> <p>1940 Ley 12.636. Colonización, integrar por función laboral.</p>
Etapa Militar	Dictadura	<p>1943 Creación de colonias, Consejo Agrario Nacional, nuevo enfoque de civilizar, adecuación a la experiencia zonal. Pasan al Departamento Nacional de Trabajo los asuntos laborales de la Comisión de Reducción de Indios.</p> <p>1945 Día Americano del Indio (decreto). Creación Consejo de la Dirección de Tierras con jurisdicción sobre tierras.</p>
Etapa Nacional Populista,	Carismático	<p>1946 Malón de la PAZ, discusiones parlamentares: apelación genérica a Derechos Humanos no específicos.</p>
Peronismo		<p>1947 Expropiación de terrenos en Jujuy para colonias aborígenes, surge arrendamiento de tierras</p> <p>1948 Expropiación de terrenos en Jujuy y Salta para colonias aborígenes, surge arrendamiento de tierras. Aparece un tipo jurídico no definido, que tendría su base en un denominado derecho originario de las tribus, a las tierras que habitaron. Suspensión de impuestos por 3 años.</p> <p>1949 residencia Misionera Chos Malal, Nq. Educación como pilar base da integración aborigen. (presente/futuro).</p> <p>1949 Suspensión de impuesto</p> <p>1950 Estudio de realidad</p> <p>1952 Ley 14.254 / II Plan Quinquenal, Búsqueda de integración con criterio asistencial tutorial, se plantea como cooperación.</p>
Etapa Reajuste		<p>1953 Creación de colonias granja para población indígena de varias provincias. Discusión restitución de derechos adquiridos sobre propiedad de la tierra.</p>
Etapa Militar	Dictadura	<p>1956 Disolución de la ex comisión honoraria de reducción de indios. Criterios de reorganización.</p>

		1958 Transferencia a Jujuy de tierras expropiadas por decreto, adjudicación a sus ocupantes.
Nueva Etapa Liberal Progresista	-	1958 Colonización Indígena. Integración a través del acceso a la tierra, figura jurídica: usufructo. Creación de la Dirección General de Asuntos Indígenas (DGAI), se apela a la necesidad de poner en vigencia derechos sociales de orientación cristiana. 1960 Radicación de Indígenas, levantamientos indígenas (Salta), tierras adquiridas, derechos sociales (presente). 1961 Dirección Nacional de Indígenas pasa a depender del Ministerio del Interior.
Etapa Liberal Populista	Periodos militares	1964 Diputados discuten sobre colonias, asistencia y análisis. Restitución de tierras usurpadas, derechos sociales. Impuesto Nacional de protección aborígen, derechos sociales como fundamentación. 1964 Provincia de Neuquén, Decreto 737. “Las disposiciones se caracterizan como de estabilización y seguridad (relacionado a tierras) de las familias Mapuche, para su desarrollo; de asistencialismo y extensión de servicios públicos: escuelas, puestos sanitarios, etc.”(DRTI,73)
Reapertura Democrática	1984	1985 Ley de la Nación 23.302. “declara el tema “de interés nacional”, la atención y apoyo a los aborígenes y comunidades. Objetivo de preservación de lengua y pautas culturales en la educación. Integración de la medicina tradicional según pautas de la OMS. Procedimientos electivos según tradición.” DRTI,72). “Personería de las comunidades según sus pautas organizativas, mediante inscripción en registro, regidas internamente por disposiciones de cooperativas o asociaciones. Organización (formal) y procedimiento electoral según tradiciones y cultura. Autoridad I.N.A.I., Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. (DRTI,74)
Presidente Raúl Alfonsín		1988 Constitución Nacional: Artículo 75, inciso 17. “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica a sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”. Pueblos indígenas argentinos X Convenio 169. Ideas de desarrollo, estado Nacional/Provincias. (presente-futuro). 1989 Prov. Río Negro, ley 2287. “Autodeterminación dentro del mecanismo constitucional. Educación que revalorice la identidad. Cursos de lenguas posibles. Eliminación de prejuicios en medios de

	comunicación y materiales didácticos. Traducción de la ley al idioma Mapuche.”(DRTI,73). Autoridad: Consejo de Desarrollo de las Comunidades Indígenas C.D.C.I.
Etapa-Neoliberal, reestructuración del Estado, como en Chile.	1992 Ley de la Nación 24.071. “(De los términos “Minorías” y “Poblaciones” del convenio 107 de la OIT, pasa al de Pueblos) Promueve la efectividad de los derechos y libertades fundamentales, sociales, económicos, culturales y ambientales; de consulta y participación, autodesarrollo y sus prioridades, educación bilingüe e intercultural, autogestionada, de actividades a través de fronteras, y de salvaguarda de sus propias instituciones.”(DRTI,73). “El término ‘tierras’ incluye el concepto de territorios. Derecho de los pueblos a la propiedad y posesión de las que ocupan y uso de otras a las que acceden tradicionalmente. Derecho a los recursos naturales de sus tierras (gestión y participación). Impedir y sancionar abusos e intrusión sobre sus tierras. Indemnización por daños o desplazamientos. Medios de resolución de las reivindicaciones territoriales.”(DRTI,77)
	1994 Nación, Ref. Constitucional. “Reconocer la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano, ninguna será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión de recursos naturales e intereses que los afecten.”(DRTI,77)

Sarasola (1992) va mostrando como los diferentes proyectos de legislación orientan una relación autoritaria y segregacionista con los indígenas, en donde a mi me parece se podría hacer una analogía entre el estado y un traficante común de drogas hoy en día, en ambos casos prima una ideología en que el primer acto es dar (tierras o beneficios / drogas) y el segundo es cobrar caro por ello. A lo largo de este siglo, se puede apreciar también como la legislación utiliza una serie de conceptos a partir de los cuales la cultura indígena aparece como algo estático, digno de museos y galerías de arte, instaurándose en los verbos una dominación y un prejuicio que orienta sus esfuerzos a forzar el cambio en las formas de vida tradicionales. Servicio militar y explotación de la mano de obra indígena son otros medios de “Integrar” al indígena en las dinámicas nacionales (Sarasola,1996).

Nuevos elementos van a aparecer en este siglo, los que afectarán a los indígenas.

“Si el Gobierno del Presidente Irigoyen (1922-1930) había significado la incorporación al escenario de la política de la población inmigrante, mediante acciones que promovían la participación popular; el Gobierno del General Perón (1945-1955) implicaría la incorporación a la política de la gente del interior, del "cabecita negra", del migrante interno. Uno de los aspectos mas destacados es que se reformaría en la Constitución de 1949 el párrafo que dice del “trato pacífico con los indios y de su conversión al catolicismo”, argumentando que esos aspectos resultaban anacrónicos pues no debían establecerse distinciones raciales ni de ninguna clase entre los habitantes del país. Cabe agregar que en 1946 había tenido lugar el llamado “*malón de la paz*” movilización de indígenas que desde el N.O. llegaron hasta Buenos Aires reclamando por sus derechos y planteando reclamos concretos respecto

del acceso a la tierra.”(Tamagno,1996:11)

Entre 1946 y 1955, se desarrolla la década justicialista o peronista, que promueve una serie de medidas a beneficiar a las masa medias del país, contexto del que participan los indígenas, en medio de un discurso más bien populista. En 1946, gobierno crea la Dirección de Protección al Aborigen, tomando un a serie de medidas a apoyar el desarrollo indígena, ya sea a través de las colonias, o de la consolidación del carácter no enajenable de las tierras indígenas. El golpe militar el de 1955 suprimió la Dirección de Protección aborigen, descentralizando la administración a las provincias, en lo que Sarasola define más como un intento de desentenderse del problema por parte del Estado. (Sarasola,1992:418). En el año 1958 se creó la Dirección Nacional de Asuntos Indígenas, en vista de la inoperancia de los gobiernos provinciales en el asunto.

En 1963, al asumir el gobierno del presidente Arturo Illia, se puso en vigencia un plan de Censo Indígena, para evaluar la situación indígena, este plan enfrentó diversos problemas y no fue terminado, faltando extensas regiones, en el año 1968 se clausuró. A partir de este censo se definía al individuo indígena, quienes reunirían los siguientes atributos:

“a) que se manejan en su estructura económica en un nivel de subsistencia; b) que conviven en comunidad o grupo; c) que mantengan elementos de su cultura prehispánica, especialmente la lengua y si ella no se habla que se identifiquen otros elementos tales como festividades, vestimentas, artesanías, etc.: d) que expresen una conciencia de pertenencia a un grupo étnico o de lo contrario que sea notoria su descendencia de estos; e) que su hábitat actual se encuentre en la misma zona o muy próxima a la del hábitat prehispánico.”(Sarasola,1992:427)

El censo define también los conceptos de comunidad, grupo y agrupación indígena, todos ellos en relación a la “integración” a las estructuras nacionales. Entre los años 1966 y 1973 se siguen una serie de gobiernos militares, que “se limitaron a administrar la precaria situación integral de las comunidades indígenas, a través de la implementación de “Programas integrados de Desarrollo Comunitario Aborigen”, llevados a cabo por la Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia Social.”(Sarasola,1992:433). Entre los años 1973-1976 volvería un gobierno justicialista en un clima de agitación social, que permitiría a indígenas acceder a cargos de gobierno, en algunas de las direcciones provinciales de asuntos indígenas. Es electo diputado por neuquén Abelardo Coifin, Mapuche, por el frente justicialista. Este marco de movilización fue cortado por el golpe de estado de 1976. Estos gobiernos militares, cortaron las acciones indigenistas, reproduciendo la idea de que no hay indígenas en Argentina.

Cuadro No. H Administración Central Indigenista en Argentina

Siglo XX

Presidentes [3 6]	Año	Organismos del Estado	Departamento específico
Roque Saenz Peña	1912	Ministerio del Interior / Dirección General de territorios Nacionales	Superintendencia de Misiones y Reducciones (reemplazado x)
	1916		Comisión honoraria de reducciones de indios
Ramón Castillo	1943	Presidencia de la Nación / Secretaría de trabajo y previsión social	Comisión honoraria de reducciones de indios
Edelmiro Farrel	1946	Presidencia de la Nación / Secretaría de trabajo y previsión social / Direc. Gral. Previsión Social	Dirección de protección del aborígen
Juan Domingo Perón	1949	Dirección Nacional de Migraciones (reemplazado x)	Dirección de protección del aborígen
	1955	Ministerio Interior y Justicia	Dirección de protección del aborígen
Pedro Aramburu	1956	Suspensión del servicio	
Arturo Frondizi	1958	Ministerio de Trabajo y previsión social / Dirección nacional del servicio de empleo (reemplazado x)	Dirección de asuntos indígenas
	1961	Ministerio de Trabajo y previsión social (reemplazado x) Ministerio Interior	Dirección Nac. de asuntos indígenas
			Dirección Nac. de asuntos indígenas

Juan Onganía	1967	Ministerio de bienestar social / secretaría de estado de promoción y asistencia comunitaria (reemplazado x)	Dirección Nac. de asuntos indígenas
	1968	Secretaría de estado de protección y asistencia a la comunidad (reemplazado x) Secretaría de estado de protección y asistencia a la comunidad	Servicio Nac. de asuntos indígenas
	1969	Secretaría de estado de protección y asistencia a la comunidad/ Direc. Gral. de protección comunitaria	Departamento de asuntos indígenas
	1970		Departamento de asuntos indígenas
Juan Domingo Perón	1973	(reemplazado x) Ministerio de Bienestar Social	Secretaría de estado de coordinación y promoción social
Jorge Rafael Videla	1976	(reemplazado x) Ministerio de Bienestar Social	Secretaría de promoción y asistencia social
	1978	(reemplazado x) Ministerio de Bienestar Social Subsecretaría de promoción social	Secretaría de acción social
	1980		Dirección Nac. de promoción y asistencia social

-

Cuadro No. I Organismos estatales Paralelos Argentina siglo xx

Roberto Ortiz	1940	Consejo agrario nacional
Juan Domingo	1953	Comisión de rehabilitación de los aborígenes

Perón		
Arturo Frondizi	1961	Consejo asesor de asuntos indígenas
Arturo Illia	1965	Censo Indígena Nacional

Vemos como la situación indígena en Argentina atraviesa una serie de dificultades en este siglo, que van a comprometer los derechos específicos, situación que afecta a los indígenas como un todo, en las diferentes regiones del país. Carpani (1986), va a evaluar de manera drástica la situación de los derechos indígenas, pasados a llevar sistemáticamente a través de: 1) las campañas militares; 2) la continuación de la política colonial de dominio sobre los territorios conquistados; 3) saqueo y exclusividad de los recursos naturales; 4) la explotación de los indios como mano de obra barata; 5) desmembramiento y pérdida de la identidad; 6) política de administración de asuntos indígenas paternalista; y 6) la penetración religiosa en relación a la pérdida de la cultura tradicional. A estos se agregan epidemias y contaminación intencional quebrando el equilibrio ecológico [37] (Carpani,1986:11). Estas ideas fuerzas que se han impuesto por sobre los derechos parece haber sido la constante.

Sin embargo hay indicios sectores que aceptan el respeto de los indígenas. En este sentido es que Tamagno (1996) diferenciará en líneas generales la diferencia entre las políticas indigenistas de los gobiernos militares de los constitucionales, inclinándose los militares por el control y la mantención de los indígenas en reservas, mientras que los últimos plantearon la necesidad de una reparación histórica. Estas tendencias hicieron posible las últimas legislaciones que han abiertos espacios de participación y de crítica.

“El proceso legislativo de reconocimiento de los derechos Indígenas tuvo su origen en las provincias que sancionaron una serie de leyes específicas. entre estas la pionera “Ley 426 integral del aborigen” de la provincia de Formosa; seguida luego de la ley 6373 de Salta; la 3258 del Chaco; la 2435 de Misiones, luego derogada y reemplazada por la 2727; la 2287 de Río Negro; la 3657 de Chubut y, recientemente, la 11078 de Santa Fe. En el ámbito nacional se sancionó en 1985 la ley 23.302 sobre política indígena y apoyo a las comunidades, y posteriormente en 1992, se aprobó mediante ley 24.071 el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países Independientes. Este amplio abanico legislativo adquiere su punto culminante con la sanción del art. 75 inciso 17 de la Nueva constitución nacional, que otorga rango copnstitucional a los Derechos ya reconocidos y a si vez avanza en el reconocimiento de otros. (Altabe, Braunstein & Gonzalez,1995:1)

Este panorama se ve alentador, sin embargo deben reconocerse ciertas salvedades. El Artículo 75 de la Nueva Constitución dice lo siguiente:

“Art. 75 Corresponde al Congreso: Reconocer la pre-existencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (Altabe, Braunstein & Gonzalez,1995:2)

En primer lugar hay que señalar que estos derechos no fueron incluidos en la parte dogmática de la constitución, es decir en los derechos fundamentales. Sin embargo abre una serie de posibilidades interesantes, especialmente al reconocer la propiedad comunitaria y la búsqueda del desarrollo humano. Un problema jurídico podría ser la disposición en cuanto al reconocimiento de la personería jurídica, la que mismo así podría no ser otorgada, como ocurre con otros cuerpos del Código Civil. Se hace evidente que la sola inclusión en la constitución no basta, se necesitan otros mecanismos más específicos y ampliación en la práctica de tal reconocimiento. Todo esto como enfatizan los autores (Altabe, Braunstein & Gonzalez,1995), implica una necesaria modificación del Código Civil, para adecuarlo a la norma constitucional.

Un problema serio, que debe plantearse como un desafío a superar, se refiere a la distancia existente entre estas leyes y disposiciones jurídicas con la práctica. Al respecto el abogado indigenista Carlos Falaschi constata: “La tendencia al papel declarativo de los derechos legalmente reconocidos a débiles-pobres-marginados y, por el contrario, la efectividad de aquellos reconocidos a los sectores dominantes, en esa relación de fuerzas sociales. En el mismo orden, la ejecutoriedad en la exigencia de las obligaciones impuestas a débiles-pobres-marginados y el ejercicio de las normas represivas por un lado; y por otro la tolerancia, elasticidad y fisuras en la misma exigencia de obligaciones, tributos y condenas a fuertes y dominantes. La sabiduría popular acuñó la figura de una ley-telaraña, que atrapa a los insectos pequeños, mientras es rota por los bichos grandes.” (Falaschi,1996:44).

De esta manera, no mirando a las leyes por las posibilidades que podrían haber abierto, sino por el contrario, en el contexto histórico en donde se han modelado las políticas indigenistas, el mismo autor va a reconocer tres períodos en la vida republicana.

“... percibimos una secuencia que va desde el genocidio del enfrentamiento militar; pasa por el etnocidio de las políticas integracionistas; y llega en los últimos tiempos al ecocidio destructor del hábitat y el medio ambiente de aquellos pueblos originarios. En el primer caso, se esclaviza y elimina en buena medida al pueblo indígena; en el segundo, se atenta contra su identidad y cultura; en el último, se destruye su base material de sustentación física y espiritual. El etnocidio, el ecocidio y la ausencia de reforma agraria, nos muestran su efecto residual en los bolsones indígenas y campesinos de las periferias urbanas.”(Falaschi,1996b:67)

Más específicamente, pero siempre generalizando para el país, Falaschi (1996b) resalta algunos elementos como serios obstáculos que los cuerpos legales deben enfrentar. En primer lugar los

cuerpos legales eluden los derechos fundamentales de los indígenas, especialmente en lo referente a derecho público, autonomía y territorio. Sin embargo reconocen la situación de pobreza y marginación. Luego, una buena parte de las normativas se consumen en las estructuras y funciones burocráticas. Por otra parte estas leyes enfatizan los derechos individuales y sociales del ordenamiento jurídico ciudadano. Estas leyes también usan intensivamente expresiones como “reconocimiento” o “respeto”, sin que se estatuya el ejercicio político-cultural autónomo de sus derechos ni se garantice la efectividad de dicho reconocimiento. Finalmente “reiteran derechos, como el de propiedad individual o colectiva de las tierras que tradicionalmente ocupan, que ya se encontraban reconocidos desde el Convenio OIT No. 107 de 1957, ratificado por Argentina, pero carecieron siempre en nuestro país de voluntad política para su efectiva aplicación. Otro ejemplo es el de la Constitución de Río Negro, sancionada en 1988, que en su art. 42 proclama: “El estado ... promueve la propiedad inmediata de la tierra que posee [el indígena rionegrino]”.” (Falaschi,1996b:69).

Un ejemplo dramático del alcance que pueden alcanzar los conflictos entre Estado y comunidades indígenas, lo constituye el caso de Los Toldos, ubicado en el Tandil, al sur de Buenos Aires, trabajado por Hernández (1993). Luego del avance y las presiones sobre la frontera sur de Bs. As. se negoció la paz con el cacique Mapuche Simón Coliqueo. A cambio de la aistencia de este en los conflictos con la confederación de Calfucurá, señor de las tierras más adentro, en las salinas, Coliqueo recibió una donación de tierras, no enajenables, por parte del presidente (1862). A la muerte de éste y en las sucesiones siguientes comenzarán una serie de conflictos. Por un lado los mismos Mapuche van a generar la pretención de propiedad individual, y por tanto la división, en vista de que sería lo único que aseguraría efectivamente la pose. Los conflictos se dan entre facciones por la sucesión del cacique. Paralelamente el poder judicial interviene en conflictos de tierra en pcesos con no-indígenas, dando sentencia en favor de algunos de estos últimos. Luego el ejecutivo interviene declarando inconstitucional estas medidas del judicial, debido al caracter no enajenable de las tierras donadas, corren acusaciones mutuas entre los poderes establecidos del Estado. Este último favorece un grupo de parentesco dentro de la comunidad negando a otros, que terminan sin derechos de propiedad. Como resultado final, desde 1862, que es fecha de la donación hasta fines de la década de 1970, un 42,4 % de beneficiarios no-indígenas controlaban el 73,8 % de las tierras de Coliqueo. Balance final, los únicos que pierden siempre son los indígenas.

Sin embargo pese a estos contundentes hechos y disposiciones, el mundo indígena ha levantado voces y presionado para hacer valer sus derechos. Así también se han dado interesantes experiencias de comunicación y de intercambio de experiencias. Al respecto ver también Hernández (1991), sobre la experiencia de indígenas de los Toldos que intercambiaron experiencias en otras

comunidades Mapuche, vistas como más tradicionales. Así también las experiencias realizadas en Neuquén, como los programas de capacitación de líderes comunitarios (Falaschi & Parrat,1996).

El movimiento indígena en Argentina, según los datos que hasta ahora he podido recoger, se iniciaría con posterioridad que en Chile. La Conquista del Desierto puso fin a la confederación de Calfucura, que controlaba una amplia región en el centro del actual territorio argentino, desarticulando las alianzas políticas entre los grupos de parentesco que se dispersaban en las pampas y el norte de la patagonia. Estos grupos de personas quedaron dependiendo de los acuerdos de paz y de la disposición de los gobiernos para efectivizarlos. La relación era entre el presidente y un cacique de un grupo específico. Conversaciones a nivel personal, que beneficiaban la cooptación de estos líderes indígenas.

Pese a la realización en 1946 del Malón de la PAZ, ocasión en que bajaron desde la zona Noroeste hasta la Capital Federal organizaciones indígenas de base, aportando a las discusiones legislativas con sus reivindicaciones, Serbín (1995) sugiere que el movimiento indígena en Argentina se proyectará sólo en la segunda mitad de los años 1960, a partir de migrantes que en las ciudades “decataron” en una capa de empleados, estudiantes y profesionales, influenciados por las ideas del indigenismo mexicano. En Buenos Aires se encuentran y dialogan estos indígenas. A partir de ahí se formará el “Centro Indígena” (CI) (Serbín,1995:14), agrupando una gran variedad ideológica, étnica, social. A partir de 1970 el centro se convirtió en la “Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la República Argentina” (CCIIRA). Surgió de ahí una capa de “ideólogos étnicos”. En la primera etapa la CCIIRA estuvo en manos de Mapuche y Colla. Tuvo influencia también el indigenismo Boliviano. Se levantó la bandera de la “educación” para superar la “postergación”.

Ya en 1970 en los Congresos indigenistas de Tartagal y Zapala, van a evidenciar la existencia de dos tipos de líderes indígenas, unos catalogados por Serbín (1995) como “dirigencia emergente” que se oponía a los “líderes tradicionales indígenas” involucrados con las direcciones provinciales, a través de la cooptación. Esta situación permitió el perfilamiento de una ideología étnico político, creando una conciencia étnica genérica en el movimiento indígena. Pudiéndose diferenciar entre “oficialistas’ y “radicales” que buscaron fortalecer las organizaciones indígenas de base.

En este contexto de movilización y de la legislación, en 1970 líderes indígenas crean la Confederación Indígena Neuquina (CIN), respaldada por terratenientes y militares (Serbín,1995:17), desplazando a los dirigentes más progresistas, en un sentido de menos oficialistas. En 1972 se realizó el Primer Parlamento Indígena Nacional, Futa Trawun, que fue una iniciativa oficial. Sin embargo abrió espacios para el surgimiento de otro indigenismo, que levanto firmemente la bandera de asegurar la propiedad colectiva de la tierra y que como bloque desplazó a los oficialistas de la organización urbana. Las principales demandas que surgieron de este

Parlamento Indígena fueron referentes a: Tierras Comunitarias, Educación Bilingüe, Sanidad, Trabajo, Previsión Social, Obras Públicas y Organización Comunitaria.

Posterior a eso se fundaron otras federaciones, como la Federación indígena del Chaco (1972), Federación Indígena de Tucumán (1973). En este último año se realiza el Segundo Congreso Indígena Nacional, en Bs. As. A partir de ahí la CCIIRA se autodisolvió y se creó la Federación Indígena de la Capital federal y el Gran Buenos Aires. Acompañando este progreso los sectores progresistas desplazan a los oficialistas en la Confederación Indígena Neuquina, 1974. Este año se desató una fuerte represión, produciéndose un repliegue del movimiento en 1975. “En este contexto, las reivindicaciones más radicales enarboladas por el movimiento indígena se diluyeron y volvieron a predominar las reivindicaciones eminentemente culturalistas expresadas en la reclamación por el respeto de las lenguas y de las culturas aborígenes.”(Serbín,1995: 24). En esta línea actuó la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA). El movimiento tuvo un fuerte retroceso, sin embargo las reivindicaciones desde las comunidades de base y de organizaciones urbanas, en Neuquén y Zapala, región Mapuche por la que pasé, se hacen sentir.

Serbín va a usar tres categorías para distinguir: a) dos tipos de dirigentes indígenas desde la década de 1960, unos oficialistas o burócratas y otros comprometidos con la autonomía o radicales; b) la importancia del grado de vínculo con la comunidad de origen, o entonces el nuevo vínculo urbano; c) las alianzas con sectores populares no-indígenas. (Serbín,1995).

Finalmente, es importante referirme al vínculo existente entre los Mapuche argentinos, como chilenos. Si bien el, o los, centros de movimiento Mapuche se ubican mayoritariamente en territorio de Chile, debido a la alta densidad en relación a los que habitan en Argentina, los Mapuche en Argentina mantienen la misma vitalidad en cuanto al carácter de sus reivindicaciones, entre Mapuche de ambos lados de la cordillera andina. Los vínculos van desde los comerciales hasta los familiares, en casos que grupos de parentesco quedaron divididos por una frontera impuesta. Por otra parte los logros del movimiento Mapuche en Chile son también un referente para sus hermanos en la otra banda de la cordillera.

No se de la existencia de organizaciones que abarquen a todos, de ambos países. Si se de la realización de encuentros, en los cuales intercambian ideas y experiencias, y por el estilo político Mapuche este es una antigua tradición. Sin embargo me da la impresión que las necesidades en cada país fueron diferentes y orientaron a las poblaciones hacia otros referentes, simbólicos y geográficos, que de alguna manera deja de espaldas a los Mapuche en relación a los parientes del otro lado de la frontera. El movimiento indígena en este sentido ha tenido que sumar esto como otra dificultad para el contacto entre Mapuche.

Decía antes sobre la atención que hay que tener para no pensar en la existencia eterna del estado al hablar de Mapuche argentinos o chilenos, y reconociendo que ellos son Mapuche. Sin embargo por el contexto nacional y los referentes que este da para la vida de las personas, no es tampoco una aberración hablar de Mapuche argentinos o chilenos, porque es una realidad que en el cotidiano y en el sentido común dan vida a las experiencias que en cada lado de la frontera viven, en diferentes instancias de socialización, como en la escuela o en el servicio militar. Esto porque como decíamos la identidad delimita las fronteras de la interacción social, pudiendo estar las persona cruzadas por varias diferentes e incluso contradictorias en teoría, pero acomodada en la práctica.

Conclusiones

En estas páginas, siguiendo mi objetivo inicial, he intentado mostrar las dinámicas de relaciones establecidas entre las sociedades nacionales envolventes, Argentina y Chile, y el amplio grupo social Mapuche. Analicé las iniciativas estatales hacia este pueblo, es decir las Políticas Indigenistas que los Estados Nacionales han implementado en el transcurso de los siglos XIX y XX, así como algunas respuestas e iniciativas surgidas desde el mundo indígena. Para tal efecto definí la Situación Histórica Mapuche, que centré en la vida republicana, siguiendo los proyectos de gobierno y las ideas que estaban tras estas políticas.

Lo primero fue resaltar el carácter procesual de la identidad Mapuche, considerando la construcción que del mismo se viene haciendo desde el período colonial. Esta construcción debe entenderse tanto por una tendencia integradora que ha aglutinado, o acercado, a diversos grupos indígenas, de orígenes diversos y que nunca formaron una unidad política o cultural homogénea, hacia la identidad específica Mapuche, grupo que alcanzó una amplia extensión y un fuerte poder de resistencia, una forma de sobrevivencia frente a las relaciones de dominación impuestas por los hispanocriollos. Así también debe considerarse la construcción que estos mismos hispanocriollos han hecho de las poblaciones nativas, generalizando las diversidades bajo estigmas y prejuicios etnocéntricos, a partir de los cuales diversos estereotipos han marcado las etapas del proceso.

Los Mapuche son aproximadamente Un Millón Trescientas Mil personas, de las cuales, un poco más Un millón Cien Mil habitan en Chile. Hasta ahora no han concretado un centralismo o hegemonía Mapuche, cuyos promotores han debido luchar contra la independencia de los grupos locales, conflicto organizacional que refleja la diferencia entre el mundo familiar rural (como un ideal) y el mundo urbano, donde en contacto con otras realidades el movimiento indígena se ha vigorizado.

Una fuerte línea de investigación sobre las relaciones con los Mapuche enfocó la Frontera Indígena como objeto privilegiado, sin embargo mostré como a partir de la preponderancia de los conceptos de aculturación en estos estudios de Frontera, se ve afectado el resultado final, los cuales caen en esencialismos que nos alejan de las poblaciones concretas que se supone se estudian. Me parece interesante rescatar la dimensión imaginaria de las Fronteras, es decir de los límites activados por las personas concretas en el día a día, que van a estar sujetos a diversas manipulaciones, dependiendo de la situación específica en que se deben activar o no esos límites sociales. Con esto quiero reforzar la idea de que los Mapuche, así como la Frontera establecida con

los hispanocriollos y los Estados-Nacionales, no son conceptos rígidos, están llenos de movimiento. Así también las sociedades nacionales están llenas de dinamismo y contradicciones, las que debemos asumir, y superar, en vez de reproducirlas y perpetuarlas.

A partir del concepto de *Situación*, utilizado por Gluckman, y de la ampliación hecha por Oliveira Filho como *Situación Histórica*, busco salir del impase al que los estudios de aculturación llegaron en su tratamiento de la Frontera Mapuche. La Situación Histórica va a explicar un proceso, por el cual diversos factores se convinan de diferentes maneras en el tiempo, variando lo que puede ser entendido como relaciones interétnicas, sobre las cuales se formaron las políticas indigenistas. La velocidad de estas transformaciones deben ser evaluadas, contrastando cambio y permanencia, contrastando el cambio en la sociedad indígenas así como en las sociedades nacionales. Este es un primer paso en la des-esencialización de las categorías. La *situación* remite a las coordenadas espacio-temporales que explican cada momento en su particularidad y en relación a sí mismo, una contextualización que nos aleja de las generalizaciones.

Por este motivo desarrollé un análisis concreto de la situación colonial, así como de la situación republicana de Argentina y Chile, mostrando los principales hitos y discusiones. La *situación* no es bien un concepto definible, es una forma de abordar un objeto de estudio, un campo de estudio propiamente tal, a partir del cual el Estado y la Nación toman sentido pleno, junto a las teorías sobre el accionar público hacia las poblaciones indígenas en el contexto internacional, dejando de ser apenas construcciones abstractas, transformando en proyectos concretos de organización social y territorial las hegemonías establecidas en las diferentes instancias de dominación y consenso.

La situación colonial estuvo marcada por el control territorial y poblacional que los españoles impusieron, reproduciendo padrones señoriales ibéricos de gran propiedad y de control del espacio público, en el cual los indígenas ocuparon un lugar importante en la sustentación del modelo, tanto como mano de obra esclava, así como reproductores biológicos y culturales de las relaciones de hegemonía. La iglesia católica cumplió un rol importante en la legitimación del sistema, en base a valores religiosos occidentales. La situación republicana se ha legitimado en el uso de la fuerza y en los ciclos capitalistas de prosperidad, con valores individualistas y principalmente económicos.

La situación republicana, bajo principios racionales, se caracterizó por una violencia brutal que bajo la forma de "Conquista del Desierto" o de "Pacificación de la Frontera", impuso a los Mapuche, especialmente a partir de 1879, una nueva realidad, en donde primó la usurpación de sus tierras, su reducción o confinamiento en espacios que rápidamente se hicieron pequeños y una fuerte presión para cambiar sus costumbres y forma de vida, asumiendo los Estados-Nacionales un rol civilizador sin precedentes, en relación a las posturas más tolerantes del gobierno colonial.

Los principios de la liberalidad económica presionaron fuertemente sobre las tierras Mapuche , dividiéndolas y propiciando el robo, el desarraigo y finalmente las migraciones, fenómeno latinoamericano, que ha transformado el concepto de indígena, así como las formas de vida y las reivindicaciones concretas. Importante es resaltar el hecho que la presión para dividir las tierras surgieron inicialmente desde la sociedad nacional, pero que luego fue asumida por algunos indígenas, que buscaban en los principios de la propiedad privada el progreso hacia el cual los valores occidentales orientan, como un ideal. Desde otro ángulo, tanto desde la derecha como de la izquierda, se propicio la existencia de un pequeño propietario indígena, todos en busca del progreso, los liberales con el objetivo de que la posesión de las tierras se rigiera por las leyes del mercado, desde posiciones marxistas, se promovía la reforma agraria y se incorporaba el tema indígena bajo el rótulo del campesinado. Los Mapuche siempre defendieron mayoritariamente la tierra comunitaria.

El accionar indigenista y las políticas hacia los pueblos originarios, sufrieron una fuerte influencia del Indigenismo Interamericano, que sediado en Mexico y desde Patzcuaro 1940, han orientado un accionar continental hacia estas poblaciones, bajo las orientaciones de la alianza para el progreso, buscando la integración, por lo menos hasta la década de 1960 - 1970. A partir de la década de 1970 surge una antropología crítica, que junto a las líneas marxistas criticaron el indigenismo integracionista, surgen también nuevas líneas alternativas de crítica teórica y organizacional en los últimos años. Ya en las últimas décadas, el movimiento indígena se la levantado con propuestas y críticas, en donde los líderes y las organizaciones se ven reforzados por el contexto internacional de reconocimiento de los derechos específicos de los grupos étnicos, especialmente sus derechos ser reconocidos como Pueblo y las implicancias de autodeterminación. Las propuestas dadas por el indigenismo se encaminan hacia una transformación del Estado, es decir a las relaciones por las cuales se define (Stavenhagem,1992).

Esto confirma los problemas que el proceso ha enfrentado, en términos de que no basta un accionar estatal sin la participación de las poblaciones involucradas. En primer lugar porque las identidades indígenas, es decir las identidades sociales específicas, se han levantado contestando el proyecto homogenizador, que buscaba “una” Nación para el Estado. Ya que la integración forzada genera, además de los flujos migratorios hacia las ciudades, una marginación estructural de clase, como reserva de mano de obra, ocupando de preferencia las categorías de sub-empleo o de temporarios, los Mapuche económicamente activos, fornecen una mano de obra importante al sistema, que en troca, le niega sus derechos y renuncia a su deber, como Estado, de atender las demandas sociales. Esto después de usurpar las tierras indígenas y la soberanía.

Esta situación histórica se caracterizó en ambos países, por la violencia y por el desrespeto de los

pactos y acuerdos a los que los gobiernos han hecho caso omiso, cambiando arbitrariamente sus intenciones hacia las poblaciones indígenas, así como los órganos encargados de ejecutar estas políticas estatales. Como consecuencia, poblaciones quedaron sin recibir asignación de tierras (1/3 de los Mapuche en Chile, en Argentina otro tanto). Recibieron tierras de baja calidad en lugares de difícil acceso, en una política clara de arrinconamiento, bien dice la idea de "reducción", siendo manipuladas estas cesiones de tierra por parte del Estado para obligar a los grupos Mapuche a negociar y someterse. Sobre estas escasas tierras han caído terratenientes y el Estado, sistemáticamente, presionando para la división de la tierra argumentando que por ahí se alcanzará el desarrollo. Luego el crecimiento y el deterioro de las tierras expulsado la mano de obra Mapuche, a partir de lo cual el cuadro se diversifica, complicando las relaciones y situaciones.

Si vemos las tendencias del Estado, en ambos países, los Estados tienen un primer momento que puede ser llamado de Liberal, en cuanto proclama la libertad de los indígenas y sus plenos derechos ciudadanos. Esto a comienzos del siglo XIX. En el transcurso del siglo XIX y en el XX el Estado adoptó, en el papel una postura proteccionista bajo un parámetro paternal. Este proceso, como los mismos Mapuche van a criticar, terminó dando un cuadro en que el Padre terminó siendo un tío despreocupado, es decir un mal Tío. En estos últimos años, décadas de 1980 y 1990, el Estado ha sufrido grandes transformaciones, imponiéndose un Nuevo estilo de Estado Liberal, que justificando una mejor administración se transforma en Estado Empresa, que terceriza la oferta de servicios, compitiendo con las tendencias y ritmos internacionales según patrones de eficiencia, al estilo privado, alejándose de las ideas de benefactor de demandas sociales.

En cuanto a los cuestionamientos que se hace sobre la pérdida de la cultura tradicional de los indígenas, debo resaltar que la oposición entre Tradicional y Moderno, no debe ser vista como un conflicto de las personas que viven este proceso de transformación permanente, sino que debe ser vista como una contradicción externa, que responde a las dinámicas de dominación capitalista. Es decir, que lo tradicional no es moderno simplemente por el hecho de no ser occidental. Siendo lo "moderno" lo ofrecido por los centros capitalistas, se ha impuesto como un modelo, etnocéntricamente superior.

En el transcurso de este siglo se ha definido varias veces "El Problema Mapuche", siendo estos diagnósticos prioritariamente relacionados a la tierra, por la falta de acceso al recurso. En las discusiones el Movimiento Indígena Internacional ha reforzado las tendencias de resistencia Mapuche, que siguen el mismo estilo en ambos países y que pese a las dificultades de comunicación y a la inexistencia de una organización Mapuche internacional, se hacen encuentros en donde las experiencias son compartidas, incluso por las relaciones de parentesco, que vigorizan los vínculos, ya sea con los parientes en el otro país, o con los que migraron buscando mejoras

espectativas de vida en los centros urbanos.

De esta manera el problema Mapuche tradicional, las tierras, ganó un nuevo frente, en la ciudad. Donde las reivindicaciones sobre territorialidad adquieren la forma del derecho a la casa propia, en el medio poblacional urbano. Tanto en Argentina como en Chile.

Un elemento que me parece preocupante es el cuestionamiento que hacen los chilenos y argentinos, el sentido común, cuando los indígenas manifiestan el interés en tener una vida mejor, como si esa aparente occidentalización, claro porque sólo los occidentales viven bien, no fuera correcta. Me parece otra forma de negar el derecho de los Pueblos Indígenas, esta es una segunda etapa. La primera fue la usurpación y reducción, esta nueva les niega el acceso a los beneficios de la sociedad capitalista, y contra estos prejuicios nuestros trabajos deben ser claros.

Me parece que las discusiones legislativas ganarían mucho si pensasen a las poblaciones indígenas como poblaciones concretas y de esta manera se parase con ese ejercicio insano que es legislar sobre los indígenas como si fueran una categoría abstracta. Si, porque en ambos países, y esto se puede aplicar más ampliamente por que es un problema del derecho, como sistema de definiciones y punitivos de las relaciones sociales, la categoría que piensan los legisladores está lejos de la realidad vivida por las poblaciones concretas que tienen que sufrir la opresión legal del sistema.

En cuanto a los alcances que puede tener la amplia participación indígena en las tomas de decisiones, en Chile, en el actual momento, participando de las estructuras oficiales, todavía es temprano para evaluar, sin embargo la claridad con que han levantado el concepto de "*Sociedad Civil Indígena*", muestra como las reivindicaciones más básicas y antiguas (tierras y servicios) han tomado un carácter nuevo, sin ser abandonados los antiguos petitorios, las reivindicaciones indígenas toman un carácter ideológico étnico importante, en la medida que no están sólo pidiendo una mejoría en las formas concretas de vida, sino que también piden un reconocimiento en ese nivel de las categorías, en donde una "civilidad indígena", consciente y militante está planteando ya una transformación en las formas tradicionales en que sociedad nacional ve y se relacionan con los indígenas.

Estas ideas, así como el reconocimiento de los derechos plenos por parte del Estado, no tendrán futuro si no son discutidos en el contexto más amplio de las transformaciones que el mismo Estado debe sufrir. Es decir que cualquier mejora en la forma concreta de vida de las poblaciones indígenas, así como de otros sectores postergados, pasa por una profunda reestructuración del Estado. Esta discusión, como una explosión en cadena nos pone otro desafío por delante, que se refiere a esas ideas que desde la base sustentan el sistema capitalista. Es decir que debemos también

abrir las discusiones sobre el concepto de Desarrollo, que hasta ahora y siguiendo los patrones capitalistas, no es para nada sustentable en el largo plazo.

El movimiento indígena Mapuche ha ocupado un lugar fundamental en las relaciones con los Estados, caracterizado por un amplio respaldo en las bases que ha garantizado el fuerte carácter reivindicativo de las demandas. Ya desde antes a la elección del primer diputado Mapuche en 1924, los *lonkos* (Cacique) han negociado derechos y beneficios al más alto nivel, exigiendo la ampliación de las tierras y la participación indígena en los temas que les involucran. Pese a nunca constituir una organización centralizada, han mostrado una fuerte cohesión y poder de respuesta, y tal vez en eso radique su fuerza negociadora, ya que quienes están dispuestos a negociar siempre lo hacen en función de que otros no están dispuestos a hacerlo, eso puede ser visto como un mecanismo negociador, que sirve para presionar al Estado. Es por esto que los logros alcanzados por el movimiento indígena, deben ser vistos como derechos conquistados y no como regalías desinteresadas por parte del Estado.

Estas discusiones deben abrirse y difundirse ampliamente, para que la situación de estas poblaciones sea conocida y que se conozcan los principios deshumanizadores impuestos a ellos por las hegemonías dominantes dentro de la sociedad. Esto también nos deja alerta para reconocer que hay diversas fuerzas y tendencias participando del proceso, siendo nuestro aporte señalar su movimiento, para que no se congele la compleja realidad que el mundo nos propone.

BIBLIOGRAFIA

- “Cultura Mapuche en la Argentina”** 1981
(Septiembre) - 1982 (Marzo). Ministerio de Cultura y Educación. Subsecretaría de Estado de Cultura. Instituto Nacional de Antropología.
- “Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas. Informe final”.**
1996 Proyecto Especial de Investigación y Extensión. Universidad Nacional del Comahue / Asamblea por los Derechos Humanos, Neuquén y Alto Valle. (mes de Mayo).
- “Diario La Nación”:** 22.05.96 - Buenos Aires, Arg.
- “Informes” (antropología en Argentina y Chile)**
1967 Anuario Indigenista. Vol. XXVII, diciembre. México.
- “Mapuche”,** 1988:453-480. Enciclopedia Los Primeros Americanos. Antartica. Chile.
- “Neuquén. Un siglo de historia. Imágenes y perspectivas”** 1983 Departamento de Historia. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional el Comahue. CALF (Cooperativa provincial de servicios públicos y comunitarios de Neuquén Ltda.). Neuquén, Diciembre. (297 pp)
- “Proyecto de Ley Indígena (Chile)”**
1990 In Anuario Indigenista, Vol. XXIX, pags:191-228. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- "El Problema Indígena en la Argentina"** 1945 Secretaría de Trabajo y Previsión. Consejo Agrario Nacional. Buenos Aires, Argentina. (Recopilación de leyes indígenas actualizada a 1945)
- "Tratamiento de la Cuestión Indígena"** 1991 Serie de Estudios e Investigaciones No.2. Diciembre, 1991. 3a. ed. (Recopilación actualizada de leyes indígenas: 1a. ed. 30/04/1985; 2a. ed. 30/04/1986; 3a. ed. 30/04/1991)
- Adorno, T.**
1986 “Sobre el concepto de razón”. In Sociológica. Taurus, Madrid.
- Aguilar, John**
1981 "Insider reserch: an ethnography of a debate." In: Anthropologists at home in North America. Methods and issues in the study of one's own society." Messerschmidt, Donald. Cambridge University Press.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo**
1992a “El Proceso de Aculturación” Obra Antropológica VI. FCE. México. {1957}
1992b “Obra Polémica” Obra Antropológica XI. FCE. México. {1976}
- Altabe, Ricardo; Braunstein, José; Gonzalez, Jorge.** 1996 “Derechos Indígenas en la Argentina. Reflexiones sobre conceptos y lineamientos generales contenidos en el art. 75 inciso 17 de la Constitución Nacional”. Argentina. En: Rev. EL DERECHO - Univ. Católica Argentina Año XXXIII.

Alvarez, Gregorio

1978 "Historia Contemporánea de la Provincia de Neuquén (1862-1930)." In Revista de la Provincia de Neuquén. Nº 1, Enero-Febrero. (53 pp.)

Ameghino, Florentino

1918 "La Antigüedad del Hombre en el Plata." La Cultura Argentina. Bs. As. Argentina.

Amunátegui

Domingo

"Historia Social de Chile". Nascimento, Stgo.

Solar,

1932

Ancan, José

1994

"Los Urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad Mapuche contemporáneas". In Pentukun, No. 1, pp.5-15. Instituto Estudios Indígenas. UFRO. Temuco, Ch.

Anderson, Benedict

1989 "Nação e Consciência Nacional". Ática. São Paulo.

Arendt,

Hannah

1972 "Qué é a liberdade." In Entre o Pasado e o Futuro. Perspectiva. S.P.

1987 "A Condição Humana." Forense. R.J.

Arias Bucciarelli, Mario; Gonzalez, Alicia Ester; Mendez, Gloria Luz; Servide Sanin, Graciela

1988 "Relaciones entre el Estado Nacional y el Territorio de Neuquén. Notas sobre una aproximación sobre el origen de los conflictos." In Boletín del Departamento de Historia. Nº 10, Marzo-Diciembre. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina. (pp.103-130)

Asch,

Michael

1993 "Aboriginal Self-Government and Canadian Constitutional Identity: Building Reconciliation." In: Ethnicity and Aboriginality Case Studies in Ethnonationalismo. Levin, Michael (ed.) Toronto/Buffalo/London. University of Toronto. (29-52)

Aylwin, José

1989 "Tierra Mapuche: Derecho consuetudinario y legislación chilena". In América Indígena XLIX, No. 2, abril-junio. Instituto Indigenista Interamericano, Vol.. (369-391)

1990 "Tierra Mapuche: derecho consuetudinario y legislación chilena." In Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en Américalatina. Instituto Indigenista Interamericano / Ins. Interam. de derechos Humanos. Compiladores Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde. (332-254).

1994 "Los derechos de los pueblos indígenas de Chile en la transición democrática." In Estudios Sociodemográficos de Pueblos Indígenas. CELADE, serie E, No. 40. Santiago de Chile. (pp. 539-553). 1995 "Antecedentes histórico-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales Mapuche". In Pentukun, No. 4. Instituto estudios Indígenas. UFRO. Temuco, Chile. (23-36).

Aylwin, José & Besmiar, Enrique

1990 "Demandas de los Pueblos Indígenas de Chile en la Transición Democrática." Documento de Trabajo Nº 1. Marzo. Programa de los Derechos Humanos y Pueblos Indígenas. Comisión Chilena de Derechos Humanos.

Baines, Stephen

1991 "É a Funai que Sabe". Museu E. Goeldi. Belem.

Balandier, George

1951 "La Situation Coloniale: approche théorique". Cahiers Internationaux de Sociologie 11: 44-79.

- Barabas, Alicia**
1996 "La Rebelión Zapatista y el Movimiento Indio en Mexico" *Série Antropología*, No. 208. Dpto. Antropología, UnB.
- Barth, Fredrik**
1969 "Models of Social Organization" Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. (Ocasional paper No. 23) Glasgow. 1976
"Introducción", In: Los Grupos Étnicos y sus Fronteras. Fondo de Cultura Económica. {1969}
- Bartolome, Leopoldo**
1980 "La Antropología en Argentina: problemas y perspectivas." In América Indígena. Vol. XL, No. 2. I.I.I. México. (207-215)
- Bartolomé, Miguel Alberto**
1979 "Las nacionalidades indígenas emergentes en México." In: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales. No. 97. Año XXV, Nueva Época. Julio-Sept. UNAM. México.
1996a "Movimientos Etnopolíticos y Autonomías Indígenas en Mexico" *Série Antropología*, No. 209. Dpto. Antropología, UnB.
1996b "Pluralismo Cultural y Redefinición del Estado en Mexico". *Série Antropología*, No. 210. Dpto. Antropología, UnB.
- Batson, Gregory**
1990 "Naven. Un ceremonial Iatmul" Ed. Jucar. Espana. {1958}
- Bechis, Marta**
1983 - "Interethnic Relations During the Period of Nation-State Formation in Chile and Argentina". Tesis Doctorado en Filosofía. New School for Social Resarch. USA
- Becker, Bertha**
1988 - Significancia contemporanea da fronteira: uma interpretação geopolítica apartir da amazonia brasileira. En Fronteras, (60-89). Catherine Aubertin org. Ed. UnB-ORSTOM. Brasília
- Beckett, Jeremy**
1988 "Aboriginality, Citizenship and Nation State" In: Aborigines and the State in Australia. Jeremy Becket (org.) *Revista Social Analysis*. No.24, December.
1991? "Aboriginality and the Nation State. A comparative perspective." University of Sydney.
- Benedict, Anderson**
1989 "Nação e Consciência Nacional". São Paulo.
- Bengoa, José** 1981
"La Cuestión del Trigo y la Región Cerealera en Chile". GIA/Academia Humanismo Cristiano. Stgo.
1984 "Economía Mapuche, Pobreza y Subsistencia. Pas. Stgo.
1987 "Historia del Pueblo Araucano". Sur. Santiago de Chile.
1990a "Breve Historia de la Legislación Indígena en Chile". In Anuario Indigenista, Vol. XXIX, (pags:17-57). Instituto Indigenista Interamericano. México.
1990b "Entrevista a José Bengoa. Director de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas." Nüttram, año VI, No.2. (47-55). 1991
"Un asunto de identidad". In Proposiciones. No.20. Ediciones SUR.Stgo. (pp277-286)
1991/4 "Entrevista al director de la CEPI José Bengoa". In Nüttram, año VII, No.26.(66-79) 1992 "Quinquen: 100 años de historia Pewenche". CESOC.

Stgo. 1994 “Los Indígenas y el Estado Nacional en América Latina”. In Anuario Indigenista, Vol. XXXIII, pags:13-40. Instituto Indigenista Interamericano. México.

Benjamin, W.

1987 “A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica”. In Obras Escolhidas. Brasiliense, SP.

Berdichewsky, Bernardo

1980 “Situación y problemática d la antropología en Chile”. In América Indígena. Vol. XL, No. 2 Abril-Junio. Instituto Indigenista Interamericano. (309-327)

Biagini, Hugo

1989 “Filosofía americana e Identidad. El conflictivo caso argentino”. Eudeba - Argentina.

Bobbio, Norberto

1995 “Política”. In Diccionario de Política, pag. 954-962. Ed. UnB.

Boccaro, Guillaume

1996 “Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII.” In Del Discurso Colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana. Ed. UFRO. Temuco, Chile. (pp.27-39).

Bonfil Batalla, Guillermo

1970 “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. De eso que llaman antropología mexicana.” Nuevo Tiempo. México.

1980 “La Nueva Presencia Política de los Indios: un reto a la creatividad Latinoamericana.” In: Anuario Indigenista (I.I.I.) Vol XL, ano XL, Dic. México. (165-191)

1982 “El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. América Latina: etnodesarrollo y etnocidio.” FLACSO, Costa Rica. (133-145)

Bourdieu, Pierre

1989 “O Poder Simbólico”. DIFEL - Bertrand Brasil. Lisboa - Rio de Janeiro.

Briones, Claudia

1988 "Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad Mapuche y la identidad Nacional". In Cuadernos de Antropología, N° 2, Dic. Identidad e Identidad Étnica. (pp. 87-101)

1992 "Resistencia y consentimiento en la Identidad Étnica de los Mapuche Araucanos." (Julio-1989). In Sociedad y Cultura Mapuche: el cambio y la resistencia cultural. Centro Interdisciplinario de Investigación y Desarrollo & Sociedad Mapuche Lonko Kilapan. Seminario, Octubre. Temuco, CHILE. (pp. 257-274)

1995 "Hegemonía y Construcción de la <Nación>. Algunos apuntes." In Papeles de trabajo. Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico Sociales. Abril, No. 4. (pp33-48).

Bucciarelli, Mario; González, Alicia; Mendez, Gloria & Sanin, Graciela

1988? "Relaciones entre el Estado Nacional y el Territorio del Neuquén." Publicación UNC.

Burke, Peter

1992 "A Escrita da Historia" UNESP. Sao Paulo.

Calfio, Margarita & Jimenez, Rosita

1997 "Juventud Mapuche Urbana. Un acercamiento a la configuración de la identidad étnica." Tesis para título profesional de Asistente Social. Universidad Tecnológica Metropolitana. Stgo. Chile.

Campos, Luis

1996 "Representaciones Alimenticias en los Mapuche. Lo Culinario en la gente de la Tierra." Monografía Mestrado em Antropologia Social. UnB. Brasília.

Carneiro da Cunha, Manuela

1986 "Antropologia do Brasil. Mito, historia, etnicidade." Brasiliense/EDUSP. Sao Paulo.

Carpani, M.

1986 "Situación de los Derechos Indios en la república Argentina." Asamblea permanente por los Derechos Humanos. Bs. As. (20pp.)

Carrasco, Morita

1991 "Hegemonía y políticas indigenistas argentinas en el Chaco centro occidental. In: América Indígena. Vol. LI, No. 1, Ene.-Mar. (63-122 pp.)

Casanova, Holdenis

1989 "El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica". In Araucania, temas de historia fronteriza. Ufro. Temuco.

1994 "Diablos, Brujos y espíritus Maléficos. Chillán, un proceso judicial del siglo XVIII". UFRO. Temuco.

1996 "La Araucanía colonial: discursos, imágenes y estereotipos (1550-1800). In Del Discurso Colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana. Ed. UFRO. Temuco, Chile. (41-82).

Certeau, Michel de

1982 "A Escrita da Historia" Forense Universitária. Rio de Janeiro, Br.

Ceruti, Angel & Lvovich, Daniel

???? "Cultura de Fronteras y Prejuicio Antichileno en la Argentina. El caso del territorio de Neuquén 1885 - 1930." In Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. (23-37 pp.)

- Clastres, Pierre**
1978 "A Sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política." F. Alves. Rio de Janeiro.
- Cloux, Osvaldo** **Hector**
1991 "Perfil de la Política Indigenista llevada a cabo en la República Argentina en los últimos años". In América Indígena. LI, No.1, Ene.-Mar. Instituto Indigenista Interamericano (55-62 pp.)
- Cohen, Abner**
1969 "Custom & Politics in Urban Africa" Univ. Of California Press. Berkeley.
1974 "Introduction. The Lesson Of Ethnicity." In: Urban Ethnicity. Taristoek. London.
- Cohen, Anthony**
1985 "The Simbolic Construction of Social Boundaries. A soliloquy, on confusion." A.S.A. Conference, Anthropology at Home, University of Keele, 25/29 Marc.
- Cooper, John**
1963 "The Araucanians" In: Handbook of South American Indians. Julian Steward editor. Vol 2: The Andean Civilizations. (pp. 687-760)
- Correa, François**
1989 "Estado, desarrollo y grupos étnicos. La ilusión del proyecto de homogeneización nacional." In Memorias del Simposio Identidad Etnica, Identidad Regional, Identidad Nacional. V Congreso Nacional de Antropología. Editores: Myriam Jimeno Santoyo, Gloria Isabel Ocampo, Miguelángel Roldán. Instituto Colombiano de Antropología / COLCIENCIAS / FAES. (247-259).
- Da Matta, Roberto**
1983-"Carnavais, Malandros e Heróis". Zahar Editores. Brasil.
- Devereux, Georges** 1975
"Etnopsicoanálisis complementarista" Amorrortu Editores. Bs. As.
- Diaz-Polanco, Hector**
1988 "La Cuestión Étnico Nacional" Fontamara. México.
- Dillehay, Tom**
1990 "Araucania: Presente y Pasado". Ed. Andres Bello. Stgo.
- Dumont, Louis**
1992 "Homo Hierarchicus. O sistema das castas e suas implicações". EDUSP. São Paulo.
1993 "O Individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna". ROCCO. R. J.
- Durán Pérez, Teresa**
1986 "Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto". In América Indígena, vol. XLVI, No. 4, octubre-diciembre. México.
- Durkheim, Émile**
1970 "Sociologia e Filosofia". Forense-Universitaria. Rio de Janeiro.
1977 "A Divisão do Trabalho Social". Vol I y II. Editorial Presença, Portugal e Livraria Martins Fontes. Brasil.

Elias,

Norbert

1993 "O

Processo Civilizador". vol-I e II. ZAHAR. Rio de Janeiro.

Escobar

Bonoli,

Zulema

????

"Contexto Nacional y Casos Concretos Referidos a al Política Nacional Indigenista." In: Boletín Colegio de Graduados en Antropología. Buenos Aires. (Sin fecha determinada). (Análisis de la legislación indigenistas en argentina)

Escobar,

Arturo

1995 "Introduction: Development and The Anthropology of Modernity." In Encountering Development: The making and unmaking of the third world. Princeton. P.U.P. (3-20)

Evans-Pritchard

1993 "Os Nuer" Perspectiva. Sao Paulo.

Falaschi, Carlos

1992 "La Tierra de los Nguluche. Políticas, legislación y lucha allende los Andes". Serie: La Tierra Indígena Americana, N° 1. Editores I.R.E.P.S. - A.P.D.H.Nq. Neuquén, Mayo. (pp. 24) 1994 "La Confederación Indígena Neuquina. Reseña histórica-parlamentos-estatuto." Serie: La Tierra Indígena Americana, N° 4. Editores I.R.E.P.S. - A.P.D.H.Nq. Neuquén, Febrero. (pp. 32) 1996 "Nuevos derechos, derechos humanos y pueblos originarios" (pp. 44-47) & "Síntesis histórica y comparativa." (pp. 67-77). In: Defensa y Reivindicación de Tierras Indígenas. Informe final. Proyecto Especial de Investigación y Extensión. Universidad Nacional del Comahue / Asamblea por los Derechos Humanos, Neuquén y Alto Valle. (mes de Mayo).

Falaschi, Carlos & Parrat, Thérèse

1993 "Por la Tierra Indo-Americana." Serie: La Tierra Indígena Americana, N° 2. Editores I.R.E.P.S. - A.P.D.H.Nq. Neuquén, Abril (pp. 49) 1996 "Programa de Capacitación de Líderes Comunitarios Mapuche. Memoria de la Tierra." Serie: La Tierra Indígena Americana, N° 7. Editores I.R.E.P.S. - A.P.D.H.Nq. Neuquén, Enero. (pp. 32)

Faron, Luis

1956 "Araucanian Patri-Organization and the Omaha System". In American Anthropologist. Wisconsin, USA. (Pags. 435-456). 1969 "Los Mapuche, su Estructura Social". Instituto Indigenista interamericano. Mexico. {1961} 1997 "Antüpaiñamko. Moral y ritual Mapuche". Ed. Nuevo Mundo. {1964}

Ferrarese, Stela

1995 "Temática indígena en la actual Constitución de Argentina" In: Pentukun. No.4. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Temuco, Chile. (pp. 85-88)

Ferreira, Oliveiros

1986

"Os 45 Cavaleiros Húngaros. Uma leitura dos Cadernos de Gramsci." HUCITEC/Ed.UnB.

Fígoli, Leonardo

1985 "Identidad regional y cabocismo: indios del alto rio Negro". In Anuario Antropológico/83, pp. 119-154. Tempo Brasileiro. UFC. RJ/Fortaleza. 1995 "A antropologia na Argentina e a construção da nação." In Estilos de Antropologia. Org. Roberto Cardoso de Oliveira & Guilherme Raul Ruben. Ed. UNICAMP. Campinas, Brasil.

Foerster, Rolf

- 1980 "Estructura y Funciones del Parentesco Mapuche: su pasado y presente". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile. Stgo. de Chile.
- 1988 "Milenarismo y mesianismo en la sociedad Mapuche contemporánea". Revista America Indígena, vol. XLVII. No. 4, sep-dic, pp 773-789.
- 1991 "Guerra y Aculturación en la Araucanía." In: Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización. Pinto, J.; Salinas, M.; Foerster, R. UFRO. Temuco, Chile. (169-212)

Foerster, Rolf & Montecinos, Sonia

- 1988 "Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900-1970)." Ed. Centro de Estudios de la Mujer, CEM.. Primera Ed. Stgo. Ch.. (367 pp)

Foerster, Rolf & Vergara, Jorge

- 1996 "Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas" In: Revista de Historia Indígena No. 1. Junio. Depto. Historia. U. de Chile. Stgo. (pp. 9-33)

Foucault, Michel

- 1990 "Microfísica do Poder" Graal. Rio de Janeiro. Br.
- 1991 "Vigiar e Punir. Nascimento da prisão". Editora Vozes. Petrópolis, Brasil.
- 1993 "Las Redes del Poder". Ed. Almagesto, Buenos Aires.

Frau, Canals

- 1963 "Expansion of the Araucanians in Argentina" In: Handbook of South American Indians. Julian Steward editor. Vol 2: The Andean Civilizations. (pp. 761-766)

Freyre, Gilberto

- 1994 "Casa Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal." Ed. Record. Br.

Gacitúa, Estanislao

- 1992 "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuche en los últimos 17 años." In revista Ñutram. Año VIII, N° 28, 1992/2. (pp. 22-44)

Gentili, Ana María

- 1995 "Antropología política." In: Dicionário de Política. Bobbio, Norberto; Matteucci, Nicola y Pasquino, Gianfranco. Ed. UnB, Septima ed. (pp 45-49).

Gluckman, Max

- 1958 "Analysis of a Social Situation in Modern Zululand". Manchester University Press.
- 1963a "Custom and Conflict in Africa"
- 1963b "Order and Rebellion in Tribal Africa" Cohen & West. London.
- 1967 "The Limits of Naitevy points of Views"
- 1968 "Politics, Law and Ritual" {1965}
- 1975 "The Kingdom of the Zulu of South Africa"

Góngora,**Mario**

- 1960 "Origen de los Inquilinos en Chile Central. Ed. Universitaria. Santiago.
- 1981 "Ensayo Histórico sobre la Noción de Estado en Chile en los Siglos XIX y XX". Ediciones la Ciudad. Santiago.
- 1980 "Vagabundaje y Sociedad Fronteriza en Chile", Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social. Ed. Universitarias de

Valparaíso. Chile

- Gramsci, Antonio** 1967
"Cultura y Literatura". (Cuadernos de la Carcel). Ediciones 62 s/a. Barcelona, España. 1972 "Maquiavelo y Lenin" Ed. Nascimento. Chile.
- Hallowell, A. I.**
1943 "Araucanian parallels to the Omaha kinship pattern". In *American Anthropologist*. (45: 489-91).
- Hanisch, Walter**
1974 "Historia de la Compañía de Jesus en Chile". Ed. Fco. de Aguirre. Buenos Aires, Arg.
- Hernández, Isabel**
1991 "Etnicidad y marginación: la situación indígena en Argentina". In *América Indígena*. LI, No.1, Ene.-Mar. Instituto Indigenista Interamericano (9-53)
1992 "Indios de Argentina" MAPHRE. Bs. As.
1993 "La Identidad Enmascarada. Los Mapuche de los Toldos." EUDEBA. Buenos Aires, Argentina.
- Herskovits, Melville**
1963/64 "Antropología Cultural. Man and his works". Vol. II. São Paulo, Brasil. (1ª ed. ingles 1948).
- Hobsbawm, Eric**
1982 "Hannah Arendt e a Revolução." In *Revolucionarios*. Paz e Terra. Brasil. (pp 201-215)
1984 "Introducción". In *A Invenção das Tradições*. Eric Hobsbawm e Ranger. al. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1990 "Nações e Nacionalismo desde 1780". Paz e Terra. Brasil.
- Hodgins, Bruce; Milloy, John; Maddock, Kenneth.**
1989 "Aboriginal Self-Government: Another level or order in canadian and australian federalism." In: *Federation in Canada and Australia: Historical perspectives, 1920-1988*. Hodgins, B.; Eddy, J.; Shelagh, S.; Grant, D. (orgs.) Toroto University. (452-487)
- Horkheimer, M. e Adorno, T.**
1991 "Dialética do Esclarecimento". ZAHAR. R.J.
- Huenchulaf, Mauricio**
1995 "Agenda CONADI 1996-2000. Construyendo la utopía indígena para el siglo XXI." In: *Pentukun*. No. 4. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Temuco, Chile. (pp. 89-96)
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE)**
1993 "Informe Oficial Censo 1992". Stgo. Chile.
- Jara, Alvaro**
1956 "Legislación indigenista de Chile." Instituto Indigenista Interamericano. México.
1987 "Trabajo y Salario Indígena siglo XVI". Universitaria. Stgo.
1990 "Guerra y Sociedad en Chile". Universitaria. Stgo.
- Jeannot, Bernard**
1972 "El problema Mapuche en Chile." In Cuadernos de la Realidad Nacional. N° 14, Octubre. Universidad Católica - Centro de Estudios de la Realidad Nacional. (pp. 3-14)
- Jull, Peter**
1995 "An Aboriginal Policy for The Millennium: The three social justice reports." In:

Australian Indigenous Law Reporter. Vol1, No.1. W. Landa Editor. University of New South Wales.

Kammen, M.

1993 "Mystic Chords of Memory. The transformation of tradition in american culture" Vintage Books. New York.

Kuper, Adam

1973 "Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972." Anagrama.

Lazzari, Axel

1996 "Vivan los Indios Argentinos ! Análisis de las estrategias discursivas de etnización/nacionalización de los Ranqueles en una situación de frontera". Dissertação de Mestrado. Museu Nacioal-UFRJ. Rio de Janeiro.

Le Gof, J.

1992 "História e Memória" Ed. UNICAMP. Campinas, Brasil.

Leach, Edmund

1977 "Sistemas Políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre estructura social Cachin." Anagrama. Bracelona. Espana.

León Portilla, Miguel

1957 "The Indian Problem in Chile" In: América Indígena. Vol. XVII, No. 3. julio.

León

Solís,

Leonardo

1991 "Maloqueros y Conchavadores en la Araucanía y las Pampas, 1700-1800." Prólogo de John Lynch. Ed. Universidad de la Frontera. Serie Quinto Centenario. Padre Las Casas, Temuco. Chile. 245 pp. 1992/4 "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692." In revista Ñutram. Año VIII, N° 30, 1992/4. (pp. 27-53)

Levaggi, Alberto

1988 "La vigencia de los derechos indígenas según la doctrina de los siglos XVI a XVIII" In: Instituzioni Familiari Indigene e Diritto Romano. Ricerche Giuridiche e Politiche, Rendiconti II. Consiglio Nazionale Delle Ricerche, Progetto Italia - America Latina.(30-50)

Lévi-Strauss, Claude

1982 "As Estruturas Elementares do Parentesco" VOZES. Petrópolis, Br. {1967}

Ley Indígena de Chile, No. 19.254. "Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena". In Diario Oficial de Chile. 5/10/1993.

Lima,

A.

C.

De

Souza.

-

1995a "Um Olhar Sobre A Presença Das populações Nativas Na Invenção Do Brasil". In A temática Indígena na Escola: Novos Subsídios para Professores de 1 y 2 Graus.

1995b "Um Grande Cerco de Paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil". Vozes. RJ.

Lipschutz, Alejandro

1962 "Perfil de Indoamérica de Nuestro Tiempo. Antología 1937 - 1962." Ed. Andres Bello. Stgo. Chile 1972 "Perfil de Indoamérica de Nuestro Tiempo. Antología 1937-1962". Instituto Cubano del Libro, editorial de Ciencias Sociales. La Habana. {1968}

Little, Paul

1996 "Superimposed Cosmographies, Fractal Territories: Territorial disputes on amazonian regional frontiers." Tese de doutorado em Estudos Comparativos sobre América Latina e o

Caribe. UnB/FLACSO. Brasília.

Madrazo, Guillermo

1991 "Tiempo y etnicidad en el noroeste argentino." In: América Indígena, vol. LI. No. 1. Ene.-Mar. (193-216)

Malinowski,

B.

1938

"Introductory Essay: The Anthropology of Changing African Cultures." In: Methods of Study of Culture Contact in Africa. International Institute of African Languages and Culture. (Memorandum XV). Oxford University Press. Great Britain.

1949 "The Dynamics of Cultural Change: an inquiry into race relations in Africa." Phyllis M. Kaberry (ed.). Yale University Press. New Haven.

Marcuse, Herbert

1967 "A Ideologia da Sociedade Industrial". Zahar. R.J.

Martínez

Sarasola,

C.

1992 "Cap. VII. El Estado y las políticas hacia el indígena". In Nuestros Paisanos los Indios. Vida, Historia y Destino de las Comunidades Indígenas en Argentina. Buenos Aires, Argentina.

Martins, J. de Souza

1975 "Capitalismo e Tradicionalismo". Pioneira. Sao Paulo

Mauss,

Marcel

1972

"La Nación". In Sociedad y Ciencias Sociales, Obras III. Barral Editores. Barcelona. {1920} 1974 "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas." In Sociologia e Antropologia. Vol. II. E.P.U. - EDUSP. Sao Paulo. Brasil

Mellafe, Rolando

1984 "La Introducción de la Esclavitud Negra en Chile. Tráfico y rutas". Ed. Universitaria. Stgo. {1958} 1986 "Latifundio y Poder Rural en el Chile de los siglos XVII y XVIII". Historia Social de Chile y América. Ed. Universitaria. Santiago.

Melo,

Jorge

Orlando

1989 "Etnia,

región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (Notas para un debate)." In Memorias del Simposio Identidad Etnica, Identidad Regional, Identidad Nacional. V Congreso Nacional de Antropología. Editores: Myriam Jimeno Santoyo, Gloria Isabel Ocampo, Miguelángel Roldán. Instituto Colombiano de Antropología / COLCIENCIAS / FAES. (pp. 27-48).

Membreño

Marcos

Idiáquez,

1994 "La

Estructura de las Comunidades Étnicas. Itinerario de una investigación teórica desde Nicaragua". ENVIO, Nanagua.

Menni, Ana María

1995 "Relaciones Interétnicas en Argentina y Chile del Siglo XIX." Serie: La Tierra Indígena Americana, No. 6. Editores I.R.E.P.S. - APDH. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina. (Octubre,36 pp.).

Meza

Néstor.

Villalobos,

1975

"Historia de la Política Indígena del Estado Español en América. Las Antillas. La Audiencia de Santa Fe en Colombia". Ed. de la Universidad de Chile. Stgo.

- Mignone, Emilio**
 1996 "Los derechos económicos, sociales y culturales en las constituciones políticas de los países del cono sur de América". In serie: Estudios Básicos de derechos Humanos, Tomo V. Compiladores Sonia Picados, Antônio Caçado Trinidad, Roberto Cuéllar. Instituto Interamericano de derechos Humanos. San José de Costa Rica. (pp. 17-50).
- Molina, Pedro Enrique y Lorca de Montalvo, Lucía A.**
 1977 "Las expectativas de los mapuche ante un proceso de cambios". In América Indígena.XXXVII, No.3, julio-septiembre Instituto Indigenista Interamericano. (pp 759-774)
- Montecinos, Sonia**
 1991 "Madres y Huachos. Alegorías al mestizaje chileno." Cuarto Propio-CEDEM. Stgo.
 1993 "Sangre Cruzadas: Mujeres Chilenas y el Mestizaje." SERNAM. Stgo.
- Narayan Kirin**
 1993 "How Native is a "Native" Anthropologist ?" In American Anthropologist. Vol. 95, No.3. (671-686)
- Narrol, R.**
 1964 "Ethnic Unit Classification" Current Anthropology, vol. 5, num 4. (en Barth, 1976).
- Noggler, Albert**
 1972 "Cuatrocientos Años de Misión entre los Araucanos". (traducción capuchina de original en Alemán. Padre Las Casas, Temuco, Chile).
- Olave, José y Repetto, Maxim.-**
 1994a "El Problema del Mapuche Contemporáneo". En Revista Nueva Clío. Año 2, no. 3. (Publicación de los estudiantes de Historia, U. de Chile, Stgo.).
 1994b "La Idea Mapuche. Análisis crítico del proceso de incorporación a la sociedad chilena". Tesis Licenciatura en Humanidades c/m Historia. Universidad de Chile, Santiago.

Oliveira Filio, João Pacheco

1979 "O caboclo e o bravo. Notas sobre duas modalidades de força-de-trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX". In Civilização Brasileira, No.11, pp.101-140.
1987 "Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil" (Organizador). Marco Zero/UFRJ. Rio de Janeiro.
1988 "O Nosso Governo. Os Ticuna e o regime tutelar". Marco Zero/SP; MCT-CNPq/BSB.
1994 "A Busca da Salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os Ticuna. Comunicações do PPGAS. Museu Nacional/UFRJ.

Oliveira, Roberto Cardoso

1976 "Identidade, Etnia e Estrutura Social". Pioneira. Sao Paulo.
1978 "Sociologia do Brasil Indígena". UnB.
1981 "O Índio e o Mundo dos Brancos". DIFEL. S.P. {1a. ed 1964}
1994, trinta años depois". In O Índio e o Mundo dos Brancos 4 ed. 1996 "Posfácio":

Palermo,

Angel

1991 "La compleja integración Hispano-Indígena del sur Argentino y Chileno durante el período colonial". In América Indígena. Vol. LI, No.1, Ene.-Mar. Instituto Indigenista Interamericano (153-192)

Pearce,

Jenny

1995 "Impunity and Democracy: the case of Chile." Edited by Rachel Sieder. Institute of Latin American Studies. London.

Peirano,

Mariza

1991a "Uma Antropologia no Plural". Ed. UnB.
1991b "The Anthropology of Anthropology: the Brazilian case." Tesis Doctoral Harvard University. Série Antropologia No. 110. Depto. Antropologia. UnB. Brasilia, Br.

Pinto, Jorge

1989 "El bandolerismo en la Frontera, 1880-1920. Una aproximación al tema." In: Araucanía: Temas de Historia Fronteriza. Villalobos, S. y Pinto, J. UFRO. Temuco
1996 "Del discurso colonial al proindigenismo". In Del Discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana. Ed. Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.(83-115)

Pinto, Jorge; Salinas, Maximiliano; Foerster, Rolf

1991 "Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile." UFRO. Temuco., Chile.

Proyecto

de

Ley

Indígena

(Chile) 1990 In . In Anuario Indigenista, Vol. XXIX, pags:191-228. Instituto Indigenista Interamericano. México.

Radcliffe-Brown

1986 "Estructura y Función en la Sociedad Primitiva" Planeta-Agostini. Espana.

Radovich, Juan Carlos y Balazote Oliver, Alejandro Omar

1991 "La etnicidad Mapuche en un contexto de relocalización: La represa de Piedra del Aguila". In América Indígena Vol. LI, No.1, Ene.-Mar. Instituto Indigenista Interamericano (277-319)

- Ramos, Alcida Rita**
 1980 "Hierarquia e Simbiose. Relações intertribais no Brasil." HUCITEC / INL-MEC. São Paulo. Br. 1984 "Categorías Étnicas do Pensamento Sanumá: contrastes intra e inter-étnicos". Série Antropología, No. 45. Dpto. Antropología, UnB.
 1990 "Memorias sanumá. Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami." Marco Zero-UnB. São Paulo 1997 "The Phantom of Nations Within the Nation". (Seminario presentado en Grupo de Estudos em Relações Interétnicas/DAN-UnB, Marzo)
- Raone, Juan Mario**
 1977 "Los Tratados de Paz con los Indios del Sur Durante la Presidencia Avellaneda". Separata del tercer Congreso de Historia Argentina y Regional. Santa Fe - Paraná. (10-12 de Julio de 1975). Academia Nacional de Historia. (pp. 435-450)
- Redfield, R. Linton, R.; Herskovits** 1936
 "Memorandum on the Study of Acculturation." In: American Anthropologist, vol. XXXVIII, (pp.149-152)
- Reynoso, Hugo.**
 1963 "Condición Legal del Indígena". Presidencia de la Nación. Comisión Nacional del Rio Bermejo Dpto. Jurídico. (Análisis de la legislación indigenista desde la constitución de 1853 hasta 1963)
- Ribeiro, Darcy**
 1986 "Os Indios e a Civilização"
- Ricardo, Carlos Alberto**
 (Editor) 1996 "Povos Indígenas no Brasil. 1991/1995". Instituto Socio Ambiental. S.P. Brasil.
- Rizo Zeledón, Mario**
 1992 "Etnicidad, legalidad y demandas de las comunidades indígenas del norte, centro y del pacífico de Nicaragua". En Persistencia Indígena en Nicaragua. CIDCA-UCA. Managua. (pags. 59-103).
- Rousseau, J. J.**
 1940 "O Contrato Social" Ed. Brasil. Sao Paulo.
- Rubio Correa, Marcial** 1988
 "Ordenamiento inicial de la situación indígena durante los primeros años de la Colonia y las posiciones pro-consuetudinarias de justicia de la época." In: Instituzioni Familiari Indigene e Diritto Romano. Ricerche Giuridiche e Politiche, Rendiconti II. Consiglio Nazionale Delle Ricerche, Progetto Italia - America Latina
- Ruiz-Esquide Andrea Figueroa,** 1993
 "Los Indios Amigos en la Frontera Araucana". Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos. Stgo.
- Saavedra Parra, Alejandro**
 1995 "Estado chileno y legislación indígena." In Modernización o sabiduría Mapuche ?. Ed. San Pablo. Srgo. Chile.
- Saavedra, Alejandro**
 1971 "La Cuestión Mapuche" ICIRA. Stgo.
- Salinas, Maximiliano**

1991 "El evangelio, el imperio español y la opresión contra los mapuche: el padre Luis de Valdivia en Chile, 1593-1619". In Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile. Pinto y otros. U. de la Frontera. Temuco.

Sapir, E.

1967 "Cultures authentiques et cultures inauthentiques" In Anthropologie. Les Editions du Minuit. Paris.

Sarasola Martínez, C.

1992 "Nuestros Paisanos los Indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en Argentina. Bs. As.

Seminario "Ley Indígena. Un balance de su aplicación." Organizado por la Mesa de la Cámara de Diputados, viernes 8 de Marzo de 1996. Sede Cámara de Diputados, Congreso Nacional de Chile. Redacción de Sesiones, versión oficial.

Serbín,

Andrés

1995 "Las Organizaciones Indígenas en Argentina." Serie: La Tierra Indígena Americana, No.5. Editores I.R.E.P.S. - APDH. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina. (mes de Abril, 38 pp.).

Silva, Osvaldo

1985 "Grupos de filiación y territoriales entre los Araucanos prehispanos." In: Cuadernos de Historia, No. 5. Dpto. Historia. U. de Chile. (pp.7-24)

1990 "Las étnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista hispana y la cultura Puelche" In: Cuadernos de Historia No. 10. Depto. Historia. U. de Chile. (pp. 51-67)

Silva, Osvaldo & Téllez, Eduardo

1993 "Los Pewenche: identidad y configuración de un mosaico étnico colonial." In: Cuadernos de Historia No. 13. Depto. Historia, U. de Chile. (pp. 7-53)

Simmel, George

1964 "Conflict". the Free Press. Illinois. USA.

Slavsky,

Leonor

1992-93 "Teoría Antropológica y Políticas Indigenistas en América Latina." In: Cuadernos. No. 14. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Argentina.(121-142)

Solís,

Luis

(Editor

responsable)

1990

"Nueva ley Indígena. Borrador de Discusión". Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). Serie Documentos. Chile.

Stavenhagem,

Rodolfo

1992 "Challenging the Nation-State in Latin America"
In: Journal of International Affairs. Vol. 45, No.2.

Stuchlik,

Milan

(????) "Chilean Native Policies and the Image of the Mapuche Indians". In The Conceptualisation and explanation of Processes of social Change, editado por David Riches. The Queen's University. Papers in Social Anthropology. Vol. III.

1974 "Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea". Ediciones Nueva Universidad. U.C. Stgo. (pp. 1-106).

- Swartz, Marc; Turner, Victor & Tuden,**
Arthur 1979 "Political Anthropology". Aldine Publishing. New York.
- Tamagno, M.A.Liliana E.**
 1991 "La cuestión Indígena en Argentina y los censores de la indianidad". In América Indígena. Vol. LI, No.1, Ene.-Mar. Instituto Indigenista Interamericano (123-152)
 1996 "Las políticas indigenistas en Argentina. Discursos, derechos, poder y ciudadanía.". Ponencia presentada en XX Encontro Annual- Associação Nacional De Pós-graduação e Pesquisa Em Ciências Sociais (ANPOCS) - Minas Gerais / Brasil - 22-26/10/96. Publicada por ANPOCS.
- Taussig, Michael** 1993
 "Xamanismo, Colonialismo e o Homen Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura". Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro, Brasil. {1987}
- Thompson, P.**
 1992 "A Voz do Pasado. Historia oral" Paz e Terra. Rio de Janeiro.
- Titiev, Mischa**
 1951 "Araucanian Culture in Transition". University of Michigan press.
- Torres - Rivas, Edelberto**
 1996 "Consideraciones sobre la condición indígena en América Latina y los Derechos Humanos". In serie: Estudios Básicos de derechos Humanos, Tomo V. Compiladores Sonia Picados, Antônio Caçado Trindade, Roberto Cuéllar. Instituto Interamericano de derechos Humanos. San José de Costa Rica. (pp. 370-437).
- Turner, Victor**
 1966 "Ritual aspects of conflict control in African micropolitics". In Political Anthropology. Swartz, M.; Turner, V. & Tuden, A. Aldine Publishing. pp. 239-246.
- Valdes, Marcos**
 1996 "Notas sobre la población mapuche de la Región Metropolitana: un avance de investigación." In: Pentukun, No. 5. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Temuco, Chile. (pp. 41-66)
- Valenzuela, Rodrigo**
 1996 "La Población Indígena en la Región Metropolitana" CONADI/SUR.
- Velho, Otavio** 1967
 "Análise preliminar de uma frente de expansão de sociedade nacional Brasileira". In Revista do Instituto de Ciências Sociais, vol. IV(No. 1), Jan/Dez. UFRJ.
 1972 "Frentes de Expansão e Estrutura Agrária". ZAHAR. R.J.
 1976 "Capitalismo Autoritário e Campesinato (Um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento)". DIFEL, São Paulo-Rio de Janeiro.
 1982 "Sociedade e Agricultura". ZAHAR. Rio de Janeiro.

- Villalobos, Sergio** 1977
 "Para una Meditación de la Conquista". Ed. Universitaria. Stgo.
 1989a "Los Pehuenches en la Vida Fronteriza" Ed. Universidad Católica de Chile. Stgo.
 1989b "Guerra y paz en la araucanía: periodificación." In: Araucanía, Temas de Historia Fronteriza. UFRO. Temuco, Chile.(pp.7-30)
 1995 "Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco." Ed. Andres Bello. Stgo, Chile.
- Villalobos, Sergio et.al.**
 1989 - Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. UFRO. Temuco.
- Vives, Cristian**
 1983 "Agricultura Chilena 1974-1982. Políticas, Evolución y Campesinado. Ed. Maximiliano Cox. Stgo.
- Weaver, Sally**
 1984 "Struggles of the Nation-State to Define Aboriginal Ethnicity: Canada and Australia." In: Minorities and Mother Country. Gold, Gerard & Paine, Robert. ISER. St. John's. (182-210)
 1993 "Self-Determination, National Pressure Groups, and Australian Aborigines: The national aboriginal conference 1983-1985." In: Ethnicity and Aboriginality Case Studies in Ethnonationalismo. Levin, Michael (ed.) Toronto/Buffalo/London. University of Toronto. (53-74)
- Weber, Max**
 1986 "Os três tipos puros de dominação legítima". In Sociologia (org. Gabriel Cohn). Atica.
 1979 "Economía y Sociedad" Fondo de Cultura Económica. Mexico. {1a. ed. castellano 1944, 1a. ed. alemán 1920}
- Zanini, Silvia; Iuorno, Graciela; Herrero, Ana ; y Trincheri, Alcira**
 1988 "Nación y Estado: una aproximación a su abordaje en la enseñanza media". In Boletín del Departamento de Historia. Nº 10, Marzo-Diciembre. Ponencia primer encuentro provincial de docentes y técnicos en ciencias sociales.Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Comahue. Neuquén, Argentina. (pp.70-102)
- Zapater, Horacio** 1978
 "Los Aborígenes Chilenos a través de Cronistas y Viajeros". Ed. Andrés Bello. Chile.
 1992 - La Busqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia. Andres Bello. Chile.

Legislación Indigenistas Argentina

- 1945 "El Problema Indígena en la Argentina" Secretaría de Trabajo y Previsión. Consejo Agrario Nacional. Buenos Aires, 1945. (Recopilación de leyes indígenas actualizada a 1945)
- 1963 "Condición legal del Indígena" Presidencia de la Nación. Comisión Nacional del Rio Bermejo. Dpto. Jurídico. Dr. Hugo J. Reinoso. Argentina. Octubre 1963. (Análisis de la legislación indigenista desde la constitución de 1853 hasta 1963)
- 1991 Tratamiento Cuestión Indígena. "Tratamiento de la Cuestión Indígena" Serie de Estudios e Investigaciones No.2. Diciembre, 1991. 3a. ed.(Recopilación actualizada de leyes indígenas: 1a. ed. 30/04/1985; 2a. ed. 30/04/1986; 3a. ed. 30/04/1991)

Legislación Indigenista- Chile

1823 Tierras de Indígenas. In: "Leyes Promulgadas en Chile 1811-1854" Tomo I. (pp. 14-15). Autor Ricardo Anguita Imprenta Barcelona, Stgo. 1912.

1866 Poblaciones en territorio indígena. In: "Leyes Promulgadas en Chile 1855-1886" Tomo II. (pp. 14). Autor Ricardo Anguita. Imprenta Barcelona, stgo. 1912.

1874 Enajenación tierra araucana /04/08. (pp340-41) (In: "Leyes Promulgadas en Chile 1855-1886" Tomo II. 14-15. Autor Ricardo Anguita Imprenta Barcelona, stgo. 1912.

1883 Terrenos de indígenas, 28/02. In: "Leyes Promulgadas en Chile 1855-1886" Tomo II. (pp. 551). Autor Ricardo Anguita Imprenta Barcelona, stgo. 1912.

1927 Ley 4.169. In "Recopilación de Leyes" Tomo XIV. 4.060-4.598. Alberto Silva Salinas / Ministerio del Interior. Ed. Imprenta Nacional. Stgo. 1928. (pp.89-91)

1930 Ley 4.802. In: "Recopilación de Leyes", Tomo XVI. Pedro Cifuentes. Contraloría General de la República. Imprenta Nacional. Stgo. 1930.

1961 Ley 14.511. In: "Recopilación de Leyes por orden Numérico", Tomo 49. Ley 13.929 - 14.691. Contraloría General de la República. Talleres Gráficos La Nación.

1962 Ley 15.020 Reforma agraria, 27/11. In: "Recopilación de Leyes", tomo 50. pp 518-572. 14.692/11/1961 - 15.190/04/1963. Contraloría General de la República. Stgo. 1963.

1966 Ley 16.436 (24/02). In: "Recopilación de Leyes", Tomo 52. 16.218/02/1965 - 16.629/06/1967. Contraloría General de la República. Stgo. 1967. (pp.511-523)

1967 Ley 16.640. In: "Recopilación de Leyes", Tomo 53, 16.630/junio 1967 - 16.781/mayo 1968. Contraloría General de la República. Stgo. 1968.

1972 Ley 17.729. In: "Recopilación de Leyes" Tomo 59. 17.631/marzo de 1972 - 17.880/enero de 1973. Contraloría Gral. de la República. Stgo. Chile, 1973. Diario oficial 26/09/1972

1977 Decreto Ley 1.939 (10/11). In: "Recopilación Decretos Leyes". Tomo 71, Vol XI. 1.801/05/1977-2.100/01/1978. Contraloría General de la República. Stgo. 1978. (pp 211-239).

1979 Decreto Ley 2.568 y 2.750. "Antecedentes histórico-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche." Aylwin, José. In: Pentukun, No.4, 23-26. 1995.

Entrevistas:

Entrevista al Profesor Edgardo Garbulsky. Director del Departamento de Antropología Social / Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Efectuada en el Departamento de Antropología - UNR, el día catorce de Febrero de 1997.

Entrevista con Eduardo Montiel. Líder PEWENCHE de de la agrupación: <WE KUYEN> (Luna Nueva, en el "Museo Histórico Dr. Gregorio Alvarez", donde funciona <WE KUYEN>, en el Parque Central de la ciudad de Neuquén, Provincia de Neuquén, Argentina.. Día dieciocho de Febrero de 1997

Entrevista con Carlos Falaschi. Abogado indigenista.. En la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. Argentina. Martes dieciocho de Febrero de 1997.

Entrevista con José Eduardo Curilen. Jefe del Departamento de Desarrollo de la Oficina CONADI-Santiago. Día tres de Marzo de 1997.

Entrevista con Sr. Juan Quepuam. Director Oficina Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) - SANTIAGO. El día seis de Marzo de 1997.

Entrevista con Luis Cáceres Salinas. Jefe Departamento de Desarrollo (s). Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Oficina NACIONAL. Temuco. El día trece de Marzo de 1997.

ANEXOS

MAPAS

[1] Utilizaré los términos “poblaciones nativas u originarias” o “pueblos originarios”, para referirme a los descendientes contemporáneos de los grupos humanos prehispánicos que habitaban América, intentando no utilizar la palabra “indio” por la carga negativa implícita en él. Sin embargo hay que reconocer la reapropiación que los mismos Mapuche hacen del concepto indio. En conversaciones con dirigentes de la comunidad de Quetre, donde realicé trabajo de campo, percibí que no utilizaban la palabra indio a menos que se refirieran a la forma degradativa con que los Winkas (blancos, no Mapuche) se refieren a ellos, sin embargo los escuché referirse a ellos mismos como “indígenas”, ya con otro valor, de reivindicación y afirmación étnica. En este sentido puede ser políticamente correcto no usar el vocablo “indio” y si el de “indígena”, lo cual muestra como este largo proceso de interacción social puede ser reinterpretado y revalorado por los actores históricos. Por otro lado los conceptos de “nativo” y “originario”, también presentan problemas, por ser categorías amplias y no exentas de una carga semántica, ya que estos términos no se refieren a una categoría neutra. En este sentido será mejor referirse a ellos por el nombre con el que se auto-identifican, es decir **Mapuche**, claro que a veces busco una alternativa para no recargar el texto. Sobre esto ver Faron (1986 y 1997).

[2] En este texto cuando uso el término “comunidad”, me refiero al de “reducción”, que es el espacio físico donde fueron “reducidos” luego de la ocupación efectiva del ejército en la región de frontera, en Chile, los grupos Mapuche fueron ubicados en espacios de poco interés y de malas condiciones agropecuarias. Las reducciones son también llamadas por sus propios moradores como “comunidades”. Estas reducciones recibieron un Título de Merced a nombre de un Lonko (cabeza de linaje, cacique), quedando reducidas en su interior diferentes comunidades ritual-parentales, lo que genera una serie de conflictos internos, tanto a nivel personal como ritual. El término más usado para referirse a estas unidades espaciales de reducción es de “comunidad”, que debemos diferenciar de las “comunidades rituales y de parentesco”, que pueden coincidir con los límites de una reducción o no, pudiéndose encontrar una comunidad ritual y de parentesco esparcida en varias reducciones, como pude constatar en campo, así como repartidos grupos de parentesco en ambos países. Un estudio clásico sobre las estructuras de parentesco y de matrimonio de estas comunidades-rituales, en el contexto de las comunidades-reducción en Faron (1986).

[3] Uno de los elementos principales de convergencia entre los autores de la llamada escuela de Frankfurt, es precisamente la crítica a la supuesta superioridad racional del Hombre iluminado, lógicamente irracional. Desde una vertiente que surge en el pensamiento romántico alemán, los autores tratan temas relacionados, de maneras diversas, pero con puntos en común, donde el aislamiento del hombre en el mundo robotizado anula la posibilidad crítica y reflexiva, que es necesario rescatar. Horkheimer y Adorno (1991), desde una postura más pesimista, abordan la industria cultural como capacidad mistificadora sobre una sociedad que se construye a partir de masas de personas, donde se promueve una reproducción simple del espíritu. Especial atención en el concepto de historia pone Benjamin (1987), que nos va a llevar a un mundo unidimensional, como lo explica Herbert Marcuse (1967). Un mundo estrecho y limitado. Marcuse busca la utopía,

en cuanto posibilidad de existencia de un mundo multidimensional. Las utopías, creo yo, más que un ideal imposible de alcanzar deben ser vistas como objetivos. Hannah Arendt (1972), plantea la posibilidad de pensar un mundo menos autoritario, rescatando un sentido de libertad en la acción colectiva. En este sentido el poder no está vinculado a la dominación, como en Weber (1986), sino que está más vinculado al consenso, en el diálogo que se ha perdido. Donde las personas son anuladas por la razón que es considerada como una verdad universal, que impone una existencia condicionada en la acción y en el comportamiento. El espacio familiar de otrora, el lar doméstico, fue reemplazado por el territorio del Estado Nacional, el cual a partir del surgimiento del autoritarismo, transformó ese sustituto en un aislamiento y en una falta de raíces, lo que destruye la capacidad política del relacionamiento entre las personas, así como la relación entre esa esfera pública y la privada (Arendt, 1987). Analizando el proceso por el cual se construye el Estado nacional, es posible detectar elementos de esta ideología, que no sólo orientan el proceso interno del Estado, sino que modela las relaciones establecidas con las minorías étnicas, las cuales se ven enfrentadas a este proceso de alienación, a partir de su pertenencia a las estructuras regionales y a la superestructura occidental.

[4] No hay que dejar de lado los problemas que cualquier investigador puede encontrar en la construcción del conocimiento. Una discusión interesante sobre los antropólogos nativos y sobre los alcances de una antropología por dentro o desde afuera en Aguilar (1981) y en Narayan (1993), este último especialmente al llamar la atención sobre los híbridos resultantes y sobre la dificultad de las identidades múltiples.

[5] Para referirse a los "Mapuche" se usa también el vocablo "Araucano", el que no utilizaré, a menos que sea una citación textual. El cronista Alonso de Ercilla, en su poema épico "La Araucana" (primera publicación 1569, Madrid), se refiere a todos los grupos ubicados al sur de la línea de frontera como Araucanos, a partir de la denominación toponímica local de Arauco, derivada de la palabra nativa *Raqko* (*Raq*: greda; *ko*: agua), que se generalizó incorrectamente. El historiador y especialista en temas fronterizos Sergio Villalobos, utiliza indiscriminadamente las palabras Mapuche y Araucano, argumentando en una conferencia dada en la ciudad de Temuco, IX región de Chile, en la Universidad de la Frontera (UFRO), a la que asistí a fines de Abril de 1993, que utilizar el vocablo Araucano era correcto en aras de un vocabulario científico que buscara uniformidad de conceptos para evitar confusiones. Sin embargo desde la platea se levantó un estudiante Mapuche, llamando la atención para lo incorrecto del término Araucano, nombre por el que ellos no se reconocen, argumentó diciendo que una persona llamada de Pedro no tiene porque aceptar que la llamen de Juan, incluso si es en función del conocimiento científico, esa persona es Pedro! Hay que tener en cuenta que los mismos Mapuche usaron la palabra "Araucano", en organizaciones de la primera mitad de este siglo, e incluso después. En ambos países al parecer hay una revaloración del concepto "Mapuche" en estas últimas décadas, dejándose un poco de lado el de Araucano. En Argentina se extendió el uso del vocablo Araucano para referirse a los diversos grupos Mapuche, tanto por intelectuales como por el sentido común. Reconociendo que la palabra Mapuche significa gente de la tierra, se hace innecesario hablar de "Mapuche", ya que el término original es plural.

[6] En el texto siempre me refiero a los territorios que actualmente son de soberanía chilena, pero reconociendo que como tales sólo existen a partir del siglo XIX, en este sentido me referiré también a territorios en Argentina, ya que facilita la comprensión espacial, producto de las construcciones imaginarias que nos han impuesto. Esto es importante de considerar permanentemente, como una crítica a la idea de que los Estados Nacionales pre-existieron desde siempre a los grupos indígenas, especialmente si reconocemos que los Mapuche son el resultado histórico de los pueblos amerindios que desde hace 10.000 años dejaron restos arqueológicos en estos parajes (Dillehay, 1990).

[7] Durante los siglos XVII y XVIII, los Mapuche desarrollan una extensa producción ganadera, principalmente de caballos y bovinos, además de incorporar a sus actividades la oveja y las cabras, que lleva a Bengoa (1987) a referirse a ellos como una sociedad ganadera, en el contexto colonial donde mantuvieron soberanía sobre extensos territorios que formaron la frontera sur del Imperio Español en América.

[8] Mayores informaciones sobre la "araucanización" de las pampas o "mapuchización" de las

pampas y sobre la estructura colonial de relaciones interétnicas se pueden encontrar en: Cooper, John (1963); Canal Frau, Salvador (1963); Bengoa, José (1987); Villalobos, Sergio (1989); Palermo, Miguel Angel (1991); León Solis, Leonardo (1991) y Hernández, Isabel (1992).

[9] Prefiero definirlos como un grupo “Social” y no utilizar criterios de cultura, que me llevaría a categorizarlos como un grupo “cultural”. Esto será explicado en el capítulo de crítica al concepto de aculturación.

[10] Los datos aquí mostrados son aproximados. Las fuentes son las siguientes: Total de población por país: “Mundo Hoje/93. Anuario Econômico e Geopolítico Mundial”. Ensaio. São Paulo 1993. Poblaciones Indígenas de Argentina y Chile, ya referidas antes. Reitero que para Argentina los datos son una proyección actualizada a 1982, mientras que para Chile, los datos sobre población indígena se refieren a población mayor de 14 años, según el censo de 1992. Ya en Olave y Repetto (1994a) discutimos inicialmente sobre las implicancias que tenía el carácter urbano para los Mapuche.

[11] Este total de un millón doscientas mil personas corresponde a los 998.385 mayores de catorce años del censo, a los cuales se les ha sumado los menores de catorce años estimados por Valenzuela (1996).

[12] Hay que destacar que el censo indígena identificó tres étnias, discutiré en el capítulo final, referente a los últimos años de las políticas indigenistas este censo y sus alcances. Las étnias que siguen a los Mapuche, en porcentaje son: Aymara (4,86 %) y Rapanui (2,19 %), siempre en relación al total indígena del país. Fuente INE, 1993. Debemos resaltar que el censo de 1992 sólo reconoce tres grupos étnicos, mientras que la ley de 1993, reconoce 8 grupos étnicos. Volveré sobre esto en el capítulo referente a la ley de 1993.

[13] Esta referencia de Foerster sobre el año del texto de Leach es poco clara en mi copia.

[14] Para una mejor comprensión del surgimiento y desarrollo de la antropología en Brasil consultar: Mariza Peirano (1991 y 1995). Sobre el SPI ver Antonio Carlos de Souza Lima (1995).

[15] “Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos COMPETITIVOS e, no mais das vèzes, CONFLITUAIS, assumindo êsse contato muitas vèzes proporções “totais”, i. e., envolvendo tôda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela SITUAÇÃO DE FRICÇÃO INTERÉTNICA.” (Cardoso de Oliveira, 1964:128). Esta totalidad unifica dialécticamente a las dos poblaciones (blancos e indios), buscando una analogía al concepto de lucha de clases.

[16] Para una discusión teórica sobre historia y memoria consultar: Certeau (1982); Hobsbawn & Ranger (1989); Le Goff (1992); Thompson (1992); Burke (1992); y Kammen (1993).

[17] Sobre los aportes de Gluckman a la construcción del objeto ver: Ely Devons y Max Gluckman “Conclusion: Modes and consequences of limiting a field of study”, in Closed Systems and Open Minds: The limits of Naïvety in Social Anthropology. Edited by Max Gluckman (1967, 1a.ed.1964) (pp.158-261). Aldine Publishing Company, Chicago. Otros textos son Gluckman 1963b, 1965, 1968 y 1975.

[18] Rolando Mellafe, “Latifundio y Poder Rural en el Chile de los siglos XVII y XVIII”. Historia Social de Chile y América. Ed. Universitaria. Santiago, 1986. Mario Góngora, “Origen de los Inquilinos en Chile Central. Ed. Universitaria. Santiago, 1960; y “Vagabundaje y Sociedad Fronteriza en Chile”, Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social. Ed. Universitarias de Valparaíso. Chile, 1980. (Ambas tienen ediciones anteriores).

[19] La mano de obra era generalizadamente indígena, ya sea de indios amigos, obligados a trabajar por un salario o esclavo, por rebeldía contra el monarca, su legítimo señor. Recordemos que la mano de obra esclava negra fue poco difundida en Chile, debido al alto costo y el riesgo que resultaba traerlos desde Buenos Aires, utilizándose la mano de obra esclava indígena. Un excelente estudio del tema lo desarrolla Rolando Mellafe, en “La Introducción de la Esclavitud Negra en Chile. Tráfico y rutas”. Ed. Universitaria. Stgo. 1984. (1a. Ed. 1958).

[20] El concepto de Hegemonía, trabajado por Antonio Gramsci en los cuadernos de la cárcel, tiene como base la idea de que la acción política es un proceso, en el cual las hegemonías de dominación, no se explican únicamente por el uso de la fuerza, sino por la fuerza más el consenso. Ferreira (1986), destaca el hecho, de que la hegemonía en Gramsci, debe ser entendida como "dirección" y

no como "fuerza", incluso acercándose en algunos pasajes a los aspectos intelectuales y morales. "Definida a hegemonia como a direção intelectual e moral do processo, ou como a supremacia de uma forma de unidade do pensamento e da vida que se expressa em uma concepção de vida, ou em uma visão do mundo (Gramsci), segue-se que detém a hegemonia do processo aquele grupo social que consegue fazer os demais grupos aceitarem o seu especial "modo de vida, de pensar, de agir", empenhando ao máximo o aparato da hegemonia e ao mínimo aquele governativo-coercitivo." (Ferreira,1986:16). La hegemonía, puede ser entendida también como "relación de fuerzas", las que en Gramsci van a ser claramente tres: 1) la relación de las fuerzas sociales; 2) la relación de las fuerzas políticas y 3) la relación de las fuerzas militares. Se debe entender el objetivo revolucionario y transformador de la sociedad, que Gramsci orienta hacia una hegemonia no coercitiva de la clase trabajadora, en el camino al socialismo (Gramsci,1972:88-89).

[21] En este sentido Beckett (1988) va a estudiar a las poblaciones aborígenes australianas, cuya situación se arrastra del origen colonial del país, lo que sin embargo esta siendo discutido, buscando una solución al problema aborígen, que es en otras palabras la situación que enfrentan. Uno de los aspectos interesantes, es como se ha construido la relación con las poblaciones aborígenes, de tal manera que estas quedan dentro del Estado, pero fuera de la Nación, la que es reservada preferencialmente para los descendientes de los británicos. Beckett (1991?) va a mostrar como esta población del "Cuarto Mundo", situada en los ex-asentamientos coloniales europeos, están levantando sus reivindicaciones en contra del proyecto mestizo homogeneizador, en favor de un multiculturalismo que sea el sustento de una relación más respetuosa y digna para los pueblos originarios.

[22] Interesantes trabajos muestran diversas coincidencias entre las poblaciones nativas de diversos lugares del mundo. En relación a los procesos históricos y a las discusiones sobre las políticas indigenistas en Canada y Australia ver los trabajos de Weaver (1984 y 1993) quién va a distinguir una etnicidad pública de una privada, la etnicidad privada sería comportamental, situacional y heterogénea, mientras la etnicidad pública es simbólica, de aplicación global y uniforme en concepto; Hodgins, Milloy & Maddock (1989), quién muestra los problemas y las diferencias que en Canada tuvieron y tienen las tradiciones indigenistas francesa (negociadora) y la inglesa (más impositiva), para Australia, muestra como se ha levantado la idea que los aborígenes constituyen un "Cuarto Mundo", esto como una crítica a las dificultades que encuentran para vivir, así como a la marginación de que son objeto por parte de la sociedad australiana. Jull (1995) recalca como las reformas constitucionales en Australia buscan una reconciliación, a partir del énfasis dado por el movimiento aborígen a la necesidad del autogobierno y de la mejora de las insatisfactorias condiciones de vida. La revisión de las diversas situaciones que enfrentan las poblaciones aborígenes en su relación con los Estados Nacionales ha tomado un fuerte carácter mundial, habiendo un reconocimiento amplio de que este tema está vinculado al Derecho Internacional.

[23] Debemos considerar que la idea de que los indígenas que viven en la selva, aislados y semi desnudos, corresponden a lugares específicos donde la penetración capitalista enfrentó mayores problemas o menores incentivos, especialmente en la región amazónica.

[24] Esta apreciación sobre la pobreza debe relativizarse al considerar que algunos indígenas poseen tierras o bienes que les aseguran una subsistencia mejor que a otros indígenas o que algunos blancos.

[25] Dirigente Mapuche (Pewenche) de la organización «WE KUYEN» (Luna Nueva), a quién entrevisté el día 18 de Febrero de 1997, en la ciudad de Neuquén, Argentina.

[26] Al respecto Escobar (1995), hace un análisis mostrando como el "Desarrollo", se ha convertido en un sistema dominante de comocimiento y de exclusión, generando una hegemonía mundial del desarrollo, a partir del cual los mundos no occidentales son clasificados como un "Tercer Mundo". El autor muestra como en contra de esta visión se han levantado antropólogos de diversas partes del mundo, criticando a occidente y la forma como este pienza el "Tercer Mundo", a partir de representaciones implícitas que asumen los estándares del capitalismo occidental. Es manifiesta la intención de diversos pensadores de construir un modelo de sociedad y de cultura propios, es decir diferentes a los occidentales.

[27] Cuadro resumen hecho a partir de Slavsky (1992-93:138). En cuanto a la estrategia indígena, me refiero a los Mapuche y a su propuesta actual de desarrollo. Intento acercar el cuadro a la realidad chilena y argentina.

[28] Beckett (1991) muestra como la respuesta a la politización de la población indígena durante la revolución de 1910-1920, en México, el mestizaje fue transformado de una categoría racial a una metáfora cultural, tornándose la idea central de "Forjando la Patria" (1916) de Manuel Gamio, que luego se transformó en la ideología oficial.

[29] Sobre esta misma temática en Argentina, ver: Zanini, Iuoro, Herrero & Trincheri (1988) "Nación y Estado, una aproximación a su abordaje en la enseñanza media". También Bucciarelli, Gonzalez, Mendez & Sanin (1988?) "Relaciones entre el Estado Nacional y el Territorio del Neuquén".

[30] Este cuadro resumen está construido en base a los siguientes textos: Alejandro Lipschutz (1972), los historiadores José Bengoa (1990) y Alejandro Saavedra (1995), el abogado José Aylwin (1995). Sobre Leyes, ver bibliografía: <Legislación Indigenista en Chile>.

[31] Hecho a partir de Foerster & Montecinos (1988).

[32] En relación a Canadá, Michael Asch (1993) muestra como el Estado no reconoce las diferencias culturales de las diversas poblaciones, donde la dominación de las instituciones de la mayoría se legitima a partir de una ideología universalista. Esto está presente en la "Constitution act of 1982", donde no son reconocidos derechos específicos. Las demandas están encaminadas hacia el "Aboriginal Self Government", en una idea que busca la reconciliación y el reparo histórico. A partir de esto trabaja el concepto de "consociation", que se opone a la ideología universalista de reconocer sólo derechos individuales. "Consociational ideology identify citizens both as individuals and members of various ethnonational communities and act to ensure equality of protection for both individual and minority ethnonational collective rights." (Asch, 1993: 30).

[33] Extraído de Mauricio Huenchulaf "Agenda CONADI 1996-2000. Construyendo la utopía indígena para el siglo XXI." *Pentukun*, No. 4. 1995:89-96.

[34] En relación al proceso histórico Mapuche en Argentina, ver: Bechis (1983), Bengoa (1987), Martínez Sarasola (1992), Escobar (????), Hernandez (Indios de Argentina), Lazzari (1996).

[35] Cuadro resumen copiado prácticamente del trabajo de Zulema Escobar (????), titulado "Sinopsis jurídica sobre la legislación nacional indigenista, Boletín No. 2 del Colegio de Graduados en Antropología, Bs. As. Republicado resumido en Serie: La Tierra Indígena Americana No. 5, "Las organizaciones Indígenas en Argentina", Andrés Serbín. I.R.E.P.S.-APDH Nq. Neuquén, Argentina. 1995). El cuadro es completado con datos del Proyecto Especial de Investigación "Defensa y reivindicación de Tierras Indígenas" (DRTI), informe final, 1996. Utilizo también Hugo Reynoso (1963). Un número especial de la revista *América Indígena*, Volumen LI, No. 1 Enero-Marzo 1991, dedicado a la temática indígena Argentina también ofrece importantes trabajos para estudiar y entender las políticas indigenistas en este país, se destacan los trabajos de Isabel Hernandez, Héctor Cloux, Morita Carrasco, Liliana Tamagno, Guillermo Madrazo y Juan Carlos Radovich & Alejandro Balazote. Todas consignadas en la bibliografía

[36] Este cuadro y el siguiente, son resumidos de Martínez Sarasola (1992:388-389). Utilizó también los datos de Hugo Reynoso (1963).

[37] En entrevista, Carlos Falaschi, se refería a las dificultades de la reducción de Pulmarí, en la cordillera de Neuquén, donde la comunidad debe enfrentar la presión por sus tierras de los sectores de poder, por un lado como hacendados, en los límites de cercos y desde otro como funcionarios públicos o diputados. Hay dos frentes de lucha. Por otro lado el desastre ecológico producto del derramamiento de petróleo, en circunstancias que los Yacimientos Petrolíferos Fiscales fueron privatizados y nadie quiere asumir la responsabilidad del profundo daño al medio ambiente, que ha comprometido con restos de hidrocarburos hasta las napas subterráneas de agua, comprometiendo el abastecimiento del líquido vital.