

# Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches

CLAUDIA ZAPATA SILVA\*

*Resumen: Este artículo tiene por objeto dar cuenta de un nuevo sujeto indígena, surgido en la segunda mitad del siglo XX: el intelectual indígena contemporáneo, formado en instituciones de educación superior, y que construye discursos y representaciones desde una disciplina del conocimiento (Historia, Sociología, Literatura, Antropología, etcétera). Se abordará el caso particular de los intelectuales mapuches en la década 1990, desde una perspectiva de análisis que los considera en tanto autores y como actores de contornos propios en lo que en la actualidad se conoce como movimiento mapuche.*

*Abstract: The aim of this article is to describe a new indigenous subject, emerged in the second half of the 20<sup>th</sup> century: the contemporary indigenous intellectual, understood as a person trained at higher education institutes who constructs discourses and representations from a discipline of knowledge (History, Sociology, Literature and Anthropology, among others). This article examines the particular case of Mapuche intellectuals in the 1990s, from an analytical perspective that considers them as both authors and actors within what is now known as the Mapuche movement.*

*Palabras clave:* intelectual indígena; identidad; nación; texto.  
*Keywords:* Indigenous intellectual; identity; nation; text.

## INTRODUCCIÓN

LOS INTELECTUALES INDÍGENAS surgen de la modernización latinoamericana, principalmente de aquellos proyectos que se pusieron en marcha durante las primeras décadas del siglo XX, y cuyo propósito fue la integración social y simbólica de la nación. Fue el momento en que se produjo la ampliación del Estado, de sus bases ciudadanas y el acceso paulatino a la educación de los sectores subordinados (los pobres, las mujeres y los indígenas). Este tipo de moder-

\* Doctora en Historia, Universidad de Chile; becaria de Conacyt y académica del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile. Este artículo se enmarca en el proyecto DI SOS 05/05-02 "Raza, etnia y nación. Los intelectuales indígenas del Cono Sur andino". Correo electrónico: [escufilo@uchile.cl](mailto:escufilo@uchile.cl).

nización trajo consigo cambios de gran envergadura para los grupos indígenas, entre ellos la migración, la diversificación social y el acceso a niveles superiores de educación que, aunque tardío y todavía excluyente, permitió la configuración de un segmento nuevo integrado por profesionales e intelectuales (Gutiérrez Chong, 2001:36). Este proceso permite rastrear el surgimiento de un actor reciente: los intelectuales indígenas, definidos por el compromiso político que sostienen con sus culturas de origen, pero cuyo trabajo intelectual es desarrollado dentro de la sociedad moderna.<sup>1</sup> El reconocimiento que hacen estos intelectuales de su trayectoria social y de su extracción indígena configura un lugar de enunciación en el que su producción queda unida a un proyecto político de reivindicación étnica. Esto es lo que distingue a dichos intelectuales de indígenas que, en décadas anteriores o incluso en el presente, han accedido a la educación superior, pero cuya opción de vida no se encuentra determinada por este compromiso.

En el caso mapuche, si bien la existencia de profesionales e intelectuales de este tipo no constituye un fenómeno nuevo, hoy resulta mucho más visible. En el caso específico de los intelectuales, varios son los motivos de este mayor perfilamiento público, entre ellos, una producción escrita abundante y sistemática, su circulación por medios electrónicos y, sobre todo, por el momento crítico que atraviesa hoy la relación entre los mapuches y Estado chileno. El propósito de este artículo es realizar un acercamiento al pensamiento de dichos intelectuales a través de su producción escrita, sosteniendo que constituye una parte importante de lo que actualmente se denomina conflicto mapuche o, de manera más amplia, movimiento mapuche.

Con el fin de encuadrar históricamente la escritura de estos intelectuales, es necesario detenerse en la etapa más contemporánea del movimiento mapuche,<sup>2</sup> es decir, la que se inicia en 1978 con la oposición

<sup>1</sup> Este trabajo no pasa por alto el hecho de que los grupos indígenas poseen, desde mucho antes, otro tipo de intelectuales, cuya acción transcurre en el interior de la comunidad. Me refiero a aquellos que son especialistas en distintos tipos de conocimiento (medicinal, ritual, histórico, etcétera), cuyo soporte principal es la oralidad. Debo esta distinción fundamental al peruano Stefano Varese quien, en 1979, advirtió lúcidamente la diferencia entre intelectuales que actúan dentro de sus grupos y quienes actúan de cara a la sociedad nacional como parte de una nueva dirigencia o élite indígena. Varese (1979:357-372).

<sup>2</sup> Hablo de "etapa más contemporánea" porque en el caso mapuche prácticamente siempre ha existido movimiento social, desde su anexión forzosa al Estado

de algunos sectores de la sociedad mapuche a la dictadura militar. Ese año, el gobierno de facto promulgó un decreto que negaba la existencia de población indígena en Chile (D.L. 2.568), el que fue calificado de etnocida por las organizaciones de entonces. Desde ese hito se han sucedido distintos ciclos: el del retorno a la democracia, donde se alcanzó un relativo consenso sobre la necesidad de reconocer la existencia de la diversidad cultural en Chile, el proceso que concluyó con la aprobación unánime de la Ley Indígena en 1993, y el ciclo actual, que corresponde al quiebre de ese consenso, por lo menos en lo que respecta a los mapuches.<sup>3</sup>

Las élites dirigenciales e intelectuales cumplen un papel fundamental en los movimientos étnicos (Stavenhagen, 1991), y el caso que presento no es una excepción, pues en este nivel se articulan las demandas, se desarrollan los argumentos para respaldarlas y las representaciones colectivas que cohesionan o que pueden llegar a cohesionar a un grupo. Su importancia en la elaboración de una discursividad propia es entonces neurálgica;<sup>4</sup> sin embargo, en el caso de los movimientos indígenas latinoamericanos se ha privilegiado el estudio de las organizaciones y de los documentos que ellas emiten, presumiblemente más representativos, mientras que los elaborados por los intelectuales suelen ser subordinados a la dinámica general de estos movimientos, analizando los vínculos con éstos en detrimento de su especificidad como autores.

En el caso mapuche existe una intelectualidad potente de alta formación académica, cuya producción permite problematizar el vínculo entre intelectuales y movimientos sociales, pues aunque la relación con las organizaciones existe (sin ser necesariamente una militancia), lo que sobresale es la distancia que se establece con ellas, determinando una relación en la que el individuo no se disuelve en el colectivo, a pesar de que el *nosotros* mapuche predomina como forma de enunciación. Esta

chileno, en distintas formas y contextos, pero que indican algún tipo de respuesta a las políticas del Estado (aunque éstas no hayan involucrado a la totalidad de la población mapuche). Así lo demuestran los estudios de Bengoa (1985), Montecino y Foerster (1988) y Jorge Pinto (2000), entre otros. Desde luego, estoy usando un concepto amplio de movimiento social que no lo restringe a las organizaciones ni a la existencia de un proyecto político articulado.

<sup>3</sup> José Marimán (enero de 1994) identifica estos ciclos. También Javier Lavanchy en "Conflicto y propuestas de autonomía mapuche" (1999a).

<sup>4</sup> Aquí lo propio refiere a la construcción de un lugar de enunciación en el espacio público, no al reflejo de culturas radicalmente distintas del mundo occidental, como la mayoría de estos discursos asumen.

distancia es crítica, pero también geográfica, pues muchos de estos intelectuales se asumen parte de la “diáspora mapuche” en Chile o en el extranjero, situación que amerita un tratamiento específico.<sup>5</sup>

Frente a esta presencia cada vez más visible, han surgido, a partir de los años noventa, algunas aproximaciones a la cuestión de los intelectuales mapuches, particularmente con referencia a aquellos que poseen formación universitaria y desarrollan distintos tipos de escritura (ensayos, artículos, poesía). Sin embargo, son pocos los investigadores que han seguido esta línea hasta ahora: Jorge Iván Vergara, Rita Kotov, Rolf Foerster y Álvaro Bello. Los dos primeros presentaron una ponencia en el Segundo Congreso de Antropología en Chile (1995), cuyas actas fueron publicadas en 1997. Lo más interesante de este trabajo es que sus autores —ambos antropólogos— denuncian la invisibilización de los mapuches urbanos y de las identidades étnicas que se construyen o reelaboran en la ciudad, lo que ha dejado en la sombra a los intelectuales mapuches urbanos y su producción escrita.<sup>6</sup> Según Kotov y Vergara (1997), esto se debe a que los antropólogos chilenos han concentrado sus investigaciones en la comunidad reduccional y en la cultura tradi-

<sup>5</sup> La situación de diáspora es relevante en la escritura de los intelectuales que asumen la pertenencia a un grupo social o cultural subordinado, como lo ha señalado Edward Said en numerosos trabajos. En el caso de los intelectuales mapuches que salieron al exilio durante la dictadura militar (1973-1990), o que se fueron voluntariamente del país, este desplazamiento es un factor que se debe considerar en la construcción de una nueva subjetividad (la identidad étnica y la lucha política asociada a ella), pues implicó una resignificación de la experiencia y de la militancia política en espacios distintos a aquellos en los que transcurrió la infancia y la adolescencia. La mayoría de los exiliados migró a países desarrollados, algunos de ellos organizados bajo la fórmula del multiculturalismo político, experiencia que estos intelectuales contrastan con la historia de un Estado centralista y unitario como el chileno. Uno de los casos más connotados es el de Jorge Calbucura, quien reside actualmente en Suecia, donde se desempeña como académico (sociólogo). En este artículo se incluyen los trabajos de varios de ellos: José Marimán (Estados Unidos), Arauco Chihuailaf (Francia) y R. Marhikewun (Inglaterra).

<sup>6</sup> Este ocultamiento, como producto de enfoques teóricos que destacan la permanencia cultural en los colectivos indígenas, es una apreciación válida para el conjunto de Latinoamérica, pues no es frecuente encontrar estudios que analicen los procesos de cambio y de ruptura como parte de la historicidad de estas sociedades, lo que no necesariamente implica su aculturación (entendida como pérdida irremediable). Quien ha tratado este tema de manera específica para el caso de México y desde esta última perspectiva es Natividad Gutiérrez Chong (1999).

cional, privilegiando el estudio de campo y las entrevistas.<sup>7</sup> Con todo, aunque estas opiniones demandan una mayor amplitud para el campo de la investigación antropológica, en el artículo no se define con claridad lo que se va a entender por intelectual indígena, tampoco se separa al intelectual nuevo del tipo tradicional, cuyo ámbito de acción es la comunidad mapuche reduccional. Tampoco se resuelve la distinción inicial que se hace entre dirigentes e intelectuales (pareciera que se deja a los dirigentes fuera de la condición de intelectual, pero no está del todo claro). Unos años más tarde, en 2001, en un trabajo de Foerster y Vergara, la posibilidad de una reflexión más precisa se pierde todavía más, pues el trabajo de los intelectuales es señalado como una nueva forma de hacer política en la sociedad mapuche contemporánea, de manera que se termina privilegiando el vínculo con el movimiento, dejando de lado su especificidad como autores y como un sujeto mapuche distinto. Por su parte, Álvaro Bello, en un trabajo que también es cercano (2003), es quien se aproxima más al tipo de análisis que se propone en este artículo. Sin que esto signifique que compartimos todas sus premisas, el trabajo de Bello nos interesa porque distingue nítidamente entre intelectuales mapuches tradicionales y contemporáneos, y porque intenta una definición de estos últimos. Logra así visualizar posiciones intelectuales más autónomas desarrolladas en el espacio de la escritura.

Lo que aquí interesa es calibrar la importancia de dichos intelectuales mapuches en la articulación de discursos críticos, representaciones y memorias que traspasan los límites comunitarios y parentales, de los cuales se desprenden, a su vez, reivindicaciones y demandas (de ahí el énfasis en la “nación mapuche” como uno de los pilares sobre los cuales se sostiene tal discursividad). La organicidad de dichos intelectuales encuentra en este ejercicio discursivo una expresión mejor que en su militancia (la que también existe por cierto). El punto de partida es una definición de intelectual indígena que está determinada por su función política, por asumirse indio, por representarse como tal, y por apropiarse su historia personal y familiar con el propósito de construir un lugar de enunciación desde el cual se hace política, se construye conocimiento y se elaboran lecturas indias con el objetivo de cancelar la situación de

<sup>7</sup> En un trabajo posterior, Vergara cuestiona a sus colegas y a los científicos sociales en general la idealización de esta metodología, de ahí el título provocador del artículo: “¿La voz de los sin voz? Análisis crítico de la producción e interpretación de testimonios en las ciencias sociales” (1999:7-23).

dominio que continúan experimentando los indígenas. Se trata entonces de una opción, ideológica si se quiere, que se coloca por encima de la ubicación cultural problemática de estos intelectuales (la que puede ser denominada como mestiza desde ciertos conceptos de cultura) (Gruzinski, 1999).<sup>8</sup>

El tipo de análisis que se presenta en las siguientes páginas busca dar cuenta de una corriente de pensamiento intelectual que se viene configurando desde finales de los años ochenta en este segmento pequeño pero creciente de la sociedad mapuche, sin pasar por alto la heterogeneidad de posiciones, los debates y las tensiones que la cruzan. Por razones de espacio, y por la etapa en que se encuentra esta investigación, no profundizo en las variables históricas que permitieron el surgimiento de este sujeto mapuche, aunque sí enuncié hipótesis que fueron desarrolladas en un trabajo anterior (Zapata, 2005); tampoco me detendré demasiado en la recepción de esta corriente en otros ámbitos del país o en otros sectores de la sociedad mapuche. El objetivo de este artículo es más específico, pues me propongo dar cuenta de los contenidos de esta escritura y de situar a los intelectuales mapuches en su lugar de autores, dignos de ser escuchados y debatidos en la medida que sus postulados involucran el destino de un país en su conjunto. Al respecto, es oportuno acotar que lo que aquí se denomina corriente de pensamiento no alcanza todavía plena legitimidad en el campo intelectual (tampoco en un ámbito más restringido de este campo, como lo es el de la academia), aun cuando forma parte de él.<sup>9</sup> Esto tiene que ver, en mi opinión, con la recepción que se hace con frecuencia de la escritura que proviene de los sectores subordinados, en el mejor de los casos valorada por la experiencia de exclusión de sus autores/as más que por la calidad de sus argumentos o por su pretensión estética, ello sin mencionar a quienes piensan, para este caso específico, que la condición

<sup>8</sup> He fundamentado esta definición en la bibliografía más general y teórica sobre el tema de los intelectuales, especialmente los textos de Ángel Rama, Antonio Gramsci, Edward Said y Pierre Bourdieu. Trato este punto con mayor precisión en mi artículo "Origen y función de los intelectuales indígenas" (2005: 65-87).

<sup>9</sup> Un sólo ejemplo, Eduardo Devés, historiador de las ideas, omite a los intelectuales indígenas en su recorrido genealógico por las corrientes intelectuales y los pensadores de América Latina, a pesar de que estos grupos tienen presencia política, editorial e incluso académica desde principios de los años setenta en las experiencias más tempranas (estoy pensando en la nutrida camada de intelectuales aymaras en Bolivia). Devés (2000, 2003 y 2004).

de intelectual, la escritura y las disciplinas del conocimiento son incompatibles con los sujetos indígenas, a menos que hayan dejado de serlo. Este hecho, unido a su emergencia reciente (por supuesto con excepciones, que el caso mapuche se remontan a principios del siglo XX, con algunos profesores normalistas que publicaban en la prensa y en revistas especializadas), determina su posición periférica en el campo intelectual chileno, donde aparecen como los “recién llegados” en palabras de Bourdieu (2000). Esta constatación es lo que me motiva a realizar el análisis señalado, con el fin de relevar el tipo de representación cultural que los autores mapuches de este periodo realizan a través de la escritura, deteniéndome en sus argumentos y estrategias narrativas, así como en el tipo de intervención política que realizan.

En cuanto a lugares e instalaciones, tales intelectuales desarrollan su labor investigativa en distintas instituciones, muchas veces de manera paralela, algo que no es propio de los intelectuales mapuches, pues tiene como causa mayor un sistema de educación superior interferido por el mercado, lo que implica flexibilización laboral y financiamiento parcial de las investigaciones, generalmente vía proyectos concursables. A veces forman parte de este tipo de proyectos en calidad de investigadores asociados o de ayudantes, pero sin formar parte de la institución, ONG o universidad que ejecuta el proyecto. También hay casos en que existen contratos formales, parciales o totales (por ejemplo, el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, que ha contado entre sus filas con varios intelectuales mapuches), un vínculo que, sin embargo, no les impide formar parte, ser gestores o creadores de espacios más autónomos para la investigación y la difusión. Es el caso de los centros de documentación mapuche, como Liwen (Temuco, 1989), donde estas actividades quedan expresamente subordinadas al proyecto etnopolítico (Zapata, 2005).<sup>10</sup>

Los intelectuales mapuches a los que se dedicó este estudio, producen textos posibles de ser clasificados en distintos campos disciplinarios, predominando la literatura (poesía), la historia y las ciencias sociales. Me

<sup>10</sup> En cuanto al financiamiento de estos espacios propios, puede provenir de distintas fuentes, por lo general vía proyectos, desde aportes estatales a través del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt) (proyectos de corte más académico), hasta ONG y agencias de cooperación internacional. Al igual que las ONG, un centro de documentación puede tener vigente, en un mismo periodo, varios aportes de este tipo y que, por tratarse de proyectos, no son permanentes.

propongo trabajar las dos últimas categorías a partir de un acercamiento crítico que considere los problemas teóricos que representa esta producción.

#### LOS INTELLECTUALES MAPUCHES: UNA APROXIMACIÓN A SU ESCRITURA

Las identidades indígenas contemporáneas, específicamente aquellas que animan los movimientos indígenas en América Latina, tienen como centro la cuestión de la cultura, plataforma de su acción política. Este entrelazamiento entre cultura y política se hace patente en una de sus principales reivindicaciones: la que postula la diferencia cultural como derecho inalienable de colectivos que se autodenominan pueblos. Ello explica el énfasis de los movimientos y organizaciones en el tema de la diferencia, en torno al cual se articula su producción discursiva. Uno de los desafíos principales consiste en fundamentar esta diferencia —tanto en el pasado como en el presente— y colocarla en el centro de su relación con el *otro*, esfuerzo que cruza la totalidad de los documentos que se producen en distintas instancias de estos movimientos (comunicados oficiales de organizaciones y comunidades en conflicto, textos de intelectuales indígenas), los que transitan por un circuito que, en el caso de Chile, es restringido si se compara con otros países del continente, pero que de todas formas tiene en Internet y en las publicaciones independientes un espacio interesante.

En esta dinámica adquiere importancia la figura del intelectual indígena, por la calidad de sus argumentaciones y por la relación que establece entre éstas y las reivindicaciones políticas. Desde el punto de vista del intelectual, no se trata sólo de constatar la existencia de esa diferencia cultural, sino de fundamentarla en un relato verosímil y apropiarla en una construcción identitaria que sea funcional a tales luchas en una época histórica que parece más receptiva a este tipo de demandas. Es importante hacer la distinción entre cultura e identidad,<sup>11</sup> pues la

<sup>11</sup> Sostener la correspondencia entre identidad y cultura es más problemático hoy, tras dos siglos de vida republicana y proyectos modernizadores de distinto tipo, a los que la población indígena no ha sido ajena.

diferencia no explica por sí sola el surgimiento de una identidad positiva en torno a la categoría de indio. Esto actualiza un viejo problema planteado por el marxismo y que trajo de vuelta Gayatri Spivak en su ensayo de 1988 “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, donde sostiene que el tránsito del “en sí” (en este caso la sociedad indígena y su situación de subordinación) al “para sí” (la apropiación de ella y la posibilidad de teorizarla para revertirla en la lucha política), no es espontáneo y que, por el contrario, la figura del intelectual es fundamental para realizarlo.<sup>12</sup>

Lo interesante, desde mi perspectiva, es que ese esfuerzo de diferenciación cultural con la sociedad mayor proviene de quienes participan menos de la “base objetiva” que sería la cultura tradicional, pues hablamos de sujetos cuya experiencia de vida no es necesariamente la que se retrata en su escritura (la comunidad rural, la dimensión ritual, etcétera), sino lo que en ella misma se llega a calificar como su opuesto: la ciudad, la educación universitaria, la vida académica, los viajes dentro y fuera del país, en fin, un tránsito por lugares *otros* desde los que construyen una forma particular de identidad indígena. ¿En qué fundamentan entonces la diferencia y, sobre todo, *su* propia diferencia? Es una pregunta que guía la lectura de estos textos.

Se trata de una problemática pertinente para quienes se autorreconocen y sitúan públicamente como intelectuales mapuches. La precisión es necesaria si consideramos que dichos intelectuales forman parte de un segmento mayor que son los profesionales mapuches, quienes no necesariamente han desarrollado este nivel de compromiso, un tema que también recorre los textos analizados, donde asume la forma de resentimiento contra aquellos que se “burocratizaron”.<sup>13</sup> Por enci-

<sup>12</sup> Sobre este punto discrepo con Stavenhagen (1991), quien sostiene que la fórmula marxista, que en este caso sería “etnia en sí, etnia para sí” queda inserta en un enfoque primordialista. Creo que desde otras opciones teóricas, la constructivista en este caso, el problema que reactualiza Spivak sigue siendo pertinente, pues el “para sí” no refiere al rescate de identidades preexistentes sino a su formulación a partir de un ejercicio de reflexión en torno a la situación de conflicto, encontrando causas políticas e históricas a la subordinación que experimenta la población indígena al interior de los Estados nacionales.

<sup>13</sup> Tal polémica se presenta en términos bastante duros, como se puede constatar en el uso de un vocabulario que habla de burócratas y yanakonas para referirse a los profesionales mapuches que trabajan para el Estado, el que es compartido por varios de los intelectuales que aquí se mencionan, los que recurren a un ensayo ya célebre de Pablo Marimán que lleva por título “Burócratas, yanakonas y profesionales mapuche (entre el colonialismo y la autonomía)”.

ma de tales conflictos, este segmento creciente de profesionales e intelectuales es tal vez el mejor indicador de la complejidad alcanzada por la población mapuche durante los últimos treinta años. Ello se refleja en la diferenciación económica y en la diversidad de espacios que habitan (de las “zonas de refugio” —parafraseando a Aguirre Beltrán— a la expansión social y geográfica), lo cual no significa que la comunidad, el espacio reduccional, la economía campesina y la pobreza hayan desaparecido, como se constató dramáticamente con el estallido del conflicto mapuche en 1997, pero esta sociedad mapuche, más compleja y abrumadoramente urbana, hace difícil continuar representándolos con la imagen de la ruralidad, el español difícil y la oralidad. La repetición de tal estereotipo es hoy un reduccionismo impresentable, de ahí la necesidad de explorar en el momento histórico donde irrumpe el actual movimiento mapuche.

#### IDENTIDADES INDÍGENAS Y GLOBALIZACIÓN

El proceso de globalización (en sus expresiones latinoamericanas) introduce varios elementos de ruptura en relación con otros ciclos de movilización mapuche, entre ellos el que tuvo lugar durante el periodo desarrollista, detalladamente trabajado por Sonia Montecino y Rolf Foerster (1988). En trabajos más recientes sobre el actual conflicto, Foerster (2001) repara en este cambio de escenario histórico como un factor que debe ser considerado en el análisis, una sugerencia que considero oportuna, puesto que el nuevo orden mundial, su correlación de fuerzas y las relaciones que se establecen entre las piezas fundamentales de la sociedad contemporánea (el mercado, el Estado y la sociedad civil) son demasiado distintas a las del periodo anterior, situación que genera otras dinámicas de acción social, y así como de otro tipo de conflictos, asociados a lo que parece imponerse como el nudo problemático de nuestra era, me refiero a la fricción que se produce entre democracia, modernización y reivindicaciones identitarias.

Para precisar, hablo aquí de la etapa más contemporánea de una globalización cuyo origen se remonta por lo menos a cinco siglos antes, y que hoy se caracteriza por procesos culturales, políticos, económicos y comunicacionales particulares que no pueden ser confundidos con el

modelo neoliberal, el cual, por supuesto, también es producto de este tipo de globalización. Aunque no comparto la totalidad de sus propuestas, coincido con García Canclini (2001) en esta distinción necesaria entre neoliberalismo y globalización, pues los actuales movimientos indígenas surgen de esta última, y aunque no poseen una connotación revolucionaria, de una u otra forma cuestionan las políticas neoliberales y la acción pro-mercado que desarrollan los Estados latinoamericanos.

No es un misterio que en Chile ese predominio radical del mercado fue realizado en un contexto autoritario y (paradójicamente) desde el Estado, ocupado violentamente por los sectores conservadores en 1973. Sin mayores cambios en la economía, durante los años noventa configuró un sistema político que restableció los vínculos del país con la comunidad internacional (occidental), reinsertión que permite entender la incorporación del tema de las minorías a la agenda política. Así sea por convicción, o por el anhelo de estar a tono con un nuevo tipo de modernización, los gobiernos democráticos identificaron dos sectores hacia los que han dirigido políticas específicas desde entonces: las mujeres y los indígenas.

Ello ha disparado procesos de distinto tipo, no todos previstos por la lógica política oficial, entre ellos un tipo de movilización social realizado desde posiciones identitarias que ya no son las clásicas (lo que en su momento se denominó nuevos movimientos sociales), con demandas que entrelazan los ámbitos de la política y la cultura, muchas veces con predominio de esta última. Esto no hace más que dar cuenta de lo problemático de tal globalización, ya que no es posible reducir la dinámica social al frío cálculo de los poderes mundiales, ni siquiera en un país como Chile, donde el control sobre la sociedad civil parece ser más eficiente.<sup>14</sup>

Acercas del tema específico de las diferencias (culturales, sexuales y de género) suele aparecer con recurrencia una mirada optimista de la globalización, porque estaría permitiendo su expresión pública. Sin embargo, esta visión —que no es completamente errada— debe ser contrastada con un hecho igualmente ineludible: que las diferencias culturales son

<sup>14</sup> La cuestión indígena, y especialmente la mapuche, ha sido uno de los temas más controvertidos para los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia. No son pocas las opiniones (conservadoras) que señalan la responsabilidad de los partidos oficialistas por haber incorporado a su lenguaje político la cuestión de la diversidad cultural y los derechos indígenas.

objeto de un ordenamiento jerárquico planetario, utilizado en provecho de poderes hegemónicos, tanto políticos como empresariales. Ello obliga a relativizar la idea de que la globalización favorece el desarrollo de la democracia debido a las condiciones que estaría ofreciendo, en este caso la libre expresión de la diferencia. Todo este entramado tiene consecuencias en la cuestión de la identidad, por factores estructurales (la innegable decadencia de los Estados nacionales), políticos (caída del bloque socialista y desgaste de los discursos antisistémicos) y otros de orden más subjetivo, que se relacionan con los anteriores por cuanto allanan el camino para la expresión de otras opciones identitarias.

Con respecto a las identidades indígenas, se habla de etnogénesis para conceptualizar sus procesos de construcción, lo que en el caso mapuche se torna problemático, porque no es posible totalizar al conjunto de su población en un concepto que refiere a una invención a partir de experiencias recientes, pues la continuidad de la resistencia (no en sus formas, como se aclaró anteriormente), de la movilización, y sobre todo de la percepción de la diferencia (Montecino y Foerster, 1988) no es un fenómeno reciente. A su vez, tampoco se puede desechar un concepto que en otras experiencias puede resultar útil, como el de los hijos de mapuches nacidos en Santiago. Tomando en consideración esta complejidad, es posible encontrar aquellos signos de época señalados al comienzo de este apartado, y que marcan fuertemente la escritura de estos intelectuales, entre ellos uno que es de gran importancia: me refiero a una autoadscripción cada vez más pública de la identidad mapuche en un contexto que, por motivos distintos y contradictorios, resulta más favorable para que ello ocurra. Esta identidad mapuche puede variar en sus contenidos, pero tales condiciones hacen que de todas formas la afirmación de un *yo mapuche* pueda ser algo mucho más visible. Un ejemplo lo encontramos en la obra de Elicura Chihuailaf, quien narra una experiencia de vida donde este cambio no es minimizado frente a la continuidad de la identidad mapuche que paralelamente afirma:

A mí me parece que ha habido un proceso de maduración, de cuestionamiento producto de todos los cambios que ha habido a nivel mundial. Yo creo, dice Francisco Caquilpan Lincuanje (Kakvlpagi: León atravesado; Linkvantv: Puerta de sol), que hoy día es más fácil asumir la identidad; eso no era fácil hace unos quince años. Por ejemplo, lo que viví en mi comunidad fue mi condición de ser mapuche, pero aquí en la ciudad me di cuenta de que ser mapuche era ser discriminado. Sin embargo, hoy los niños reconocen

su identidad en el colegio y lo asumen sin grandes traumas y lo defienden y lo fundamentan (E. Chihuailaf, 1999:179).

### TEXTOS, DISCURSOS Y ESCRITURA

La producción intelectual de este periodo tiene como principal soporte la escritura, lo cual confirma, nuevamente, la importancia de una tecnología cuya funcionalidad política fue advertida desde temprano por los mapuches (Montecino y Foerster, 1988). En la actualidad, ello no se reduce a un uso instrumental, pues ya forma parte de la experiencia de vida de estos intelectuales. Sin embargo, tal predominio de la escritura por sobre la oralidad provoca en ellos tensiones derivadas de la identidad y del sujeto mapuche que se construye en estos textos, donde se asume que la oralidad es lo propio de la cultura mapuche. Nuevamente recorro a Elicura Chihuailaf, quien resuelve esta tensión estableciendo vínculos entre la oralidad y la escritura —lo que él denomina *oralitura*—, animado por la convicción de que la palabra escrita es importante para retratar parte de la historia mapuche, pero insuficiente para dar cuenta de la “inmensidad de esa memoria” (1999:25).

Seguramente por eso pienso hoy —a fuerza de muchas preguntas— vi el libro como algo de los “otros”. De allí tal vez mi profundo interés en abordar como lector motivado en saber algo más de esa otredad. Es decir, corrijo, siempre lo vi como algo que solamente podían hacer los otros. Mas, enfrentado a la realidad de ese texto que pretende acometer la tarea de hablar de aspectos del pensamiento y de la lucha de mi gente, ¿cómo hacerlo?: escuchando —me dicen—, para que usted escuche, la Palabra de los más sabios (E. Chihuailaf, 1999:23-24).

Para otros intelectuales, más radicales en sus posturas de diferenciación cultural, esta tensión adquiere ribetes dramáticos. Es el caso de Marcos Valdés (Wekull) y Eduardo Curín, quienes tratan de superarla con la idea de que la escritura y la formación académica puede (y debe) derivar en un quehacer teórico capaz de independizarlos de la racionalidad occidental, lo que a su juicio viene a instalar otra dimensión en la lucha

por la autonomía. Hablando de los intelectuales indígenas en general, el sociólogo sostiene:

Se debe reconocer que, en realidad, se viene gestando una emergente capa de intelectuales indígenas que en muchos casos, o en la gran mayoría, ha sido formado por una racionalidad no indígena o bajo la influencia de su producción, pero paradójicamente son reactivos y contrarios a sus premisas teóricas fundamentales (Valdés y Curín, 2000:173).

Otros, en cambio, omiten este problema e insisten en la asociación tajante entre oralidad y cultura mapuche, opuesta a la de escritura y cultura occidental.<sup>15</sup> Tensiones de este tipo proliferan en la producción de estos intelectuales por la construcción identitaria que se trata de comunicar con ella, la que coloca el acento en la diferencia cultural con el *winka*. Aquí desempeñan un papel importante conceptos como los de cosmovisión, universo cultural, matriz cultural, entre otros, provistos por las ciencias sociales. Son conceptos que engarzan con esta lógica de argumentación, lo que no quiere decir que se trate sólo de operaciones discursivas o de textos que busquen un “efecto de verdad”, pues en el caso mapuche esos elementos distintivos existen, desde luego transformados en el proceso de contacto y subordinación.

Se puede decir que, en general, ésa es la intencionalidad que articula los textos. Al hablar de ella me refiero al acto consciente y a la funcionalidad política de los argumentos que desarrollan y que tienen como punto de partida sus propias historias de vida. Ello subraya la dimensión más instrumental de la identidad étnica, pero no excluye aquella subjetiva y emotiva que toda identidad posee y que en estos textos aparece con mucha fuerza. Los ejemplos abundan, entre ellos el peso de una memoria familiar y comunitaria, los recuerdos de la infancia antes de la migración a la ciudad, los retornos esporádicos al territorio mapuche y las pasiones que despierta el conflicto en el que se encuentran involucradas algunas comunidades de la IX región. La escritura de Elicura Chihuailaf está

<sup>15</sup> Por ejemplo, Carlos Contreras Painemal en “La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche” (2003), no reflexiona sobre el hecho ineludible de que la escritura es hoy el soporte principal de la producción intelectual mapuche. Para este autor, su apropiación, uso e importancia en la vida misma de los intelectuales no son temas que merezcan ser abordados, pues la escritura sería ajena a la identidad mapuche, y parte de la integración forzosa emprendida por el Estado a finales del siglo XIX.

plagada de bellos ejemplos que por sobre su valor estético son indicadores de que no estamos hablando de un espacio geocultural perdido en el tiempo, o solamente reconstruido con fines estratégicos.

Una forma de abordar esta escritura es introduciendo la distinción teórica y metodológica entre texto y discurso. Como señala Grínor Rojo (2001), texto es un concepto amplio que puede tener distintos soportes, siendo la escritura una de sus posibilidades, de ahí que no sea redundante hablar de texto escrito para distinguirlo del texto oral, musical, iconográfico o plástico. A su vez, y en esto Rojo sigue el trabajo pionero de Bajtín, el texto no es equivalente a discurso, sino una totalidad compuesta por varios discursos que establecen un tipo de relación entre ellos, la que puede ser de colaboración o conflicto. Dichos aportes de la teoría crítica son pertinentes a este análisis pues permiten un tratamiento más productivo de una escritura en la que habitan discursos de distinta procedencia que colaboran en el objetivo de fundamentar la diferencia cultural y los derechos políticos asociados a ella. Me refiero a la historiografía, las ciencias sociales, el ecologismo, el derecho, el multiculturalismo y el feminismo, entre otros, en los cuales se realiza una selección de acuerdo con los objetivos trazados por cada uno de los autores. Pero también aparecen relaciones conflictivas entre estos discursos, a veces evidentes en una primera lectura y en otras ocultos tras la fuerza de la reivindicación política, como aquella que se da entre el discurso de lo particular (la cultura mapuche) y los argumentos que respaldan sus demandas, sostenidos sobre la base de un lenguaje moderno que les permite hablar, entre otras cosas, de derechos, un tema relevante que abordaré en la parte final de este artículo.

En términos de enunciación estos textos se caracterizan porque aparece un *yo mapuche* —el del autor—, al que se impone un *nosotros mapuche*, que señala un deseo de representatividad con respecto a ese colectivo mayor que puede ser la “sociedad mapuche”, el “pueblo mapuche” o la “nación mapuche”, con un claro predominio de esta última denominación.<sup>16</sup> Se trata de un *nosotros* problemático frente a la diver-

<sup>16</sup> En el libro de Elicura Chihuailaf, *Recado confidencial a los chilenos*, de 1999, este *nosotros* transita por varios niveles: primero es el nosotros familiar, luego el de la comunidad reduccional, que pasa al de ese colectivo mayor que es la nación mapuche para desbordarla luego hacia un nosotros indígenas latinoamericanos (“nuestra gente en el continente”, o “los nuestros en Chiapas”), y finalizar con un nosotros mundial, que integra a todos los pueblos indígenas del planeta (“nuestra gente en Himalaya”).

sidad actual de la población mapuche y a su histórico faccionalismo político, a los que se impone como un esfuerzo de integración simbólica. También son textos que exploran en la historia para abordar cuestiones contingentes, fijando una posición mapuche y respaldando a las organizaciones y comunidades en conflicto. De ahí la coexistencia de tiempos históricos en la narración; por ejemplo, el de la larga duración con el de la coyuntura política. La mayoría son ensayos y artículos que siguen las normas disciplinarias (citas de autoridad y el respaldo de la información), base desde la que intentan desplazamientos para elaborar este lugar propio. Ello se advierte de manera muy clara en el campo de la historia, donde abundan los intentos por construir una periodización mapuche, esfuerzo que cruza los trabajos del historiador Pablo Marimán.<sup>17</sup>

En una mirada al conjunto de los textos reunidos, encontramos un primer nivel de coincidencias donde se comparten premisas fundamentales, como la existencia de la nación mapuche, de un modo de vida propio y el derecho a la autonomía. Pero ello no significa que constituyan un campo de argumentación coherente; de hecho, en temas como la nación, la identidad, la historia y la relación con el Estado chileno encontramos un segundo nivel de disidencias, representadas en una gama de posiciones políticas que inicialmente se podrían clasificar entre integristas y otras más dialogantes. En varias ocasiones esto es señalado directamente por los autores, quienes polemizan desde sus trabajos con otros intelectuales mapuches. El *corpus* desde el cual formulo estas hipótesis se encuentra conformado por textos producidos entre los años 1993 y 2003, la mayoría de ellos con fecha posterior a los sucesos de Lumaco, comunidad de la IX región, donde se inició el actual conflicto en octubre de 1997. Un total de 33 textos correspondientes a 18 autores, los que se encuentran en páginas web o en publicaciones impresas.<sup>18</sup> Su lectura

<sup>17</sup> El sesgo disciplinario es la característica más sobresaliente de la producción intelectual mapuche de este periodo, como lo constatan los investigadores mapuches Ariel Antillanca, Clorinda Cuminao y César Loncón en su genealogía de la escritura mapuche entre 1910 y 1999. Ello, a pesar de la relación conflictiva que se da con las tradiciones de estas disciplinas (historia, etnohistoria, antropología, arqueología, sociología, pedagogía, etcétera). Un tema que abordó en "Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui", en prensa.

<sup>18</sup> Varios de estos trabajos han sido publicados más de una vez, a ellos hemos indicado la fecha más reciente. Otro factor que complejiza un trabajo de este tipo, además de la reedición de los trabajos, es su constante producción; por este motivo he

impone varias categorías de análisis pero este trabajo se centrará en tres que me parecen fundamentales: identidad, nación y territorio.

### *1. El mundo mapuche*

El concepto de “mundo mapuche” es el más utilizado por estos intelectuales para representar una cultura distinta que persiste dentro del Estado chileno. Partiendo de esta diferencia, se hace el retrato de una cultura compacta, de límites definidos y visibles. Se la caracteriza por un ejercicio de diferenciación y oposición, que puede ser con la cultura chilena o más ampliamente con la cultura occidental, antagonistas que también son claramente distinguibles y armónicos entre sí, especialmente en su afán de dominio sobre ese mundo mapuche.

Estos textos se sostienen sobre una estructura de narración en la que se distingue el par nosotros/ellos, en torno al cual giran argumentos que refuerzan una frontera cultural y geográfica cuyo símbolo es el río Bío-Bío. Esto configura relatos en los que se reproduce un tipo de división que ha marcado la historia de este pueblo, dejando su impronta en la memoria; una frontera que contiene en sí misma la tentación de esencializar lo mapuche. Igual suerte corren sus antagonistas, también descritos a partir de rasgos culturales fijos que no permiten abordar la diversidad que existe en su interior. Es lo que ocurre con la asociación chileno-occidental, pues por lo general se habla de Estado chileno sin distinguos (J. Marimán 1994), con la excepción de Arauco Chihuailaf (2000a), quien trata de establecer la diferencia entre un Estado de tinte

optado por hablar de *corpus* documental, concepto que asume el corte respecto de una totalidad, pero que a la vez da cuenta de ella y que, en este caso, se hace indispensable por tratarse de un proceso histórico abierto, que implica un dinamismo en relación con la coyuntura política y con los autores, quienes pueden modificar sus argumentos. Este *corpus* incluye documentos representativos de dos momentos que es necesario distinguir: el primero va desde la fundación del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen (1989) hasta el año anterior al inicio del actual conflicto mapuche (1996). El segundo comprende desde ese estallido (1997) hasta el año 2003, coyuntura en la cual se radicalizaron los argumentos en torno a la “nación mapuche” y las propuestas de liberación de este pueblo, determinando un discurso más confrontacional en las organizaciones y en este tipo de intelectuales. No se incluyen los documentos producidos al calor de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, convocada por el presidente de la República en 2001 como una forma de contener el conflicto y reencauzar la discusión sobre los pueblos indígenas.

oligarca y la sociedad civil sobre la que ha gobernado.<sup>19</sup> En la escritura de Marhiquewun esta frontera es la marca principal de una memoria que se articula en torno al dolor de la derrota:

[...] no quiero decir u oponerme a que los chilenos conmemoren a sus héroes, ellos, al igual que nosotros, tienen todo el derecho del mundo de hacerlo, lo que sí me molesta es que durante sus conmemoraciones nos involucren a nosotros, los mapuches, y nos exijan celebrar junto a ellos nuestra derrota, que nos recuerda el genocidio cometido durante la Pacificación de la Araucanía, que además con ellos nos recuerdan nuestra condición de pueblo subyugado (Marhiquewun, 1998a).

La tradición es el tema que primero aparece cuando estos intelectuales desarrollan el concepto de mundo mapuche, pues contendría en su estado más genuino aquellas prácticas y lógicas culturales que justifican el trazado de esta línea demarcatoria en el presente. Se habla así del idioma, los ritos, las creencias, la oralidad y de otra lógica política. La escritura de los intelectuales mapuches trata de conectarse con esa tradición y de reflejarla; con esta finalidad se incorporan palabras en mapudungún y se rescatan conceptos y elementos que permiten establecer oposiciones del tipo oralidad/escritura, horizontalidad/verticalidad, diversidad/homogeneidad, entre otras. Un ejemplo, entre varios, es un trabajo de Marcos Valdés (Wekull) y Eduardo Curín, donde esta oposición alcanza su cenit.

En la cultura mapuche no existe la separación entre el hombre y la naturaleza, como existe en la modernidad, por mencionar de una manera simple el problema. A los mapuche no sólo nos distinguen los temas de fronteras institucionales, sino otros igualmente complejos, pero en el ámbito de la cotidianidad, por eso es tan difícil en el inconsciente colectivo mapuche entregar nacionalidad mapuche a un no mapuche, el tema no es institucional, es en definitiva el carácter de mundos distintos, por lo mismo es una eterna paradoja el ser mapuche y chileno al mismo tiempo (Valdés y Curín, 2000:171).

<sup>19</sup> Este autor subraya en el proceso de construcción del Estado chileno, el cual identifica como un proyecto de sectores sociales específicos (la oligarquía primeramente), del que fueron excluidos no sólo los mapuches, sino también los sectores populares. En otro artículo publicado en ese mismo año retoma dichos argumentos para hacer un llamado al movimiento mapuche a debatir “perspectivas factibles” y dejar de lado “las condenas globales”.

La historia juega un papel central en este propósito de diferenciación, pues permite la articulación de una memoria profunda (aquella que trasciende la memoria generacional) y de una identidad positiva en torno a ella. El historiador Pablo Marimán es uno de los autores que establece con mayor lucidez esta relación entre historia, identidad y presente. En una reflexión que logra articular la disciplina en que fue formado con su compromiso político, sostiene que la historia provee identidad, y que pensar en el pasado es un ejercicio productivo (P. Marimán, 2003). Con este fin se recurre al pasado, pero no a cualquier periodo, sino a aquel que permita enorgullecerse de pertenecer a ese mundo mapuche y provea dignidad a un pueblo cuyos miembros deben adquirir la conciencia de que no siempre fueron dominados.<sup>20</sup> Así, para Marimán el pasado es “[...] como una gran ola marina que deja sus elementos para que con ellos sigamos reinventando nuestro mundo” (P. Marimán, 2003:25).

En el ejercicio de su disciplina, Pablo Marimán propone la elaboración de una historia mapuche que tenga como consecuencia una reescritura de la historia (oficial) chilena. En “Elementos de historia mapuche” (1996) ensaya esta reescritura a partir de dos ejes principales: el primero de ellos es un tipo de narración desarrollada en primera persona, que permite al autor asumirse como parte involucrada, lo que aleja a Marimán y a la mayoría de los intelectuales que estamos utilizando ese estilo objetivista (en tercera persona) considerado el más apropiado para esta disciplina y las demás ciencias sociales; el segundo es una propuesta de periodización, que es la siguiente: I. Independencia política (desarrollo económico y expansión territorial; época de cambios; ocaso de la vida independiente), y II. Dominación y dependencia (la historia contemporánea mapuche; movimiento mapuche y relaciones con el Estado; un nuevo componente social: el mapuche urbano). Con esta periodización Marimán se instala en una posición que le permite revertir aquella relación que históricamente ha situado a los mapuches como un sujeto narrado por otros.

<sup>20</sup> Es interesante la coincidencia de esta reflexión con la de algunos pensadores anticolonialistas del tercer mundo desarrollada entre los años cincuenta y sesenta, para quienes la exploración en el pasado de la no-opresión es un ejercicio que provee dignidad a los colonizados, al mismo tiempo que constituye la forma más eficiente de negar la inferioridad inculcada por los colonizadores. Estoy pensando en intelectuales como el poeta Aimè Césaire (*Discurso sobre el colonialismo*, 1950) y el psiquiatra Frantz Fanon (*Los condenados de la tierra*, 1961), ambos de Martinica, colonia francesa en el Caribe.

En términos de temporalidad, miradas como ésta suelen esquivar el presente o desvalorizarlo políticamente por ser sinónimo de dominio y subyugación. Así, a la valoración de aquel pasado en que la cultura era libre y auténtica se opone la inconformidad con un presente de relación obligada con el Estado chileno. Dicha percepción los lleva a tomar distancia del movimiento mapuche que se desarrolló a partir de 1910, y a mirar con recelo las distintas estrategias de integración que se plantearon las organizaciones de ese periodo. Un ejemplo de esta crítica la encontramos en un artículo de José Marimán.

Ser chileno representó, y aún representa para algunos mapuche, insertarse en un marco civilizatorio visualizado como superior. Es por esta razón que las primeras décadas del presente siglo vieron emerger un discurso adulador de las virtudes de la cultura dominante, así como de menosprecio de la cultura propia. Algunas organizaciones mapuche harán fervorosos llamados a luchar contra la poligamia, el alcoholismo, la ignorancia, la desventaja técnica, y a favor de la propiedad privada. “Dios” (cristiano), “patria” (Chile), y “progreso” (paradigma capitalista), será el lema de la Unión Araucana en 1916 y de sus militantes deseosos de asimilarse (J. Marimán 1997).

Desde esta perspectiva, toda relación, todo “cruce” con la sociedad chilena forma parte de la historia de usurpación que se abrió a finales del siglo XIX, cuyo costo más alto fue la pérdida de su autonomía. El cuestionamiento de José Marimán a las organizaciones de ese periodo se repite para las actuales, que tienen en común el haber surgido de la relación con los partidos políticos que él denomina “estado-nacionales”, categoría que no distingue entre izquierdas y derechas (J. Marimán, 1995).<sup>21</sup> En este argumento se sostiene la crítica que dirige al Consejo de Todas las Tierras y a su líder Aucán Huilcamán, poniendo en duda la representatividad cultural de este último por su origen “ajeno” al mundo mapuche, en alusión a la pugna partidaria que lo erigió como líder.

En esta memoria, el presente —hablamos del siglo XX— sólo representa usurpación, una imagen que se retiene para identificar una relación

<sup>21</sup> Una opinión que también recorre el trabajo de otros intelectuales mapuches, es la de Jorge Calbucura, uno de los intelectuales más prestigiosos de la diáspora, quien toma distancia de su participación en la Unidad Popular a partir de un giro político-culturalista que le da hoy la convicción de que la nación mapuche es un proyecto en sí, que no se articula con otros (entrevista a *Rocinante*, año III, núm. 15, enero de 2000).

final que completa el panorama, me refiero a aquella que establece la continuidad entre la historia y las reivindicaciones actuales. En esto radica la molestia despertada por las declaraciones del historiador Sergio Villalobos a la prensa en mayo del 2000, pues más que el racismo intolerable de sus declaraciones, lo que hace la tesis de la desaparición de los mapuches (vía mestizaje) es romper esta relación entre historia, derechos ancestrales y los mapuches de hoy.

En otro aspecto, la oposición de mundos tiene consecuencia directa en el sujeto mapuche que se configura en estos textos, vinculado estrechamente al conjunto de prácticas que componen la tradición y a características que se consideran propias de los mapuches y de los pueblos indígenas en general. Esto redundaría en descripciones esencialistas de mapuches que, determinados por su cultura, se opondrían al racismo, a la intolerancia, que serían protectores del medio ambiente, portadores de un sistema de vida sustentable con ese entorno natural y respetuosos de la diversidad cultural. Aunque no todos los autores comparten descripciones tan idealizadas como la que hace Marhiquewun (1998b), estos elementos se encuentran presentes en todos los trabajos revisados, incluyendo a quienes se alejan más de este tipo de posiciones, como Elicura Chihuailaf (1999), quien llega a sostener que los indígenas son los guardianes más legítimos de la naturaleza.<sup>22</sup>

Este sujeto mapuche y su cultura adquieren sentido y una real materialización en el territorio mapuche (actuales regiones VIII, IX y X). Esto hace que fenómenos contemporáneos como la migración a las ciudades no se articule de la mejor manera con una construcción identitaria que tiene a dicho territorio como uno de sus pilares, porque en ésta se excluye el espacio de la ciudad, especialmente si se trata de Santiago, que se ubica fuera del territorio histórico y simboliza el poder del Estado chileno. Así, la migración es interpretada como una consecuencia de la dominación y como parte de la derrota, un desplazamiento que es sinónimo de pérdida y de aculturación, incluso en autores que postulan el carácter dinámico de las identidades. Una excepción interesante es un trabajo de Ramón Curivil, quien habla del mapuche urbano como otra forma de ser mapuche, un estilo de vida distinto que para él es una opción válida, y

<sup>22</sup> Veo el extremo de este argumento en la respuesta de Marcos Valdés (Wekull) (2000a) a Sergio Villalobos, una réplica tan lamentable como los juicios de valor a los cuales se opone, pues busca demostrar con cifras que los chilenos son más alcohólicos y homosexuales que los mapuches.

más todavía, que ser mapuche en la actualidad implica la modificación de esa imagen tradicional y no pocas contradicciones.

[...] ya no somos lo que fueron nuestros antepasados, sin embargo, no hemos roto con el pasado. Somos el presente. En nosotros se conjuga lo moderno y lo tradicional. Lo nuevo y lo antiguo. Somos un mapuche moderno: un poco más secular pero creyente, un poco más tradicional pero moderno, chileno o argentino pero mapuche (Curivil, 2000:115).

Acercamientos de este tipo son más bien una excepción, pues la regla es el predominio del sujeto que se indicó anteriormente y que conspira contra la percepción de una sociedad mapuche diversa. Pocos autores avanzan en este sentido, entre ellos el citado Ramón Curivil, a quien se deben agregar José Ancán y Margarita Calfio con sus investigaciones sobre los mapuches en Santiago. El trabajo de Ancán y Calfio (1999) es notable pues llega a hablar de “identidades mapuches”, reconociendo en el mapuche urbano un componente distinto, lo que lleva a pluralizar aquello que en otros textos aparece como una identidad totalizadora. Otro ejemplo lo encontramos nuevamente en Elicura Chihuailaf, quien se coloca a sí mismo como representante de esa diversidad, sin renunciar a la existencia de una totalidad mapuche de la que se siente parte.

Por eso, tengo la permanente impresión de que nunca me he alejado de mi mundo, porque siempre estoy dialogando con él, con su memoria, aun en la a veces rara sensación de nostalgia. Es aquí donde yo pertenezco. Pertenezco al pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad (E. Chihuailaf, 1999:25).

Hay quienes declaran oponerse a las descripciones caricaturescas que definen desde afuera lo que es y no es mapuche. Es el reclamo de José Marimán, quien critica el fundamentalismo de organizaciones como el Consejo de Todas las Tierras y de todos aquellos discursos que se sostienen sobre la distinción de cosmovisiones y la construcción de un sujeto mapuche esencialmente ecológico y comunitario. Sin embargo, no es una posición homologable a Chihuailaf, Curivil, Ancán y Calfio, porque se sustenta en argumentos que no se desplazan de quienes critica, sino al contrario, profundizan todavía más en la construcción de un sujeto mapuche íntegro y no interferido por la modernidad. Así, para José Marimán (1995), ese mapuche ecológico y comunitario es una construc-

ción que responde a las demandas que hace la sociedad moderna a los grupos indígenas, por lo tanto, es una imagen ajena a los mapuches y su historia.<sup>23</sup> En esto radicaría, según este autor, el gran equívoco de las organizaciones actuales, pues estarían demandando instituciones análogas a las de la cultura dominante, convencidas de que tienen sus referentes en la cultura mapuche, como sería el caso de la educación y la justicia (J. Marimán, 1995).

Diferencias de este tipo son indicadoras de un nivel importante de debate entre los intelectuales mapuches contemporáneos. En este caso se trata de una disputa en torno al sujeto mapuche, librada dentro de una estructura narrativa común que se sostiene sobre la diferenciación de dos mundos, ejercicio que es llevado al extremo en algunos textos y que aparece más flexible en otros.

## 2. *La nación mapuche*

Los movimientos indígenas se autodenominan haciendo uso de una nomenclatura distinta a la de disciplinas como la antropología o la etnohistoria, pues en lugar de etnias y grupos indígenas, ellos hablan de pueblos o naciones para identificarse como colectivos históricos anteriores a la conformación de los Estados nacionales, pero que a la vez son contemporáneos a ellos. La palabra pueblo es actualmente la más recurrida por los movimientos y organizaciones indígenas, a la que otorgan el significado político que le asigna el derecho internacional, donde se la asocia con territorio, autodeterminación y soberanía. Éste es el sentido que persiguen las organizaciones y líderes de la región y es también el meollo de la discusión en organismos internacionales como la ONU, que avanza tímidamente hacia este tipo de reconocimiento.

Sin embargo, esta coincidencia en el nivel de las élites indígenas no significa que los conceptos de pueblo y nación remitan a formas de autorrepresentación similares o a estrategias políticas idénticas. Por el contrario, la diversidad que existe tras la apropiación de estas palabras enriquece el fenómeno de la emergencia indígena (Bengoa, 2002). Así,

<sup>23</sup> Refuta estas afirmaciones con citas de trabajos clásicos como los de Stuchlik y Pérez Rosales. Sobre la comunidad, la desestima por ser el centro de un sistema de dominación que comenzó con la anexión al Estado chileno.

se puede constatar con algunos ejemplos como el de Ecuador, país en el que se habla de “nacionalidades indígenas” desde finales de los años setenta, las que coexistirían dentro del Estado ecuatoriano, definido entonces como un Estado multinacional (Barrera, 2001). El movimiento indígena mexicano representa otra variante donde predomina el concepto de pueblo (pueblo zapoteca, pueblo tzeltal, huave, tarahumara, etcétera), pero sin renunciar al marco histórico y conceptual de la nación mexicana, desde luego entendida como un espacio de convivencia entre los pueblos que la componen (Zapata, 2003). En ambas situaciones se trastoca la definición clásica de la nación moderna.<sup>24</sup>

En este contexto latinoamericano, el movimiento mapuche adquiere relevancia, pues pienso que constituye otra tendencia, cuya peculiaridad se encuentra determinada por un contexto histórico particular: el proceso de construcción de la nación chilena (oligarca, excluyente y de consolidación temprana) y la incorporación tardía de los mapuches en ella. Lo que predomina en los discursos de las organizaciones actuales (más radicales que las primeras, como lo desarrollaré posteriormente) y en la reflexión de los intelectuales, es la identificación y autoafirmación de una nación mapuche diametralmente distinta a la nación chilena, cuyo presente compartido sería una situación anómala que debe ser revertida.

Los textos que integran nuestro *corpus* son tajantes en esta representación de la nación mapuche, cuya existencia no es cuestionada en ninguno de ellos. También coinciden en que se trata de una continuidad histórica independiente de la identidad nacional mapuche que hoy comienza a tener presencia pública.<sup>25</sup> En este ejercicio de autoafirmación, la discusión se centra en los fundamentos históricos que permiten hablar de una nación mapuche y en su posible reconstrucción, dejando de lado la totalidad en la que se inserta: el Estado chileno (no se avanza más allá de las acusaciones). Me refiero con esto a que el debate

<sup>24</sup> Aquella que canonizó Ernest Renan en *¿Qué es una nación?* (1882), ensayo donde reconoce que la nación se funda sobre la heterogeneidad, pero que a la vez representa su superación.

<sup>25</sup> Marcos Valdés (Wekull) polemiza con los trabajos de Rolf Foerster y Jorge Iván Vergara, porque estos autores cuestionan esa continuidad con la tesis de que la identidad nacional mapuche (que ellos llaman etnonacional para identificar su fundamento) es un fenómeno contemporáneo, y que se articula principalmente en las élites dirigenciales, pero que coexiste con una demanda étnica y otra campesina. La respuesta de Valdés (2000) consiste en afirmar la coexistencia en el tiempo de tales variantes.

en torno a la forma y destino del Estado-nación chileno no es un tema relevante, desinterés que se deriva del concepto de nación que manejan estos autores y del que Pablo Marimán arroja algunas luces.

¿Qué fue lo que destruyeron los emergentes Estados de Chile y Argentina? Descontinuaron la historia de una nación libre e independiente. Para algunos, especialmente comprometidos con las responsabilidades y los destinos del Estado-nación, el término nación es un concepto que no nos corresponde, pues asocian (y así enseñaron a mi generación en las escuelas bajo la dictadura militar) que nación y Estado son sinónimos, aspectos indisolubles de una misma materia. Pero ser nación es contar con creencias particulares, sistemas comunicacionales y simbólicos, historias comunes, territorios, organización sociopolítica, por último, sentirse parte de algo común que da identidad propia frente a otros grupos humanos (P. Marimán, 2003:14).

Siguiendo a Marimán, los fundamentos que permiten a los mapuches hablar de una nación distinta a la que se han visto obligados a vivir serían la existencia de una comunidad histórica anterior al Estado chileno, cuya dinámica cultural la ha llevado a prescindir de este marco de organización política. Una comunidad que posee un territorio, una lengua, una simbólica y una identidad propia, lazos primordiales que la definen y que los lleva a volcar la mirada hacia aquel pasado donde existía la nación libre para tratar de reconstituir sus condiciones de existencia.

Lo que tenemos aquí es un concepto de nación fundamentado en lazos de cohesión premodernos, que se sostiene sobre el particularismo y la esencia de la cultura, derivando finalmente en una concepción unitaria (un pueblo, una cultura, un territorio, una nación).<sup>26</sup> Esto determina

<sup>26</sup> Grínor Rojo habla de tres modalidades históricas de nación: premoderna, moderna y postmoderna, lo que no significa necesariamente una secuencia cronológica. La primera estaría dada por lazos naturales que fijan su permanencia mientras estos lazos existan (lengua, parentesco, religión, costumbres); por lo tanto, una nación imposible de ser modificada. En la segunda predominaría una relación contractual, el "contrato moderno" (idealmente voluntario) y la tercera, basada en el cuestionamiento de toda noción de identidad, y por ende de la identidad nacional, sin distinguir entre una esencial u otra pactada (Grínor Rojo, *Globalización e identidades nacionales: precisando conceptos*, 2004, inédito). A esta descripción quisiera acotar una relación que no me parece menor, pues la crítica postmoderna, en su condena a la modernidad y a la identidad nacional (insisto, sin importar qué tipo de identidad nacional) celebran la expresión de la diferencia, nuevamente sin distinguir entre una diferencia absolutizada e integrista (la que puede derivar en limpiezas étnicas como la que se practicó en la ex Yugoslavia),

esa conexión débil con la nación chilena, distancia que no es caprichosa sino el producto de una historia en la que el Estado chileno operó con prácticas de invasión y políticas excluyentes que tienen pocos similares en América. Esta historia de separación se refleja en la construcción de una identidad chilena de espaldas a la población indígena y en la creación de una ideología para justificarla (Pinto, 2000).

La producción escrita de los intelectuales mapuche explora en esta distancia y la profundiza, no hay en ella lamentaciones por su exclusión de la nación chilena sino por tener que formar parte de ella.<sup>27</sup> Así se describe en la incipiente “historia nacional mapuche”, que aparece a retazos en estos textos, en la que se habla de conquista, invasión, colonización y ocupación (el territorio mapuche, o *wall mapu*, sería en la actualidad un territorio ocupado). Ello se asume como una situación transitoria, que alimentan un proyecto de reconstrucción que en sus adherentes más entusiastas aparece como “liberación nacional”, deseo que se expresa en una narrativa épica, que ensalza las particularidades de la patria, que habla de gestas militares, héroes e incluso de “ejército nacional mapuche”, como ocurre con la escritura de Marhiquewun, en una narración muy próxima a las versiones militares de la identidad nacional.

El pueblo mapuche tiene sus propios héroes y heroínas, sus banderas y su propia fecha de independencia que celebrar, anterior a la creación de los estados de Chile y Argentina. En efecto, España reconoció la independencia de la nación Mapuche el 6 de enero de 1641 en el tratado de Killin o Quillin, fijándose como frontera, entre las dos naciones, el río Bío-Bío.

[...]

Sin embargo, tenemos que reconocer que nuestra independencia no fue un regalo caído del cielo, ni un mero accidente histórico, sino el esfuerzo y la determinación de nuestro glorioso pueblo Mapuche y sus fuerzas armadas a no aceptar la esclavitud y servidumbre que le ofrecían los colonialistas europeos y más tarde sus descendientes.

o aquella que contribuye a fomentar espacios públicos más democráticos. Así, la posmodernidad aparece asociada a la premodernidad, favoreciendo particularismos que se sostienen sobre un concepto excluyente de la diferencia.

<sup>27</sup> Al revés de lo que ocurre con los documentos que producen las organizaciones indígenas en México, donde la conexión emotiva con la nación mexicana es uno de sus rasgos más sobresalientes (Zapata, 2003a y b; 2004).

[...]

A pesar del genocidio de fines del siglo XIX, el lavado cerebral para borrar la memoria colectiva, y la manipulación de nuestros hechos históricos, no pudieron ni podrán empañar la memoria y la gesta de nuestros héroes y hoy, no obstante de nuestra situación de pueblo oprimido, miramos con orgullo y alteza nuestro pasado glorioso de epopeyas y victorias, única en la historia universal, gracias a este pueblo de héroes, podemos reclamar el puesto que nos corresponde dentro de las naciones libres del mundo y notificarles con firmeza y modestia, que fuimos la primera nación independiente del continente Americano y la última en ser “conquistada” militarmente (Marhikewun, 2000b).

No es frecuente encontrar este nivel de patriotismo en el abanico de posiciones que aparece representado en este *corpus*, pero sí se puede afirmar que predominan las definiciones integristas. Por ejemplo, José Marimán sostiene que la nación mapuche pertenece sólo a los mapuches, afirmación que condiciona el debate de la cuestión indígena en Chile y el tipo de respaldo que puedan recibir de la sociedad civil. En referencia a algunas manifestaciones de apoyo al movimiento por parte de algunos intelectuales no indígenas, sostiene:

En rigor, la nación mapuche no es “nuestra” en el sentido de pertenencia a los chilenos. La nación mapuche pertenece a sí misma y se encuentra oprimida y colonizada al interior de Chile. De esto los amigos del pueblo mapuche deben tomar clara conciencia, para transformar su solidaridad en una ayuda cierta al proceso de liberación nacional de un pueblo oprimido y colonizado. Proceso que parece estar tomando la forma de una demanda por autonomía o autodeterminación interna en el caso mapuche (J. Marimán, 2000).

Esta demanda por autonomía es central en el proyecto de liberación nacional, y tal vez la principal contribución de los intelectuales mapuches sea fundamentarla desde las distintas áreas del conocimiento donde hoy se desempeñan, pero a pesar de esta necesidad, es uno de los temas más nebulosos de esta producción escrita.<sup>28</sup> Las definiciones son vagas y se

<sup>28</sup> Los autores reconocen la falta de consenso acerca del tema de la autonomía y la necesidad de aunar criterios. Las discrepancias se concentran, sobre todo, en el territorio que los mapuches deben reivindicar y en la relación que se debe establecer con el Estado chileno.

avanza muy poco en propuestas de instrumentación. Sin embargo, el tinte nacionalista de esta escritura hace pensar que la fórmula general de un sistema de autonomía como ciertas prerrogativas dentro del Estado chileno no sería suficiente. Un nudo problemático, a nuestro juicio, es que se aprecian desajustes entre tales planteamientos de autonomía y el concepto de nación mapuche que paralelamente se afirma. Es así como encontramos textos en los que la narrativa nacionalista más encendida parece moderarse y seguir tendencias internacionales sobre la materia; de hecho, se está pensando en modelos políticos de multiculturalismo, tales como España, Canadá, Australia, Inglaterra, Nueva Zelandia, e incluso Estados Unidos (José Marimán y R. Marhiquewun, entre otros), tipos de organización que, desde luego, son distintos al Estado unitario que predomina en América Latina, pero que están lejos del lenguaje radical que manejan estos intelectuales cuando se pronuncian sobre la distancia que separa a la nación mapuche de la nación chilena. De otro lado tenemos una posición que se refiere a la autonomía en términos de soberanía, desestimando el papel del Estado, pues se trataría de un problema mapuche que no debe ser sometido a negociación. Así lo piensa Marcos Valdés (Wekull), para quien la autonomía no puede ser reducida a una demanda dirigida al Estado, sino que debe ser planteada como una construcción de poder (“empoderamiento” lo llama) capaz de enfrentar a las nuevas estrategias asimilacionistas (Valdés, 2000b).

Este sentimiento nacionalista es el marco que permite entender la elección y el uso recurrente de la palabra “diáspora”, utilizada para interpretar la migración hacia los centros urbanos. Así, diáspora —concepto acuñado por Pedro Marimán a principios de los años noventa— refiere a un momento doloroso en la historia de la nación mapuche: la salida del territorio histórico, por múltiples factores económicos y sociales producto de su posición subordinada en la nación chilena. Pero más que eso, es una palabra con la fuerza necesaria para representar a un pueblo disgregado, que deambula por territorio ajeno, de ahí que algunos se atrevan a establecer el paralelo con Israel, símbolo de los pueblos errantes (Ancán y Calfio, 1999). Los múltiples fenómenos sociales y culturales que representa un movimiento migratorio de esta envergadura son relegados a un segundo plano frente al significado que tiene para la nación mapuche: un “desgajamiento poblacional”, en palabras de Pablo Marimán (1996).

A pesar de compartir los rasgos centrales de esta identidad nacional mapuche, Arauco Chihuailaf parece plantearse otros problemas,

empujando su reflexión hacia esa totalidad en que la nación mapuche se encuentra inserta: el Estado chileno.

La idea de “país unitario”, sostenido por las élites, ha omitido más que secularmente la pluralidad de culturas y de identidades. Hoy cabría interrogarse seriamente acerca de la viabilidad de tal concepción de la nación, no como cuestionamiento de la integridad del país sino como búsqueda de un proyecto colectivo que asentándose en la diversidad de realidades, permita al “Chile que viene” fundarse en la participación de todos sus componentes a partir de lo que le es propio. Tanto más cuanto se reconoce que “una sociedad pluricultural y pluriétnica no atenta contra la unidad nacional, ni en sus aspectos políticos, ni sociales” (A. Chihuailaf, 2002).

Esta crítica de Arauco Chihuailaf al carácter unitario del Estado chileno tiene como trasfondo un concepto de nación que no está fundado en el particularismo como razón de ser y de destino, perspectiva que representa un desafío tanto para quienes postulan definiciones integristas de la nación chilena como para los intelectuales y organizaciones mapuches, cuyas posiciones nacionalistas se sostienen sobre la absolutización de la diferencia. Pero más allá de estas excepciones, lo que predomina es la distinción tajante entre nación mapuche y nación chilena. Adelantándome a las conclusiones de este trabajo, lo que considero problemático es que no sólo se identifica un pasado distinto sino un futuro igualmente separado, pues no se avizora en estas reflexiones un horizonte compartido, y no estoy hablando de una integración de viejo cuño, sino de algo más complejo: de un espacio de convergencia. Sin embargo, entiendo la formulación de planteamientos nacionalistas entre estos intelectuales y algunas organizaciones como el eslabón más contemporáneo de un conflicto que hunde sus raíces en la conquista española, el que recrudeció en la década de 1880 con la campaña militar que emprendió el Estado chileno en la Araucanía, recordada como la etapa más violenta de esta relación desigual, de acuerdo con los textos que aquí se han analizado. Así, la imaginación o recomposición de la comunidad y la reivindicación de aquel pasado negado por el Estado nacional a través de instituciones como la escuela y el cuartel, aparece como una etapa relevante en la resistencia hacia una hegemonía que tiene su génesis en el hecho colonial, como lo recordó el crítico palestino Edward W. Said, reconocimiento que no le impidió advertir acerca de los riesgos del nativismo y su negación de la pluralidad humana. Como se verá en el próximo

apartado, el proyecto de reconstrucción nacional mapuche, en la voz de estos intelectuales, tiene que ver con la recuperación de dos componentes fundamentales: población y territorio.<sup>29</sup>

### 3. *Territorio: el “país mapuche”*

La cuestión de la tierra y la memoria del despojo son una continuidad en el movimiento mapuche a lo largo del siglo XX, pero en la actualidad, la formulación de este problema se ha desplazado junto con los discursos de las organizaciones. Su relación con el concepto de nación lo ha politizado más allá de posibles recuperaciones, siendo la palabra *territorio* el centro neurálgico de un nacionalismo mapuche que alcanza su punto más alto en la escritura de sus intelectuales. En palabras de Marcos Valdés (Wekull), la memoria y la identidad mapuche sólo tienen sentido en esta territorialidad, la cual se erige como uno de los principales lazos de cohesión para una nación segmentada en lo político: “Los mapuche compartimos una memoria histórica común y también una identidad cultural común, pero estos elementos tienen sentido si y sólo si son interpretados territorialmente [...]” (Valdés, 2000a).

El desplazamiento de la demanda de “tierras” a “territorio” es indicador de este cambio conceptual y político, pues el territorio arrebatado constituye para estos intelectuales la base material sobre la cual se recrea la nación mapuche: su cultura, ritualidad, organización social, además de la dimensión económica que posee. Es un discurso que se ha radicalizado durante el transcurso de los años noventa, ampliando la distancia con el tipo de reconocimiento que contempla la Ley Indígena (1993) y que en algún momento respaldaron, pues se trata de un instrumento legal que al hablar de “tierras indígenas” reduce el tema a la cuestión económica y la organización mapuche a los límites de la comunidad, muy lejos del pueblo y la nación que los líderes, las organizaciones, y sobre todo los intelectuales, reivindican.

<sup>29</sup> Said postula que la nación es un paso necesario, pero al mismo tiempo insuficiente, para la concreción de un proyecto que busca construir un nuevo universalismo y un nuevo humanismo, capaz de reconocer la heterogeneidad y las diferencias, utopía que rescató de Fanon en su última etapa (el de *Los condenados de la tierra*), y que animó su proyecto de buscar formas de pensar la diferencia que se alejen de la otredad reduccionista y caricaturesca. Said (1996:capítulo III “Resistencia y oposición”, pp. 299-434).

Para estos últimos, el territorio es el pilar de un proyecto de reconstrucción nacional con el que alcanzan un grado de radicalidad mayor al de las organizaciones.<sup>30</sup> A éstas se las acusa de una lectura equivocada del tema, cuya consecuencia sería el diseño de estrategias igualmente erradas. Para los intelectuales, el análisis restringido de las organizaciones habría redundado en una demanda insuficiente, limitada sólo a las tierras reduccionales, aquellas que distribuyó el Estado chileno entre 1884 y 1927 con su política de radicación (Pinto, 2000).

[...] es bastante notable hacer ver un dato frecuentemente soslayado por gran parte de los activistas Mapuche contemporáneos, integrantes del movimiento “formal” que mencionábamos: las actuales “comunidades Mapuche” (o más bien lo que queda de ellas) en sus límites geográficos, tal cual afirmamos más atrás, no son otra cosa que los residuos del antiguo País Mapuche. Entonces, las actuales demandas, en su plena legitimidad, son sólo inaugurales a la hora de empezar siquiera a interrogarnos acerca de la idea de un Territorio Mapuche posible (Ancán y Calfio, 1999).

En la perspectiva de estos intelectuales, el manejo de una visión histórica que considere aquella época en que la nación mapuche era libre, conduce inevitablemente a la identificación de un territorio más amplio y continuo que ellos denominan “territorio histórico”. Por lo tanto, reclamar únicamente las tierras reduccionales significaría legitimar un sistema de dominio y aceptar el cercenamiento de la nación mapuche.

Este territorio histórico también es señalado con otro concepto recurrente: el “país mapuche”, cuyos límites geográficos no están bien precisados. José Ancán y Margarita Calfio son los autores que más profundizan en el problema de su superficie, respaldando sus afirmaciones con las crónicas de viajeros del siglo XIX, en las que se hacía mención a un vasto territorio indígena:

Sin perjuicio de que se pudiera entrar en una amplia, y por lo demás necesaria polémica acerca de las delimitaciones y configuración más o menos

<sup>30</sup> Me refiero a aquellas que manejan una posición confrontacional con el Estado chileno, como el Consejo de Todas las Tierras, Identidad Lafquenche y la Coordinadora Arauco Malleco, cuyos discursos también giran en torno a la nación mapuche y la autonomía.

exacta del antiguo territorio Mapuche, de los textos citados, podemos por ahora, extraer un par de observaciones importantes a nuestros fines específicos. Haciendo abstracción del dato clave del carácter binacional de aquel espacio; en lo que respecta a la Araucanía actualmente chilena, al momento de ser ocupada militarmente, a grandes rasgos comprendía de norte a sur, las tierras situadas entre las actuales provincias de Bío-Bío y Llanquihue.<sup>31</sup>

El problema actual para el movimiento mapuche consiste en que este territorio no sólo ha sido reducido y enajenado, sino “ocupado”; un país invadido, en palabras de Marhiquewun, interpretación que contiene la posibilidad de su recuperación. Ancán y Calfio van más allá: el país mapuche tiene fundamento histórico y debe estar en el horizonte inmediato de las movilizaciones.

La asociación entre nación y país mapuche, es decir, entre la comunidad histórica y su territorio, es indisoluble. En el caso específico de José Ancán, Margarita Calfio, José Marimán y R. Marhiquewun, esta asociación se propone como un tema que debe ser debatido por las organizaciones, cuya obligación es hacerse cargo del problema nacional que involucra. A partir de este análisis, se estima que la reivindicación de las 500 000 ha de los Títulos de Merced sólo pueden constituir un punto de partida en la lucha por el territorio.

La migración es uno de los mayores obstáculos para la concreción de este proyecto. Aquí es donde el concepto de diáspora adquiere mayor significado, pues no sólo refiere al hecho de la fuga obligada sino a la posibilidad del retorno. Esto demuestra la conciencia que existe en torno a la variable demográfica como el eje fundamental de cualquier sistema de autonomía, por tímido que sea su planteamiento, y más todavía si se atiende al sentido nacional con que aparece en estos textos. Se habla entonces de “repoblar” el país mapuche.

Quienes se pronuncian más abiertamente acerca de este retorno son nuevamente Ancán y Calfio, en cuyo trabajo quedan más claros los alcances de este proyecto. Para ellos, el problema no es la vida urbana en sí, sino el hecho de tener que vivir fuera de los límites del país mapuche, entendido como el lugar natural de pertenencia. Un análisis que otorga distinto estatus a la migración urbana, pues no sería lo mismo vivir en Temuco que vivir en Santiago (de hecho, se postula a Temuco como la

<sup>31</sup> A esta descripción habría que agregar territorios que actualmente pertenecen a Argentina.

capital del país mapuche), de ahí lo problemático que resulta la migración hacia Santiago y el peso que ha tenido este destino en el movimiento migratorio.

Pero “país mapuche” también es un espacio oscuro en estos textos (no todos lo reflexionan con la profundidad de Ancán y Calfio), pues no se repara en las posibles consecuencias o en cómo visualizan la instrumentación de este proyecto: ¿se está hablando de un territorio habitado sólo por mapuches? Si no es así, ¿se está pensando en algún tipo de convivencia?, ¿de qué tipo?, ¿qué ocurriría con la organización municipal? José Marimán se pronuncia en lo tocante a aprehensiones de este tipo, advirtiendo que, en ningún caso se está pretendiendo la limpieza étnica sino un nuevo pluralismo (Marimán, 2002), intención que no resuelve todas las dudas que despierta un planteamiento de este tipo y que son de orden tanto práctico como político.

#### REFLEXIONES FINALES: ¿PARTICULARISMO *VERSUS* UNIVERSALISMO?

Los textos analizados a partir de los ejes temáticos de identidad, nación y territorio constituyen un conjunto en el que ha sido posible encontrar un nivel importante de coincidencias. A su vez, existen tensiones más profundas entre los discursos que los habitan, cuya consideración enriquece el acercamiento al *corpus* delimitado para los fines de este trabajo. Me centraré principalmente en las de tipo teórico que se da entre el discurso de lo particular (la cultura mapuche) y el discurso de los valores universales que aparece en menor medida. Me refiero a un nudo problemático que en ocasiones se muestra sin conflicto aparente, llegando a establecer incluso una continuidad política (no así teórica) entre ambos tipos de discursos. Un ejemplo es el que proporciona José Marimán, quien en uno de sus ensayos más recientes desarrolla un argumento en el que relaciona a la nación mapuche y su demanda de autonomía con principios universales tales como la justicia y los derechos humanos: “las ideas de autonomía, que representan un patrimonio universal de tolerancia y de respeto a los derechos humanos” (Marimán, 2002).

Al identificar este conflicto, no quiero decir que estemos frente a temas irreconciliables, sino que el problema de su compatibilidad aparece

cuando el discurso de la diferencia se ha radicalizado de manera tal que se termina excluyendo, velada o abiertamente, esta dimensión universal. Ello se hace patente cuando algunos de dichos autores entran en confrontación directa con lo que denominan modernidad, occidente cristiano y eurocentrismo. Por ejemplo, Marcos Valdés, en su objetivo de apartarse de la cultura occidental, llega a calificar de eufemismos los principios invocados por Marimán (justicia, tolerancia y derechos humanos), asumiendo su quehacer intelectual —y el de los intelectuales mapuches en general— como una forma de superación de este entramado ideológico. Una forma de ilustrar esta tensión es que en ese mismo texto de Valdés se recurre al concepto moderno de derechos para respaldar los reclamos de territorio y autonomía (Valdés, 2000a).

Esto también se manifiesta en el plano de la identidad, entre aquella particular —como mapuche— y otra general —en tanto ser humano. De ahí el reto político que representa la línea de Elicura Chihuailaf, quien busca articular ambas dimensiones al defender la importancia de los derechos individuales (cívicos), otorgándoles un valor similar al de los derechos colectivos (culturales) que los intelectuales indígenas reclaman con mayor fuerza (Chihuailaf, 1999:207). Desafíos de este tipo son el reflejo de una época que en su crítica a la modernidad clásica no logra encontrar el equilibrio al ubicarse en el extremo del particularismo.

En relación con lo anterior, esta escritura también está marcada por otro signo de época: la reducción de la modernidad a su dimensión económico-instrumental, concebida como un aparato coherente en sus principios ideológicos y en sus prácticas de dominio; una crítica en la que se termina por identificar fenómenos que aunque se encuentran relacionados no tienen por qué ser lo mismo, como ocurre con la asociación que se establece entre modernidad y eurocentrismo. Operaciones conceptuales de este tipo están presentes sobre todo en aquellos trabajos que abordan directamente estos temas, como los ya citados de Marcos Valdés, a los que se debe agregar otro de Eliseo Cañilef y María Díaz Coliñir, que lleva por título “Interculturalidad y los derechos indígenas” (2000).<sup>32</sup> En él sus autores establecen el fracaso de la modernidad y celebran su opuesto: la postmodernidad, por constituir el fundamento filosófico de

<sup>32</sup> En el extremo ¿cómo sería posible afirmar la verdad inapelable de que el pueblo mapuche ha sido víctima de atropellos y que producto de ellos existe una deuda histórica que no ha sido saldada? Paradójicamente, Cañilef y Díaz Coliñir dedican parte de su artículo a esta defensa.

lo que los autores denominan “nuevo paradigma intercultural”, refiriéndose a principios como los de inestabilidad, heterogeneidad e inexistencia de verdades permanentes.

En lo que respecta a la demanda de autonomía, también se puede apreciar esta discontinuidad de discursos. En los textos reunidos aparecen como referentes distintos modelos políticos de multiculturalismo (como se dijo: Canadá, Australia, Estados Unidos, Nueva Zelandia y Nicaragua), los cuales, en comparación con nuestra tradición unitaria, pueden parecer atractivos pero no se relacionan coherentemente con la forma de concebir la nación mapuche y la distancia que se establece entre ella y la nación chilena. Tal contradicción es más profunda en aquellos trabajos donde el principal antagonista es la cultura moderna-occidental pues, de hecho, el multiculturalismo, en su acepción filosófica, corresponde a un lenguaje moderno que aboga por una relación de igualdad entre las culturas y la incorporación de la dimensión cultural a la modernidad y la cuestión de los derechos, sumándose así a los ya clásicos derechos civiles y políticos (Colom, 1998), una pugna que no es de hoy y que refleja la naturaleza expandible del ideario moderno. Por otra parte, los casos invocados por los intelectuales mapuches han contribuido más bien a reforzar el constructo moderno del Estado nacional al dejar a su aparato burocrático como garante y administrador de la diferencia (Smith, 2003).

¿Cómo se manifiestan estos conflictos en el propio quehacer de los intelectuales mapuches? Una entrada posible a este tema es la incomodidad que manifiestan los autores por su pertenencia inevitable a un mundo del que buscan apartarse. Ramón Curivil (2000) se pronuncia directamente sobre su participación en el mundo *winkga*, asumiendo —no sin algo de desconsuelo— que su trabajo se encuentra “contaminado” por conceptos y visiones ajenas. En una línea más optimista, Armando Marileo resume su proyecto intelectual como la búsqueda permanente de aquellos elementos que permitan reconstruir el mundo mapuche y su cosmovisión, tarea que implicaría un curioso ejercicio cultural y teórico.

Para llegar a comprender en su real dimensión al mundo mapuche, como un mundo particular y distinto, es recomendable no emitir juicio ni concepto desde lo occidental, ya que aún para nosotros es complicado hablar desde lo mapuche; para hacerlo hemos tenido que divorciarnos de los elementos adquiridos en el mundo *winkga*, para así reingresar en nuestra cultura y desde allí hacer este trabajo, el cual nos permitió rescatar elementos

y características propios en torno a los cuales se mueve y se articula nuestro mundo (Marileo, 2003:27).

Ser intelectual parece resultar entonces una posición privilegiada para emprender la tarea de articular una memoria histórica de la nación mapuche, aunque en otros momentos puede convertirse en un obstáculo para dar cuenta de la diferencia que identifica a esa nación (en la medida que se encuentran insertos en la sociedad mayor). Sin embargo, lo que no se cuestiona es que la legitimidad de una actividad intelectual de este tipo está dada por la necesidad que tiene el colectivo mapuche de instalar un lugar propio en el espacio público.

En relación con los temas abordados, no puedo dejar de realizar una aproximación crítica a los planteamientos nacionalistas de estos intelectuales. Un examen por la bibliografía más reciente en torno al problema de la nación, y que es abundante por la evidente crisis que atraviesan estas entidades, permite constatar la polisemia del concepto y la variedad de proyectos políticos a los cuales ha servido: aquellos imperialistas que, a partir de un sentido de superioridad, se lanzaron a conquistar pueblos que calificaron de inferiores; aquellos liberacionistas que usaron la plataforma nacional para zafarse del yugo colonial, en fin, experiencias más variadas que nuestra pobre y estrecha construcción oligarca. Sin embargo, los estudios más iluminadores se han centrado en la nación moderna y los conflictos que han acompañado su construcción (un ejemplo: el clásico *Comunidades imaginadas* de Benedict Anderson)<sup>33</sup> sin reparar en formas premodernas o, mejor dicho, “no modernas” de vivir la nación, que muchas veces coexisten con definiciones modernas. La distinción filosófica se hace entonces necesaria, un tema al que se ha dedicado Habermas con los conceptos de nación-pueblo y nación republicana.

Para el caso mapuche en Chile, quienes han introducido este tipo de distinciones son Foerster y Vergara (2003) al sostener que el nacionalismo mapuche corresponde al de la nación-pueblo (siguiendo los términos de Habermas), la cual no difiere epistemológicamente de aquella nación chilena que defienden los sectores conservadores de la sociedad chilena,

<sup>33</sup> Quien hace una interesante crítica a esta omisión de Benedict Anderson, cuyo estudio está centrado exclusivamente en la nación moderna, es el crítico literario chileno Grínor Rojo, en un libro inédito que está pronto a publicarse, el que lleva por título *Globalización e identidades nacionales: precisando conceptos*.

aquellos que se oponen más terminantemente a las hasta ahora débiles políticas de reconocimiento emprendidas por la Concertación de Partidos por la Democracia. Una tesis con la que concuerdo a partir de la exploración hecha a la escritura de los intelectuales, son los textos que en su extremo más radical sostienen no sólo la preexistencia de una nación mapuche diametralmente distinta a la chilena, sino una diferencia que es también de destino. Así, la “nueva relación”, poco discutida en tales textos (por lo mismo escasos) en las propuestas, no parece contemplar un futuro común de una nación amplia que incorpore las diferencias culturales y se nutra de ellas, que no se defina en términos unitarios y convenga un tipo justo de convivencia, en fin, el logro de un pacto que reemplace a la esencia, sea ésta mapuche o chilena.

Para finalizar, considero importante señalar lo que representa esta línea de trabajo para quien dedicó parte importante de su formación al problema del pasado, del archivo y del documento, dispositivos de poder que para los historiadores/as han representado serios obstáculos en la búsqueda del otro. El estudio de la discursividad indígena que se empieza a producir desde los años setenta y de la que la producción intelectual constituye sólo una parte, introduce una problemática distinta, que ya no es la escasez sino la abundancia de documentos, ya no es el archivo sino la dispersión de la información y su constante producción, ya no es la “huella” de ese otro sino el otro como narrador y actor político.

## BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991 [1983].

ANCÁN, José. “Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos”, *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, tomo I. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile, 1997, pp. 307-314.

\_\_\_\_\_; y Margarita Calfio. “El retorno al País Mapuche: reflexiones preliminares para una utopía por construir”. *Liwen*, núm. 5, Temuco, Chile, 1999, pp. 43-77.

- ANTILLANCA, Ariel; Clorinda Cuminao; y César Loncón. *Escritos mapuches (1910-1999)*. Santiago: Coa su marginación Consejo Nacional del Libro y la Cultura, 2000.
- BELLO, Álvaro. “Intelectuales Indígenas y Universidad en Chile: Conocimiento, Diferencia y Poder entre los Mapuches”. En *Intelectuales y Educación Superior en Chile. De la Independencia a la Democracia Transicional 1810-2001*, compilado por Robert Austin Henry. Santiago: CESOC, 2003, pp. 67-99.
- BENGOA, José. “La invención de las minorías: las identidades étnicas en un mundo globalizado”, *Revista de la Academia*, núm. 7, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2002, pp. 9-37.
- \_\_\_\_\_. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires: Eudeba, 2000 [1999].
- CALBUCURA, Jorge. Entrevista a revista *Rocinante*, año III, núm. 15, enero, 2000a.
- \_\_\_\_\_. Entrevista a *El Mercurio Electrónico*, 19 de marzo, 2000b.
- \_\_\_\_\_. “Antes de antes, siempre hubo un antes”, 12 de octubre. Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 2000c.
- \_\_\_\_\_. “Araucanía dilema ancestral”, *Rocinante*, año III, núm. 24. Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 2000d.
- \_\_\_\_\_. “La cuestión indígena y el dilema del doloroso desarraigo de la clase política chilena”. *Rocinante*, año IV, núm. 30 de abril. Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 2001.
- \_\_\_\_\_; y Reynaldo Mariqueo. “La Nación Mapuche”, Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, septiembre, 2002.
- CAÑULEF, Eliseo y María Díaz Coliñir. “Interculturalidad y los derechos indígenas”. *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*. Concepción: Centro Integral de Desarrollo Comunitario. Ediciones Escaparate, 2000, pp. 133-145.
- CARRASCO, Hugo. “El discurso público mapuche: procedimientos textuales identitarios”. *Universum*, núm. 17, Universidad de Talca, 2002, pp. 11-27.

- CESAIRE, Aimè. "Discurso sobre el colonialismo". En *Fuentes de la cultura latinoamericana*, compilado por Leopoldo Sengor. México: Fondo de Cultura Económica, vol. II, 1993, pp. 307-324.
- CHIHUAILAF, Arauco. "La ausencia de Chile en 'Chile: el país que viene'". Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, noviembre, 2000a.
- \_\_\_\_\_. "Movilizaciones mapuches e ideología neoliberal". Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, noviembre, 2000b.
- \_\_\_\_\_. "Condena y animosidad de clase hacia la lucha mapuche por la tierra". Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, marzo, 2002.
- CHIHUAILAF, Elicura. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM, 1999.
- COLOM, Francisco. *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*. Barcelona: Anthropos, 1998.
- CONTRERAS Painemal, Carlos. "La oralidad y la escritura en la sociedad mapuche". En *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, compilado por Carlos Contreras Painemal, Siegen, Eigenverlag, 2003, pp. 3-11.
- CURIVIL, Ramón. "Algunas reflexiones socio-antropológicas y filosóficas sobre el presente y el futuro del pueblo mapuche". En *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*. Concepción: Ediciones Escaparate, 2000, pp. 107-115.
- DEVÉS Valdés, Eduardo. *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad*, tomos I, II y III. Santiago de Chile: Editorial Biblos, Centro de Investigaciones Barros Arana, 2000, 2003 y 2004, respectivamente.
- DÍAZ Polanco, Héctor. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI Editores, 1999 [1991].
- FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963 [1961].
- FOERSTER, Rolf. "Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica". *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 1, núm. 2, versión electrónica, 2001.

- \_\_\_\_\_; y Jorge I. Vergara. “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa”, *Anales de la Universidad de Chile*, Sexta Serie, núm. 13, agosto, versión electrónica, 2001.
- \_\_\_\_\_; y Jorge I. Vergara. “Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena”. En Hans Gundermann, Rolf Foerster y Jorge I. Vergara. *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Serie de Investigación, RIL Editores, 2003, pp. 105-177.
- GARCÍA Canclini, Néstor. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 2001 [1999].
- GRUZINSKI, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000 [1999].
- GUTIÉRREZ Chong, Natividad. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Editorial Plaza y Valdés, 2001 [1999].
- KOTOV, Rita; y Jorge I. Vergara. “La identidad mapuche en la perspectiva de los intelectuales indígenas”, *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, tomo I. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile, 1997, pp. 452-461.
- LAVANCHY, Javier. “Conflicto y propuestas de autonomía mapuche”. Santiago: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 1999a.
- \_\_\_\_\_. “Perspectivas para la comprensión del conflicto mapuche”. Santiago: Fundación Rehue, publicación electrónica, 1999b.
- MARHIKEWUN, R. “Mapuches acusados de antipatriotas por chilenos nacionalistas y racistas”. Bristol: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 30 de septiembre, 1998a.
- \_\_\_\_\_. “Gobierno chileno endurece su política antimapuche”. Bristol: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 13 de octubre, 1998b.
- \_\_\_\_\_. “Independencia mapuche suspendida”. Bristol: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 8 de octubre, 2000a.

- \_\_\_\_\_. “Independencia de Chile *versus* dependencia mapuche”. Bristol: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 10 de octubre, 2000b.
- MARILEO Lefio, Armando. “Mundo mapuche”. En *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, compilado por Carlos Contreras Painemal. Siegen, Alemania: Eigenverlag, 2003, pp. 27-44.
- MARIMÁN, José A. “Transición democrática en Chile. ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?”. CEDM Liwen: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, enero, 1994.
- \_\_\_\_\_. “La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, abril, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, abril, 1997.
- \_\_\_\_\_. “El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, junio, 2000.
- \_\_\_\_\_. “El protagonismo político del nuevo director de Conadi”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, noviembre, 2002.
- MARIMÁN, Pablo. “Elementos de historia mapuche”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Gobierno y territorio en la independencia mapuche”. En *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, compilado por Carlos Contreras Painemal. Siegen: Eigenverlag: 2003, pp. 12-26.
- MARIMÁN, Pedro; y Diane Haughney “Población mapuche: cifras y criterios”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 1993.
- MILLALEO, Salvador. “Ser/No ser, Mapuche o Mestizo”. Denver: Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, 2002.
- MILLAMAN, Rosamel. “Nacionalismo y eurocentrismo como fuerzas antagónicas y uniformes de Estado para el desarrollo mapuche. En *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*, Concepción: Ediciones Escaparate, 2000, pp. 37-42.

- MONTECINO, Sonia; y Rolf Foerster. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, 1988.
- PINTO, Jorge. *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Colección IDEA, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, 2000.
- RENAN, Ernest. "¿Qué es una nación?". En *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, compilado por Álvaro Fernández Bravo. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2000, pp. 53-66.
- \_\_\_\_\_. *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago: LOM, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Globalización e identidades nacionales: precisando conceptos", inédito, 2004.
- ROJO, Grínor; Alicia Salomone; y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*, Santiago: LOM, 2003.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996 [1993].
- SMITH, Sara. "Multiculturalismo y nación: historia del multiculturalismo canadiense para compararlo al modelo Estado nación chileno", inédito, 2003.
- SPIVAK, Gayatri. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*, año III, núm. 6, Buenos Aires, 1998, pp. 175-235.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. "Los conflictos étnicos y sus repercusiones en la sociedad internacional" ([www.cholonautas.edu.pe](http://www.cholonautas.edu.pe)), 1991.
- VALDÉS (Wekull), Marcos; y Eduardo Curín. "A los intelectuales; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión mapuche". En *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural*. Concepción: Ediciones Escaparate, 2000, pp. 155-176.
- \_\_\_\_\_. "A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos: una respuesta posible a Villalobos". Net Mapu ([www.mapuche.cl](http://www.mapuche.cl)), junio, 2000a.
- \_\_\_\_\_. "Entre la integración y la autonomía: la mirada intelectual del conflicto mapuche". Net Mapu ([www.mapuche.cl](http://www.mapuche.cl)), 2000b.

VARESE, Stefano. “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?”, En *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica, 1979, pp. 357-372.

VERGARA, Jorge Iván. “¿La voz de los sin voz? Análisis crítico de la producción e interpretación de testimonios en las ciencias sociales”, *Estudios Atacameños*, núm. 17. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte, 1999, pp. 7-23.

ZAPATA, Claudia. “El zapatismo en México, ¿postmodernidad y postcolonialidad en América Latina?”, *Armas y Letras*, núm. 46, Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León, 2002, pp. 72-81.

\_\_\_\_\_. “Discursos indianistas en México. Hacia una nueva representación del Estado nacional, 1974-2000”. En A. Castillo; E. Muzzopappa; A. Salomone; B. Urrejola; y C. Zapata. *Nación, Estado y cultura en América Latina*, Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Serie Estudios, 2003, pp. 297-327.

\_\_\_\_\_. “Origen y función de los intelectuales indígenas”, *Cuadernos Interculturales*, año 3, núm. 4, Valparaíso: Centro de Estudios Interculturales, Universidad de Valparaíso, abril, 2005, pp. 65-87.

\_\_\_\_\_. “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”, *Revista de Historia Indígena*. Santiago: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, en prensa.

Recibido: 11 de mayo, 2005.  
Aceptado: 28 de mayo, 2006.