

LOS MAPUCHES, LA MAS LARGA RESISTENCIA

María Dolores Juliano

Desde 1546, en que los invasores españoles se enfrentaron por primera vez con los mapuches, hasta 1879, fecha de la derrota militar de estos últimos a manos de los ejércitos chileno y argentino, pasaron trescientos treinta y tres años, en el transcurso de los cuales se desarrollaron las diversas estrategias a través de las cuales este pueblo intentó mantener su autonomía, sus formas de vida, su organización, su sistema de creencias, su cultura en suma. Estas estrategias incluían lucha armada, pero también— según el momento y las circunstancias —negociaciones políticas, intercambios comerciales y transacciones diversas. De todas maneras, hay que reconocer a los mapuches la epopeya de la más larga resistencia de que se tiene conocimiento en la historia de la humanidad.

¿Qué elementos permitieron que su resistencia fuera tan eficaz? ¿Cómo fue posible que los conquistadores españoles, que habían acabado fácilmente con los grandes imperios Azteca e Inca, se vieran rechazados una y otra vez por los mapuches, hasta terminar, a fines del siglo XVIII, por aceptar esta situación y establecer con ellos tratados de nación a nación?

Hay algunas circunstancias, externas a los mapuches mismos, que los ayudaron a lograr este resultado. Estas fueron la situación periférica de su territorio con respecto a las áreas anteriormente conquistadas, y la carencia de recursos minerales que lo hicieran particularmente atractivo para los ávidos europeos. Pero la razón fundamental era interna al grupo mismo y se asentaba en una sorprendente combinación de flexibilidad (que les permitió negociar con habilidad, realizar innovaciones culturales y adoptar de sus invasores herramientas y técnicas guerreras) y capacidad de conservar los elementos de su cultura tradicional que resultaban más aptos para articular a tra-

vés de ellos la defensa: movilidad, descentralización, solidaridad.

Es indudable que los mapuches fueron, además, buenos guerreros. Incluso sus enemigos reconocieron sus capacidades al respecto, y honraron, como en *La Araucana* de Alonso de Ercilla, la memoria de alguno de sus capitanes, como Caupolicán. Paradójicamente, la fama de la obra literaria suplantó a la del pueblo que la había inspirado, que hasta hace poco tiempo era más conocido por su denominación castellana «araucano» (nombre de la zona del río Ragco o Rauco, donde vivían algunas de sus parcialidades) que por su autodenominación específica «mapuche» que significa literalmente: gente de la tierra¹. Pero el valor solo no es suficiente para explicar el éxito de su defensa. Una organización social muy fluida, que permitía agrupaciones defensivas pero que no se derrumbaba si los jefes caían prisioneros; movilidad ligada a la adopción de la ganadería como base de su subsistencia; inteligente adopción de los nuevos recursos que la presencia de los europeos ponía a su alcance, tales como caballos y herramientas de hierro; y un fuerte sentimiento de pertenencia y de la legitimidad de su lucha, fueron las armas principales que usaron en el enfrentamiento.

Pero la defensa contra un proceso de colonización se da en muchos campos diferentes del de la lucha armada. Es una manifestación de la voluntad de sobrevivir que tiene un pueblo y como tal, pone a prueba la capacidad de innovación, tanto como la capacidad de resistencia. Hay una corriente neo-romántica dentro de las ciencias sociales, a la que Díaz Polanco denomina etno-populismo, que considera que algunos pueblos indígenas han preservado a través de quinientos años de contactos y enfrentamientos, los valores intactos (aunque ocultos) de sus culturas primitivas. Otra corriente de pensamiento, relacionada con los teóricos de la «aculturación» pone énfasis en los procesos de desintegración social, anomia y pérdida de identidad que siguen a los procesos de conquista. En ambos casos se parte de un concepto funcionalista y estático de la cultura, que no permite ver el cambio más que como pérdida. Pero el aspecto del estudio de los pueblos indígenas de América que tiene más interés teórico, es precisamente que son buenos ejemplos de creatividad social e innovación cultural. Aún en los casos en que parecen más aculturados, como los Piro y los Campa de los Andes Centrales estudiados por Gow, su adaptación a las nuevas circunstancias implica una compleja re-elaboración de sus antiguos principios organizativos, y no la simple aceptación de las pautas impuestas por los blancos, ni la ciega reiteración de las fórmulas que alguna vez se mostraron válidas. Esta estrategia dinámica es más visible aún si estudiamos en un pueblo como el mapuche, que por haber mantenido su independencia hasta hace cien años, nos permite conocer a través de múltiples informantes (viajeros, misioneros, negociadores diplomáticos, comerciantes) su forma de vida previa a la derrota mi-

¹ *Mapu* significa en lengua mapudungun «tierra» y *che* quiere decir «gente». Como se trata de una denominación genérica es más correcto utilizarla siempre en singular, pero en el texto sigo la costumbre de usarla en plural cuando conviene.

litar², y del cual hay buenas etnografías e historias de su manera de vivir actual.

Podemos entender entonces que la resistencia militar fue solamente una de las formas en que se manifestó el deseo indígena de sobrevivir y que esta resistencia (entendida como continuidad del sentido de pertenencia a una unidad diferenciada) sólo cambió en sus maneras de manifestarse, desplazándose hacia las formas de organización social y cultural, forma de entender las relaciones con los demás y con el cosmos, y el sistema de valores.

Un poco de historia

Los mapuches constituían, en el momento del primer contacto con los europeos, una población calculada en un millón de habitantes, distribuida entre la zona central de Chile (principalmente entre el río Bio-Bio y el Valdivia) y la zona cordillerana, incluyendo su vertiente argentina. Sus grupos principales tomaban las denominaciones de las características de las áreas que habitaban, por ej. «ranculches» (gente de los cañaverales), «pehuenches» (gentes de los pinares de araucaria); y aún en la actualidad los puntos cardinales sirven para denominar las parcialidades más importantes: «huiliches» (gente del sur), «puelches» (gente del este), «picunches» (gente del norte).

Probablemente su cultura había recibido aportes de distintos grupos migratorios, ya que sobre una base autóctona antigua, cuyas evidencias arqueológicas se remontan a 13.000 años en el yacimiento de Monte Verde en Chile (ver Dillehay³), se superponen técnicas agrícolas, ritos y adornos de tipo guaraní (cultivo de roza, chamamismo, tembetás), términos pampeanos para designar armas y animales (ñandú, puma, boleadoras) y palabras y adornos quechua-aymaras (los numerales superiores a cien, los tupus y las vinchas). Existe una considerable controversia entre los especialistas referente a la época y forma en que se produjeron los contactos o movimientos de población que explican estos aportes. Hay incluso autores, como Imbelloni, que apoyan la idea de contactos a través del Pacífico, para explicar la presencia en la zona de piedras talladas en forma de clavos ornitomorfos. De cualquier forma que se haya generado y enriquecido su cultura, resulta claro que a comienzos del siglo XVI habían integrado todos esos elementos en una síntesis funcional. Como señala Bengoa (p. 25)

² No quiere decir que hasta ese momento su cultura fuera estática; muy al contrario, he dedicado otro trabajo (Juliano 1984) a mostrar los cambios en la concepción del espacio y en los referentes religiosos que acompañaron distintas etapas del enfrentamiento.

³ También en la zona argentina los nuevos estudios arqueológicos dan cada vez dataciones más antiguas para la primera ocupación. A los estudios de Schobinger que dan una antigüedad de 10.000 años para el Noreste y la Patagonia, se agregan los de Nora Fleighenemer que remontan a 14.000 años los primeros vestigios de poblamiento en la zona pampeana.

«Se puede caracterizar la sociedad mapuche anterior a la llegada de los españoles, como una estructura armónica tanto en sus relaciones con la naturaleza como en sus relaciones internas.»

Esta armonía básica no excluía la posibilidad de desarrollo de conflictos internos y enfrentamientos entre distintas tribus, que se agudizaron durante la confrontación con los blancos y que fueron aprovechados durante el siglo pasado por la estrategia expansiva de los estados nacionales, como ha sido analizado por León Solís y Bustos, González y Peronja. Tampoco significaba un equilibrio en que estuvieran superadas las contradicciones de género y de edad. Pero era suficiente para generar un fuerte sentido de pertenencia y funcionaba como ámbito de referencia normativo y regulador de las relaciones con el entorno natural. En marcado contraste, la cultura europea que los enfrentaba, encarnada primero en España y luego en Argentina y Chile, se caracterizaba por su relación agresiva con respecto al medio, su falta de respeto por las restantes concreciones culturales, la necesidad creciente de tierras, su individualismo y carencia de mecanismos de solidaridad.

Desde este punto de vista y con todas las matizaciones necesarias para referirnos a un período tan amplio y a una cultura tan dinámica, se puede ver al pueblo mapuche como un ejemplo de la plasticidad y capacidad adaptativa de las culturas indígenas, que han sido capaces de transformarse profundamente, manteniendo al mismo tiempo delicados equilibrios internos y con el medio.

Cambiar para seguir siendo

La confrontación con los europeos produjo cambios importantes en la cultura mapuche previa. No sólo porque las guerras a que se vieron abocados significaron pérdida de población (por muerte, pero también por esclavizamiento de los que caían prisioneros⁴), empobrecimiento y desplazamientos forzosos, sino también porque tuvieron que sufrir campañas sistemáticas de aculturación llevadas a cabo por los misioneros y el impacto que significó la difusión masiva del alcohol. Pese a que los intentos misionales no lograron el abandono de las antiguas creencias, el conjunto de presiones actuaba en el sentido de modificar las estructuras previas.

Pero, como en el resto del continente, lo que significó en el primer momento el impacto destructivo más fuerte fue la difusión de las enfermedades y plagas europeas, que constituyeron la cara oculta y más eficaz de la conquista. En el lustro siguiente al primer contacto, el tifus (al que los mapuches llamaron «chavolonco») mató al 30% de la población, en la década siguiente la viruela mató al 20% de los sobrevivientes. La sífilis llegó en los veinte años posteriores, haciendo estragos entre

⁴ Los mapuches hechos prisioneros eran utilizados localmente como mano de obra servil en las encomiendas o vendidos como esclavos en el Alto Perú.

las poblaciones vecinas a los asentamientos españoles. El miedo a estas plagas y a otras también desconocidas anteriormente: tuberculosis, gripe, sarampión, llevo a las poblaciones en contacto a emigrar hacia el sur, donde a su vez fueron agentes de contagio. Además, las enfermedades y los invasores humanos eran parte de un conjunto que Crosby describe. Las ratas invadieron el territorio difundiendo pestes y atacando los graneros (y niños y enfermos) mientras que los perros salvajizados se transformaban en una amenaza para los animales.

Los mapuches, muy cuidadosos de la limpieza, relacionaron estas catástrofes con los invasores, a los que veían como seres extremadamente sucios y malignos, incapaces además de lealtad y de cumplir tratos. La denominación «huincas» con la que denominan a los europeos y sus descendientes, tiene todos esos significados (ver Manquilef pp. 801 y siguientes)⁵. Esta imagen desvalorizada del enemigo se transformó en un elemento de autoafirmación (y en esto se diferenciaron de otros pueblos indígenas). Así, mientras mantuvieron su autonomía política no valoraron los adornos ni la riqueza a la europea, ni escucharon las prédicas de los misioneros. Esta situación se reflejaba en las conductas cotidianas, por ejemplo, en un proceso celebrado en Patagones en 1862, el único testigo, un mapuche residente en el vecindario se negó reiteradamente a jurar por los evangelios, de modo que el Juez de Paz debió solicitar autorización para tomarle juramento «por sus propios dioses» (citado por Bustos, González y Peronja). De este modo, pese al largo contacto entre las dos culturas y al comercio establecido entre ellas, los mapuches realizaron cambios que no implicaban auto-desvalorización (hasta que fueron derrotados) y llegaron a fines del s. XIX con una ética comunitaria, apoyada en una cosmovisión específica y una estética peculiar.

Como parte del proceso de redefinición de los contenidos culturales, los mapuches adoptaron para su propio beneficio algunos de los elementos que configuraban su nuevo paisaje cultural. Esto se realizó desde temprano, luego que la población comenzó a recuperarse del primer impacto, que la había reducido a unos cientos de miles. El caballo fue la más importante de estas nuevas adquisiciones y para utilizarlo, desarrollaron desde el comienzo nuevas técnicas, diferentes de las de los españoles⁶, de domesticación y empleo. Alcanzaron en esto una perfección que fue admirada por todos los observadores. También reemplazaron su gandería de guanacos por ovejas y vacas y sus cultivos de cereales: quinoa, madi y mango por el trigo, que resultaba más productivo y que complementaba bien su producción tradicional de patatas, calabaza, maíz, pimientos y frijoles.

⁵ La idea de los blancos como malignos y carentes de ética se encuentra en muchos pueblos indo-americanos. Los trabajos reunidos por Ansion en el área quechua muestran abundante documentación al respecto.

⁶ La técnica europea de domar los animales consiste en la imposición de la fuerza, y forma parte de una interpretación de la naturaleza como algo que debe ser dominado. Los mapuches partían del supuesto de la armonía profunda con el medio y establecían una alianza con los animales, adiestrándolos mediante un trato cariñoso y continuado.

Disponer de animales de tiro les permitió incorporar el arado, y el intercambio con las poblaciones de origen europeo les suministró en abundancia las monedas de plata que utilizaban para realizar sus adornos y los cuchillos y hachas de hierro, con los que hicieron más efectivas sus armas.

También la estructura social sufrió modificaciones. El constante estado de guerra hizo permanentes, y en algunos casos hereditarios, los cargos de jefes militares, mientras que el comercio permitía cierta acumulación de recursos, que a su vez posibilitaba una incipiente jerarquización interna⁷, con lo que esto implicaba de fuente potencial de conflictos.

Discriminados en su propio territorio

Luego de la independencia de Argentina y Chile, la situación empeoró para los mapuches. Terminadas las guerras civiles, en que los distintos bandos negociaron con ellos para asegurarlos como aliados, los ejércitos de ambos Estados se lanzaron a la conquista del territorio indígena, terminando en 1879 con las últimas defensas⁸.

Un nuevo y duro período se abrió entonces ante la población autóctona, que pese a la guerra continuada había ido recuperando su caudal demográfico. Asesinados sus guerreros y aprisionados sus ancianos, distribuidos a cientos los niños y las mujeres como sirvientes, los mapuches que permanecieron en su zona de origen se vieron obligados a establecerse en pequeños ámbitos territoriales, insuficientes para el tipo de agricultura y ganaderías tradicionales y por consiguiente expuestos a la degradación por utilización excesiva⁹. Pero aún las pequeñas porciones de tierra que se les reconocieron oficialmente fueron objeto de la codicia de los nuevos empresarios agrarios. La posesión comunitaria de la tierra no estaba prevista en el régimen jurídico de los nuevos Estados, se cedían entonces los terrenos individualmente (lo que permitía que pasaran rápidamente a manos de los usureros), o en sistema de usufructo, bajo la tutela de alguna organización religiosa o del mismo Estado. La opción era entonces, mantener algunos aspectos de la propiedad colectiva, pero bajo un sistema

⁷ Como ha señalado Temple, el prestigio no se obtenía a partir de la acumulación, sino de la redistribución de los recursos.

⁸ La conquista del Chaco, en la zona noreste de Argentina fue más tardía. Comenzó en 1884 y en 1912, el presidente Sáenz Peña anunció la ocupación completa de Chaco y Formosa, a raíz de la campaña de Victorica, el año anterior. Pero aunque las campañas militares terminan en esa fecha, las matanzas de indios por terratenientes particulares continúan en las décadas siguientes como sucede en Napalpí en 1924 y el Zapallar en 1933 (ver Miller). En Tierra del Fuego, desde la llegada de los primeros europeos en 1880, hasta 1919, la población aborígen queda reducida a un 8%, por la persecución que se desata sobre ella, desapareciendo finalmente en la década de los ochenta (ver Chapman).

⁹ Las concesiones de tierras a los indios fueron objeto de largas discusiones en el Senado, pues los legisladores tenían conciencia de que el asentamiento en colonias posibilitaba el mantenimiento de la identidad étnica de los indígenas, y esto iba contra su objetivo de hacerlos desaparecer en tanto que pueblos (ver al respecto Lenton).

de tutela, o fraccionar la tierra en pequeñas propiedades individuales. Han sido especialmente durante los períodos de dictaduras militares tanto en Argentina como en Chile, en que se ha hecho mayores esfuerzos en «normalizar» la situación de las tierras indias, transformándolas en mercancía de acceso libre e individual¹⁰.

El proceso de pérdida de las tierras luego de su asignación individual es muy evidente en Chile, donde habita el grueso de la población mapuche (un millón de personas, es decir el 10% de la población chilena). Allí, luego de un período de cierta mejoría en la situación indígena, producido por el gobierno progresista de Unidad Popular, la dictadura militar intentó nuevamente, por la Ley 2568, la subdivisión de la tierra de las comunidades. Con la consecuencia, a corto plazo, del paso a manos de los terratenientes de los contornos. Ante esta actualización de la siempre presente amenaza de despojo, los mapuches optaron por crear organizaciones propias, que aseguraran la continuidad de sus reclamaciones y que permitieran movilizar a los pobladores para resistir al saqueo. La más representativa de estas organizaciones, durante más de diez años, ha sido ADMAPU. A diferencia de otras corrientes del movimiento indio, que rechazan toda asociación con criollos, los mapuches no han sido contrarios a realizar alianzas coyunturales con partidos políticos progresistas (populistas o de izquierdas) los que son vistos como aliados potenciales. Aún así, consideran que la mejor manera de garantizar que sus reivindicaciones específicas sean tomadas en cuenta, es desarrollando una organización política propia.

Este proceso no se ha dado de la misma manera en Argentina, donde habitan cerca de 90.000 mapuches, entre las provincias de Neuquén, Río Negro, La Pampa, Chubut y Buenos Aires. Allí, condicionados por su menor peso demográfico, encausan su militancia política a través de los partidos estatales.

En cualquiera de los casos, parece claro que el pueblo mapuche, una vez más, está resurgiendo de las catástrofes que se han abatido sobre él y opone al despojo de la tierra y a las campañas de desintegración étnica llevadas adelante desde la escuela, el servicio militar obligatorio y las Iglesias reconocidas (protestantes y católica) una conciencia vigorosa de su identidad y un esfuerzo creciente por mantener viva su lengua y su cultura, lo que implica su religión propia y su específica forma de relacionarse con la tierra. En los puntos siguientes, analizaré la utilización al respecto de algunos rasgos de su cultura tradicional.

¹⁰ Esto responde a una tendencia general de los gobiernos que Oszlak llama burocrático-autoritarios, de racionalizar la economía imponiendo criterios uniformes, y a la dependencia de los gobiernos militares de los grupos económicos de presión.

Una sociedad equilibrada

Como ha mostrado Temple, la circulación de bienes entre miembros de las comunidades se rige, aún en la actualidad, por leyes de reciprocidad, y no tiende a acumular recursos sino prestigio. Es reconocimiento social, y no riqueza, lo que aspiran a poseer las personas más destacadas dentro de cada grupo mapuche, y hay distintas vías de acceder a él. Al contrario de lo que señala Godelier para los Baruyá de Nueva Guinea, en el caso que nos ocupa, hombres y mujeres tienen posibilidades equivalentes, aunque diferentes, de acceder a posiciones de respeto. De hecho, éstas estaban más ligadas a la edad que al sexo en la sociedad tradicional, aunque en la actualidad es frecuente ver a jóvenes muchachos o muchachas, como representantes de sus comunidades. Esto se da a partir del prestigio que se les reconoce por su actividad política y por su habilidad para defender los intereses del pueblo frente a la sociedad «huinca».

Tradicionalmente, en las comunidades mapuches los dos puestos de mayor prestigio eran el ocupado por la «machi» y el «lonco». La «machi» o chamán, es alguien a quien se le reconoce sabiduría para desempeñarse como encargada de cuidar la salud de los enfermos (celebrando el «machitun») o de la supervivencia de la comunidad (oficiando el «nguillatún»). Ninguna ceremonia religiosa puede celebrarse sino es por su intermedio, sólo ella puede llevar el tambor sagrado, el «kultrum», y es la mediadora preferente con las fuerzas superiores. La «machi» es casi siempre una mujer, pues los mapuches consideran que sólo una sensibilidad femenina puede llegar al nivel de comunicación con la naturaleza, necesario para actuar sobre ella. Complementariamente se cree que los hombres no suelen ser «machis» eficaces, salvo en el caso en que la homosexualidad los acerque al modelo ideal femenino¹¹.

La «machi» es profundamente respetada, pero esto no se transforma en ventajas materiales. Tampoco las tiene el «lonco» (literalmente: cabeza; en sentido amplio: cacique) que coordina las actividades políticas del grupo y que por su ascendiente, sirve de árbitro y consejero en caso de conflicto. El «lonco» es normalmente un hombre mayor, pero su función puede ser cubierta ocasionalmente por jóvenes o por mujeres (en la década de los ochenta, esta última opción representaba el 10% de los casos).

Antiguamente existía otro puesto de prestigio, que era el de jefe guerrero o «Apoulman». Este cargo era electivo y sus funciones, exclusivamente militares, duraban lo que durara la contienda. Los observadores externos confundieron con fre-

¹¹ En la actualidad, la religión tradicional convive conflictivamente con las religiones cristianas. Mientras que los protestantes prohíben sus prácticas, la Iglesia Católica trata de hacerlas complementarias. Sin embargo no son infrecuentes los casos en que comunidades pentecostalistas, mantienen también oficiantes tradicionales. En muchos casos, sin embargo, se ha roto la cadena de transmisión de los aprendizajes sagrados y las neófitas o neófitos aspirantes a *machi* deben inventar técnicas de autoaprendizaje o realizar largos viajes para encontrar maestra adecuada.

cuencia sus atributos con poder político y los designaron como «príncipes». El ejemplo más conocido es el de los jefes Cafullcurá (piedra azul) y Namuncurá (pie de piedra) en el siglo pasado, en la pampa argentina. Aún en la escala de poder militar, no era imposible el acceso de las mujeres, y la historia recuerda el nombre de algunas de ellas, como la comandante Janiqueo, en Chile, o Viviana que encabezó un levantamiento en Argentina. Estos casos señalan que, si bien la sociedad tradicional preveía diferentes vías de acceso al poder para hombres y mujeres, estas vías no estaban cerradas en ningún caso para un miembro de cualquiera de los géneros que demostrara aptitudes especiales en el ámbito reservado al otro.

La estructura de poder, en la época en que eran independientes, incluía distintos niveles. Cierta número de «catanes» o «rucas» (agrupaciones familiares que podían comprender hasta ochenta personas) se agrupaba en un «lov» o aldea; varias aldeas integraban un «cahuin» cuyo jefe era un «lonco», ocho «cahuin» formaban un «levo» o «rehue» (altar o árbol sagrado) representado por un «toqui» o «ulmen»; estos a su vez se reunían en tribus o «aillarehue» que en caso de guerra se confederaban en el «huichanmapu» comandado por el «apoulman» o «toqui» en jefe. Pero esta estructura sólo en apariencia era vertical. En realidad era muy fluida y los ámbitos de poder estaban constituidos (y esto sigue siendo así en la actualidad) por las asambleas y las consultas privadas. Las primeras reúnen a todos los integrantes de cada aldea (hombres, mujeres y niños) y cumplen funciones predominantemente informativas y referentes a la relación con la sociedad externa. En ellas se organizan grupos de trabajo y hablan todos, aunque preferentemente informan los «Hueipin» (portavoces, literalmente: dueños de la palabra) que son los que tienen mejores dotes oratorias, o los que conocen mejor la cultura del Estado dominante. Entre los mapuches se aprecia mucho la capacidad de hacer un buen discurso y tradicionalmente han desarrollado la elocuencia hasta el punto que la entonación y aún el léxico del discurso público, son específicos y diferentes del habla familiar. Todos los observadores externos que han tenido la oportunidad de escuchar parlamentos mapuches, desde el siglo XVII en adelante (Rosales, Febres, Falkner, Havestadt, Augusta, Moesbach) se han mostrado impresionados por la riqueza expresiva, la fluidez y la musicalidad de sus largos discursos.

Sin embargo, el verdadero poder pasa por las consultas privadas que se realizan por grupos familiares (con debates separados por sexo), en conversaciones informales y por la opinión de los miembros con prestigio en el grupo: el «lonco» y la «machi». Estos no hablan normalmente en las asambleas, pero su parecer es tenido en cuenta siempre. Todo el sistema político funciona en base al principio de respetar la opinión de cada uno de los integrantes de la comunidad, y constituye un plan institucionalizado para obtener acuerdos. El respeto por la autonomía de cada integrante del grupo se extiende en círculos concéntricos que abarcan sucesivamente al individuo, la familia y la comunidad.

Algunos autores han fijado su atención en este aspecto de la organización mapuche y señalan que son muy individualistas (Briones de Lamata, Olivera). Esto es cierto sólo en el sentido que cada persona tiene un peso propio en el todo, pero no implica falta de solidaridad. El sistema funciona mediante niveles de integración progresiva de las aspiraciones particulares en los intereses grupales.

Los niños

Probablemente esto resulte más fácil de comprender, si analizamos el trato que dan los mapuches a un sector al que nuestra propia sociedad no considera sujeto de decisiones propias: los niños. En el seno de cada familia mapuche los niños son invariablemente bien tratados, pero además son considerados personas merecedoras de ser escuchadas, como los adultos. Al llegar un extraño a una «ruca» se espera que salute ceremonialmente a cada integrante, dándole la mano y diciendo «Mari-mari»; en este ritual participan también los pequeños con gran compostura y seriedad. Pero el respeto no es sólo formal, cualquier pertenencia de un niño o niña (animales, fruta, adornos, dinero) sólo puede ser utilizada, cambiada o vendida por su dueño o dueña, lo que obliga a veces a realizar transacciones comerciales con jóvenes de cinco o seis años, mientras que los padres se abstienen de influir u opinar. Señalaba Schoo Lastra refiriéndose a las costumbres de los pehuenches del lado argentino:

«Eran afectuosos con las criaturas, teniendo muy en cuenta sus aficiones o rasgos propios, a punto que alguna vez se ha juzgado que les fomentaban sus caprichos. Algo de ello pudo haber pero... juzgaban que no debía reprenderse sistemáticamente a un niño para no deprimir su ánimo y no privarlo del don de iniciativa que había de serle indispensable en el transcurso de su existencia»

La contrapartida de estos derechos reconocidos, son las obligaciones: los niños trabajan desde pequeños ayudando a los adultos y participan en las ceremonias religiosas y sociales con una paciencia e interés difíciles de encontrar en otras culturas, para esos niveles de edad.

Cosmovisión y relación con el medio

Si partimos del supuesto que la imagen que se hace una sociedad de las fuerzas superiores, la extrae de su experiencia social (Durkheim), podemos entender que la idea que tienen los mapuches de los dioses refleja la correlación de fuerzas internas. Y aquí volvemos a encontrar la descentralización del poder, la participación de la naturaleza y el equilibrio entre géneros y por edades. La cosmovisión mapuche no se apoya en la idea de un único dios, sino que dispone de un panteón en que cada elemento de la naturaleza tiene sus protectores míticos. Así, hay «padres» y «madres»

de las aguas, de los animales, de las plantas y de las montañas, capaces de manifestar su amistad o enfado con los humanos. Transcribo como ejemplo, lo que me manifestaban al respecto en una comunidad mapuche:

«El llenco (el agua) tiene siempre alguien que la gobierna, este suele ser un animal de tierra: un toro, una vaca. Derecho hacia arriba, en la montaña, hay una cascada al lado de una piedra en forma de toro. Esta es piedra sólo en apariencia. Si uno la golpea con algo o trata de pasar, se enoja y levanta niebla o algo parecido, arroja agua para fuera. En sus cercanías no permite pescadores. También los cerros tienen espíritus. Si son habitados por muchas personas los cerros se amansan, como un animal arisco. Pues ellos conocen a los que los frecuentan. Hay espíritus buenos y espíritus malos. El agua buena no hace ruido, la mala, aunque sea chiquita, saca mucho ruido, avisa que hay que evitarla.»

Entre estos protectores sobrenaturales, «Nguenechen» el espíritu o fuerza que tutela a los humanos no es visto como el dios supremo, sino como uno de los que comparten poder con los otros, en el ámbito del mundo. A su vez estos seres sobrenaturales no son personificados en forma unívoca. Nguenechen es conceptualizado como poseyendo la experiencia de la vejez y la fuerza de la juventud, la potencialidad femenina de dar vida y el oficio masculino de dar muerte. Esto se materializa en la invocación sagrada, que suele colocar en primer término a la mujer, pues las rogativas se dirigen precisamente a aumentar la vida:

<i>Ñidol wenu kushe</i>	(Anciana señora del cielo)
<i>Ñidol wenu fiicha</i>	Anciano señor del cielo
<i>Ñidol wenu weche wentru</i>	Muchacho que eres señor en lo alto
<i>Ñidol ülcha domo</i>	Muchacha que eres señora del cielo)

La visión cósmica del equilibrio entre los contrarios, se materializa en la práctica, con una división sexual del trabajo, considerada como complementariedad entre equivalentes. Esto no quiere decir que no existan entre ellos jerarquizaciones de prestigio o de riqueza, sino que el modelo religioso tiende a desalentarlas, al mismo tiempo que existían (más marcadamente en la sociedad tradicional que en la actualidad) mecanismos redistributivos y de complementación económica que garantizaban cierto nivel de igualdad.

Bengoa y Valenzuela han estudiado algunos de estos mecanismos. La «mediería» es el sistema mediante el cual una familia que disponga de poca tierra, puede pedir a un pariente la cesión de algún terreno para cultivarlo, poniendo la semilla y repartiendo la cosecha en partes iguales. Dada la escasez crónica de tierra que padecen las comunidades, este recurso tiende a igualar la posibilidad de las distintas familias, de disponer de lo mínimo necesario. La «vuelta de mano» consiste en devolver con un trabajo equivalente, el trabajo que se ha solicitado para satisfacer una tarea urgente, o el que necesita mayor cantidad de trabajadores que los que el grupo familiar

puede prestar, es un sistema de distribución de la fuerza de trabajo, que funciona entre iguales. El «mingaco» en cambio es un sistema en que se acumula trabajo de la comunidad y se paga con una fiesta. Aunque aparentemente la lógica de estas dos últimas estrategias es la misma, en la práctica el «mingaco» implica que el que lo convoca disponga previamente de recursos suficientes como para pagar un festín. Esto hace que pueda ser solicitado sólo por los ricos del grupo, por lo que tiene menos popularidad que el primer sistema.

El problema, crucial para la supervivencia de todo grupo campesino, de la herencia de la posesión de la tierra, también es solucionado en forma que facilita la redistribución en lugar de la concentración de los recursos. En principio, se parte del supuesto que la tierra depende de la comunidad¹² y que las familias que las cultivan tienen simplemente un derecho preferente de uso. Este derecho se transmite por herencia a través de los cuatro abuelos y también por matrimonio. De esta manera se crea una red difusa, en la que cada trozo de terreno puede ser reclamado por diversos hombres y mujeres emparentados. Cuando no hay descendientes directos, esta práctica obliga a plantearse el problema desde el punto de vista ético: ¿Quién necesita más la tierra? ¿Quién tiene mayores posibilidades de cultivarla? ¿Quién vive más cerca? Todos estos elementos serán tomados en cuenta por los posibles beneficiarios antes de reclamar sus derechos, y serán evaluados por la comunidad, quién dará en última instancia la aprobación para el traspaso, proceso que excluye la venta y la cesión a extraños. Con gran frecuencia se queda con la tierra el hijo menor, que por emigración de sus hermanos mayores, ha permanecido en el lugar, ayudando a sus padres ancianos.

La herencia difusa actúa como eficaz redistribuidora de la población, atrayendo hacia las comunidades menos densamente pobladas los excedentes de población de las más saturadas, a través del mecanismo de reclamar derechos a la tierra por matrimonio. Como señalan Bengoa y Valenzuela (p. 129):

«En este sistema todos tienen poca tierra, pero a los más pobres se les da la posibilidad de tener “mucha poca tierra”, esto es retazos en diversas partes de la comunidad o en comunidades vecinas. Los datos son significativos, el 60% de los predios menores de cinco hectáreas aumentan su cabida inicial, ya sea haciendo cumplir sus derechos hereditarios de tierras en otros lugares o mediante la solicitud de medierías. Por esta doble vía se duplica la superficie disponible... Entre los que disponen de más tierra este recurso resulta casi inexistente.»

¹² Balazote y Radovich señalan que el sistema de reservas imperante en Argentina para las comunidades mapuches, implica la propiedad real de las tierras en manos del Estado o de la provincia, mientras que a la comunidad indígena se le otorga el “usufructo vitalicio” que impone limitaciones a su disponibilidad. Así se encuentran en la imposibilidad de vender o comprar las tierras, obtener créditos sobre ellas, arrendarlas, introducir animales ajenos bajo el régimen de medierías u obtener indemnizaciones si son desalojados. En la actualidad la legislación permite pasar la propiedad a los ocupantes, pero el proceso es aún incipiente.

Es evidente que un sistema semejante puede generar también conflictos, lo que se materializa en ocasionales acusaciones de brujería entre los que compiten, pero se basa en sentimientos de responsabilidad colectiva, que un sistema de herencia menos ambiguo habría ahogado, y que se manifiesta también en la distribución de otros recursos. Así, por ejemplo, en 1985, cuando el gobierno de Alfonsín distribuyó entre las comunidades mapuches de Argentina cierto número de ovejas para compensar las que habían muerto en las grandes nevadas del invierno anterior, se discutió en la asamblea de cada pueblo la forma de realizar la distribución. La propuesta de los propietarios comparativamente más fuertes, de distribuirlas de acuerdo a las pérdidas sufridas (lo que habría mantenido la desigualdad previa) fue rápidamente desechada y se optó por repartir el mismo número de cabezas de ganado a cada familia. Pero a continuación las familias, que por su escasez de miembros o de tierras, no podían encargarse de las ovejas que les habían sido asignadas, renunciaron a ellas en beneficio de la comunidad, sin pensar en venderlas o cederlas en mediería (sistemas ambos conocidos y practicados por los mapuches con el ganado que consideran propio). Esto es interesante de consignar, porque muestra la persistencia de una práctica de reciprocidad, en el seno mismo de los recursos en que se basan sus transacciones económicas. El ganado es el principal elemento de venta al exterior de las comunidades Pehuenches¹³, y la palabra misma con que designan al dinero, significa animales de cría: «cullín». Incluso la misma expresión: «Ñielai cullín peñi» con la que se expresa la pobreza, puede traducirse indistintamente como: «no hay animales» o «no hay dinero».

Las relaciones de género

En lo referente a la organización familiar, la tradición mapuche, aunque preferentemente monogámica, no excluía la práctica de la poligamia. Algunos estudiosos modernos han visto en esta práctica un elemento de discriminación femenina y una fuente de conductas machistas (Montecino). Pero poligamia y discriminación no son términos equivalentes. Veamos cómo se articulaban en la sociedad mapuche tradicional.

La poligamia estaba poco difundida y sólo en el caso de los jefes guerreros de mediados del siglo pasado, parece haberse usado como símbolo de poder y prestigio. Normalmente cada mujer disponía de una «ruca» separada y administraba autónomamente su hogar. Si aceptamos la hipótesis de Latchman según la cual la forma de filiación mapuche tradicional era matrilineal (es decir que la pertenencia al grupo, sus derechos y obligaciones se transmitían por vía materna) y unimos a este dato la inclusión de las hijas en la herencia, la libertad sexual pre-matrimonial de las mujeres,

¹³ La comunidad en que presencié la asamblea. Chiquilihúñ, pertenece a esta parcialidad.

y la existencia de ceremonias de iniciación femeninas: «curenguequel», que implicaban su reconocimiento como miembros de pleno derecho del grupo, podemos delinear un cuadro en que el estatus femenino no era globalmente desfavorable. De hecho, podemos interpretar la poligamia como una estrategia económica para aumentar la disponibilidad de la mano de obra femenina, en una sociedad en que la división sexual del trabajo obligaba a la complementariedad.

La disminución del número de hombres producida por las bajas militares en el largo enfrentamiento con los colonizadores, y la posibilidad complementaria de aumentar el número de mujeres incorporando cautivas blancas al grupo, produjo durante el siglo pasado un desequilibrio entre el número de hombres y mujeres que propició el desarrollo de la poliginia a niveles antes desconocidos. Por otra parte, como sucede en todos los pueblos poligínicos, la consecuencia de aumentar el número de esposas de unos pocos hombres, era dejar sin posibilidad de casarse a algunos otros, lo que producía estratificación social entre los varones. Guinnard, en 1864, señalaba que pese a la disminución de hombres producida por las guerras, algunos jóvenes guerreros se veían obligados a quedar solteros, lo que era considerado indecoroso. El repudio de la soltería masculina, acompañada del respeto a la soltería femenina y la buena consideración social del embarazo en esas condiciones, nos permiten entender que la poligamia no se apoyaba en la desvalorización de la mujer, sino en un tipo particular de organización del trabajo. En la actualidad, en que esta práctica está casi extinguida y en que las condiciones demográficas han cambiado por emigración preferente femenina, dando a las comunidades un índice de masculinidad bastante elevado (108,2 en el caso estudiado por Balazote y Radovich), se ha desarrollado un mecanismo sustitutorio para asegurar la presencia en cada familia del número necesario de mujeres. Este mecanismo es la adopción de muchachas emparentadas (sobrinas o primas) cuando es necesario ayudar a la mujer de la casa en sus tareas¹⁴. Hasta principios de siglo esta necesidad se cubría por la posibilidad de matrimonios múltiples, lo que además garantizaba la obtención de un nuevo marido a las viudas y separadas, y evitaba que quedaran sin apoyo de trabajo masculino.

Algunos autores señalan que fue la adaptación militarista de la sociedad mapuche a las condiciones de resistencia a la invasión de su tierra lo que produjo el cambio de la filiación matrilineal a la patrilineal, e incluso marcan una fecha para ese cambio: 1860. Pero aunque este desplazamiento marcaba para las mujeres un retroceso con respecto a la situación anterior, nunca fue acompañado por la valoración de la virginidad femenina, ni por exigencias de perdurabilidad del matrimonio; expectativas estas que en otras culturas cierran el círculo de la discriminación de las mujeres. Divorcio y nuevo matrimonio siempre han estado al alcance de la mujer mapu-

¹⁴ Para un análisis más amplio de la función de la adopción entre las clases pobres de América Latina, ver el trabajo de Ruth Cardoso.

che, que puede acceder a puestos de prestigio en su comunidad, sea cual fuere su estado civil.

Hay muchas maneras de acercarse al problema de los roles de género. Fernández y Hachen llegan a la conclusión de la equivalencia de valores entre los Toba, a partir del análisis lingüístico. En el caso mapuche, me ha parecido más significativo analizar la producción y circulación interna de las dos artesanías de mayor prestigio: el trabajo textil y la platería.

El tejido es una actividad exclusivamente femenina. Las mujeres lavan e hilan la lana de oveja (como antes lo hacían con la de vicuñas y guanacos) la tiñen con colores obtenidos de distintas hierbas, o con tintes industriales y la tejen en telares verticales. Las prendas más elaboradas son ponchos, cintos o fajas y mantas, que suelen combinar complicados diseños con gran riqueza de colorido. Se tejen también mantas y ponchos sin dibujos, pero mientras estos últimos son utilizados para el vestido de las mujeres y para el uso cotidiano del hogar, los primeros, es decir las prendas adornadas y elaboradas, son de uso exclusivamente masculino. Así los ponchos de «lonco» tienen dibujos y coloridos especiales y los cintos y «trari-loncos» (adornos de cabeza) masculinos son los más elaborados. Es decir que las mujeres emplean su tiempo, trabajo y sentido artístico en la confección de delicadas prendas que ellas no utilizan. Son en la actualidad una fuente de ingresos importante como artesanías para vender fuera de la comunidad, y constituyen tradicionalmente el ornamento máspreciado de los hombres.

En contrapartida las mujeres mapuches se adornan, cuando pueden, con objetos de plata. La «trapelacucha» (pectoral de plata que simboliza la fuerza del viento y del águila) «trari-loncos» de eslabones planos y medallas colgando, «quipus» (alfileres) de grandes cabezas circulares y enormes pendientes de forma trapezoidal, constituyen la riqueza tradicional de las mujeres, su orgullo y su ornamento. Pero el trabajo de plata es una artesanía masculina. Su tradición es antigua, y si bien hay muchos autores que consideran que se incorporó después de la conquista, con las monedas de plata que hacían circular los españoles y que servían de materia prima, es posible que se trate de una artesanía prehispánica, ya que Rosales señala que los araucanos pagaban tributo en plata a los Incas (marcando los lingotes con un pecho femenino como símbolo). Además la originalidad de los diseños, mucho más emparentados con la estética quechua que con la europea, y el hecho mismo que trabajaran sólo plata metal relacionado en su mitología con la luna y otras fuerzas favorables y no oro, ni bronce, hace pensar que esta práctica está profundamente arraigada en la cultura mapuche. En realidad, es posible que como consecuencia de los desplazamientos territoriales producidos por la invasión española primero y la presión chilena y argentina después, se hayan visto separados de sus yacimientos de plata precolombinos, y que esto los haya obligado a utilizar en exclusividad, materia prima obtenida por trueque. También es posible que aún antes de su primer contacto con los europeos obtuvieran la plata por ese sistema, pero sea como fuere, lo que resulta claro es que el objeto de esa actividad, a la que se dedi-

caban incluso los caciques (Mansilla) y que alcanzó gran apogeo entre los siglos XVIII y XIX (Aldunate) era producir adornos para ser utilizados por las mujeres. Es cierto que esta artesanía está en decadencia y que del lado argentino es muy difícil encontrar plateros en la actualidad. Pero los objetos de plata mantienen su valor simbólico. De este modo, los signos exteriores de prestigio de cada sexo y los adornos utilizados para parecer más atractivos, dependen, en el seno de la comunidad, de la actividad y el gusto del sexo contrario.

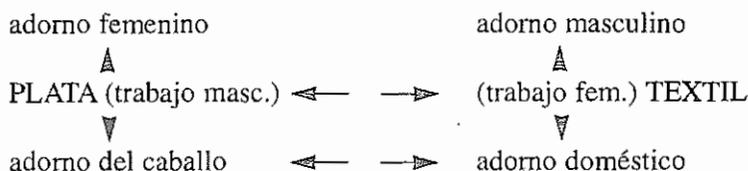
Estas prendas, tan apreciadas que con frecuencia se entierra a un muerto con ellas, no son objeto de comercio interno, sino que circulan como regalos, afianzando los vínculos familiares y sociales. Así, cuando una niña se hace mujer, si bien no se realiza ya la fiesta de iniciación femenina que describieron el siglo pasado Housse y Orbigny, recibe de su abuela, su padre, su novio y otros familiares y miembros de la comunidad, algunas de las piezas del preciado conjunto de platería, con que se adornará en fiestas y ceremonias religiosas.

Por su parte, cuando un hombre asciende a «lonco», la comunidad suele encarregar a la más hábil tejedora de la zona, la confección del poncho que le servirá de distintivo. A cambio de su trabajo, ella recibirá como obsequio el «trari-lonco» y la «trapela-cucha» de plata. Pero como no todos los hombres son plateros, ni todas las mujeres saben tejer con diseños, la circulación de estos recursos suele estar mediatizada por pasos intermedios, en que el platero recibe un regalo de semillas o alimentos por parte de la familia que quiere adquirir unos pendientes o una cadena de plata, que a su vez regalará a una mujer. De la misma manera, las tejedoras reciben diversos regalos a cambio de las prendas que confeccionan.

Es necesario señalar que, tanto los tejidos con dibujos como los trabajos de plata, tienen una segunda función en la cultura mapuche. Pequeñas mantas ricamente adornadas se utilizan en cada «ruca» para señalar el sitio de honor donde deben sentarse los invitados. Un tronco de árbol, una cabeza de vaca, una piedra o una rústica silla, se transforman, cubriéndoles con una de estas mantas, en un lugar de privilegio, de cierta forma en un trono, dentro del elaborado ritual mapuche de la cortesía y la hospitalidad. En algunos hogares, esta misma función puede cumplirse con una piel de animal especialmente hermosa, pero en general el adorno textil es el preferente.

En el caso de la platería la derivación es semejante, aunque el segundo uso posible no se refiere a la habitación sino a los caballos. Luego de la introducción de estos animales, en el siglo XVII, estos se transformaron en el bien más preciado para los mapuches. El caballo no sólo era un auxiliar en la guerra y permitía movilidad y eficiencia en el trabajo con el ganado, sino que se incorporó al sistema de creencias de tal modo que el ataúd en forma de canoa, en que se esperaba que las almas de los muertos navegaran hacia el poniente, fue reemplazado paulatinamente por la costumbre de enterrar al guerrero con su caballo, el que se encargaría de transportar el alma. En este contexto, los animales son atendidos con cuidado y adornados con aderezos de cuero, con aplicaciones de plata. Así como el orgullo de la mujer mapuche con-

siste en ofrecer a sus huéspedes el honor de sentarse sobre una hermosa manta, el de los hombres está en lucir un caballo ricamente enjaezado en plata. El ganado es entonces el eslabón que une ambos sistemas: vivo, es adornado con plata; muerto, cubre funciones semejantes a las de la obra textil. Vivienda móvil, adornada por el hombre, se transforma a su muerte en adorno de la vivienda estable, la «ruca» y elemento alternativo de las manufacturas femeninas. La circulación de plata y textil se complementa entonces así:



En el creciente empobrecimiento en que están sumidas actualmente las comunidades, la plata se ha transformado en un material difícil de adquirir, lo que hace que la habilidad misma de los plateros esté desapareciendo de la mayoría de las zonas mapuches. A su vez, los ponchos con dibujos diversos, que demandan meses de trabajo, tienden a considerarse actualmente como una fuente posible de ingresos, si se venden a los turistas. Pero aún con estas distorsiones, el sistema funciona (a nivel simbólico) como un modelo de dones simétricos y compensados.

El diálogo con la naturaleza

Partiendo de la premisa religiosa básica de los pueblos amerindios, que dice «no somos dueños de la naturaleza sino parte de ella», los mapuches han desarrollado una cosmología panteísta en la que los fenómenos naturales (salida y puesta del sol, ciclo de las estaciones, tormentas) los elementos (agua, fuego, piedras) y los animales y plantas, son vistos como partes significativas de un sistema de interrelaciones que incluye también a las personas y sus actuaciones sociales. De esta forma se produce una «culturalización» de la naturaleza, pues se considera que ésta responde a las demandas humanas y participa de las crisis sociales, y una «naturalización» de la cultura, explicando los conflictos internos por referencia al medio.

Como ilustración de la primera situación, podemos citar los múltiples casos en que los mapuches explican fenómenos naturales por circunstancias sociales. Así, meteoros tales como tormentas de lluvia y viento, suelen ser entendidos como consecuencia de transgresiones a las normas sociales y al ritual. Por ejemplo, las tormentas que se produjeron durante mi permanencia en una comunidad, me fueron explicadas de la siguiente manera: la primera por haberse presentado gente extraña, lo que

hizo que la montaña «desconociera» y respondiera con lluvia. La segunda, que se produjo durante una asamblea de la comunidad en el transcurso de la cual se manifestaron tensiones entre los participantes, se explicaba por la acumulación de estas tensiones, que se descargaron en aguacero, cesando cuando se disipó el conflicto interno. La tercera, producida mientras visitábamos un antiguo cementerio indígena, fue interpretada como la manifestación de la ira de los muertos, por haber sido incomodados sin realizar los correspondientes ritos propiciadores.

También se considera que el medio físico-natural responde solidariamente ante la enfermedad y muerte de los miembros de la comunidad. De este modo, en cualquier relato sobre desgracias personales de este tipo, abundan más las informaciones sobre el color que tomaba el cielo en cada momento, la forma de las nubes, los gritos de los animales y la dirección del viento, que sobre los síntomas clínicos del enfermo.

Pero, como señalaba antes, esta respuesta constante de la naturaleza a los fenómenos del grupo, implica que ella misma está regida por leyes culturales. Así, el puma —el león americano, principal enemigo de los rebaños de la zona cordillerana—, no es visto simplemente como un depredador que compite con los aborígenes por un recurso preciado: las ovejas. El puma es visto como una fuerza natural poderosa y ambigua, que puede dañar o ser «abuenado» y que incluso puede incorporarse a la red de parentesco, con obligaciones y derechos. Para lograr este objetivo los mapuches recomiendan no hablar de él denominándolos simplemente «mallé» (puma) sino «futa mallé» (gran puma) como tratamiento de respeto, o mejor aún «futa piñen» (mi hijo mayor) o «futa choquín» (mi sobrino). Dándole un tratamiento respetuoso y familiar y hablando con él, se espera que el animal desista de su conducta depredadora natural y pase a comportarse como está socialmente establecido, respetando la vida y posesiones de sus parientes terminológicos. Los títulos que se le asignan tienen además interés en dos aspectos: porque señalan la importancia del vínculo tío-sobrino, característica de las sociedades matrilineales, lo que constituye un argumento a favor de una tradición de este tipo entre los mapuches, y porque muestra la extremada confianza que deposita este pueblo en las mediaciones verbales como ámbito de solución de conflictos. Al respecto no puedo dejar de citar el comentario que me hizo el anciano «lonco» Ramón Guala:

«Si nuestros antepasados hubieran sabido hablar castellano, los “huincas” no nos hubieran quitado la tierra, no pudimos hacernos entender.»

Con lo que interpretaba todo el saqueo colonial como un problema de comunicación.

Tanto las fuerzas superiores positivas como las negativas, se manifiestan por medio de la naturaleza, antes de actuar sobre los humanos. Un remolino de viento puede ser la manifestación de un «huecuvu» (espíritu maligno) mientras que ver volar a un águila blanca es una señal positiva. En un contexto en que toda la naturaleza es vista como un conjunto de mensajes a descifrar, el código de la naturaleza se utiliza

también para transmitir información social. De acuerdo a esta lógica, cuando un muchacho mapuche quiere manifestarle su amor a una joven, lo primero que le ofrece es una canción creada por él. Pero en la canción no habla de sus sentimientos, como harían los occidentales en iguales circunstancias, sino que describe las señas naturales con que el medio se asocia a su estado de ánimo. Hablar de flores más hermosas que de costumbre, de amaneceres claros, de vegetación cuajada de rocío, es hablar indirectamente de un amor que se manifiesta a través de lo que lo rodea, y en el contexto cultural mapuche, ese mensaje no necesita ser más explícito. La muchacha suele corresponder a esta primera manifestación amorosa entregando otro mensaje obtenido del medio: una hoja de delicado diseño o una piedrecilla de forma o color atractivos. En este intercambio de referencias queda implícito el mensaje amoroso.

Pero este es un ejemplo entre otros posibles. Toda la literatura mapuche, que se transmite oralmente de generación en generación, se apoya fuertemente en la metáfora de la naturaleza. Esto se ve en los mitos de origen representados a través de la lucha de dos cerros (que eran a su vez dos serpientes) uno de los cuales, el «Kai-Kai» hacía crecer las aguas para ahogar a las personas, mientras que el otro, el «Treng-Treng» crecía en altura para permitirles salvarse. También es notable en sus danzas, como la del «choique» (ñandú) en que los bailarines se caracterizan como éste animal, y en el teatro autóctono, pleno de personajes zoomorfos. Todo el estilo expresivo se apoya en la idea de una continuidad entre la cultura y el medio.

Quizá donde puede apreciarse mejor esta característica es en los «epetü» (relatos cortos) que los entretienen durante las largas veladas de invierno, cuando la nieve impide salir de la «ruca» y la única luz disponible es la del fuego. Entonces puede notarse que los cuentos que circulan son en su mayoría relatos sobre animales. Este tipo de historias también existen en otras literaturas, por ejemplo en las europeas, pero mientras en estas ocupan por su cantidad y calidad un puesto claramente marginal, entre los mapuches este género constituye un tipo de relato preferente. Sus cuentos no son historias realistas de costumbres de animales, ni tampoco pueden encuadrarse entre las fábulas, pues carecen de moraleja. Son historias divertidas que cuentan las desdichas y aventuras de algunos personajes bien caracterizados: el zorro pobre y tramposo, intentándolo todo y fracasando casi siempre; el armadillo fuerte y sensato; las aves sabias y poderosas; las serpientes con poderes ocultos; el puma y el caballo fuertes pero no muy listos, etcétera.

Aunque algunos relatos de este tipo (como los cuentos del zorro) tienen un ámbito de difusión que abarca diversas culturas indígenas, no dejan de ser representativos de ciertos tipos sociales de la comunidad. Así, las desgracias del zorro pueden verse como la representación irónica y tierna de las desventuras del muchacho pobre (y lo son todos entre los mapuches) que sólo cuenta con su ingenio para sobrevivir fuera del marco de su comunidad. En los casos de protagonismo humano en los «epetü» (como en algunos recogidos por Lenz), se trata de relatos originarios de la

tradición europea, que se han adaptado al contexto indígena. La adaptación suele consistir en introducir algún tipo de protagonismo animal. También existen relatos (documentados por Koessler y Guevara) en que el protagonismo corresponde a seres intermedios entre personas y animales.

Conclusiones

Si bien es cierto que la reivindicación por la tierra, y en general por relaciones sociales y económicas menos desfavorables con la sociedad global, es el reclamo fundamental de los mapuches –y de los restantes indoamericanos–, también es cierto que estas reivindicaciones las realizan apoyándose en su identidad étnica. Esta no debe entenderse como una condición «natural» y estática, sino como una consecuencia de experiencias previas e interrelaciones y como tal, un resultado del proceso de contactos asimétricos que padecen.

Desde este punto de vista, su identidad en tanto que mapuches es el apoyo necesario de sus reivindicaciones precisamente porque la base ideológica de los rótulos estigmatizadores fue una identidad cultural asignada. Desde el comienzo del pillaje colonial hasta nuestros días, se les asignó a los pobladores originarios del continente una identidad común (y hasta ese momento completamente inexistente) como indios. El rótulo connotaba salvajismo, inmadurez, incapacidad intelectual y ética y un largo etcétera según la ideología dominante en cada momento, que podía incluir crueldad o inocencia, pero que siempre los dejaba en posición subordinada y justificaba las tutelas, duras o blandas que se les imponían.

Dado que la rotulación étnica estuvo siempre en la base de su opresión, es natural que sus reivindicaciones actuales pasen por levantar los estereotipos negativos y ofrecer otra lectura de su especificidad cultural. Es por esto que un análisis que se detenga en el inventario de aquellas estrategias de supervivencia que les han permitido resistir en las durísimas condiciones que les hemos impuesto, y que de alguna manera constituyen su aporte específico a la cultura universal, en tanto que resultado de sus experiencias históricas concretas, no distrae de sus reclamaciones más urgentes, sino que las apoya.

Pueblos como el mapuche, que han sufrido auto-identificaciones negativas¹⁵, y que como todos los indígenas del continente están aún hoy sujetos al embate de prédicas desvalorizadoras de su cosmovisión por parte de las Iglesias pentecostales, adquieren fuerza si pueden autoconsiderarse (y si son considerados) creadores y usuarios de formas válidas y respetables de entender las relaciones sociales y con el entorno.

¹⁵ La sensación de rechazo que sufren los jóvenes indígenas enfrentados con la sociedad global, suele manifestarse en tasas de suicidio anómalamente altas, y en episodios tan traumáticos como las solicitudes de cambios de apellido para escapar a la estigmatización.

El temor de muchos científicos sociales actuales de caer en un etnicismo funcionalista, hace que en los estudios se prioricen las necesidades y reivindicaciones económicas y sociales y que se dejen casi completamente de lado los elementos que los diferencian de otros sectores oprimidos (campesinos, obreros). Creo que en este caso, como en otros, es prudente escuchar a los propios afectados y ver cómo plantean sus reivindicaciones. Ellos están logrando un acuerdo bastante general sobre la consigna:

«Como indios nos sojuzgaron, como indios nos liberaremos»

Para que sus reivindicaciones sean válidas (y para que nuestros discursos académicos sean respetables) no es necesario mimetizarlos en campesinos a la europea. Escobar ha señalado la importancia política de esta opción:

«El reconocimiento de la diferencia puede... apoyar la reivindicación que hacen los pueblos indígenas de su autodeterminación y su derecho a un territorio propio y a una vida digna. Por un lado, la gestión del proyecto histórico de cada etnia requiere de un imaginario definido y de una autoestima básica... Por otro, los territorios simbólicos son tan esenciales para los indígenas como los físicos; aquellos son expresión de éstos y éstos proyección de aquellos. Por eso, es difícil defender el ámbito propio de una comunidad si no se garantiza su derecho a la diferencia; su posibilidad de vivir y pensar, de crear y crear de manera propia» (p. 20)

Bibliografía citada

Aldunate del S., Carlos

1984 "Reflexiones acerca de la platería mapuche" en *Cultura, hombre, sociedad. Revista de Ciencias Sociales y Humanas*. Univ. Católica de Temuco

Augusta, Félix José

1910 *Lecturas Araucanas*, Valdivia, Impr. de la Prefc. Apostólica. Bazote y Radovich

- 1993 *Gran obra e impacto social en Pilquiniyeu*. Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina.
- Bengoa, José
1985 *Economía mapuche*, Santiago, Edic. PAS.
- Bengoa, José
1985 *Historia del Pueblo Mapuche*, Chile, Ediciones Sur. Colección de Estudios Históricos.
- Briones de Lanata, C. y Olivera, M.
1983 "Correlaciones económicas, sociales y rituales en el ciclo anual de la comunidad mapuche de Ancatrú (Pcia. de Neuquén)." en *Primer Congreso Argentino de Antropología Social*, Posadas, UNAM.
1984 "Che Kimin, una cosmo-lógica mapuche", Buenos Aires, Mecnografiado.
1985 "Estructuras Cognitivas e interacción social. El caso de la brujería entre los mapuches argentinos" en *Actas del 45º Congreso Internacional de Americanistas*, Bogotá.
- Bustos, González y Peronja
1994 "Los tratados de paz como una de las manifestaciones de las relaciones interétnicas. El tratado de Yanquetruz, 1857" en *Revista de la Escuela de Antropología* vol. II.
- Cardoso, Ruth C. L.
1984 "Creating Kinship: The Fostering of Children in Favela Families in Brazil" en R. T. Smith (edit.), *Kinship Ideology and Practice in Latin America*, Univ. of North Carolina Press. Chapel Hill London.
- Chapman, Anne
1986 *Los Selk'nam. La vida de los onas*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- Crosby, Alfred W.
1988 *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona, Crítica.
- De Rosales, Diego
s/d *Historia del reyno de Chile*. Santiago.
- Díaz Polanco, Héctor
1985 *La cuestión étnico-nacional. "Indigenismo, etnopolitismo y marxismo"*, México, Línea.

- Dillehay, T.
1984 "Un poblado del final de la edad Glacial en el Sur de Chile". *Investigación y Ciencia* 99, Barcelona.
- Durkheim, Emile
1968 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires. Ed. Shapire.
- Ercilla, Alonso
1969 *La Araucana*, Santiago, Ed. Universitaria.
- Escobar, Ticio
1993 *La belleza de los otros. Arte indígena del Paraguay*. Asunción, CDI del Museo del Barro.
- Falkner, Tomás
1911 *A description of Patagonia*. Buenos Aires, Biblioteca Centenaria. Univ. La Plata.
- Faron, Louis
1969 *Los Mapuche*. México, Ed. Especiales.
- Febres, Andrés
1882 *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Buenos Aires, Ed. Larsen.
- Fernández, Cesar
1990 *Relatos y romanceadas mapuches*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Fernández, M. del Rosario y Hachen, Rodolfo R.
1993 "Dato lingüístico y pauta sociocultural: las formas de designación para la mujer Toba" *Revista de la Escuela de Antropología*, vol. I, Rosario, Argentina.
- Godelier, Maurice
1986 *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid, Akal.
- Gow, Peter
1991 *Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Oxford, Clarendon Press.
- Grebe M. E., Pacheco S. y Segura J.
1972 "Cosmovisión mapuche", *Cuadernos de Realidad Nacional* 14. Chile.
- Guevara, Tomás
1911 *Folklore Araucano*, Santiago, Imp. Cervantes.

- Guinard, Augusto
1947 *Tres años de esclavitud entre los patagones*, Buenos Aires, Ed. Espasa-Calpe.
- Havestadt, Bernardo
1883 *Chilidugu*, Lipsiae, Ed. Julius Platzman.
- Hernández, Isabel
1985 *Derechos humanos y aborígenes. El pueblo Mapuche*, Buenos Aires. Búsqueda. Yuchán.
- Housse, Rafael Emilio
1940 *Une épopée indienne*, Santiago Ed. Zig-Zag.
- Imbelloni, J.
1953 *Epítome de la Culturología*, Buenos Aires, Ed. Nova.
- Juliano, María Dolores
1984 "Algunas consideraciones sobre el ordenamiento temporo-espacial entre los Mapuches", *Boletín Americanista* 34. Secc. Historia de América. Univ. Barcelona.
1988 "Expansión de fronteras sobre comunidades indígenas" en *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*, Barcelona, Edit. Revolución, pp. 57-81)
- Koessler, Bertha
1954 *Cuentan los araucanos*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Latcham, Ricardo E.
1924 *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*, Santiago, Museo de Etnología y Antropología de Chile.
- Lenz, R.
1897 *Estudios araucanos*. Santiago, Impr. Cervantes. León Solís, L.
1990 *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas 1700-1800*, Temuco, Edit. Univ. de la Frontera.
- Lenton, Diana I.
1992 "Relaciones interétnicas: derechos humanos y autocrítica en la generación del 80" en *La problemática indígena* (Selecc. Radovich y Balazote). Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Manquilef, M.
1914 "Comentarios del pueblo araucano", *Anales de la Universidad de Chile*.

- Mansilla, Lucio V.
1940 *Una excursión a los indios ranqueles (1870-71)*, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Miller, Elmer S.
1979 *Los Tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI.
Moesbach, E. W.
1936 *Vida y costumbres de los araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago
- Montecino, Sonia
1984 *Mujeres de la tierra*, Santiago, CEM-PEMCI.
- Orbigny, Alcides d'
1835 *Voyage dans L'Amérique méridionale*. Paris-Strasbourg.
- Oszlak, Oscar
1984 "Políticas públicas y regímenes políticos: reflexiones a partir de algunas experiencias latinoamericanas". Mécanografiado.
- Rossignol, Jacques
1973 "Chiliens et Indiens Araucans au milieu du XIXe siècle", *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien* 20, pp. 69-98.
- Schobinger y Gradin
1985 *Arte rupestre de la Argentina. Cazadores de la Patagonia y agricultores andinos*, Madrid, Encuentro Ediciones.
- Temple, Dominique
1989 *Estructura comunitaria y reciprocidad. Del quid-pro-quo histórico al economicidio*, La Paz. Bolivia. Hisbol-Chitakolla.