

# Nuevo Mundo Mundos Nuevos

BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boccara, Guillaume

---

Guillaume Boccara

## **Antropología diacrónica.**

Dinámicas culturales, procesos históricos, y poder político

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Referencia electrónica

Guillaume Boccara, « Antropología diacrónica. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boccara, Guillaume, Puesto en línea el 14 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index589.html>

DOL : en cours d'attribution

Éditeur : EHESS

<http://nuevomundo.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://nuevomundo.revues.org/index589.html>

Document généré automatiquement le 01 octobre 2009.

© Tous droits réservés

Guillaume Boccara

## Antropología diacrónica.

Dinámicas culturales, procesos históricos, y poder político

### El proceso de globalización y las nuevas perspectivas de investigación

- 1 En las postrimerías de este siglo, la globalización aparece como una palabra mágica que explicaría todo. Se trataría de un proceso multifacético caracterizado por la total interdependencia de los agentes colectivos e individuales a nivel planetario y por la circulación acelerada de los productos, de las imágenes, de las ideas y de los hombres que ninguna frontera natural o nacional pudiera impedir.
- 2 Algunas de las expresiones de este movimiento planetario se manifiestan en la intensificación de los flujos migratorios y de los desplazamientos poblacionales, en la difusión de nuevas tecnologías y telecomunicaciones y en las vinculaciones de los mercados locales, regionales, nacionales e internacionales.
- 3 Durante un tiempo se pensó que la globalización iba a tener efectos esencialmente homogeneizadores dada la configuración de las relaciones de poder a nivel internacional y dado que los medios de comunicación y de producción eran propiedad de un pequeño grupo de países llamados desarrollados. Se creía también que la imposición de una ideología y de un orden económico dominante, occidental y capitalista, iban a conducir a la formación de un aldea planetaria monocultural y uniforme (De Jonge 1999, LaFeber 1999) que sería posible a través de los medios de comunicación y del modelo económico neoliberal, como también por la formación de elites nacionales en los países del norte. Muchos se alarmaban de la posibilidad de una desaparición rápida de las culturas llamadas primitivas o tradicionales, de las formas de vida y de pensar de los pueblos indígenas, de las especificidades locales y de las verdades ancestrales ...
- 4 Sin embargo, poco a poco, se constató que este fenómeno de globalización era contemporáneo y, en cierta medida, estaba vinculado al proceso que producía la emergencia de nuevas identidades, de nuevas configuraciones socioculturales y de nuevas comunidades tanto locales, como translocales o virtuales (Capone 1999, Appadurai 1996). Por otra parte, este mismo proceso de globalización impulsaba la re-emergencia de culturas e identidades cuya existencia había sido negada hasta entonces. Esto se hacía evidente al mostrar el carácter histórico, limitado y por consiguiente arbitrario de las entidades nacionales o de los estados-naciones que se habían construidos en los siglos anteriores sobre la negación de la pluralidad cultural o con un proyecto nacional claramente asimilacionista y homogeneizador.
- 5 El carácter arbitrario o sociohistórico de las entidades estatales-nacionales apareció a través de varios fenómenos. Cada vez más, los estados se mostraron incapaces de controlar las dinámicas económicas internacionales o se deshicieron de sus prerogativas económicas. El aparato ideológico del estado y sus agentes perdieron el monopolio de los proyectos de construcción de identidad nacional a causa de la creciente circulación de ideas y productos, como también a causa de la mayor movilidad poblacional. De hecho, los efectos de la globalización tienden a entregar a las minorías étnicas al igual que a las mayorías nacionales, herramientas para oponer resistencia o cuestionar el modelo ideológico dominante. Es así como la globalización entrega elementos para construir identidades híbridas, lo que no equivale a sostener que en general los grupos e individuos puedan elegir libremente los elementos que conforman su cultura, aunque, la cultura, al convertirse en símbolo y arma política de la reivindicación, aparece tanto como producto de un “given” como de un

“*choice*”, lo que ha generado ambigüedades sobre la autenticidad o falsedad de su carácter (Wittersheim 1999, McFall 1998).

- 6 Finalmente, la difusión de una lógica de mercado a nivel planetario parece cuestionar las propias nociones de ciudadanía y de nacionalidad. Sin embargo, las cosas son más complejas. Tomemos el ejemplo arquetípico del campo futbolístico. Los jugadores del mercado mundial circulan entre continentes, países y clubes a una velocidad acelerada. Se puede llegar incluso a comprar cualquier nacionalidad para los más cotizados. Es así como Marcelo Salas Melinao, después de una carrera fulgurante en Chile y Argentina, fue fichado por un gran club italiano. Para que la Lazio de Roma pudiera contratar a otro jugador extranjero o “extra-comunitario”, se le buscó a este hijo de la Araucanía un antepasado europeo y, obviamente se le encontró uno. De suerte que Salas Melinao, champurria, mestizo mapuche-chileno, de los confines de América del Sur, desde hace poco tiene la nacionalidad griega. Observamos así que la identidad del “matador” está fundamentalmente marcada por la ubicuidad : chileno con la selección nacional, mapuche en Temuco, griego en Europa y sucesivamente de la “U” en Santiago, del “River” en Buenos Aires y de la Lazio en Roma. Pero lo más interesante de este asunto es la manera cómo jugadores provenientes del planeta entero logran identificarse con una camiseta local. Se rinde un verdadero culto al club, se besa el escudo de la camiseta cuando se marca un gol, se vive una relación apasionada con los hinchas, se jura lealtad a la comunidad futbolística local y se adquiere el rasgo psicológico que caracteriza el equipo del cual se forma parte. A pesar de esto, a la hora de jugar una copa internacional, se lucha a muerte por el honor nacional y los hinchas del país de origen se muestran mucho más exigentes con este “desnaturalizado”<sup>2</sup> que acumuló dinero y ganó prestigio fuera de su tierra natal. Aquí, es dable notar que los niveles local, nacional y mundial mantienen relaciones de retro-alimentación. De suerte que lo local puede perfectamente reproducirse, reactivarse y recrearse a través de lo global, como por ejemplo, cuando se sostiene, en el caso de la fabricación de una torta en Curicó, que se trata de la “torta curicana más grande del mundo”<sup>3</sup> ! Interesante ejemplo de “glocalización”.
- 7 Todos estos fenómenos han llevado a un profuso planteamiento de temas relacionados con el multiculturalismo, con la multiétnicidad y con las nuevas identidades mezcladas. El historiador chileno José Bengoa habla de “cultura de la multiculturalidad” (1996), el sociólogo argentino Néstor García Canclini de “culturas híbridas” y de “desterritorialización de las identidades” (1995, 1989), el sociólogo chileno José Joaquín Brünner define la experiencia cultural contemporánea como un “evento multicultural y desterritorializado” (1998), el historiador francés Serge Gruzinski reflexiona sobre el “pensamiento mestizo” (1999), el escritor haitiano René Depestre habla de “ubicuidad cultural” y de “*métier à métyser*” (1998) y el antropólogo indo-americano Arjun Appadurai destaca “el nuevo rol de la imaginación en un mundo desterritorializado” (*op. cit.*).
- 8 Este fenómeno de construcción de nuevas identidades, de reformulación y de adaptación sociocultural no ha dejado de tener importantes consecuencias en las ciencias sociales. Los grandes paradigmas se han visto sometidos a una crítica acuciosa, entre las que se sostiene que el marxismo menospreció el factor cultural en su estudio de las formaciones sociales, de los modos de producción y del movimiento histórico y que el estructuralismo, por su parte, dejó escapar al actor social. De modo general, las ciencias sociales han sido criticadas por no haber considerado el dinamismo de los pueblos dominados. Esta disciplina, considerada de una u otra forma ligada a los proyectos y a las visiones estatales sociohistóricamente determinadas, habría cometido varios pecados capitales tales como el etnocentrismo, al androcentrismo, el primitivismo y el positivismo.
- 9 Aprovechándose de este nuevo fenómeno de reconfiguración sociocultural, política y económica a nivel planetario, numerosos científicos sociales dejaron definitivamente de lado la perspectiva esencialista, la sustantivista y la finalista, así como la dicotomía entre sociedades

diacrónicas que asumen una perspectiva histórica y sociedades estancadas en un universo mítico. La reflexión de los años 70 sobre historia y estructura (Thomas 1998, Wachtel 1990, 1971), así como sobre los efectos de los contactos entre colonizadores y colonizados, derivó progresivamente hacia un cuestionamiento más general en torno a las nociones de tradición, cultura, resistencia, aculturación y cambio. Se llegó a plantear nuevos interrogantes sobre el pasado colonial, tanto de América como de África y de Asia; se combinaron los métodos y perspectivas antropológicos e históricos y se operó una re-lectura del pasado a la luz del presente. Una lectura que podríamos llamar *estructural genética* o *estructural constructivista* que tomara en cuenta tanto la *estática social* como la *dinámica de las comunidades* (Galinié 1997, Sahlins 1985).

- 10 En otras palabras, se trataba de privilegiar una aproximación que considerara el dinamismo estructural de las entidades sociales y culturales (Martínez C. 1998, Menget & Molinié 1993). Es decir, que ya no se tiende a concebir las estructuras como sistema de determinaciones que actuarían sobre unos agentes sociales pasivos, ni tampoco, desde la perspectiva inversa del individualismo metodológico, se considera que los hechos sociales sean el resultado de la adición de las acciones de individuos cuyo accionar optimum dependería del grado de información que poseen. El objetivo que se ha dibujado paulatinamente ha sido el de analizar la manera cómo los agentes sociales, colectivos e individuales, participan en la producción, reproducción y transformación de las estructuras mediante una praxis y a través de la elaboración de estrategias de distinta índole (De Sardan 1998).
- 11 Este enfoque, adoptado en el presente trabajo, permite dejar atrás la vieja dicotomía entre historia y estructura, ya que tal como lo sostiene Marshall Sahlins “un acontecimiento es siempre una ocurrencia interpretada” (*op. cit.*). Es a través de la praxis que las estructuras sociales se ponen en marcha, reproduciéndose, pero también transformándose en función de múltiples factores externos (ecología, contexto sociohistórico, etc.) e internos (fricciones, contradicciones, etc.) que son interpretados, internalizados, asimilados o rechazados.

### Etnogénesis y protagonismo histórico de los pueblos “indígenas”

- 12 Cabe destacar la importancia que le conceden las recientes investigaciones a la necesidad de enfocar las realidades sociales en cuanto procesos estructurados, de modo que los estudios consideren los procesos de génesis y de construcción, en vez de partir de entidades (sociales, culturales, políticas) trascendentales. Se trata de reemplazar, de acuerdo a Nicolas Thomas, “el sistema” por el “proceso sistémico”; de abandonar el enfoque ahistórico tradicional, el estudio de las sociedades y de los grupos “fuera del tiempo”, para restituir los regímenes de historicidad y los mecanismos mediante los cuales se fijan memorias y se re-evalúan las categorías culturales (*op. cit.*: 153, 175).
- 13 A continuación, daremos algunos ejemplos concretos al respecto.
- 14 En sus trabajos sobre el movimiento popular en el Chile del siglo XIX y de principios del siglo XX, Sergio Grez ha demostrado cómo se dio un proceso de proletarianización, tanto a nivel subjetivo como objetivo (1998a, 1998b). En lugar de postular la existencia del proletariado chileno o de considerarlo como un todo homogéneo o como un sujeto ahistórico, los estudios de la Nueva Historia Chilena abordan las mutaciones que experimentó el proletariado, las contradicciones que existían en el seno mismo del movimiento popular, junto a los hechos culturales. En estos estudios han sido considerados los espacios de sociabilidad popular, las mentalidades de los sectores dominados, las contradicciones entre sectores populares y vanguardia política y también la posible existencia de proyectos y aspiraciones encontrados. En síntesis, estas investigaciones manifiestan la necesidad de desprenderse de enfoques teleológicos y performativos que llevan a considerar que todo sector popular debe entregarse por entero a un proyecto revolucionario y que cuando esto no ocurre, es interpretado como una intervención o manipulación de los sectores dominantes porque su ideología funciona

como “opio del pueblo” o porque estos sectores populares tienen una “falsa conciencia” de su situación objetiva<sup>4</sup>.

15 Los últimos estudios etnohistóricos realizados sobre las zonas de la Araucanía, de la Pampa y de nor-Patagonia proporcionan otro ejemplo del carácter dinámico de las formaciones sociales y ponen en tela de juicio la noción misma de tradición, entendida erróneamente como un conjunto estático de saberes y representaciones ancestrales (Boccaro 1998, Nacuzzi 1998, Villar ed. 1998, Fernández 1998, Alcaman 1997, Jiménez 1997, Ortelli 1996, Mandrini & Ortelli 1995, Mandrini 1994, 1992, Bechis 1984, Jones 1984).

16 Es sabido que, durante el periodo colonial, los grupos indígenas que vivían entre los ríos Itata y Toltén, a quienes se los ha llamado equivocadamente “araucanos”, integraron muchos elementos exógenos a su sociedad y cultura. Junto con el caballo, el trigo y el hierro, acogieron en sus aldeas a un número considerable de individuos alogenos (cautivos, trásfugas, fugitivos), incorporaron el bautismo y la realización de parlamentos con los *wingka* (i.e. no-mapuches) a su tradición o *admapu* e integraron la cruz a su sistema simbólico, como también llegaron a integrar misioneros y capitanes de amigos a su sistema sociopolítico. Todas estas adopciones fueron determinando una serie de cambios tanto a nivel objetivo, en el campo de la economía y de las estructuras sociopolíticas, como a nivel subjetivo de la definición identitaria.

17 En cierto modo, y como ya lo he expresado en estudios anteriores (Boccaro 1999a, 1998), podemos advertir que la etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del siglo XVIII es en gran parte el producto de un proceso de etnogénesis. La adopción de elementos exógenos produce un cambio importante entre los mapuches de fines de la época colonial con respecto a sus antepasados reches del siglo XVI, aunque es posible entrever la permanencia de estructuras simbólicas de fondo y de una lógica social específica. Esta lógica social es la que ha permitido la captación de la alteridad mediante un movimiento de apertura hacia el Otro, lo que posibilitó que los indígenas del centro-sur de Chile cultivaran su especificidad. Esta *lógica mestiza*, que incorpora la alteridad ubicando el Otro en el centro mismo del dispositivo sociocultural indígena, constituiría el substrato duro o el predicado sortal de esta sociedad. Es por esto que nos referimos a una misma entidad cuando hablamos de reches al inicio del periodo colonial y de mapuches en el periodo republicano. La identidad, en este caso, no se elabora mediante la coincidencia consigo mismo, sino que en la relación con el Otro (Viveiros de Castro 1993). Paradójicamente, aplicando la idea de Gruzinski (*op. cit.*), podemos afirmar que la verdadera continuidad de las cosas mapuches radica en la metamorfosis. La máquina social indígena no sólo permite sino que necesita la mezcla, vale decir el mestizaje; se nutre del Otro (a través de la institución guerrera o chamánica) para elaborar su Ser; es decir *lo mestizo es en este caso lo indígena*.

18 Los estudios de Eugenio Alcaman sobre los williches (sur de Chile) y los de los investigadores argentinos sobre los “tehuelches” y “pampas” abogan en el mismo sentido de cambios y reestructuraciones importantes entre los pueblos del área pan-mapuche. Es a través de un largo y complejo proceso de fusión, hibridación interétnica y etnificación que la territorialidad pan-mapuche se extendió paulatinamente hasta unir los dos océanos. Este fenómeno, mal conocido aún y mal llamado “araucanización de las pampas”, obliga al etnohistoriador a abandonar los análisis en términos de sociedades primitivas aisladas y lo conduce a considerar el sistema de relaciones y las complementariedades entre las distintas unidades<sup>5</sup>. Induce su investigación hacia un micro-análisis que privilegia la reconstrucción de las redes de alianzas egocentradas por sobre los grandes rótulos que tienden a postular la existencia de macro-unidades étnicas (tehuelche, puelche, poya, pehuenche, pampa, picunche, etc.) que quizá nunca hayan existido<sup>6</sup>. En todo caso, plantea el problema de la etnicidad y de la identidad en términos distintos, ya no como esencia, sino como fenómeno cuya dimensión remite a procesos de diferenciación, de construcción y de interdigitación<sup>7</sup>.

- 19 No sólo los grupos del área pan-mapuche reformularon su tradición y “adhirieron” a la historia. En gran parte, los chiriguano son, tal como lo demostraron Combès y Saignes (1991), el producto de un proceso de etnogénesis. En tanto etnia, los guajiros o wayús de Venezuela emergieron a través de un proceso de total reestructuración político-económica (Grahm 1995, Picon 1983).
- 20 Por igual, observamos que en los llanos meridionales de América del Norte, los jumanos del siglo XVII se transformaron en kiowas en el siglo XVIII. La formación de una nueva “nación” fue el resultado de las modificaciones que se produjeron en el sistema de relaciones comerciales y en las pautas de relaciones interétnicas, así como del nuevo papel de intermediarios comerciales que desarrollaron los jumanos entre los otros grupos indígenas con el poder colonial (Hickerson 1996). Al igual que los cheyennes (Moore 1987) o que los miskitos (Nietschmann 1973), la “nación” kiowa se constituyó de la suma de individuos y grupos de distintos orígenes que se integraron en un espacio pluriétnico. Este espacio de interdigitación se fue conformando mediante las alianzas matrimoniales, la cooperación económico-guerrera y la permanencia de niños en grupos aliados. Es por esto que el trazado de los límites étnicos de esta nueva entidad no se puede hacer en términos rígidos o monoculturales tradicionales.
- 21 Esto mismo lo encontramos en Nueva Vizcaya en el siglo XVIII cuando, producto de la integración de indígenas, africanos y europeos pobres, aparecen bandas étnicamente heterogéneas que dan origen a una “cultura mestiza” (Merill 1994)<sup>8</sup>. Esta flexibilidad y apertura cultural de los miembros de las bandas de “maloqueros” septentrionales, nos hace recordar la dinámica cultural mapuche de los tiempos colonial y republicano temprano.
- 22 Este mismo fenómeno lo advierte David Block (1994) en la formación de una cultura mestiza entre los indios moxos del siglo XVIII. El sostiene que el asentamiento de las misiones entre los indígenas del Alto Amazona tuvo como resultado la formación de una *mission culture* en la cual se fusionaron elementos simbólicos y modos de organización socioeconómica indígenas y europeos. El protagonismo de los moxos en el funcionamiento y establecimiento de las misiones, así como la adopción de un modelo económico importado, dio origen a lo que Block llama un *cultural amalgam*.
- 23 Estos ejemplos, a pesar de que remiten a contextos sociales, económicos y políticos distintos, permiten sacar algunas conclusiones generales:

### Los indígenas no fueron meros espectadores de esta nueva historia.

- 24 Su dinamismo y apertura cultural les permitió sacar provecho de las contradicciones y debilidades del sistema colonial y orientar el curso de los acontecimientos en un sentido inesperado. Los indígenas pudieron cultivar su especificidad y mantener una cierta autonomía e independencia política, ubicándose al centro de nuevas redes comerciales. Utilizaron la misión y otras instituciones de control para sus propios fines, manejaron a su favor los antagonismos que existían entre los distintos actores imperialistas o coloniales, y fueron creando espacios de intermediación y de negociación.
- 25 Como se advierte, las *lógicas mestizas* remiten fundamentalmente a hechos políticos, de poder, de lucha. Se trataba de contrarrestar los efectos de las políticas de control, de “civilización” y de “normalización” asentadas por los agentes estatales (Boccaro 1999b) y de controlar e interpretar las formas extranjeras que irrumpían en los universos territorial y mental propios.
- 26 Observamos así, que el camino de la rebelión armada no fue el único modo de resistencia de los indígenas contra la empresa colonial, sino que se valieron de múltiples armas y estrategias. Si bien algunos optaron por la resistencia armada, otros huyeron “tierra adentro” y dieron nacimiento a nuevas formaciones sociales. Otros, por el contrario, se impusieron como intermediarios económicos, culturales o políticos imprescindibles y finalmente, algunos privilegiaron la vía legal o judicial para hacer valer sus derechos.

27 Estas mismas estrategias de resistencia se han ido adoptando sucesiva o simultáneamente en distintos espacios a través del tiempo<sup>9</sup>. Las volvemos a encontrar actualmente en los movimientos y en las organizaciones indígenas del continente americano.

### Pureza original *versus* lógica mestiza

28 De manera general constatamos que hasta hace poco eran totalmente desconocidos los profundos procesos de transformación que se habían producido en las sociedades indígenas a raíz de los contactos polimorfos y pluriseculares con los euro-americanos. Se veía a los indígenas como una masa amorfa e inerte sometida pasivamente a la dominación colonial. Los recientes trabajos etnohistóricos, utilizando el material de archivos, han permitido renovar el conocimiento que teníamos del pasado colonial y republicano y “nos hicieron descubrir no sólo las capacidades de resistencia y de adaptación de los pueblos nativos sino también sus notables facultades de creación y de innovación” (Gruzinski & Wachtel, dir., 1996). Las respuestas a la irrupción colonial y a las presiones ejercidas por los estados nacionales fueron variadas y no condujeron necesariamente a la desestructuración de las sociedades indígenas o a la desaparición de una supuesta “pureza original” de los pueblos llamados nativos.

### ¿Mónadas nómades o pluriethnicidad?

29 Quizá sea importante insistir en que la idea de “pureza original” sólo existe en la imaginación de quienes así la han concebido, como por ejemplo, en las utopías de ciertos nostálgicos de exotismo que la ven esfumarse ante nuestra vista. Si bien es cierto que es relevante analizar los sistemas de representación en los cuales las categorías de “pureza”, “sangre pura”, “naturaleza humana”, etc., ocupan por lo general un lugar clave<sup>10</sup>, el cientista social no debería dejarse atrapar en concepciones “naturalizantes” o “arcaizantes” de la sociedad y de la cultura.

30 Desde este punto de vista, se hace necesario abandonar también las viejas dicotomías entre prístino *versus* aculturado, entre tradicional *versus* moderno u otras semejantes, que reaparecen enmascaradas bajo nuevas terminologías, como “sociedad india aislada” *versus* “grupo étnico” (Hill 1996, Ferguson & Whitehead 1992), pues los grupos indígenas prehispanicos y de la época colonial no vivían como mónadas culturales o como células culturales cerradas.

31 Lo que si existía eran extensas redes de intercambio, de circulación de objetos y de personas entre grupos y formaciones sociales diversos. Los indígenas de la Araucanía y de las Pampas secas y húmedas, es decir de los territorios que hoy integran Chile y Argentina, mantenían comunicaciones permanentes antes de la llegada de los españoles (Boccaro 1998, Mandrini 1987). Simone Dreyfus (1992) señala, que antes de la llegada de los colonizadores, existían amplias redes económicas entre grupos de la Guyana que muchos clasificaron como primitivos y sin historia, dotados de una tradición ancestral sin cambios ni adopciones.

32 Anne Chapman, por su parte, contra todas las pre-nociones con respecto a los supuestos pueblos primitivos y simples, ha demostrado que los grupos selk'nam no vivían de manera autárquica. Ella sostiene que los selk'nam y los haush “no estaban encasillados dentro de sus territorios” (1996: 95); que las cazas colectivas y las ceremonias extremadamente elaboradas del *hain* propiciaban el intenso intercambio de objetos, de modo que los *haruwen* o territorios que componían la Tierra del Fuego no eran espacios cerrados, como proponen algunos teóricos al referirse a las bandas de cazadores patrilocales.

33 Algunos estudios recientes apuntan incluso la existencia de mestizajes o hibridaciones entre kawéskar y selk'nam en una zona donde preveleía el bilingüismo (Martinic 1999).

34 Si nos trasladamos ahora al otro extremo del continente americano, encontramos el mismo esquema de hibridación cultural y de etnogénesis. En la segunda mitad del siglo XIX en el noroeste de Alaska, los koyukons del Alto Kobuk se “esquimalizaron” y dieron nacimiento a una nueva unidad étnica, los kuuvam kaniagmiut (Burch *et al.* 1999). En menos de una generación (1860-1880) estos athapaskans cambiaron su idioma, su alimentación, su

vestimenta, sus redes de relaciones comerciales y migraron hacia el oeste para asimilarse a los iñupiaqs. El “descubrimiento” de este interesante proceso de transculturación puso en tela de juicio la rígida dicotomía entre *Indians* y *Eskimos* que prevalecía en la literatura especializada (*ibid.*: 312). Condujo también a reflexionar sobre el sentido de los límites étnicos en las sociedades sin estado, puesto que antes de que este proceso de etnogénesis tuviera lugar, las relaciones entre kobuk koyukons e iñupiaqs se caracterizaban por la interetnicidad.

35 Con respecto a mesoamérica, los estudios etnohistóricos y arqueológicos sobre la génesis y el desarrollo de la civilización mexicana han demostrado que los “aztecas”, de origen “chichimeca”, efectuaron un verdadero trabajo de reformulación de su identidad, de reelaboración de su universo simbólico, y entraron en un profundo proceso de transculturación que los llevó a inscribirse en la continuidad de la antigua y potente civilización tolteca. Los teochichimecas o aztecas, oriundos del norte de México, iniciaron su migración hacia el valle de México en el siglo XII de nuestra era. Estos antiguos cazadores-recolectores nortinos, cuando llegan a Texcoco a principios del siglo XIV, se vuelven sedentarios para luego a partir del año 1428 imponer su dominio sobre gran parte de mesoamérica. Eligen un soberano de estirpe tolteca, es decir de una “gran civilización”, e inscriben la ruptura con el pasado nómada y el presente sedentario en el calendario. A partir del siglo XV, su discurso oficial se empeña en arraigar la presencia azteca en la meseta central, es decir sobre los territorios de la antigua civilización de Tula. Esta zona llega a ser el lugar de nacimiento del dios Uitzilopochtli y la figura de la divinidad de la sabiduría de los mexicanos, el famoso Quetzacoatl, se encuentra estrechamente asociada al rey-sacerdote legendario divinizado de Tula.

36 Resumido, el universo simbólico y mítico mexicano experimenta importantes transformaciones. Los dioses guerreros de las estepas nortinas de los antiguos miembros del linaje del perro, son sometidos a una metamorfosis. La civilización azteca aparece pues, como el producto de un largo proceso de migración, de adopción y de adaptación en una vasta zona donde los movimientos poblacionales, las corrientes comerciales y las fusiones socioculturales existían desde mucho antes de la llegada de los conquistadores (Lévine 1997, Duverger 1983).

37 Cabe destacar que no es el privilegio de las llamadas “grandes civilizaciones” (mexicana, inca) la existencia de concepciones y transformaciones históricas en tiempos prehispánico y colonial. Las investigaciones de los amazonistas tienden a comprobar que las sociedades de las Tierras Bajas nunca se encontraron en un “estado natural de su cultura”. No son sociedades frías que congelan la historia en un orden mítico inmutable, ni son unidades aisladas y autárquicas. Finalmente, el medio ambiente en que viven no es el espacio virgen que alimentó más de alguna fantasía en nuestra propia civilización. Las sociedades amazónicas actuaron y transformaron su entorno durante varios milenios (Descola 1999a, Stevens 1997). Su relación con los acontecimientos no es de rechazo sino de interpretación dentro de formas rituales y narrativas que conforman una gramática de la memoria social e individual (Hill 1996b, 1994). Tal como lo señala Jonathan Hill, el mito y el ritual no son moldes culturales estáticos que existen independientemente de los acontecimientos históricos sino que “*dynamic building blocks for the historical construction of new cultural identities*” (1996a: 4).

38 Peter Gow ha demostrado que el chamanismo ayahuasca, considerado durante mucho tiempo como una forma religiosa primitiva que remitía al pasado cultural precolombino, en muchos aspectos, estaba vinculado a la empresa misionera jesuita y franciscana del siglo XVII, así como a la expansión de la industria del caucho (1996)<sup>11</sup>. Al restituirle espesor sociohistórico al chamanismo del oeste amazónico, Gow entrega la imagen de una Amazonía menos “pura”, más mezclada. Más aún, al plantear que los chamanes más potentes pertenecen al grupo de los mestizos, y que en los últimos siglos esta forma religiosa evolucionó en y desde el contexto urbano hacia los pueblos nativos de la selva, este autor invierte la visión que se tenía de lo tradicional y de lo mezclado. El chamanismo ayahuasca no es una institución que se inscribe

en la tradición autóctona ancestral y prístina, sino que representa una forma mestiza que se generó en contextos sociohistóricos bien específicos y bastante recientes<sup>12</sup>.

39 Tal como el Voodoo, el chamanismo del oeste de Amazonía constituye una estrategia de resistencia y adaptación a contactos interétnicos caracterizados por la violencia, como un sistema de simbolización de las relaciones entre blancos, mestizos y nativos<sup>13</sup>. En este caso, podríamos decir que **lo mestizo es lo indígena**.

40 Como podemos observar en los ejemplos recién mencionados, la antropología llegó a dinamizar su visión de las sociedades que llamaba “primitivas” cuando aplicó métodos y problemáticas propias de la disciplina histórica. Sin embargo, no siempre se advierte una perspectiva etnológica en los historiadores cuando abordan el estudio de las categorías indígenas y de los modos que tienen lo indígenas de narrar historias, de elaborar discursos y su modo específico de forjar y de fijar la memoria, ya que en las sociedades así llamadas “sin escritura” son expresiones y dispositivos de memoria el mito, el ritual, la enfermedad, los espacios, la persona, la toponimia, la narrativa, etc., que remiten a regímenes distintos de historicidad (Marivil & Segovia 1999, Harkin 1997). Para muchos pueblos amerindios, el cuerpo, sus cicatrices y sus enfermedades crónicas sirven de memoria social e individual y en algunos casos, el rito, el baile y la música sirven para controlar las fuerzas y poderes que emanan de la irrupción de lo novedoso (Harkin, *op. cit.*, Hill 1994).

41 Por lo tanto, el hecho de vivir un momento de “multiétnicidad” o de “multiculturalismo” exacerbado no debe conducirnos a la errada conclusión de que algún día existió la “monoétnicidad” o el “monoculturalismo”. Por el contrario, tenemos todas las razones para pensar que la voluntad de crear entidades culturales cerradas, homogéneas y uniformes, así como el afán de trazar fronteras intangibles y de hacer corresponder “por la razón o la fuerza” una cultura con un territorio, con una lengua y con una identidad es propio del doble proceso colonial y de formación de los estados-naciones modernos (Boccaro 1999b, Maybury-Lewis 1997).

## Las vías de la apropiación y la producción de obras mestizas

42 Rechazar la perspectiva de la pureza original, afirmar que las culturas son objetos de re-elaboración permanente y que la tradición es una construcción, implica rebatir la concepción que una sociedad, cuando adopta un elemento de otra, sufre necesariamente un proceso de aculturación impuesta, de deculturación o de contaminación<sup>14</sup>.

43 Los salish de América del Norte fueron sometidos a la empresa evangelizadora jesuita en el siglo XIX. Tres años después del inicio de la misión, los indígenas rendían culto a la Virgen María. Pero la Madre de Dios se convirtió en el símbolo de la mujer guerrera y dejó de ser el modelo de feminidad que pretendían imponer los jesuitas al inculcar sus creencias<sup>15</sup>. La Virgen llegó a formar parte de la tradición indígena y se la representa pisando con fuerza una serpiente (Peers 1998)<sup>16</sup>. En este se trata de una tradición construida o inventada (Wittersheim 1999, Hobsbawn & Ranger 1983) y no de una que emana del supuesto “estado natural” de dicha cultura. Esto quiere decir que se trata de un conjunto de gestos, palabras y creencias en estado de re-elaboración permanente “que aparecen como respuestas a situaciones novedosas” (Menget & Molinié, *op. cit.*: 11). La tradición, en cuanto construcción cultural, representa “un modelo heurístico de prácticas de antaño más que una herencia recibida pasivamente sin reflexión alguna” (Wittersheim, *op. cit.*: 198). La incorporación de la Virgen a la religiosidad indígena no se fundamenta necesariamente en una tradición aculturada: los elementos culturales exógenos, actores y símbolos, “pueden aparecer en rituales propiamente indígenas y estar sujetos a una metamorfosis hasta llegar a ser totalmente irreconocibles” (Menget & Molinié, *op. cit.*: 13).

- 44 Tal es mecanismo encontrado entre los mapuches que adoptaron la cruz y al mismo tiempo ofrendaban ovejas en sacrificio a Cristo. Pero tal como se advierte en el grabado que hemos reproducido en la portada de este libro, se fusionó con el canelo<sup>17</sup> (*foye*), árbol “sagrado” de los indígenas. La cruz fue asimilada al *rewe*, altar del chamán (*machi*) y centro del antiguo distrito político del mismo nombre. De suerte que resulta bastante difícil determinar con certeza si estamos en presencia de un “Cristo indigenizado” o de un “*rewe* cristianizado”. Nos encontramos más bien frente a una de las tantas obras mestizas que pueblan este continente. Y es quizá en razón a su carácter mestizo que este *foye-kesus* remite al universo mental indígena.
- 45 Si nos volvemos hacia el presente etnográfico mapuche, encontramos múltiples ejemplos de la *lógica mestiza* de captación de la diferencia, de re-semantización y de apropiación de los poderes exógenos. Durante la celebración de San Francisco, los mapuches clavan cruces en medio de las siembras y oran para obtener buenas cosechas. Cualquier viajero en busca de exotismo, cualquier periodista presuroso o cientista social prendado de la pureza podría volver a su mundo con la certeza de que los individuos que acaba de ver son sólo campesinos cristianos. Pero si prestamos atención al ritual de San Francisco, nos daremos cuenta que las cruces están hechas exclusivamente de *foye y/o külon*<sup>18</sup> (árboles que entran en la confección del altar de la *machi*), que no se le sacan las hojas a las ramas dando la apariencia de una “cruz no-domesticada”, que la “cruz” es rociada con *mudai* (típica bebida ritual fermentada que funciona como marcador de autenticidad autóctona), que la oración se efectúa en mapudungun mirando hacia el oriente (punto cardinal connotado positivamente y hacia el cual se orientan el espacio doméstico y la cancha de *nguillatun*) y que la rogativa se dirige a la entidad celestial mapuche (*Ngünechen* o *Wentewenu Chao Dios/Wentewenu Ñuke Dios- Wentewenu Wechewentru/Wentewenu Ülchazomo*). Todos estos elementos remiten sin lugar a duda al universo simbólico indígena. Pero lo que hace más complejo aún la interpretación de este ritual es que los mapuches bailan cueca (baile nacional chileno y marcador de la identidad criolla) en medio de las siembras y que a veces se visten de huaso, símbolo del campesinado criollo pero representación de la abundancia y de la riqueza entre los indígenas<sup>19</sup>. Una vez más ninguna lectura “indígena pura” o “cristiana ortodoxa” permite dar cuenta de estos rituales mestizos que funcionan como dispositivos predatorios de diferenciación identitaria.
- 46 En el ámbito de la salud y de la religiosidad, los mapuches navegan entre varios mundos y recurren a sistemas profilácticos, etiológicos y terapéuticos aparentemente contradictorios. Como por ejemplo, una persona que llegó a ser pastor a consecuencia de una enfermedad grave, que luego soñó (*peuma*) con remedios mapuches (plantas medicinales o *lawen*), que se refregó las manos con los *lawen* y las aplicó sobre el cuerpo del paciente para sanarlo mientras recitaba pasajes de la biblia en mapudungun.
- 47 El abanico de estas combinaciones parece inagotables. Con los ejemplos anteriores nos enfrentamos a tipo de mestizaje que podríamos llamar “mestizaje-fusión”. Pero existe otro tipo de mezcla, el “mestizaje-superposición”, que consiste por ejemplo en que un enfermo mapuche se atiende a la vez con el médico *wingka*, con la *machi*, con el pastor y con el médico naturista. Lo que espera de cada terapeuta es que lo cure de acuerdo al sistema médico que maneja. La recuperación es total en la medida en que los distintos terapeutas han encontrado el origen de la enfermedad, del daño, del mal o del castigo. Aquí, como en otras partes de América, el mestizaje deriva hacia una nueva realidad donde existe una autonomía imprevista que las políticas interculturales, recientemente implementadas por los estados, intentan controlar (Boccaro, Ibacache, & Ñanco 1999).
- 48 Es indudable que existen puentes que facilitan las comunicaciones entre tradiciones distintas y que las culturas dominadas utilizan significantes de las sociedades dominantes para producir otros significados. De modo que resulta equivocado pretender explicar la transformación de una tradición como si se tratase de una extinción, de una decadencia o de una contaminación.

## Hacia una antropología de los mundos contemporáneos

- 49 Otra razón que motiva nuestro rechazo a una lectura etnocéntrica en los términos que oponen pureza a contaminación o el estado natural de la cultura a la aculturación inexorable, es que esta concepción nos impide construir una verdadera antropología de los mundos contemporáneos. Esta postura se fundamenta en una percepción miserabilista, racista y evolucionista de la sociedad indígena y de su devenir, y no da cuenta de la existencia de continuidades que ponen en tela de juicio las categorías y certezas hasta aquí aceptadas.
- 50 Un análisis somero y “purista” de la realidad indígena puede llevar a la conclusión que la televisión tiende a contaminar definitivamente la mente de los autóctonos más conservadores y reacios al cambio. Sin embargo, los mapuches parecen disponer de recursos simbólicos insospechados. Hemos encontrado que la televisión puede ser, en algunos casos, asimilada a los espacios no-domesticados (*mawida*, *mawidantu*, *menoco*, *quilantu*). Estos espacios no-domesticados, según los mapuches, están poblados de dueños (*ngenco*, *ngenmawida*, etc.) y están llenos de remedios fuertes (*furilawen*). Según ellos, en estos espacios se pueden contraer enfermedades graves mediante visiones patógenas (*perimontun*). Pues bien, estos mismos efectos patógenos se han registrado entre los mapuches a causa de *perimontun por televisión*, vale decir verdaderas “tele-visiones”!
- 51 Más aún, la enfermedad llamada *konün*, que consiste en la penetración en el cuerpo de un “aliento de muerte”, también puede contraerse por televisión. Un Ser “monstruoso” puede hacer que el feto de una mujer embarazada que está viendo televisión padezca un *konün* o que una niña, al mirar un dibujo animado extremadamente violento, incorpore el *konün* para desarrollarlo mucho después cuando esté embarazada. En este caso, la televisión aparece como una tecnología dotada de una energía desbordante que conviene controlar. La desaparición paulatina de los espacios no-domesticados a causa del deterioro del medio ambiente y de la expansión urbana no conduce a la desaparición de las conceptualizaciones indígenas acerca de su entorno sino más bien a una re-localización de estos espacios. Por lo tanto, es un error afirmar que la llegada de la televisión u otras tecnologías están provocando el término definitivo de las culturas indígenas o que la globalización conduce inevitablemente a la homogeneización. Este tipo de raciocinio que se basa en la dicotomía tradición/modernidad no tiene fundamento válido, ya que no toma en consideración las modalidades activas a través de las cuales los pueblos se apropian de los medios de comunicación (Appadurai, *op. cit.*: 7). Por el contrario, es absolutamente indispensable considerar las conceptualizaciones indígenas sobre los efectos de la así llamada modernidad, como su capacidad de adaptación y respuesta.
- 52 Estas conceptualizaciones habrá que buscarlas en el tratamiento que éstos reservan a la alteridad en sus sistemas simbólicos y no sólo en el discurso político-económico de sus dirigentes y de sus organizaciones como piensan poder hacerlo algunos sociólogos.
- 53 Daremos algunos ejemplos de esto:
- 54 Algunos mapuches, al hablar del deterioro del medio ambiente pronuncian un discurso sobre la pérdida cultural en la medida en que al contaminarse los ríos, al secarse los lugares húmedos (*menoco*), al desaparecer los bosques (*mawida*, *mawidantu*) son los dueños y entidades de esos espacios que se van hacia otros lugares. Aquí no se trata de decir que los mapuches son ecologistas, que respetan la naturaleza o que aman a la tierra madre, ya que para ellos, como para muchos otros pueblos, la naturaleza es “muy poco natural” y mucho menos “sobrenatural” (Descola 1999a, 1999b, Descola & Pálsson 1996), en el sentido de que no representa como para nosotros “un dominio exterior al hombre” y porque “confieren a las plantas y a los animales la mayor parte de los atributos de la vida social” (Descola 1999a: 215-216). Se trata de percibir, partiendo de las categorías indígenas, que la pérdida puede ser mucho mayor y el destino mucho más infausto de lo que piensan o desean los desarrollistas más empedernidos.

- 55 El *Witranalwe*, “alma del muerto que visita o anda”, es la representación de la alteridad ubicada en el corazón mismo del sistema simbólico indígena. Vestido de huaso, alto, flaco, con barba, fumador empedernido, el *Witranalwe* es un Ser peligroso y a la vez portador de grandes potencialidades. Pactar con él, es asegurarse el éxito económico, aunque esto exige pagar un precio a la heteronomía que el *Witranalwe* cobra en vidas.
- 56 Los *Anchimallen* o *kolii makuñ*, son Seres patógenos que para algunos cumplen el rol de sirvientes. Cuidan los animales y trabajan en la casa, incluso en ausencia de sus dueños. Las personas que se enriquecen de manera “anormal” o que ejercen un poder creciente son sospechadas de haber contraído un pacto con el *Witranalwe* o con el *Anchimallen*. Del mismo modo, la cultura mapuche ha captado la alteridad y ha generado otros Seres híbridos (*Sumpall*, *Kollon*)<sup>20</sup> que remiten a tradiciones diversas y dibujan un paisaje etnológico complejo que no permite interpretaciones tajantes.
- 57 Estos Seres híbridos nos indican algo sobre la manera cómo los mapuches conciben y viven en la sociedad actual. Para entender la “economía política” indígena y las interpretaciones que los mapuches de las localidades rurales dan de la dinámica económica exterior resulta indispensable observar estas entidades que transitan por los campos.
- 58 Es por esto que consideramos que una verdadera antropología de los mundos contemporáneos debe plantearse el tema de estas asociaciones e imbricaciones culturales que remiten a una lógica mestiza caracterizada por la metamorfosis y la incorporación de acontecimientos históricos claves.
- 59 Este nuevo enfoque, estructural y dinámico, ya adoptado por numerosos investigadores, deja de percibir la tradición como un monolito que se va trizando con el tiempo, como una esfera autónoma e inmóvil. Este nuevo enfoque tiene el mérito de hacer resaltar el carácter dinámico de la tradición como entidad sociológica y política cuyas modalidades de evolución se inscriben en las relaciones de fuerzas que vinculan los distintos agentes sociales: estado y sociedades coloniales, estado y sociedades nacionales, comunidades campesinas, indígenas o no (Galiniér, *op. cit.*: 29). Es así como el universo de representaciones indígenas llega a ser uno de los elementos claves en las mutaciones que ocurren en la sociedad.

### Identidad, mestizaje y poder

- 60 Reconocer que ninguna cultura existe en estado puro, idéntica a sí misma desde siempre, conduce a reflexionar sobre las modalidades de contacto y sobre los mecanismos de diferenciación y de elaboración de las identidades. Esta idea ha quedado claramente expuesta por Denys Cuche:
- 61 “(...) el proceso de transformación cultural y de diferenciación identitaria aparece como universal. El proceso que experimenta cada cultura en situación de contacto cultural, es decir de desestructuración y reestructuración, es en realidad el principio mismo de evolución de cualquier sistema cultural. Toda cultura es un proceso permanente de construcción, desconstrucción y reconstrucción” (1996:64).
- 62 Este mismo autor hace hincapié en que “tal vez sería necesario remplazar el concepto de cultura por el de culturación” (*ibid.*: 64). Siguiendo en esta misma línea, notemos que la cultura aparece como una construcción sincrónica que se elabora a través del triple movimiento de estructuración, desestructuración y reestructuración.
- 63 En su introducción al libro colectivo sobre las relaciones interétnicas y la adaptación cultural en la Amazonía ecuatoriana y peruana, Michael Brown señala de manera muy acertada que tanto la cultura material como la perspectiva social del aguaruna son inconfundiblemente cosmopolitas (1984). Los miembros de grupos aparentemente aislados y autónomos de la Amazonía piensan en sí mismos como si estuvieran vinculados estrechamente con las demás comunidades de la región del Alto río Mayo en Perú. Brown termina criticando las perspectivas adoptadas hasta ese entonces (fines de los años 70) en el estudio de las realidades socioculturales indígenas:

- 64 “Los antropólogos siempre se han interesado por los resultados que surgen del contacto entre culturas. Este interés usualmente se expresa de dos maneras: el estudio de cómo se mantienen las fronteras étnicas y el análisis de la “aculturación”. En realidad, ninguna de estas dos perspectivas hace verdadera justicia al hecho que muchos indígenas del Nuevo Mundo se afanaron por lograr un contacto con otros grupos étnicos, incluyendo a los europeos, a fin de poder ampliar sus horizontes económicos e ideológicos. En muchos de los casos su respuesta a este contacto no fue una pasiva “aculturación” sino más bien una creativa absorción y reinterpretación de la cultura material, instituciones e ideas que llevaron a una vigorización de su propia identidad cultural. Para entender este proceso dinámico, no debemos abordar la noción de cultura como la de una identidad de forma fija e independiente. La noción de cultura más bien se debe percibir como un proceso que se va desarrollando en relación a procesos históricos de las otras sociedades con la cual mantienen contacto” (*ibid.*: 8).
- 65 Se desprende de lo anterior que toda cultura tiene un espacio para pensar la alteridad. Todo dispositivo cultural, en la medida en que participa en la construcción de su identidad propia, elabora una concepción del Otro o figuras de la alteridad. Como es sabido, a la llegada de los conquistadores, para las sociedades amerindias, “el Otro no era sólo pensable, era indispensable” (Viveiros de Castro 1993). Esta afirmación rebate la idea de una dicotomía entre pueblos con historia de un lado y pueblos sin historia del otro ya que no existen sociedades sin régimen de historicidad, lo que vale decir sin concepción del espacio, del tiempo y del devenir histórico.
- 66 Son numerosos los ejemplos del desarrollo de estrategias de resistencia y adaptación cultural, económica y política de los pueblos amerindios.
- 67 Sin alejarnos de Chile, en la zona precordillerana, los mapuches-williches de Pukura construyeron recientemente un camping para el etno-eco-agro-turismo, con lo que estas comunidades han dejado de ser objetos pasivos para la mirada turística y han pasado a ser sujetos activos que han sido capaces de elaborar representaciones de su cultura para el turista. Con esta iniciativa, los williches pretenden sacar provecho del crecimiento exponencial de la industria turística a la vez que recuperar el control sobre sus recursos naturales y culturales. En oposición a todas las ideas preconcebidas, en este primer caso, se ha producido una revitalización cultural a la par del desarrollo económico.
- 68 Esta misma voluntad de recuperación del control cultural la encontramos entre los comuneros del hospital rural de Makewe, único hospital mapuche en Chile. En él y a fuera de él, y en estrecha relación con las personas comarcanas y los terapeutas “tradicionales”, se asentó un modelo médico llamado intercultural, vale decir una medicina integral en la que se experimenta la aplicación complementaria de la biomedicina junto a la medicina indígena. Este hospital, junto con recibir el aporte del Ministerio de Salud está administrado por la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale que representa a 35 comunidades. Se trata de una experiencia original de “interculturalización” de la institucionalidad *wingka*. Además de revalorizar el sistema médico propio, los dirigentes mapuches de la Asociación tienden a re-actualizar su propio sistema de conocimiento a la vez que se transforman en estudiosos de su propia realidad sociocultural. En esta experiencia se advierte la voluntad de definir nuevas reglas del juego con respecto a los agentes externos (desarrollistas, cientistas sociales, agentes estatales, etc.) con el fin de contrarrestar los efectos del sistema de discriminación y la violencia simbólica dominante. En ellos se manifiesta la conciencia naciente de una necesidad de crear representaciones de su realidad dirigidas hacia el mundo dominante con el fin de poner término al pillaje cultural y a los estereotipos que están en la base del sistema de dominación.
- 69 Un ejemplo más de la manera cómo los mapuches intentan subvertir el orden político-económico dominante lo encontramos en Lumako. Frente a la agresión letal de las empresas forestales y en razón al carácter desigual de las relaciones de producción y comerciales regionales y nacionales, los mapuches de 23 comunidades intentan controlar los canales de

comercialización y con ello contrarrestar los efectos desestructuradores de la globalización, apropiándose de las mismas armas que ofrece est proceso. Alfonso Reiman, dirigente de la Asociación Ñankuqueo de Lumako, sostiene que:

70 “Se ha estado fomentando la producción de nuevos cultivos, con canal de comercialización seguros. Además, estamos pensando a futuro también en la industrialización, que apunta justamente hacia la “dignificación” de la comercialización de productos agrícolas mapuches. Queremos que nuestros productos se puedan vender a un precio razonable, y con ello poder evitar el monopolio comercial” (1999: 103).

71 Este intento por recuperar una cierta autonomía económica se manifiesta mediante un proyecto sociopolítico global de reconstrucción de espacios territoriales autónomos. Esto se advierte en el establecimiento de relaciones comerciales directas con países extranjeros y relaciones diplomáticas con otros pueblos indígenas (*ibid.*: 118), al mismo tiempo que por la creación de espacios de participación y de intercambio directo con el estado chileno que le permite controlar las intervenciones y evaluaciones que éste hace en territorio mapuche.

72 En este sentido, los indígenas de Lumako, al igual que los de Truf-Truf y los del litoral (Identidad Mapuche-Lafkenche... 1999) se proponen “recrear la cultura”. Según el propio Reiman, se trata de “revalidar lo que es la organización, no tradicional, porque suena folklórico, sino la organización propia mapuche” (*op. cit.*: 106). De hecho, estamos asistiendo a una verdadera empresa de reconstrucción de las instituciones y de la organización socioterritorial que funcionaban en los siglos anteriores a la derrota militar mapuche de 1883 (la mal llamada “pacificación de la Araucanía”).

73 En realidad, en este caso, se trata de un tipo de adaptación que recrea y re-apropia aspectos socioculturales propios. Es lo que está sucediendo por ejemplo con la recuperación de la división socioterritorial anterior al proceso de radicación en reducciones a fines del siglo pasado y de principios de este siglo. Los *lof*, *rewe*, *ayllarewe* tienden a recobrar su función política y re-emergen, justamente, cuando todo dejaba presumir que la territorialidad estatal (reducción, municipio, provincia, región, etc.) se había impuesto definitivamente. Lo mismo sucede con las principales figuras del espacio sociopolítico anterior a la incorporación de los mapuches al estado-nación chileno. Es así como han sido revalidados los *longko* (caciques), *machi* (chamanes) y *werken* (mensajeros). Más aún, son precisamente los “nuevos dirigentes” quienes tratan de revalidar las “antiguas autoridades” ya que la legitimidad del poder que ejercen estos nuevos líderes, cuyo poder es “merecido”, va a depender cada vez más del apoyo que estos vayan consiguiendo ante las autoridades, cuyo poder es “heredado”<sup>21</sup>.

74 Aquí, una vez más, es la dinámica indígena misma la que demuestra el carácter artificial de las viejas dicotomías (tradición/modernidad; prístino/aculturado; etc.) ya que en este caso *lo tradicional resulta bastante moderno y lo moderno bastante tradicional*<sup>22</sup>.

75 En consecuencia, resulta poco adecuado asimilar las machis al “nativismo” o al “antimodernismo” tal como lo escribe José Bengoa (1999: 127) ya que implica no tomar en consideración el papel relevante que éstas tienen en la toma de decisiones de los nuevos dirigentes. Por igual, es equivocado identificar chamanismo con arcaísmo ya que el chamanismo, en tanto que sistema de prácticas y representaciones, también está sujeto a transformaciones. En consecuencia, y tal como lo han demostrado estudios recientes (Thomas & Humphrey, eds. 1996), se hace necesario que el chamanismo sea recontextualizado a nivel sociohistórico y que los chamanes sean considerados actores políticos o mediadores en configuraciones históricas diversas.

76 Lo mismo sucede cuando se considera erróneamente que los ancianos (*kuyfikeche*) están atrapados en una tradición rígida que los opone al desarrollo ya que implica desconocer el rol de asesores que éstos cumplen en la determinación de nuevos caminos en salud, en economía o en política.

- 77 Contrariamente a lo que afirman algunos estudiosos, el supuesto “retorno de la cultura tradicional” no se opone necesariamente al desarrollo. Paradójicamente, los *longko* y las *machi* se han vuelto a re-ubicar en el centro de la producción simbólica y material de la sociedad mapuche precisamente porque encarnan una tradición en permanente proceso de re-elaboración.
- 78 Seguimos encontrando hoy, en las prácticas y representaciones chamánicas o en las estrategias de los agentes sociales indígenas esta lógica mestiza que explica la extrema flexibilidad cultural que demostró esta sociedad en siglos anteriores: *machis* urbanos, *machis* del campo que viajan regularmente a las grandes ciudades donde tienen su “consulta privada”, *machis* que usan tecnologías “modernas” (fotografías o tarot para el *pewutun*<sup>23</sup>, inyecciones, mezclas de remedios *wingka* con *lawen* mapuches), *machis* que dan citas por teléfono, *machis* que tratan pacientes no-mapuches, *machis* que derivan enfermos al médico *wingka*, *machis* que re-inscriben el sufrimiento individual en el destino colectivo de su pueblo, *machis* que al interpretar los sueños dan soluciones concretas a las patologías producidas por los contactos violentos con la sociedad dominante y, por otro lado, pastores mapuches que curan enfermedades mapuches, pastor mapuche con *rewe*, etc.
- 79 Todos estos fenómenos, que no nos detendremos a detallar aquí, tienden a mostrar que lejos de remitir a una cultura de mármol, las realidades indígenas, extremadamente complejas y creativas, dibujan un paisaje etnológico poblado de estatus de mirto<sup>24</sup>. La lógica de re-elaboración permanente del *admapu* (usos y costumbres de la tierra) a través de la incorporación del exterior y de la fijación ritual y simbólica de la memoria del contacto con la civilización occidental se inscribe dentro de un proyecto de mantenimiento de la especificidad sociocultural y de rechazo a la heteronomía.
- 80 Y por último, otro ejemplo de acontecimientos cercanos y recientes, que dan muestra del dinamismo adaptativo de la sociedad mapuche: el uso que está haciendo, siguiendo el ejemplo de los indígenas norte-americanos, actualmente el Consejo de Todas las Tierras (*Aukiñ Wallmapu Ngülam*) de las actas de los parlamentos firmados entre mapuches y autoridades coloniales durante los siglos XVII y XVIII. En este caso, las armas que utilizó la “civilización occidental” de aquel entonces parecen volverse hoy contra sus lejanos “continuadores” ya que algunos miembros de estas sociedades de tradición oral están utilizando documentos escritos para asentar su reconocimiento político y jurídico internacional. Más aún, mientras las autoridades coloniales establecieron el parlamento como dispositivo estatal de control y normalización (Boccaro 1999b), hoy, los mapuches tienden a subvertir el orden político-administrativo impuesto por el estado-nación chileno, al re-semantizar las actas de estos *wingka-cojautun*.
- 81 Finalmente, el Consejo de Todas las Tierras, al optar por la conversación directa con las multinacionales y las Naciones Unidas eludiendo los canales habituales de negociación han puesto en evidencia el debilitamiento del poder de control y de decisión del Estado. En este caso, se trata de un tipo de adaptación que se apropia de aspectos sociopolíticos ajenos.
- 82 En síntesis, podemos afirmar que las neo-identidades que se dibujan en este periodo de “renacimiento” cultural son producto de un largo proceso de contactos interétnicos, de reformulación y adaptación a situaciones novedosas que constituyen una respuesta al colonialismo interno de los estados-naciones y a las presiones del proceso de globalización.
- 83 Por el contrario, tratar de abordarlas en términos simplistas de contradicción interna (tradición/modernidad, etc.) es aplicar categorías analíticas muy poco adecuadas al igual que trazar fronteras artificiales entre lo que integraría la continuidad de la “herencia cultural auténtica” y lo que remitiría a la tradición cultural occidental. De modo que conviene adoptar una postura más congruente que nos permita aprehenderlas tal como son en su lógica, en su propia estrategia, en sus producciones culturales y en su “pensamiento mestizo”. Es decir en cuanto productos no-estáticos, dúctiles y fluidos de una lucha política permanente y expresión de un

sistema precario de relaciones de fuerza que se va elaborando por medio de negociaciones, compromisos, movilizaciones y, en muchos casos, conductas de enmascaramientos.

---

### **Bibliografía**

Agier, Michel (dir.)

1997. *Anthropologues en danger. L'engagement sur le terrain*. Paris, Ed. J.M. Place.

Alcaman, Eugenio

1997. *Las organizaciones Mapuche-Williches, vol. 1*. Osorno, ms.

Appadurai, Arjun

1996. *Modernity at Large. Cultural Dimentions of Globalization*. University of Minnesota Press.

Aravena, Andrea

2000. "Identidad indígena en los medios urbanos. Procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago", en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica Mestiza en América*. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera: 165-199.

Araya Espinosa, Alejandra

1999. *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial*. Santiago, Ed. Dibam.

Bechis, Martha

1984. *Interethnic Relations during the Period of Nation-State Formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ph. D, Ann Arbor, University Microfilm International.

Bengoa, José

1999. *Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches en el siglo XX*. Santiago, Ed. Planeta.

1996. *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Santiago, Ed. SUR.

Bernand, Carmen

2000. "Los híbridos en hispanoamérica. Un enfoque antropológico de un proceso histórico", en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica Mestiza en América*. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera: 61-84.

Block David

1994. *Mission Culture on the Upper Amazon. Native Tradition, Jesuit Enterprise, and Secular Policy in Moxos, 1660-1880*. University of Nebraska Press.

Boccara, Guillaume

1999a. "Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)", *Hispanic American Historical Review* 79-3: 425-461.

1999b. "El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial", *Anuario de Estudios Americanos* LVI-1: 65-94.

1998. *Guerre et ethnogénèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. Ed. L'Harmattan.

Boccara, Guillaume, Jaime Ibacache & José Ñanco

1999. "Modelo de salud intercultural *versus* pensamiento indígena: enfermedad, "modernidad" y adaptación entre los mapuches", ponencia presentada al *Tercer encuentro nacional de salud y pueblos indígenas*. Villarrica, Chile.

Brown, Michael, ed.

1984. *Relaciones interétnicas y adaptación cultural entre Shuar, Achuar, Aguaruna y Canelos Quichua*. Ed. Abya Yala.

Brünner, José Joaquín

1998. *Globalización cultural y posmodernidad*. Santiago, Ed. Fondo de Cultura Económica.

Burch Jr., Ernest, et al.

1999. "The Ethnogenesis of the Kuuvaum Kaniagmiut", *Ethnohistory* 46-2: 291-327.

Calero, Luis F.

1997. *Chieftdoms Under Siege. Spain's Rule and Native Adaptation in the Southern Colombian Andes, 1535-1700*. University of New Mexico Press.

Capone, Stefania

1999. "Les dieux sur le net. L'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis", *L'Homme* 151:47-74.

Combès, Isabelle & Thierry Saignes

1991. *Alter Ego: naissance de l'identité chiriguano*. Ed. Ecole des hautes études en sciences sociales.

Cuche, Denys

1996. *La notion de culture*. Ed. La Découverte.

Chapman, Anne

1986. *Los Selk'nam. La vida de los Onas*. Buenos Aires, Emecé Ed.

Chonchol, Jacques

1999. *¿Hacia dónde nos lleva la globalización? Reflexiones para Chile*. LOM Ed. & Universidad Arcis.

De Jonge, Peter

1999. "television's Final Frontier?", *The New York Times Magazine*, (august) 22: 42-47.

De Sardan, Jean-Pierre Olivier

1998. *Anthropologie et développement. Essai de socio-anthropologie du changement social*. Ed. Karthala.

Depestre, René

1998. *Le métier à métisser*. Ed. Stock.

Descola, Philippe

1999a. "Diversité biologique et diversité culturelle", en *Nature Sauvage, nature sauvée? Ecologie et peuples autochtones*. Ethnie-Documents: 213-235.

1999b. "Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne", en F. Héritier (Séminaire), *De la violence II*. Ed. Odile Jacob: 19-44.

Descola, Philippe & Gísli Palsson, eds.

1996. *Nature and Society: anthropological perspectives*. Routledge.

Dreyfus, Simone

1992. "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVIIème et XVIIIème siècles", *L'Homme* 122-124: 75-98.

Duverger, Christian

1983. *L'origine des Aztèques*. Ed. Seuil.

Ferguson, Brian R. & Neil L. Whitehead

1992. "The Violent Edge of Empire", en B. Ferguson & N. Whitehead, eds. *War in the Tribal Zone. Expanding States and Indigenous Warfare*. School of American Research Press: 1-30.

Fernández, Jorge

1998. *Historia de los indios ranqueles (orígenes, elevación y caída del cacicazgo ranquelino en la Pampa central, siglos XVIII-XIX)*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Americano.

Galinier, Jacques

1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Presses Universitaires de France.

García Canclini, Néstor

1995. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Ed. Grijalbo.

1989. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ed. Grijalbo.

Gow, Peter

1996. "River People: Shamanism and History in Western Amazonia", en N. Thomas & C. Humphrey, eds., *Shamanism, History, & the State*. The University of Michigan Press: 90-113.

Grahn, Lance

1995. "Guajiro Culture and Capuchin Evangelization: Missionary Failure on the Riohacha Frontier", en E. Langer & R. Jackson, eds., *The New Latin American Mission History*. University of Nebraska Press: 130-156.

Grez, Sergio

1998a. *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Santiago, Dibam Ed.

1998b. "1890-1907. De una huelga general a otra. Continuidades y rupturas del movimiento popular en Chile", en P. Artaza, et al., *A 90 años de los sucesos de la escuela de Santa María de Iquique*. LOM & Dibam Ed.: 131-137.

Gruzinski, Serge

1999. *La pensée métisse*. Ed. Fayard.

Gruzinski, Serge & Nathan Wachtel, dir.

1996. *Le Nouveau Monde, mondes nouveaux. L'expérience américaine*. Ed. ERC-EHESS.

Harkin, Michael

1997. *The Heiltsuks. Dialogues of Culture and History on the Northwest Coast*. University of Nebraska Press.

Hickerson, Nancy

1996. "Ethnogenesis in the South Plains: Jumano to Kiowa?", en J. Hill, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 70-89.

Hill, Jonathan D.

1996a. "Introduction. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992", en J. Hill, ed. *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 1-19.

1996b. "Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging regional Picture", en J. Hill, ed., *History, Power, & Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. University of Iowa Press: 142-160.

1994. "'Musicalizing' the Other: Shamanistic Approaches to Ethnic-Class competition along the Upper Río Negro", en A. Barabas, comp., *Religiosidad y resistencia indígenas hacia el fin del milenio*. Ed. Abya Yala: 105-128.

Hobsbawn, Eric & Terence, Ranger, eds.

1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco

1999. *De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales*. Chile, Tirúa, VIII región, ms.

Jiménez, Juan

1997. "Guerras intertribales y economía en la cordillera de los Andes (1769-1798). El impacto de los conflictos sobre la economía de los Pehuenche de Malargüe", *Revista Frontera* 16: 41-51. Temuco.

Jones, Kristine

1984. *Conflict and Adaptation in the Argentine Pampas, 1750-1880*. Ph. D., The University of Chicago.

LaFeber, Walter

1999. *Michael Jordan and the New Global Capitalism*. W.W. Norton & Company.

Langer, Erick & Robert, Jackson, eds.

1995. *The New Latin American Mission History*. University of Nebraska Press.

León, Leonardo

1991. *Maloqueiros y conchavadoes en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Ed. Universidad de La Frontera.

Lévine, Daniel

1997. *Le Grand Temple de Mexico. Du mythe à la réalité: l'histoire des Aztèques entre 1325 et 1521*. Ed. Artcom'

Mandrini, Raúl

1994. "¿Sólo de caza y robos vivían los indios? Los cacicatos pampeanos del siglo XIX", *Siglo XIX* 15: 5-24.

1992. "Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas", *Anuario IEHS* 7: 59-73.

1987. "La sociedad indígena de las Pampas en el siglo XIX", en M. Lischetti, comp., *Antropología*. Buenos Aires, Editorial Universitaria: 205-230.

Mandrini, Raul & Sara Ortelli

1995. "Repesando viejos problemas: observaciones sobre la araucanización de las Pampas", *Runa* XXII: 135-150.

Marivil, Gloria & Jeannette Segovia

1999. "El sentido de la historia de los Mapuche. Una aproximación al discurso histórico", *Liwen* 5: 119-155. Temuko.

Martínez C., José Luis

2000. "Ayllus e identidades interdigitadas. Las sociedades de la puna salada", en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica Mestiza en América*. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera: 85-112.

1998. *Pueblos del Chañar y el Algarrobo. Los Atacamas en el siglo XVII*. Ed. Dibam.

Martinic, Mateo B.

1999. "Dawsonians o Selkkar: otro caso de mestizaje aborígen histórico en Magallanes", *Anales del Instituto de la Patagonia* 27: 79-88. Punta Arenas.

Maybury-Lewis, David

1997. *Indigenous Peoples, Ethnic Groups and the State*. Allyn & Bacon.

McFall, Sara

1998. *Keeping Identity in Its place. Culture and Politics among the Mapuche of Chile*. Ph. D., St Cross College.

Menget, Patrick & Antoinette Molinié

1993. "Introduction", en A. Becquelin & A. Molinié, comp., *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie: 9-20.

Merill, William L.

1994. "Cultural Creativity and Raiding Bands in 18<sup>th</sup> century Northern New Spain", en W. Taylor & F. Pease, eds., *Violence, Resistance, and Survival in the Americas*. Smithsonian Institution Press: 124-152.

Moore, John

1987. *The Cheyenne Nation: A Social and Demographic History*. University of Nebraska Press.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Nietschmann, Bernard

1973. *Between Land and Water: the Subsistence Ecology of the Miskito Indians, Eastern Nicaragua*. Seminar Press.
- Pease, Franklin & William Taylor, eds.
1994. *Violence, Resistance, and Survival in the Americas*. Smithsonian Institution Press.
- Ortelli, Sara
1996. "La "Araucanización" de las Pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?", *Anuario del IEHS* 11: 203-225.
- Palermo, Miguel Angel
1988. "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeano-patagónicos, génesis y proceso", *Anuario del IEHS* 3: 43-90.
- Peers, Laura
1998. "'The Guardian of All": Jesuit Missionary and Salish Perceptions of the Virgin Mary", en J. Brown & E. Vibert, eds., *Reading Beyond Words: Contexts for Native History*. Broadview Press: 284-303.
- Picon, François-René
1983. *Pasteurs du Nouveau Monde. Adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*. Ed. Maison des sciences de l'homme.
- Pinto Vallejos, Julio
1998. *Trabajos y rebeldías en la Pampa salitrera (el ciclo del salitre y la reconfiguración de las identidades populares, 1850-1900)*. Ed. Universidad de Santiago.
- Poloni-Simard, Jacques
2000. "Redes y Mestizaje. Propuestas para el análisis de la sociedad colonial", en G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica Mestiza en América*. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera: 113-138.
- Reiman Huilcaman, Alfonso
1999. "Sólo tenemos porciones de tierra, pero no control de un espacio territorial", entrevista, *Liwen* 5: 99-118. Temuko.
- Sahlins, Marshall
1985. *Islands of History*. University of Chicago Press.
- Schroeder, Susan, ed.
1998. *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*. University of Nebraska Press.
- Seguel-Boccara, Ingrid
1997. *Les passions politiques au Chili durant l'Unité Populaire*. Ed. L'Harmattan.
- Squillacciotti, Massimo
1998. *I Cuna di Panamá. Identità di popolo tra storia ed antropologia*. Ed. L'Harmattan Italia.
- Stevens, Stan, ed.
1997. *Conservation Through Cultural Survival. Indigenous Peoples and Protected Areas*. Island Press.
- Thomas, Nicholas
1998. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Ed. Belin (Ed. inglesa 1989, *Out of Time*)
- Thomas, Nicholas & Caroline Humphrey, eds.
1996. *Shamanism, History, & the State*. The University of Michigan.
- Valenzuela Marquez, Jaime
1999. "De la liturgia del poder al poder de las liturgias: para una antropología política de Chile colonial", *Historia* 32: 575-615.
- Viera Powers, Karen

1995. *Andean Journeys. Migration, Ethnogenesis, and the State in Colonial Quito*. University of New Mexico Press.

Villar, Daniel, ed.

1998. *Relaciones inter-étnicas en el Sur Bonaerense, 1810-1830*. Universidad Nacional del Sur & Universidad Nacional del Centro.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993. "Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage", en A. Becquelin & A. Molinié, comp., *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie: 365-431.

Wachtel, Nathan

1990. *Le retour des ancêtres. Les Indiens Urus de Bolivie, XXème-XVIème siècle. Essais d'histoire régressive*. Ed. Gallimard.

1971. *La vision des vaincus*. Ed. Gallimard.

Wittersheim, Eric

1999. "Les chemins de l'authenticité. Les anthropologues et la Renaissance mélanésienne", *L'Homme* 151: 181-206.

### Notas

1 Los datos etnográficos relativos a la cultura mapuche utilizados en este artículo fueron recopilados durante trabajos de campo realizados en comunidades rurales de la IX región de Chile entre 1996 y 1999. Junto con los trabajos efectuados con los comuneros de la zona de Huitramalal, estamos llevando a cabo una investigación con el equipo asesor del hospital de Makewe (Dr. Jaime Ibacache Burgos y José Ñanco, facilitador intercultural). Quisiéramos agradecer aquí a Francisco Chureo (Presidente de la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale), a Martín Quintana, Aurora Neicun, Manuela Nahuelpi y Sergio Quintana de Huapiche, a la machi Vasilía de Pilcomañ (La Rinconada), a la Machi Elena, de Aucamlewe, al personal del hospital Makewe y a los miembros del Consejo de Sabios y Ancianos (los *Nielukuyfikekimiiñ*) del mismo hospital.

2 En el sentido que "perdió en alguna medida el vínculo con su tierra natal, con el entorno físico y sensible en el que creció", véase Bernard 2000.

3 La globalización cultural no sólo homogeneiza o genera reacciones negativas por parte de los que defienden los "valores tradicionales" (Chonchol 1999 : 44), sino que proporciona también a lo local elementos de recreación. En el caso de la "torta curicana más grande del mundo" (¡Pero quien, fuera de los habitantes de Curicó, ha elaborado una torta curicana !), lo local se inscribe en el contexto global. La producción de la identidad curicana local pasa por un doble proceso de diferenciación y de integración al contexto nacional y mundial. En fin, se reivindica una especificidad mediante la inserción de lo local en lo global. Otro ejemplo de este fenómeno de *glocalización* : durante el *nguillatun* de Mono Paine (Makewe, diciembre 1999), el *longko nguillatufe* Juan Epuleo pidió al dios mapuche por el bienestar de todos los "mapuches" de América, es decir por los indígenas de Guatemala, de Ecuador, etc. Esta rogativa local, que participa y se nutre de la construcción de una identidad amerindia global, se origina en un acuerdo tomado en Pitrufrquén (sur de Chile) "entre representantes de 12 naciones de permanecer en comunicaciones espiritual constante" (testimonio de Don Juan Epuleo).

4 Sobre este mismo tema y relacionado con las nuevas perspectivas en la sociohistoriografía chilena véase : Araya E. 1999, Valenzuela M. 1999, Pinto V. 1998, Seguel-Boccaro 1997.

5 Sobre el tema de los sistemas regionales en el Pacífico véase Thomas, *op. cit.*, cap. 7.

6 Véase los trabajos de Nacuzzi (2000) y Poloni-Simard (2000).

7 Véase los trabajos de Aravena (2000) y Martínez C. (2000).

8 "(...) *the band's cultural creativity resided primarily in its dynamic modification, elaboration, and recontextualization of preexisting beliefs and practices in the process of adapting to the special circumstances in which it lived. This creativity can be seen throughout*

*the band's culture. One example is its appropriation of Catholic symbols, rituals and artifacts, apparently for inspiration and protection in connection with raiding activities. Another is its adaptation of the indigenous use of peyote to the new purpose of incorporating captives into the band by transforming their consciences. Another example, which possibly involved more innovation than the others, was the creation of a network of spies in the Spanish settlements, a development that exploited weaknesses in the colonial system deriving from a chronic labor shortage that allowed workers to move easily and frequently from one economic center to another*" (Merill, *op. cit.* : 144).

9 Sobre este tema véase : Boccara 1999b, Calero 1997, Langer & Jackson, eds. 1995, Viera Powers 1995, Taylor & Peace, eds. 1992, Schroeder, ed. 1992, León 1991.

10 Véase Bernard 2000.

11 *"We should look for the evolution of the ayahuasca shamanism in western Amazonia in the historical context of such missions, not in the contemporary cultures of traditional indigenous peoples"* (Gow 1996 : 108).

12 *"(...) the origins of ayahuasca shamanism should be sought in the origins of mestizo as a social categories and in the origin of Amazonians cities"* (*ibid.* : 105).

13 *"Ayahuasca shamanism responds directly to the lived experience of illness among mestizo and native people in western Amazonia and to the historical circumstances of their affliction"* (*ibid.* : 111).

14 Esta perspectiva esencialista es sistemáticamente adoptada en los estudios sobre el mundo fronterizo chileno del historiador Sergio Villalobos. Para una crítica de la corriente historiográfica de los *Estudios Fronterizos* véase Boccara 1999b.

15 *"(...) the meaning of the Virgin to converts, the manner in which Plateau peoples "translated" the Virgin into a recognizably Plateau holy woman who could, using both Catholic powers and Plateau expectations, protect and sustain them. This was more complex than a simple replacement of traditional beliefs and religious practices. It involved new as well as traditional spiritual and physical needs, new ideas about sacred beings as well as traditional relationship with them, new powers and holy objects, some of which were used like old ones and some of which were used in new ways to accomplish traditional goals. All of these things motivated Plateau peoples to pray daily to Mary in their mat lodges"* (Peers 1998 : 300).

16 *"Despite attempts to impose this Euro-American face on Plateau perceptions of Mary however, many Plateau Catholics still see her as a Plateau woman, and still appeal to her traditional ways. These are the women who tell me that "The Church is all wrong about Mary : she's much stronger than that" (...). In the end, these people have retained central aspects of their identity and culture while finding a new and powerful guardian figure : "The Guardian of All" "* (*ibid.* : 302).

17 *Drimys winteri*.

18 *Aristotelia chilensis*.

19 Véase más adelante sobre la identidad del *witranalwe*.

20 El *sumpall* es una "mujer sirena" que vive en los ríos y seduce a los hombres para luego tener relaciones sexuales con ellos. Viste *küpam* (vestido tradicional mapuche), es rubia, de piel blanca y de ojos azules y tiene hijos rubios. El *kollon* es una máscara de madera que tiene barba y bigote.

21 Sería erróneo concluir que esa "modernidad de la tradición" es una novedad en la sociedad mapuche ya que, en el siglo XVII, los nuevos líderes (cuyo poder era merecido) necesitaban el visto bueno, el apoyo y la participación de los *gentoqui* (jefes de guerra o "dueños del hacha de piedra") y de los *genfoye* (jefes civiles o "dueños del canelo") para legitimar sus acciones. Lo que ha sido interpretado como un conflicto entre antiguos y nuevos jefes remite más bien a una suerte de complementariedad funcional y humana (Boccara 1998).

22 A pesar del carácter dinámico de las realidades amerindias, algunos científicos sociales se resisten a abandonar la vieja concepción esencialista o las dicotomías artificiales (tradición/modernidad, nativismo/desarrollismo, etc.) que, al imponerse como representación y discurso legítimo y dominante de la realidad, contribuyen a plantear falsos problemas o alternativas

sin ningún asidero con los desafíos actuales. Es así como José Bengoa, en forma un tanto apresurada, emite un juicio (¿prejuicio?) de poco valor etnográfico pero que puede ser muy dañino, tratándose de un especialista en el tema mapuche: “El discurso más profundo de la cultura mapuche es antimoderno, va contra el desarrollo, llama a la “conversión”, a arrepentirse por haber caído en el pecado mayor: “ahuincarse”, dejar de ser mapuche, no respetar la tradición heredada” (1999: 127). Este juicio, como los de otros especialistas del tema mapuche o fronterizo (Sergio Villalobos, Holdenis Casanova, entre otros), explica en parte el recelo que tienen hoy muchos mapuches hacia los científicos sociales. Autoridades patentadas y reconocidas por las Universidades y el Estado mediante la atribución de diplomas, premios, medallas, altos cargos, etc., se erigen en juez de la autenticidad de las culturas así llamadas “tradicionales” y hablan con la autoridad que les confiere su status del futuro de esas sociedades. Sin embargo, el carácter imprevisto del “renacimiento” cultural y político indígena debería conducir a más cautela. Hoy día, los “objetos de estudio” (*i.e.* los indígenas), que tienen acceso a la literatura especializada, que estudian en las universidades y que tienen un contacto permanente con los organismos de estado se rebelan contra el orden discursivo que las ciencias sociales contribuyeron a imponer (Agier, dir. 1997) al andar junto con el colonialismo interno. El científico social debe tomar en cuenta todos estos elementos para redefinir su posición en el mundo social.

23 Ritual de diagnóstico que se hace “tradicionalmente” con la orina o la ropa del enfermo.

24 Retomamos aquí la metáfora del jesuita portugués António Vieira que escribe: “Ustedes que han recorrido el mundo e ingresado a mansiones de lujos principescos, habréis visto dos tipos muy diferentes de estatuas en esos espacios y jardines: unas, de mármol y otras, de arrayán. La estatua de mármol es difícil de hacer a causa de la dureza y resistencia que opone el material. Pero una vez terminada, no será necesario volverla a retocar, ya que siempre conservará su forma y apariencia. En cambio, la estatua de arrayán se hace mucho más fácilmente, a causa de la facilidad con la que es posible manipular sus ramas, pero es necesario re-trabrarlas y retocarlas constantemente para que se conserven iguales (...). Esta misma es la diferencia que existe con respecto a la doctrina de la fe entre las naciones. Hay algunas que por naturaleza son duras, resistentes y constantes, que difícilmente acogen la fe y muy a su pesar abandonan los errores de sus antepasados (...). En cambio, hay otras naciones como las de Brasil, que reciben todo lo que se les enseña dócil y fácilmente (...). Pero se trata de estatuas de arrayán, que no tardarán en volver a su natural brutalidad anterior, al estado en el que se encontraban anteriormente, si no interviene la mano y las tijeras del jardinero (...). Y sólo de este modo, trabajando constantemente contra la naturaleza de este árbol y las disposiciones de sus raíces, será posible hacer que estas plantas abruptas mantengan la forma que se le ha dado a sus ramas, de modo que conserven su forma no-natural” (*Sermão do Espírito Santo*, in *Sermão*, Sao Paulo, editora das Américas V: 205-255, 1657-1957-, citado Viveiros de Castro, *op. cit.*).

---

### ***Para citar este artículo***

Referencia electrónica

Guillaume Boccara, « Antropología diacrónica. », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boccara, Guillaume, Puesto en línea el 14 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/index589.html>

---

**Guillaume Boccara**  
CNRS-CERMA

### ***Licencia***

© Tous droits réservés

---

***Licence portant sur le document*** : © Tous droits réservés

***ndlr*** :

G. Boccara & S. Galindo, eds., *Lógica Mestiza en América*. Temuco, Ed. Universidad de La Frontera-Instituto de Estudios Indígenas, 2000, p. 11-59.