

*Enfoques socioantropológicos de los movimientos de revitalización cultural: del utopismo mesiánico al indianismo**

Carlos Haefner

En este breve artículo se intenta entregar algunos elementos socioantropológicos que permitan analizar, relacionar y discutir la, a veces, confusa terminología con que se pretende describir aquellos movimientos sociales denominados milenaristas, mesiánicos, nativistas, revitalistas, etc. En tal sentido he querido tener como referente un interesante artículo publicado en esta revista el año recién pasado¹. En dicho trabajo se hace un análisis detallado del milenarismo y sus características esenciales, como de sus implicancias en la teoría política. Sin embargo, creo conveniente efectuar algunos alcances respecto de las distinciones que se han venido realizando en las últimas décadas, sobre las distintas expresiones que la etnografía ha podido comprobar en disímiles contextos socioculturales.

El milenarismo ha sido asumido como una macrocategoría para significar aquellos movimientos que, inspirados en la tradición judeo-cristiana, han pretendido alcanzar un nuevo orden social. Pero, la Antropología ha podido vislumbrar que el milenarismo conlleva expresiones disímiles según el tipo de sociedades en las que tiene lugar, como según el momento histórico específico que circunscribe tal utopía. Llámense éstos, por ejem-

*Este artículo se desarrolló en el marco del Proyecto FONDECYT N° 0784/89, Religiosidad popular en Chile: estudio antropológico social, dirigido por el Dr. Marcelo Arnold C., y en el cual su autor participó como colaborador.

¹Me refiero al artículo de María Victoria Fernández, denominado "El milenarismo y su relación con la Política: una perspectiva desde La Antropología Política", Revista Chilena de Antropología N° 7, 1988.

plo, situaciones de conquista, colonialismos externos e internos, procesos de industrialización, etc. La consideración de tales variables son prioritarias para dinamizar líneas de teorización e investigación que puedan reorientar el análisis de dichos movimientos desde una perspectiva antropológica, política, lo que, indudablemente, está muy ligado a la necesidad de reorganizar nuestras conceptualizaciones para abordar de una forma más precisa la dinámica sociocultural latinoamericana².

Lo anterior implica, necesariamente, delimitar y describir las construcciones ideológicas que hoy están germinando al interior de las organizaciones étnicas de nuestro continente, las que han ido asumiendo plataformas reivindicativas por medio de una activa participación en los escenarios políticos nacionales. Todo esto no tiene como otro objetivo esencial la búsqueda de la autodeterminación como mecanismos de sobrevivencia cultural.

Por tanto, en éste trabajo se realizará una breve síntesis acerca de cómo la Antropología Social ha ido diferenciando los movimientos de revitalización cultural y cómo éstos, particularmente los de cortes seculares, se expresan en variadas organizaciones políticas inspiradas en lo que se ha venido conociendo a la fecha como indianismo.

Desde el siglo pasado, cuando la Antropología fue sistematizando esquemas de análisis de los procesos resultantes de las llamadas situaciones coloniales, la cuestión del cambio cultural y sus variadas implicancias se fueron conformando a pocas homogéneas tendencias de investigación, las que han dado como resultado, a veces, confusas terminologías que requirieron urgentes sesiones de análisis por destacados especialistas, primero en la década de los años treinta y, posteriormente, a mediados de 1950. Una de esas variantes de investigación lo constituyó el análisis de los movimientos de revitalización cultural. Dicha línea de estudio puede ser contextualizada en el célebre y clásico trabajo de J. Mooney denominado *The ghost dance religion*. Sin embargo, debieron pasar algunas décadas para que comenzara un análisis antropológico profundo de tales procesos, los que, inicialmente, fueron rotulados indistintamente como religiosos.

No es extraño comprobar, entonces, que la Sociología de la Religión se haya interesado en incorporar en las esferas de su preocupación aquellos movimientos nacidos en contextos étnicos, pero situándolos en un ámbito de análisis diferente de aquellos aparecidos principalmente en el mundo civilizado. Es así que las relaciones culturales, religiosas y seculares, que habían sido observadas en el mundo ágrafo fueron consideradas por muchos análisis

²Cabe hacer notar que en el marco de la Antropología Social Latinoamericana se han hecho interesantes aportes, entre los cuales destacan los de las antropólogas Alicia Barabas y M.I. Pereira de Queiroz.

tas como seudomesiánicas, pues el mesianismo, en su entendido clásico, se circunscribía a aquellas sociedades que ideológicamente se planteaban el milenio como utopía. Y esta condición sólo podía tener lugar en religiones con base judeo-cristiana. La antropóloga brasileña M. Pereira de Queiroz, se pregunta al respecto: ¿Cómo admitir que una figura con los atributos éticos de un mesías pudiera aparecer entre esas religiones inferiores?

Pasarían algunos años antes de que una apreciación más objetiva de los hechos religiosos en general, y de los hechos del cristianismo en particular, primara en las interpretaciones acerca de la naturaleza de tales procesos sociales permitiéndose, de este modo, ampliar los milenarismos y mesianismos fuera de las clásicas interpretaciones de la tradición judeo-cristiana³. Este hecho se vio favorecido por el incremento de investigaciones etnológicas en éste campo en el marco de una estructura colonialista total. Lo que amplió y profundizó las variables de análisis al incorporar antecedentes sociopolíticos específicos que permitieron develar motivaciones, además de religiosas, seculares en tales procesos de reacción cultural. El reconocimiento de esto permitió ir, paulatinamente, reconociendo el carácter sociopolítico de tales movimientos. Al respecto, A. Barabas (1986: p. 500) afirma "tanto los movimientos étnicos religiosos, que pretenden borrar a los colonizadores de la faz de la tierra, como los movimientos étnicos seculares, que intentan transformar el programa (y la realidad) etnocida de los estados nacionales contemporáneos, tiene como sueño inacabado hacia adelante, la voluntad de descolonización, de autonomía y autogestión, para concretar un mundo social a medidas de sus aspiraciones". Indudablemente, una afirmación como esta invita a la discusión de los procesos experimentados en la teoría antropológica que han permitido redefinir las situaciones de contacto cultural, con prescindencia de los tradicionales modelos analíticos del *pluralismo estabilizado* en los contextos multiétnicos.

En particular, es necesario clarificar las variadas conceptualizaciones que se han empleado para describir los movimientos de revitalización cultural. Esto no es nada fácil considerando las dispersas líneas de investigación y teorización que pueden reconocerse en el campo de las ciencias sociales hasta hoy en día. Sin embargo, es posible realizar una recapitulación en aquellos conceptos que son más reveladores para los objetivos de este trabajo.

Genéricamente, el término milenarista ha sido adoptado por los antropólogos sociales, para designar toda creencia —perteneciente o no, a la tradición judeo-cristiana— que se fundamente en situaciones sagradas y

³Por ejemplo, R. Linton (1943) "Nativistic Movements". *American Anthropologist*, 45; A. Wallace (1956) *American Anthropologist*, 58; V. Lanternari (1965), *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Ed. Seix Barral, Madrid.

profanas que tienen como marco utopías sociales y plasmadas de planteamientos reformistas y revolucionarios; en una especial coyuntura sociohistórica. El Milenarismo se caracteriza por un rechazo de la sociedad existente, y se sueña con instaurar un mundo social perfecto en que las injusticias serán reparadas y abolidas la enfermedad y la muerte. La meta es una edad futura terrestre y celeste a la vez.

El Milenarismo, desde la perspectiva antropológica, incorpora al milenio cristiano, la noción del “eterno retorno” indígena, según sea el caso analizado. Entendidos como una macrocategoría éste involucra al mesianismo, al que se le ha identificado como una de sus ramas.

Los movimientos mesiánicos se explican por la presencia de un líder sagrado, que actúa como mediador entre el mundo profano y el sagrado. Este mesías que puede ser, por ejemplo, un héroe civilizador en la cosmogonía indígena, o un profeta en un sentido cristiano, como de los tantos que recorrieron los sectores brasileños el siglo pasado y que, muy bien describió el escritor peruano Mario Vargas Llosa en su novela *La guerra del fin del mundo*.

Mucho se ha discutido acerca de las causas o condiciones previas que explicarían la aparición de tales movimientos en las sociedades ágrafas. Lo cierto es que, de acuerdo a los antecedentes etnográficos que se cuentan no es posible reconocer una explicación exclusiva, más bien las posibilidades son muchas y variadas. A saber, para Pereira de Queiroz, por ejemplo, aquellas sociedades que presentan mesianismos son sociedades de linajes. Asimismo, afirma que la base de todo movimiento mesiánico esta formado por tres elementos: una colectividad descontenta u oprimida, la esperanza en la venida de un emisario divino que la salvará y la creencia en un paraíso al mismo tiempo divino y profano. Si bien estos elementos caracterizarían la creencia mesiánica judía —lo que generó la relativización de la importancia de los movimientos no occidentales— la Antropología Social los ha considerado genéricos de todos los movimientos mesiánicos, a pesar de la gran variedad que presentan éstos en las sociedades precapitalistas. Otros, por su parte, plantean que para que tales movimientos existan dichas sociedades deben contener ciertos temas míticos, por ejemplo, la noción del retorno o la resurrección de divinidades antropomórficas o la del héroe civilizador.

Para Balandier (1965), en cambio, son las constantes presiones aculturativas de las situaciones coloniales las que ayudan a desencadenar respuestas de tipo mesiánico. Al respecto afirma que: “el Mesianismo... no es sino uno de los aspectos particulares, entre muchos otros, de los efectos y mecanismos de la aculturación” (1970, p. 259), movimientos que se inscribirían entre el mito y la utopía, que por su naturaleza esencial consisten en una crisis de crecimiento. Agrega que “supone un esfuerzo para lograr el requilibramiento de una sociedad en la cual los diversos fenómenos sociales y culturales no han evolucionado con idéntica rapidez, o bien una aspiración

al cambio que puede marchar a tientas e incluso perderse por callejones sin salida, pero que también puede ser el punto para fecundas revoluciones". (1970, p. 260). Así comprendido, el mesianismo dista mucho de ser un fenómeno de patología colectiva o una caricatura del cristianismo, enfoques que fueron cambiando en la medida en que se abordó su análisis desde la perspectiva de los propios involucrados en los movimientos.

Hoy, producto de las etnografías acumuladas y clasificaciones realizadas⁴ es posible realizar diferenciaciones a partir de los mensajes utópicos vertidos, y así, reconocer movimientos de tipo revivalistas y nativistas, como lo hace Wallace, para quien el primer tipo representa un esfuerzo consciente y organizado, emprendido por miembros de una cultura con el objeto de regresar a una época de felicidad pretérita, restaurar una edad de oro, revivir un estado anterior de virtud social. Un ejemplo extraordinario es el caso de los Tupí-Guaraní del Paraguay, que en 1556 emprendieron acciones revivalistas.

Por su parte, el nativismo es un proceso con similares características del movimiento revivalista, pero su objetivo es limpiar la sociedad de extraños indeseables, de elementos culturales extranjeros o de ambos (Wallace).

Los llamados movimientos nativistas involucrarían, entonces, la generación de un mensaje sociopolítico con perspectivas liberacionistas, lo que Balancher (1970) denominó "situación colonial". Es difícil afirmar una relación de continuidad entre ambos tipos de mesianismos, ya que ejemplos encontrados para ambos casos abundan. Más bien, lo que se expresaría como consecuencia de las presiones del contacto cultural serían movimientos sincréticos. En tal sentido Pereira de Queiroz (p. 248), afirma que "los movimientos mesiánicos de doctrina sincrética son una toma de conciencia de la imposibilidad de volver a la vida tribal antigua; dichos movimientos introducen un género de existencia que es un término medio entre el género de vida occidental y el género de vida tradicional".

En la actualidad, algunos investigadores han señalado que muchos movimientos nativistas que se desarrollaron en este siglo se transformaron en respuestas secularizadas que se desarrollarían en espacios y tiempos distintos a los clásicos movimientos revivalistas y sincréticos. El espacio ya no es el marco colonial sino una estructuración clasista y el tiempo del eterno

⁴El indigenismo en América Latina ha asumido diversas corrientes. En este trabajo se emplea el término en forma genérica, aun cuando se reconocen las grandes diferencias de opinión que existen sobre el particular. Cabe recordar, por ejemplo, el debate iniciado en 1968 en *Current Anthropology* y continuando en *América Indígena* en 1969, en el cual se vislumbran dos Antropologías: una representante del llamado modelo antropológico clásico y otra fundada en los principios de una Antropología comprometida. En dichos análisis el tema de indigenismo generó una ácida polémica. Véase, por ejemplo, "El indigenismo y la Antropología comprometida", de Gonzalo Aguirre Beltrán (1975); *Anales de Antropología*, XII; Arturo Warman (1970); *De eso que llaman Antropología mexicana*. México D.F., Ed. Nuestro Tiempo.

retorno sería suplantado por un tiempo unívoco y lineal (Gurvitch), que va indisolublemente unido a las transformaciones socioculturales.

Ha sido muy importante para la comprensión de las variadas expresiones nativistas en el contexto colonial y neocolonial, la incorporación de los esquemas analíticos de la *teoría de la aculturación*, pues sin una clara delimitación de los efectos desencadenantes de los choques culturales en cada sistema social no son fácilmente comprensibles dichos movimientos.

Se considera a la aculturación como uno de los procesos importantes del cambio cultural. Para Herkovits la aculturación debe ser distinguida del cambio cultural, del que no es más un aspecto, y de la asimilación, que es tan sólo una de sus fases. “Debe distinguírsele, además, de la difusión, la cual, si bien se produce en todos los casos de aculturación, es un fenómeno que con frecuencia se produce sin necesidad de que existan contactos entre grupos culturales, y asimismo, constituye sólo un aspecto del proceso de aculturación” (p. 150). Desde que en 1936, Herkovits, Redfield y Linton sistematizaron una primera definición acerca de la aculturación y generaron una lista matriz de problemas, sobre los cuales deberían reunirse datos directos para estudiar planificadamente los fenómenos definidos, muchas son las críticas y replanteamientos que se han hecho sobre el particular. Entre ellas destaca la de Fernando Ortiz, quien introduce el concepto de transculturación, que —a su juicio— expresa mejor el proceso transitivo de una cultura a otra. Este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz inglesa *acculturation*, sino que el proceso implica, también, la pérdida o el desarraigo de una cultura precedente, es decir, una deculturación, y además significa la creación de nuevos fenómenos culturales que pudiera denominarse neoculturación.

La amplia expansión de este tipo de estudios trajo consigo nuevas dificultades terminológicas derivadas de la plasticidad que se le fue dando al concepto.

En la actualidad, la aculturación es analizada como un proceso multidimensional que, en definitiva, implica una modificación total o parcial de las antiguas formas de pensar, sentir y relacionarse por la adquisición de nuevas pautas de comportamientos; lo que trae como consecuencias ciertas reacciones por parte de los individuos involucrados en el proceso. Hoy se le ha dado al concepto que, a mi juicio, se le puede considerar como una “Teoría de alcance medio”, una elasticidad operativa que ha permitido el análisis de específicos problemas sociopolíticos actuales (Arnold y Haefner).

Situándonos en el marco de las reacciones a los procesos aculturativos es preciso señalar, primeramente, que no es sostenible que la aculturación opera como única variable independiente de los movimiento revitalizadores. Pues, distintos enfoques han tenido en las últimas décadas a privilegiar otros desencadenantes; como por ejemplo, la teoría de la privación relativa (Wallace).

En lo que concierne a la interdependencia de las situaciones de aculturación y movimientos de reacción cultural, Bastide distingue, en la Antropología teórica, dos formas de reacción: la resistencia, localizada al principio del proceso, y la contraculturación, ubicada en la etapa terminal. Esta última asumiría las formas del tipo de movimientos a los que aquí hemos estado haciendo referencia. Serían las naturales consecuencias que aparecen cuando los individuos de una cultura comienzan a percatarse de que el contacto produce efectos desorganizadores y destructoras de la identidad étnica, constituyen una respuesta de los grupos subalternos a la tensión y la disolución que resulta de la interpenetración desequilibrada entre ellos y una cultura dominante. Como reconoce Bastide: “profetismo, mesianismo y milenarismo constituyen, indudablemente, actos de ruptura, pero no van dirigidos de manera exclusiva contra la sociedad europea sino también —e incluso en mayor medida— contra la sociedad tradicional. Lo que en definitiva se rechaza de europa no son los nuevos bienes que ha aportado si no únicamente, en términos generales, el sistema dentro del cual ha sido hecho tal aporte: para decirlo de una vez, el sistema colonial” (p. 295).

Esto no significa que en situaciones de subordinación cultural todos los grupos humanos asumen una posición nativista. Pues, las manifestaciones de reacción han sido menos de lo que podría esperarse bajo una situación colonial. Por lo general, las respuestas adaptativas al cambio se pueden descomponer en dos situaciones: por una parte, la adaptación puede ser un replegamiento a los valores tradicionales que pueden asumir formas compulsivas para proteger su existencia original, o bien renegar de todo aspecto que simbolice su condición de subalternidad o sea, la búsqueda de una asimilación deseada pero no reconocida. Para ambos casos la etnografía presenta variados ejemplos.

Estos movimientos nativistas, por tanto, se expresarían en el contexto de lo que Aguirre Beltrán denominó “Cultura de Conquista”. Es decir, las fuerzas que operan en tal contexto producen inevitables efectos destrribalizadores que se manifiestan en la ruptura del núcleo de los valores tribales con los consiguientes conflictos a nivel psicológicos en los individuos por la ausencia de consenso de éstos en relación al cuerpo de valores que antes disciplinaba su conducta (Ribeiro, 1971).

Actualmente, la antropología, especialmente la latinoamericana, se ha ido reencontrando con la historia, lo que le ha permitido ir dinamizando sus análisis de los procesos de contacto. Esto nos permite comprender, diacrónicamente, tales movimientos como la expresión de los grados de organización sociopolítica que han logrado las etnias en su lucha por la defensa de su identidad y autodeterminación.

Como se ha dicho anteriormente, los movimientos de reacción cultural se han dado en distintas épocas y por variadas causas y motivaciones. Articulándose, las más de las veces en una plataforma sociorreligiosa

sincrética. Pero se ha podido comprobar que sólo a comienzos de este siglo, tales expresiones se fueron canalizando a través de organizaciones sociopolíticas.

Estrechamente ligados a esta tendencia se encuentra el desarrollo de las tesis indigenistas que han pretendido, históricamente, la integración a la vida nacional de los grupos étnicos por medio de políticas gubernamentales⁴.

El indigenismo directa e indirectamente ayudó a potenciar diversas respuestas en los grupos indígenas latinoamericanos, ya sea por su éxito en sus acciones asimiladoras o, también, por sus a veces, etnocidas prácticas integradoras. Cualquiera haya sido el espíritu que animaba tales acciones (y que siguen estando presente en los actuales programas de cambio dirigido), lo cierto es que en mayor o menor grado tales políticas insidieron en la concientización de la importancia de la organización para la consecución de metas étnicas y sociopolíticas.

Es en el marco del indigenismo en que la llamada "cuestión indígena" se asume como política gubernamental.

En tal sentido, para Bonfil la problemática india en América Latina, en las últimas décadas, se debe entender en la persistencia de "estructuras coloniales internas", es decir, el indígena, a pesar de los procesos emancipadores del siglo XIX, seguiría sometido a una explotación cualitativamente diferente a la sufrida por otros grupos subalternos, lo que los haría más fáciles objetos de subordinación. Por tanto su inserción en las estructuras de participación de las sociedades nacionales pasa por situaciones de integración que, invariablemente, va unida a situaciones de asimilación deculturativas.

El indigenismo ha sido, y sigue siendo en muchos países latinoamericanos, un conjunto de acciones gubernamentales cuyos objetivos explícitos son la "Integración Nacional" de los grupos étnicos. Como el mismo Bonfil (op. cit., 1972) afirmará es la ideología de los no indios con respecto a los indios. Tal integración ha sido definida con un carácter de multidimensionalidad: económica, social, educacional, etc. Estos objetivos han sido abordados con matices distintos. Para Marie Chantal Barre (p. 55), se articulan de una manera distinta ya sea el análisis realizado por los que definen la problemática india, siguiendo una corriente "culturalista" como para los que definen una corriente "economicista". La primera vertiente alude la tesis de un desarrollo guiado; un movimiento unilateral hacia la cultura llamada "nacional". La segunda, parte del supuesto de la coexistencia de dos modelos de sociedad: uno capitalista y otro precapitalista. Por tanto, la integración del indígena se hará por medio de su inclusión en las clases sociales existentes, lo que implica —a juicio de M. Ch. Barre— su proletarianización y campesinización. Por su parte A. Bartolomé (1979) criticando el desarrollo histórico de éstas dos modalidades de tratamiento del problema indígena en

América Latina, afirma, que en definitiva lo que se ha estado produciendo son procesos de deculturación radicales, para el primero, y sutiles en el segundo caso.

Lo cierto es que hoy, la organización y generación de una conciencia política en los grupos étnicos es un hecho extremadamente significativo que no puede ser obviado, pues la dinámica actual nos muestra que tal conciencia política se articula, primero, sobre la base de una conciencia étnica. Esta aseveración es lo esencial de la expresión actualizada de los movimientos nativistas: La Ideología de la Indianidad⁵.

El indianismo es en esencia la filosofía de los movimientos nativistas seculares. Responde a la imperiosa necesidad de reconstruir la conciencia étnica y la defensa de la identidad cultural amenazada.

Las organizaciones políticas étnicas que en la actualidad asumen la resistencia a las presiones deculturativas, representan el despertar de dicha conciencia la que, a juicio de Bartolomé, es la que ha permitido el mantenimiento de los rasgos lingüísticos, culturales y organizacionales de las etnias latinoamericanas. Para Bonfil (1979) estas organizaciones "presentan una amplia gama de tipos, tantos por sus formas de organización y la amplitud de su representatividad, cuanto por sus objetivos, tácticas de lucha y proyectos étnicos implícitos y explícitos. Hay, sin embargo, un denominador común: todas estas organizaciones se plantean la defensa y los intereses de los grupos étnicos como tales, si bien en ciertos programas se reconoce el carácter global de los problemas que afrontan, y se proponen alianzas con otros sectores de la sociedad indígena" (p. 150).

El movimiento indianista se ha ido articulando sobre la base de varios encuentros internacionales, entre los que destacan por su importancia integradora: El primer Parlamento Indio Americano del Cono Sur, Paraguay, 1974; El Congreso Mundial de los Pueblos Indígenas, Canadá, 1975; la Segunda Declaración de Barbados, 1971 y el Primer Congreso de Movimientos Indios de América del Sur, Perú, 1980. Es decir, en las últimas dos décadas el análisis de la llamada "cuestión india" ha sido abordado de la particular y crucial perspectiva de los propios grupos étnicos.

En dichos encuentros se han planteado una serie de reivindicaciones que han sido asumidas como programas de acción a seguir por el movimiento indígena de nuestro continente. Las principales reivindicaciones apuntan al problema de tenencia de la tierra, el que aglutina a todas las otras situaciones; la defensa de sus idiomas y la búsqueda de políticas biculturales en todo el sentido del término; la necesidad de reescribir su propia historia; la

⁵En nuestro país se han realizado interesantes esfuerzos por comprender el proceso organizativo de las etnias nacionales. Entre estos destacan el trabajo de Rolf Foerster, "Condiciones de emergencia y programas en las organizaciones mapuches". Apuntes de trabajo, GIA. N° 4, 1983.

superación de los estados permanentes de explotación económica en la que están inmersos en los distintos estados nacionales; la generación de estrategias para su real participación en la vida política nacional; en definitiva la armonización de acciones que produzcan un etnodesarrollo alejado de cualquier tipo de paternalismo y de relaciones de subalternidad.

La autodeterminación política, el pluralismo cultural, la autogestión económica, la recuperación de la propia historia y la defensa incansable de la identidad cultural corresponden a las bases sustentadoras de esta ideología Indianista. Como plantea Berdichewski “la Ideología de la indianidad corresponde a lo que podríamos llamar comunitaria en cuanto no considera en el centro de su análisis al individuo —en relación a la naturaleza y la sociedad— como lo hace el liberalismo, ni tampoco a la clase social o a la nación, como lo hace el marxismo; sino realmente a la comunidad. Es ésta la unidad social fundamental, lo fue en el pasado indio, lo es en el presente de la situación real de los pueblos nativos americanos y lo será en el futuro, cualquiera sea la solución del problema indio” (p. 46).

En nuestro país, la Ideología Indianista ha ido adquiriendo una fuerte relevancia en los últimos años. Un hecho de crucial importancia ha sido la creación del Partido de la Tierra e Identidad (PTI) el que pretende lograr la representatividad de todas las etnias nacionales y, conseguir, así, respuestas satisfactorias del gobierno chileno a sus históricas demandas. El PTI se incorpora así a un largo proceso de defensa de la Identidad Cultural que a lo largo de los años han asumido diversas organizaciones (como, por ejemplo, AD MAPU, NEHUEN MAPU, etc.). Un párrafo de su Declaración de Principios se expresa “El Partido es un instrumento para asegurar la sobrevivencia de los Pueblos Indígenas. Por ello propiciamos un proyecto de reivindicación étnica y desarrollo de los pueblos indígenas. En nuestro programa aspiramos a lograr una representación como etnias en el Parlamento, el reconocimiento Constitucional como Pueblos, la Oficialización de nuestros idiomas, educación bilingüe e intercultural, la protección efectiva de nuestro patrimonio como la tierra, las aguas, y demás riquezas naturales, y el respeto y autodesarrollo de los pueblos indígenas” (en Nutram, 1989; p. 2).

A breve caminar del tiempo se podrá obtener una visión completa de como se van perfilando estas organizaciones en su lucha por la autodeterminación y por el derecho a escribir su propia historia y generar innovadores y pertinentes modelos de desarrollo en el marco de vida democrática.

Hoy en día cuando la sociedad chilena demanda urgentemente cambios que mejoren cualitativa y cuantitativamente la calidad de vida y la participación ciudadana; cuando es prioritario recomponer el tejido social desde la base, nuestra disciplina no puede quedar ausente de las políticas que se impulsen en tales sentidos. Es un hecho que la Antropología se ha profesionalizado y que ha ido copando los más diversos ámbitos del quehacer, pero también es cierto que muchos de nuestros prestados esquemas de interpreta-

ción de las realidades culturales son estrechos y, a veces, ambiguos. Hay una responsabilidad histórica ineludible de parte de la Antropología Chilena por aportar en la construcción de sistemas políticos, económicos y sociales a "escala humana".

En relación al particular fenómeno que hemos ido tratando en este artículo, nos lleva a plantear la necesidad de construir una Antropología Política dinámica, interdisciplinaria que vaya más allá de las tradicionales etnografías intemporales y acríticas. Esto es un camino que las nuevas generaciones de antropólogos deben construir*.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, G.** *La realidad del trato dado a los indígenas en América*. México, 1955. América Indígena, Vol. , II.
- Arnold, M. y Haefner, C.** "La Aculturación Psicológica en Migrantes Forzados: el caso chileno". Santiago, noviembre 1965, Actas del Primer Congreso Chileno de Antropología, pp. 174-189.
- Balandier, G.** *Dinámica de las relaciones exteriores de las sociedades arcaicas*. En G. Gurvitch, Tratado de Sociología. México, D.F., Ed. F.C.E. 1965.
- Balandier, G.** *Teoría de la Descolonización*. Buenos Aires, 1970. Tiempo Contemporáneo.
- Barabas, Alicia.** "Movimientos Etnicos Religiosos y Seculares en América Latina: una aproximación a la Construcción de la Utopía India". América Indígena. Vol. XLVI, N° 3. julio-septiembre, 1986.
- Bartolomé, A.** "Conciencia indígena y autogestión indígena". En *Indianidad y Descolonización*. México, Ed. Nueva Imagen, 1979.
- Bastide, R.** *Antropología Aplicada*. Madrid, Ed. Amorrortu, 1971.
- Bastide, R.** *El Próximo y el Extraño*. Madrid, Ed. Amorrortu, 1970.
- Beals, R.** *Cultura y Sociedad*. Madrid, Ed. Paidós, 1955.
- Berdichewski, B.** *El surgimiento de una Ideología India en Andino América*. Pueblo Indio, año 5, N° 8, 1986.
- Bonfil, G.** "El Indio y la Situación Colonial". La situación del indígena en América Latina. Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1972.
- Bonfil, G.** *Indianidad y descolonización en América Latina*. México, Ed. Nueva Imagen, 1979.
- Bonfil, B.** *Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*. México, Ed. Nueva Imagen, 1981.
- Colombres, A.** *La Colonización Cultural de América Indígena*. Ecuador, Ed. Del Sol, 1976.
- Chantal Barre, M.** *Ideología Indianista y Movimientos Indios*. México, Ed. Siglo XXI, 1983.
- Fernández, María V.** "El Milenarismo y su relación con la política: una perspectiva desde la Antropología Política". *Revista Chilena de Antropología* N° 7. 1988, pp. 31-41.
- Gurvith, G.** *Tratado de Sociología*. Ed. F.C.E. 1965.
- Herkovits, Melville.** *El hombre y sus obras*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1973.
- Mooney, James.** *The ghost dance religion and the sioux out break of 1850*. Washington,

*El autor agradece las observaciones hechas por el profesor Manuel Dannemann a este trabajo.

Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, fourteenth annual report 1882-1893, part II, pp. 641-1110.

Ortiz, Fernando.

Palerm, Angel. *Introducción a la Antropología Social*. Ed. Kal, 1983.

Pereira de Queiroz, M. *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México, Ed. Siglo XXI, 1978.

Ribeiro, Darcy. *Las fronteras étnicas de la civilización*. México, Ed. Siglo XXI, 1971.

Wallace, A. "Nativismo y Revivalismo", *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, 1967.