

La Declaración Universal de los Derechos Humanos en *mapuzungun* a la sombra del *Az Mapu*

Jesús ANTONA BUSTOS
Antropólogo independiente
antona.jesus@gmail.com

Recibido: 3 de julio de 2013
Aceptado: 7 de octubre de 2014

RESUMEN

El artículo analiza la reinterpretación y adaptación del discurso de los derechos humanos entre los mapuche. El análisis se sirve de la comparación entre la Declaración Universal de los Derechos Humanos en castellano y una retraducción al castellano de la versión oficial en la lengua de los mapuche (*mapuzungun*) para detectar e interpretar la especificidad de los conceptos mapuche, integrándolos en la noción de *Az Mapu* y considerándolos en el contexto de pugna con el Estado chileno. Las coincidencias con los resultados de un anterior ejercicio de retraducción desde el tzeltal, realizado por Pedro Pitarch, conducen al planteamiento de una serie de nociones potencialmente propias de los pueblos amerindios en general.

Palabras clave: Antropología jurídica, derechos humanos, mapuche.

The Universal Declaration of Human Rights in Mapuzungun under the Shadow of Az Mapu

ABSTRACT

The article analyzes the reinterpretation and adaptation of the discourse of human rights among the Mapuche. The analysis uses the comparison between the Universal Declaration of Human Rights in Spanish and a translation to Spanish of the official version in the language of the Mapuche (*Mapuzungun*) to detect and interpret the specificity of the Mapuche concepts, integrating them in the notion of *Az Mapu* and considering them in the context of conflict with the Chilean state. The agreements with the results of a previous retranslation from Tzeltal to Spanish, authored by Pedro Pitarch, lead to suggest a number of notions potentially distinctive of Amerindian peoples in general.

Key words: Legal anthropology, human rights, Mapuche.

Sumario: 1. Introducción. 2. Los Derechos Humanos y el *Az Mapu*. 3. Traslación y pugna de significados. 4. La cuestión del sujeto de derecho. 5. «Gran Escrito» frente a *Zugu*. 6. La disolución del cosmopolitismo. 7. El *Küme Mogen* («Buen Vivir») y las categorías nucleares de los Derechos Humanos. 8. Derechos fundamentales o «Derechos Vitales». 9. Conclusiones. 10. Referencias bibliográficas.

1. Introducción

El objetivo del presente artículo es explorar la manera en que los derechos humanos son reinterpretados y adaptados por los pueblos amerindios en su función vehicular de comunicación intercultural con la sociedad occidental para defender sus derechos y formas de vida. El estudio de caso que se presenta se centra en la perspectiva mapuche de los derechos humanos tomando como referencia la Declaración Universal, asumiendo los enfoques que ponen el énfasis en la «vida social de los derechos» (Ferrándiz 2010: 162). Partimos de la premisa de que este discurso ha penetrado con fuerza en el mundo mapuche a medida que se han ido agudizando los conflictos territoriales con el gobierno de Chile y las empresas transnacionales.

Por otra parte, se pondrá en relación el lenguaje de los derechos humanos con la lógica de dos culturas amerindias distantes entre sí, la maya tzeltal y la mapuche, y discutiremos si es posible hablar de una ética amerindia distintiva a partir del trabajo realizado por Pitarch (2001) con la traducción tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Esta supuesta ética indígena tendría como elementos característicos la consideración no antropocéntrica de los derechos y el carácter situacional y adquirido de los derechos ligados al proceso de construcción de la persona en relación con la participación en la vida social; sus principales componentes serían: el respeto, las obligaciones con la comunidad, la reciprocidad y la complementariedad.

La metodología utilizada trata de conjugar los datos etnográficos¹ con la traducción intercultural tomando como referencia la estrategia empleada por Pedro Pitarch (2001: 127-161) en Chiapas, consistente en trasladar de nuevo al castellano una versión tzeltal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sin consultar el texto original. Para el caso mapuche, se utilizó la traducción oficial al *mapuzungun* realizada por la ONU² (2000) y se siguió un proceso dialógico con líderes mapuche³ con objeto de interpretar la traducción del *mapuzungun* al castellano a partir del contexto y la intencionalidad de los actores. Es necesario señalar que ambos trabajos —el de Pitarch y el de estas páginas— han sido concebidos con fines distintos⁴ y que entre ellos media una década, dato que no es baladí a tenor de la eclosión que han experimentado los derechos humanos entre los pueblos indígenas en los últimos años y la creciente presencia de sus organizaciones en las instituciones y arenas internacionales.

Por razones de espacio me centraré en el Preámbulo de la Declaración que, como señala Pitarch (2001: 139), contiene una retórica que se aproxima a la de los discursos solemnes de los dirigentes indígenas al referirse a los conceptos más abstractos y elocuentes de los derechos humanos. Además, utilizaré algunos de los artículos en los que afloran los elementos más sustanciales de la Declaración Universal, como son la libertad, la dignidad y la igualdad, los cuales compararemos con algunos de los conceptos fundamentales del paradigma ético-jurídico mapuche conocido como *Az Mapu*.

2. Los Derechos Humanos y el *Az Mapu*

Una de las mayores dificultades que encierra la tarea de enfrentar un sistema ético no occidental con la Declaración Universal es establecer los parámetros y el *locus*

¹ El trabajo de campo se realizó en la región de la Araucanía (Chile) entre los años 2001 y 2005.

² La traducción oficial se realizó en el alfabeto Rangileo y, según nos consta, estuvo a cargo de Fresia Mellico. El texto íntegro en las tres versiones se encuentra disponible en Antona 2012: Anexo 1.

³ Para esta tarea contamos con la ayuda de José Ñanco, mapuche bilingüe de la Comunidad de Cerro Loncoche y mediador intercultural (*amulzungun*) del Programa de Salud con Poblaciones Mapuche de Temuco (PROMAP). Para triangular y verificar el rigor gramatical de la traducción contamos con la colaboración del lingüista mapuche, recientemente fallecido, Manuel Mankepi. Para captar matices y comprender el sentido que se otorga a los derechos humanos en diferentes contextos, contamos también con la ayuda del dirigente del *ayjarewe* de Xuf Xuf, Javier Quidel Cabral.

⁴ La estrategia de la retraducción que aquí se retoma formó parte de un aparato metodológico orientado a una investigación más amplia, cuyo objetivo fue aproximarnos a las categorías mapuche que se relacionan con los derechos humanos (Antona 2012: 90-139).

adecuado para que este ejercicio no se quede en el mero exotismo. Por este motivo, cuando Pitarch se dispuso a traducir al castellano la versión tzeltal tuvo que buscar un concepto nativo que fuera lo suficientemente flexible y polisémico como para evocar entre los tzeltales el sentido trascendente y moral perseguido en el texto. En este empeño halló en el concepto *mantalil* un buen asidero para interpretar aspectos fundamentales de los derechos humanos. Esta decisión no fue caprichosa, pues el término «Declaración» se había traducido al tzeltal como *mantalil jun*, ya que *mantal* puede referirse a «consejo», «dictado» o «precepto» y *jun* a «libro» (Pitarch 2001: 131). Por otra parte, la palabra *mantal* evoca en sí misma «una ética de vida» (Pitarch 2001: 132); por tanto, *mantalil* se revelaba como el concepto vernáculo más apropiado para aludir a la «ley».

En nuestro caso, si existe un concepto en la cultura mapuche que pueda ofrecer cierto parangón con los derechos humanos, ese es el *Az Mapu*. Este término condensa un amplio campo semántico que alude a la moral ancestral y a la ley suprema, es la «gran declaración de principios que se dio el Pueblo Mapuche para relacionarse entre sí y con la naturaleza» (Ñanculef 1990: 14). El *Az Mapu* se asienta, básicamente, sobre tres pilares: el *feyentün* (creencia o autorregulación), el *kimün* (sabiduría ancestral) y el *rakizwan* (filosofía o manera de pensar y actuar propia de los mapuche); en otras palabras: la religión, la tradición y la identidad. Hay que advertir que no se trata de un compendio de normas rígidas, inmutables y extemporáneas, sino de principios atemporales y experiencias que incorporan una fuerte carga de historicidad y que los mapuche han utilizado como guía de acción para hacer frente a la contingencia, mantener la identidad y preservar su modo de vida.

Por otra parte, el concepto más aceptado para referirse al derecho, *sensu stricto* y según su acepción occidental, es el de *nor*, que consiste en «entregar las pautas de relación que debe tener la gente con la naturaleza», pues esta constituye la principal fuente de inspiración de la filosofía mapuche. El derecho se entiende como un campo integrado en la cultura y en las relaciones sociales, en la línea que señala Geertz (1994: 196-262). Aquí aparece el primer escollo para hablar de los derechos humanos en perspectiva indígena, ya que, como ha sostenido Joanna Overing Kaplan, en América del Sur las sociedades «no se conciben a sí mismas como entidades político-jurídicas; la estructura lógica de la sociedad reside en un plano ceremonial o metafísico (Kaplan 1977, p. 391) —en el que las concepciones de nombre y de sustancia, de alma y de sangre, predominan sobre un lenguaje abstracto de derechos y deberes» (Seeger *et al.* 1979: 14).

Es necesario matizar que cuando los mapuche se refieren a la naturaleza aluden a su propio universo cosmológico, que se rige por el principio *Ixofij Mogen*⁵ (Antona 2012: 368-372) y a partir del cual se articula el orden que debe regir el «Mundo Viviente» (animales, cerros, volcanes, plantas, *geh*⁶, *newen*⁷, etc.) y la relación moral

⁵ Este concepto se ha equiparado al de biodiversidad y constituye un buen ejemplo de cómo se reformulan y actualizan términos tradicionales para ser utilizados en la acción política en la esfera global.

⁶ Los *geh* o «dueños de los espacios» son los entes encargados de velar por el mantenimiento del equilibrio ecológico y las normas morales que rigen en los diferentes nichos ecológicos del territorio.

⁷ Los *newen* o «fuerzas» son las unidades esenciales que contienen y permiten la vida.

que debe presidir la interacción entre todas las formas de vida (humanas y no humanas), cuya máxima es la reciprocidad.

La justicia, en abstracto, se enuncia como un «subcódigo» del *Az Mapu* que algunos denominan *Nor Zugu* (José Ñanco, 4 de septiembre de 2002), aunque cuando los mapuche se refieren propiamente al sistema normativo y punitivo lo hacen con el nombre de *Nor Feleal*, que es el sistema específicamente reconocido para impartir justicia en el *lof*⁸:

«... el objetivo último del *Nor Feleal* o Sistema Jurídico Mapuche es restablecer el equilibrio [se trata de] un sistema de sanciones que ha mantenido el objetivo de reconducir y reintegrar a la colectividad al individuo trasgresor de las normas comunitarias» (Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén-Pwelmapu, 2001).

Aquí topamos de nuevo con las trampas que encierra el lenguaje y con las diferentes versiones que ofrecen los dirigentes según traten de reproducir el discurso de las organizaciones, involucradas en las reivindicaciones de reconocimiento del derecho propio como derecho positivo, o de los dirigentes tradicionales, en cuyo caso *nor* constituye un precepto más ético que normativo, pues la traducción más frecuente es «ser recto», «ser correcto» (MÑJ-CL, 23 de septiembre de 2002); «ir en el camino recto, [...], llevar un buen pensamiento; [dar] un buen consejo» (José Remulcau, en Maureira y Quidel, 2003: 656). Por tanto, *nor* es un concepto prescriptivo y por este motivo no todos están de acuerdo en referirse al *nor feleal* como el equivalente al derecho consuetudinario⁹.

3. Traslación y pugna de significados

Las dificultades para trasladar el texto en *mapuzungun* al castellano de manera fidedigna emergen al poco de encarar la operación de retorno; como advierte Pitarch (2001: 137), esto se aprecia especialmente al tratar de traducir los artículos más técnicos y los que contienen referencias a contextos internacionales, en los que el lenguaje se torna cada vez menos comprensible para los indígenas. Pondremos un ejemplo recurriendo al artículo 22 que se refiere al derecho a la seguridad social¹⁰:

[DUDHc] «Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los

⁸ Unidad socio-territorial y ritual básica del grupo emparentado que en el contexto de recuperación cultural ha derivado en la comunidad indígena.

⁹ A raíz de la importancia que ha adquirido el lenguaje jurídico en los conflictos territoriales, algunas organizaciones mapuche e instituciones indigenistas han puesto un énfasis excesivo en resaltar la vertiente jurídica del *Az Mapu* para equipararlo al derecho tradicional indígena. Sin embargo, coincidimos con Pitarch (2001: 133, nota 6), en relación con el concepto *mantilil*, en que esta homologación no siempre es posible y puede resultar reduccionista.

¹⁰ Pondré en primer lugar el texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en castellano («DUDHc»), a continuación la traducción oficial en *mapuzungun* («DUDHm») y, por último, el resultado de la retraducción («Retr.»).

derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad».

[DUDHm] «Tvfeý ci logkolelu Kiñe Mapu Xokiñ Ce mew mvley wvlael ixofij keju tañi kvme feleam ka kvme mogleam kom pu ce mvlelu tvfeý ci Xokiñ mew. Tvfaci logko kvme pepi kejunole ñi pu ce mvley tañi kejuatew kake Mapu Xokiñ Ce».

[Retr.] «Aquel que gobierna este territorio debe dar todo tipo de ayuda para que haya armonía y para que haya buena salud en todas las personas que habitan en este territorio, si este ‘gobernador’ no puede ayudar a toda su gente debe ser ayudado por otro territorio [por otra comunidad]».

En este párrafo comprobamos que el resultado de la traducción no solo carece de sentido, sino que es una caricatura del original, ratificando que «toda traducción lingüística implica también una traducción intercultural» (Pitarch 2001: 127); la novedad radica aquí en que, en un contexto de disputa interétnica y territorial, los relatos globalizados son utilizados por los indígenas para encuadrar sus propias demandas. Este fenómeno pone de relieve un cambio de estrategia y actitud de los pueblos indígenas americanos en relación con los derechos humanos que consiste en dejar atrás el clásico rechazo difundido por el indianismo, aludiendo al etnocentrismo y al colonialismo, para centrarse en la tarea de pugnar por el sentido que se otorga a los derechos humanos para contrarrestar la hegemonía que ejerce Occidente, contraponiendo para ello sus saberes ancestrales al servicio de esta causa.

En el fragmento anterior podemos ver que, en el paso de una lengua a otra, el esfuerzo dialógico realizado por los mapuche para impregnar el texto de cierta pátina intercultural tiene como consecuencia que los derechos que se pretenden consagrar como universales vayan adquiriendo un significado sustancialmente particular y con ello una lectura alternativa y nativa de los mismos. Por ejemplo, se observa claramente que «seguridad social» se traduce por «salud y armonía», desplazando el centro del discurso desde el campo jurídico y político hacia el ámbito cultural y desde el nivel estatal hacia el local. Por otra parte, como en el caso maya, el derecho se formula como una obligación (Pitarch 2001:135), pues mantener la salud y la armonía constituye un principio rector de las relaciones sociales y una competencia política de aquellas personas que tienen autoridad dentro de la estructura social; en este caso se refiere al rol del *logko* («principal», «cabeza»): «aquel que gobierna este territorio debe ayudar [para que] haya armonía y buena salud [*kúme felen*]».

Vemos que un derecho subjetivo, como es el de la seguridad social, remite a un principio filosófico ancestral que es el *günen* o *güne* («autorregulación», «control») que involucra a diversas esferas de la vida social (política, jurídica, médica, religiosa¹¹, etc.) e impregna el comportamiento individual y colectivo: mantener el *newen* (fuerza vital del grupo) constituye un imperativo moral. En resumen, el derecho a

¹¹ El término *günen*, cuando se refiere a la autorregulación, se equipara a una de las definiciones del vocablo *feýentun*, palabra que se utiliza también para referirse a la religión mapuche (*Mapuche Feýentun*) cuando se traduce como «creencia». *Güne* puede definir también el autocontrol individual en el plano moral y espiritual (Pichinao et al. 2003: 42) o traducirse directamente por «poder» o, de forma más precisa, la capacidad que tiene una persona, un ser o una entidad sobrenatural para mandar o ejercer su influencia sobre otros.

la seguridad social se entiende como la obligación de guardar un comportamiento socio-espiritual correcto para preservar el equilibrio y la armonía con las entidades anímicas que garantizan la vida y mantienen la salud. Por tanto, velar por el mantenimiento del orden cósmico, que es el que ofrece salud y armonía, más que un derecho para los mapuche constituye un imperativo religioso.

Por último, más allá de las dificultades culturales que ofrece la traducción, no cabe duda de que esta lectura del artículo 22 interpela al texto oficial sobre las diversas posibilidades que existen para referirse a nociones como la protección, la seguridad o la cooperación, por lo que el intento de la ONU por universalizar la Declaración, traduciéndola a las diferentes lenguas, produce el efecto contrario y, al irrumpir los pueblos indígenas en el contexto internacional y hacer de los derechos humanos un campo de batalla político-semántico, ofrece a otros pueblos un valioso instrumento en la estrategia dirigida a la descolonización de los derechos humanos.

4. La cuestión del sujeto de derecho

Un aspecto clave para el análisis intercultural de los derechos humanos es el derivado de la mutación que sufre el sujeto de derecho a través de las diferentes traducciones. Por ejemplo, en el texto original, el individuo (el ser humano) queda licuado en el concepto de *che*¹² de la versión *mapuzungun* y en la retraducción desemboca en expresiones tipo «ente» o «ser viviente»; un sujeto de derecho muy diferente al primigenio:

[DUDHc] «Preámbulo [...] Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos deben esforzarse, a fin de que tanto los *individuos* como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción» (cursivas añadidas).

[DUDHm] «Tuwvlzugun ('Preámbulo' pi ta wigka) [...] Rvf kvme zugugelu am fey mew ta mvley tañi kvzawael *kom pu ce* fij mapu mew, pu fvake vbmen, kom pu ce wvnenkvlelu cem zugu mew rume, pu wenxu ka pu zomo mvley tañi newenmayafiel ka wenuñpvrmafief tvfaci zugu az mogeam kom pu mogen ce, fey mew ta yamgeay xvr felen ka nor felen tvfaci mogen mew» (cursivas añadidas).

[Retr.] «Preámbulo (dicen los *wigka*) [...] Es porque es buen pensamiento que debe ser trabajado en todo *ser viviente*, en todas las tierras, en los gobernantes, en todas las personas, en todas las palabras. Hombres y mujeres deben darle fuerza y levantar estas palabras para que todos los *entes vivientes*, vivan bien y así será respetada con igualdad y derecho en esta vida» (cursivas añadidas).

¹² La versión en *mapuzungun* se refiere a la persona con la palabra *ce* (*kom pu ce* 'todas las personas'), según propone el uso del Alfabeto Rangileo. Nosotros usaremos la forma más frecuente de *che* siguiendo el Alfabeto Unificado (Opazo *et al.* 2002).

Como se verá más adelante, esta metamorfosis aparecerá de nuevo en el artículo primero, en el cual se alude también a los «seres vivos» en lugar de a los seres humanos. Hay que subrayar que todos los mapuche que colaboraron en este trabajo eran conscientes de que el único sujeto de derecho posible de la Declaración es el ser humano (Galán 1999: 127), y que este aspecto es un tema central que no se presta a manipulaciones, pues forzar una interpretación que no asuma la unidad del ser humano niega cualquier posibilidad de acercamiento intercultural. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con otros conceptos, al pasar el término *che* de nuevo al castellano nadie mostró extrañeza ni se sintió incómodo traduciendo esta palabra por «ente» o «ser viviente», pues parecía natural, porque para los mapuche el ser humano es un término vago y ajeno que posee una naturaleza diferente a la del *che*. La conclusión, por tanto, es radical: si tomáramos esta traducción al pie de la letra, la Declaración Universal de los Derechos Humanos se evaporaría sin remedio.

Sn embargo, no quiero decir con esto que no exista una idea transcultural de ser humano; lo que parece indicar es que para algunos pueblos existen diversos tipos de seres humanos a los que no se les reconocen universalmente unos derechos abstractos e iguales en todos los espacios por el hecho de ser humanos, sin recaer en quién es el portador de esos derechos (hombre, mujer, anciano, pariente, extranjero, dioses, entidades anímicas, etc.). No debemos olvidar que la idea de persona es una construcción social (Mauss 1971: 321-336) que refleja la manera que cada cultura tiene de estar y ver el mundo, y es a partir de ella que se establece el rol y jerarquía que juega el ser humano en su funcionamiento y devenir.

La persona mapuche o *che* no es una, indivisible e irrepetible, sino que posee una «naturaleza» múltiple, divisible y reproducible que se edifica a partir de una suerte de reencarnación de las «almas» ancestrales (*püjü*) que proceden del parentesco y del territorio de referencia¹³. Todas estas «sustancias espirituales» otorgan al individuo la conciencia de sí y le vinculan simbióticamente con su entorno natural y social (Antona 2012: 283-308). Por tanto, la humanidad del *che* no proviene de su composición anímica, ya que ésta puede estar compartida con otras especies, elementos del territorio o entidades sobrenaturales, sino por el proceso seguido dentro de la estructura social, en el que resulta determinante la construcción de la corporalidad, que para el indígena americano constituye el soporte ético por excelencia (Gutiérrez Estévez 2000; Pitarch 2001).

Por otra parte, existe una correlación directa entre las configuraciones cosmogónicas atribuidas a los humanos y sus correspondientes derechos. Por este motivo, no se entiende que se otorgue a los humanos la primacía sobre el resto de las formas de vida, pues para los mapuche los garantes de las normas que rigen el mundo son las entidades anímicas (*geh* y *newen*), las cuales condicionan el «libre albedrío» de los individuos al actuar como dadores de enfermedad a los infractores del *Az Mapu*:

«los derechos humanos otorgan excesivas prerrogativas a los humanos poniendo en riesgo el equilibrio del cosmos» (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

¹³ El etnónimo mapuche viene de *mapu* (tierra) y *che* (persona), igual que la palabra que nombra la lengua: *mapuzungun*, que se traduce como lengua (*zungun*) de la tierra. Por tanto, ambos conceptos: persona mapuche y lengua propia no pueden entenderse de forma separada y sin referencia al territorio, pues finalmente este es el que confiere la esencia de ser al mapuche.

La lógica que subyace en este razonamiento es que no hay una idea antropocéntrica del mundo, ya que para los mapuche cada ser tiene una responsabilidad y ocupa una jerarquía diferente en cada uno de los nichos del *Waj Mapu* (territorio o universo): «los derechos tienen diferentes espacios y responden a un orden», por tanto, los únicos seres que pueden romper el equilibrio son las personas que irrumpen en los lugares que no les corresponden; este es el motivo por el que se observa con tanto recelo que una ley foránea otorgue tantas prerrogativas a los humanos:

«Llevado a la lógica mapuche el texto desaparecería porque sólo contempla la relación entre personas y omite a otros entes. En Occidente las personas tienen todos los derechos y son los que otorgan todos los derechos, pero no son ellas [exclusivamente] las que los tienen que otorgar» (MCQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

Por otra parte, al igual que en el caso tzeltal (Pitarch 2001: 133), los mapuche consideran que el *Az Mapu* es más universal que la Declaración Universal de los Derechos Humanos porque incluye a todo el «Mundo Viviente». Estas alegaciones delatan también que una de las mayores desconfianzas que existen hacia los derechos humanos entre los mapuche es el riesgo de que estos sean usados en pro de la homogeneización, pues consideran que reduciendo el *che* al común denominador se reduce también su territorio y su espiritualidad a la lógica jurídica de Occidente: «la Carta de derechos humanos quiere unificar y no responde a los distintos espacios» (MSMB-AM, 6 de julio de 2001).

5. «Gran Escrito» frente a *Zugu*

Occidente sustenta en la escritura la evidencia de prueba de verdad y validez de sus narrativas, por lo que no es de extrañar que la traducción oficial del *mapuzungun* haya asimilado la Declaración Universal al enunciado «Gran Escrito», y es posible que este símil responda a la intención de otorgar solemnidad al texto occidental o buscar la pátina sacra que acompaña a textos como la Biblia por la influencia que este relato ejerce entre los indígenas. Sin embargo, no debemos llamarnos a engaño: supremacía y seducción no son sinónimos de autoridad o comprensión, y menos de aceptación. Gran parte de este problema se encuentra en el papel que juega el habla y la escritura en ambos sistemas culturales; esta dicotomía, como bien ha señalado Gutiérrez Estévez, constituye uno de los obstáculos con los que se encuentran los derechos humanos en los contextos indígenas:

«La complicación de fondo procede de la dificultad de acomodo entre un derecho consuetudinario que es de tradición oral, de ámbito local y que tiene como objetivo prioritario proteger el equilibrio social y ambiental de la comunidad con unos principios normativos que son escritos (y por tanto no contextuales), universales y que tienen como objetivo proteger al individuo y declarar sus derechos (sin mencionar, como señalan dirigentes indígenas, las correspondientes obligaciones)» (Gutiérrez Estévez 2009: 15-16).

Pitarch (2001: 136) se refiere expresamente a esta cuestión cuando dice que la traducción al tzeltal que manejó para su trabajo fue una versión expresamente confec-

cionada para ser leída en voz alta «como si se tratase de un discurso», y comprobó que los mayas de Cancun reconocían el texto sin grandes dificultades porque captaban su contenido como si se tratase de una serie de consejos «para vivir adecuadamente». En el caso mapuche utilicé la traducción oficial de la ONU que, a tenor del alto grado de intelectualización que requirió realizar la conversión y de las dificultades que ofrecía el texto en *mapuzungun* a los mapuche menos letrados, no parece que hubiera sido concebida específicamente para ser leída en las comunidades¹⁴ y dirigido a las comunidades, sino destinado al consumo interno de indigenistas y de las élites indígenas familiarizadas con el discurso oficial de la interculturalidad.

En la cultura mapuche autoría y autoridad requieren presencia física, y la veracidad de lo que se dice se legitima a través de una correcta puesta en escena del discurso, el uso correcto de la oratoria y el decoro integral que debe guardar su autor, especialmente, en relación con la estética corporal. Esto contrasta con la legitimidad que se proyecta sobre el texto occidental –impregnado de la aureola mística que confiere la escritura, como paradigma de la supremacía– y del anonimato sobre la autoría del documento cuyas fuentes de legitimidad parecieran cuasi divinas por su asociación manifiesta con los Evangelios. Dado que entre los indígenas el que «habla» debe dar cuenta de su procedencia e historia personal, la ausencia de sujeto en la traslación de la Declaración al *mapuzungun* provoca distanciamiento en la traducción y hace necesario recurrir a la expresión *pi ta wigka*¹⁵, «así dicen los blancos o extranjeros» (Preámbulo), desvinculándose de esta manera de un mensaje de dudosa procedencia e intencionalidad por quedar impregnado de un halo de ambigüedad sobre su autoría; frases del tipo: «así se ha recogido de manera correcta en este gran escrito» o «todos ellos están apegados a este escrito» (art. 2) reflejan que el contenido de la Declaración no se legitima por sí mismo y por eso debe adornarse con frases rimbombantes.

No obstante, la traslación de ese lenguaje al *mapuzungun* para reforzar el contenido del texto entre los indígenas tiene unas consecuencias demoledoras en la retraducción. Los deslizamientos semánticos que se producen ponen de relieve que, con objeto de que la retórica occidental se muestre comprensible y sólida en las comunidades, se alude a la necesidad de divulgar la palabra de los ancianos para que «no haya peleas ni guerras» o a enseñar «la palabra amistad en todas las tierras», mostrándose claramente la fuerza que tiene la palabra antigua (*kuifi zugu*) frente a cualquier otro medio y comprobándose que la oralidad constituye el vector de comunicación más veraz y legítimo en los contextos indígenas. Veamos todos estos asertos:

[DUDHc] «Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión,
Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones,

¹⁴ Se intentó contactar con la autora para comentar diferentes aspectos de esta traducción pero no obtuvimos respuesta. A través de otras informaciones procedentes de personas próximas llegamos a la conclusión de que su implicación fue meramente técnica en calidad de lingüista mapuche.

¹⁵ Extranjero, chileno, no mapuche, genéricamente «el blanco», aunque etimológicamente esta palabra tenía, y en ocasiones sigue teniendo, la acepción de ladrón, etc.

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad,

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre».

[DUDHm] «Tañi mvlenoam kaiñetuwvn zugu, awkan zugu tvfeyci wezake vbmen egvn mvley tañi xvrvmuwael tvfeyci wvnenkvleci pu ce zugu mew tañi yamgeam xvr kvme nor felen. Ka kimnieel ñi rvf kvme zugugen, wenvykawvn kom pu Xokiñke Ce egvn, nuwkvlelu Kiñe Mapu mew ('Naciones Unidas' pi ta wigka): Tvfa egvn xawvlelu «Naciones Unidas» mew nuwtuaygvn tvfaci «Fvxa Cijka» mew kvme xvr norkvletuam ñi mogen kom pu wexu ka pu zomo mvlelu ixofij mapu mew feyci, kom xawvci pu ce tañi werkvel ci Pu Xokinke Ce ('Estados Miembros' pi ta wigka) mvlelu fij mapu kom pvle kejuwayiñ tañi yamfalafiel xvr kvme felen ka nor felen piwigvn».

[Retr.] «Para que no haya pelea ni guerra entre los ricos, estos deben juntarse en aquellas palabras de los mayores para que haya respeto y derecho a la vida. Que se aprenda la palabra derecho y amistad en cada comunidad de los que viven en cada una de estas tierras (Naciones Unidas dicen los *wigka*) se unirán en este gran escrito para todos los hombres y mujeres que viven en esta gran tierra tengan derecho a una buena vida. Por eso a todas las personas se les dará este mensaje. Las comunidades (Estados Miembros dicen los *wigka*) que viven en estas tierras, nos ayudaremos para que haya respeto, buena vida y derecho, dijeron».

Por otra parte, en el artículo primero podemos comprobar la importancia que tiene la corporalidad en la transmisión del mensaje y en la validación del emisor, al presentar determinadas partes del cuerpo como los continentes morales que guardan la esencia de la humanidad misma, las cuales están asociadas al proceso de perfeccionamiento corporal dentro del itinerario de participación social que tiene lugar a lo largo de la vida, el cual –a su vez– constituye la principal fuente de respeto, derecho y legitimidad:

[DUDHc] «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros».

[DUDHm] «Kom pu mogence kisuzum mvlekey, kom cegeygvn, logkogeaygvn ka piwkegeygvn, nieygvn kimvn fey mew mvley tañi yamnieuwael ka epuñpvle kejuwael egvn».

[Retr.] «Todos los seres vivos, viven en libertad, todos son personas, tienen su cabeza, tienen su corazón, tienen su sabiduría. Es por eso que deben ser respetados y deben ayudarse».

En el mundo mapuche los discursos están sujetos a una hermenéutica que se relaciona con el cuerpo y contienen una fuerte emotividad porque, como bien señala

Pitarch (2001: 136) en el caso tzeltal, «están hechos para llegar al corazón». Por ese motivo los sentimientos que se transmiten en las alocuciones públicas –que forman parte de la moral misma, en tanto que aluden al aprecio y respeto hacia la audiencia– se localizan en el mapa del cuerpo y delatan que la capacidad de seducción y de credibilidad están relacionadas con el proceso de perfeccionamiento personal (cultural) del emisor, pues depende de su *kimün* (sabiduría ancestral que incorpora el conocimiento profundo del *mapuzungun*), el cual, para el conocimiento social, emana de la cabeza (*logko*) y del corazón (*piuke*).

En el texto se dice que todas las personas «tienen su cabeza», que es donde se encuentra el pensamiento o *rakizwan*, «tienen su corazón», que es donde se sitúa el sentimiento, y «tienen su sabiduría», el *kimün*; por eso todos «deben ser respetados». La «dignidad» y el derecho a tener derechos (obligaciones) de los individuos radica en estos tres pilares. Por otra parte, pensamiento y sentimiento forman parte del complejo semántico que incorpora el concepto de «respeto» (*yam*) y, por tanto, constituyen elementos ineludibles de los discursos, de ahí que los fragmentos y artículos más técnicos resulten difíciles de transmitir en *mapuzungun* y de ser asimilados asépticamente.

Todo esto está íntimamente unido al concepto de *zugu* o *zungu*, que se traduce también como «habla: dar un mensaje relevante o hablar de algo trascendente» (Manuel Manquepi, 13 de septiembre de 2002), se equipara a «palabra» (Quidel C., 23 de septiembre de 2002) o se refiere a la propia lengua mapuche (*mapu-zungun*). En otros casos, *zugu* se traduce como «asunto» o «acontecimiento», de ahí expresiones como *wixza zungu* o *weza zungu*, «mala noticia»; *küme zungu*, «buena noticia» (José Ñanco, 23 de septiembre de 2002). Puede indicar también «noticias negativas, malas acciones, novedades negativas [*wekaze zugu*] o aludir al mal comportamiento personal» (José Quidel, 23 de septiembre de 2002). Por tanto, el *zugu* se contrapone culturalmente a la escritura pero trasciende la noción de oralidad, pues se relaciona con las formas discursivas que están ligadas a la ética, la política, la justicia¹⁶ o la salud; además, la palabra tiene vida propia y puede hacer bien o mal. De hecho, para los mapuche la Declaración expresa un determinado *zugu* a través del cual el *wigka* legitima unos derechos abstractos e inalienables y, en consecuencia, el *zugu* de la retraducción delata las prácticas que producen derechos al constituir una dimensión elemental de la etiqueta, la ética y los protocolos socio-rituales que son las principales fuentes de derecho en la sociedad mapuche.

6. La disolución del cosmopolitismo

Las dificultades que ofrece el *mapuzungun* para plasmar la idea del «mundo moderno» refleja el desajuste que existe entre el discurso cosmopolita de las organizaciones

¹⁶ El trabajo elaborado por la Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche (COTAM) tituló el texto relativo al «Ejercicio del Derecho Propio Mapuche» con la frase *Mapu Kupal Azkunum Zugu* (Maureira y Quidel 2003). Para Guevara (2000: 77) el *zugu* es uno de los conceptos más polisémicos del *mapuzungun*: «la voz *zungun* tiene una vasta acepción, pues equivale a cosa, razón, palabra, asunto, novedad, noticia, etc., mediante este término se expresan algunas de las nociones más abstractas de la ideología mapuche, por ejemplo: la felicidad, *cüme dungun* (buena cosa); la maldad, *hueda dungun* (mala cosa) o la brujería, *calcu dungun* (cosa de brujo)» (la forma dialectal *wenteche* usa la d en lugar de la z).

indígenas y el carácter centrípeto que rige realmente la vida de las comunidades. La conversión del *mapuzungun* al castellano del artículo segundo deja pocas dudas al respecto, pues, según se van concatenando las diferentes traducciones, la Declaración Universal troca en un claro localismo:

[DUDHc] «1.– Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

2.– Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía».

[DUDHm] «KİÑE. (1) Kom xipace, fijke mojfvn̄ ce wixapvraley ñi kvme felen, nor felen tvfaci Fvxa Cijka mew, cumgeay rume ñi zugun, ñi wimtun, cem azgeay rume, cem kimvn̄ rume nieay.

EPU. (2) Kom pu xokiñ ce, cem az mogengeayrume mvlelu fij mapu, ka femueci xvr nvwkvley tvfaci Fvxa Cijka mew».

[Retr.] «1.– Todas las personas de todas las sangres que existen deben estar bien, así se ha recogido de manera correcta en este gran escrito. Todas las personas, de cualquier costumbre, color y creencia van a conocer sus palabras.

2.– Todas las comunidades de todas las creencias y conocimiento que habitan en todas estas tierras, todos ellos están apegados a este escrito».

Observamos que términos como *Fijke Mapu* o *Fij Mapu*, que literalmente se traducen como «todas las tierras», se equiparan al mundo, aunque en las comunidades estas locuciones solo se entienden en referencia al territorio. El problema es que cuando el mundo desemboca en el territorio propio (*Waj Mapu*¹⁷), la propia universalidad de la Declaración se pone en cuarentena porque para los mapuche en el *Waj Mapu* ninguna ley puede estar moralmente por encima del *Az Mapu*.

La complejidad de la realidad global aún no encuentra acomodo en *mapuzungun* y para los sectores más tradicionales el mundo sigue explicándose a partir de la oposición indígena/no indígena¹⁸, siendo los segundos tradicionalmente los enemigos o invasores. En el fragmento anterior vemos que el sistema mundial queda reducido a «las comunidades»; igual ocurre con la noción de humanidad, que es desplazada por expresiones del tipo «personas de todas las sangres [...] de cualquier costumbre, color y creencia». Es decir, que el reconocimiento del género humano, como categoría objetiva y universal que define a un conglomerado de individuos agrupados en

¹⁷ Algunos equiparan el mundo al concepto *Wajontu Mapu* (Quidel C., 23 de septiembre de 2002; Pichinao et al., 2003: 32), término que junto con *Waj Mapu* suele utilizarse para referirse al universo o al territorio mapuche, pero que en esta acepción establece un matiz geométrico al transmitir la idea de «dar vuelta por todo [alrededor] de algo, recorriendo, viendo algo y relacionándose con todo lo que se encuentra en su interior» (Quidel C., 23 de septiembre de 2002).

¹⁸ La etnografía muestra que para algunos viejos mapuche todas las naciones se componen de «blancos» y pueblos indígenas. Al menos eso se deduce de la clásica pregunta que se hace a los extranjeros: «¿cuántos pueblos indígenas hay en su país?».

diferentes Estados y naciones de todo el mundo, se reduce, con toda naturalidad, a la evidencia de que existen distintos grupos de personas que habitan otros espacios y que se diferencian por sus costumbres (cultura), por sus creencias (religiones) y por sus rasgos físicos («sangres»). La etnicidad, por tanto, constituye el elemento primordial para encuadrar al género humano. La humanidad, en el sentido de comunidad planetaria de carácter fraternal, ha ido cobrando sentido en el marco de las relaciones interétnicas y es a partir de ellas que los mapuche han reubicado en el imaginario colectivo a «otros pueblos» (*kaki mapuche*) o a las «gentes de otras sangres» (*ka mojfũñche*) (Quidel C., 23 de septiembre de 2002).

No obstante, en este proceso de reacomodación de la cultura a las necesidades prácticas, la mayoría de los mapuche son conscientes de que la clásica oposición *wigka*/mapuche hoy se ha visto desbordada por la globalización. A los mapuche les resulta ahora necesario ubicarse en el planeta en relación con otros pueblos hermanos por la historia colonial, con las empresas transnacionales que explotan su territorio y, sobre todo, con aquellos que se hacen eco de sus reivindicaciones en otros países. Como ha señalado Bengoa (2000: 38), la importancia que hoy tiene para los indígenas objetivar la explicación de sí mismos ante los demás radica en que «en un mundo cada vez más interrelacionado circula la pregunta obvia: y tú ¿quién eres?».

Por último, siguiendo a Ignatieff (2003: 86), la fundamentación del Preámbulo se refiere tácitamente a la historia de la barbarie europea del siglo XX, pues para él la Declaración Universal se elaboró como «un antídoto contra sus propios males»:

[DUDHc] «Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias»,

[DUDHm] «Gewenonmu yamuwvn, zuangewenonmu kvme felen, goymagenmu nor felen mvley re jazkvnkawvn: Fey mew mvley xvrvmzugu kom pu ce tañi kvme mo-geleam kisuke ñi feyentun mew, kisu ñi rakizuam mew ka ñi wimtun mew ñi mvleal egvn».

[Retr.] «Si no hay derecho, si no existe el buen vivir, si se olvidó el derecho sólo existe enojo: por eso existe este derecho en todas las personas para el buen vivir en su derecho propio (su creencia), en su pensamiento y en su costumbre».

El intento por universalizar la historia a partir de cómo la percibe Occidente fracasa estrepitosamente en la retraducción, en tanto que para los dirigentes mapuche su memoria no remite a Auschwitz, ya que los descendientes de los pueblos invadidos y sometidos violentamente por los europeos no pueden pensar estos discursos al margen del colonialismo, por lo que en el producto de la traslación subyace un mensaje que reivindica la diversidad como base del Buen Vivir. Es más, habría que afirmar que el hecho colonial constituye la categoría analítica clave para comprender el significado de muchos de los conceptos amerindios que se relacionan con los derechos humanos y este es uno de los mayores lastres para recabar adhesiones por parte de otras tradiciones culturales.

7. El *Küme Mogen* («Buen Vivir») y las categorías nucleares de los Derechos Humanos

Como ya avanzamos, a lo largo del proceso de traducción, si bien los mapuche se desentienden de las dimensiones juridificadas y de la moral universal que emana de la Declaración Universal, procuran a la vez que no se pierda ese mismo carácter universal que es el que, precisamente, les permite globalizar sus reivindicaciones. Por ejemplo, en otro párrafo del Preámbulo observamos que se rehúye la literalidad del texto en *mapuzungun* introduciendo conceptos panindígenas que se han globalizado con éxito para hacerse entender por la sociedad global, como es el caso del «Buen Vivir», aunque con sus propios matices para particularizar sus demandas; esto es, la versión oficial equipara «Buen Vivir» a *Küme Felen*¹⁹, término que se utiliza generalmente para referirse a la salud y que se traduce por «estar bien»:

[DUDHc] «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana».

[DUDHm] «Kimmieel fij mapu mew tañi kimgen *kvme felen* kisugvnew felen xvr kvme mvlen. Tvfaci zugu ñi mvleken mvleyem yamvwn ka xvr kvme nor felen kom pu reñmawke ce mew» (cursivas añadidas).

[Retr.] «Conocido en todas las tierras, reconocido el *buen vivir* y la libertad de vivir en derecho, existen estas palabras para que haya respeto, derecho de vivir y libertad de vivir en derecho» (cursivas añadidas).

Por otra parte, palabras relacionadas con el bienestar, la justicia social o la ética se conciben como acciones para prevenir situaciones transgresoras, caóticas o contaminantes y tienen por objetivo neutralizar la enfermedad y alejar las desgracias del entorno cotidiano. En este sentido el concepto de transgresión (*yafkan*) es clave dentro del campo de los derechos humanos, ya que constituye el núcleo del complejo de sanción social que preside la tríada *kuxan* (enfermedad), *kalku* (brujería) y *wekiife* (genéricamente: el mal, lo maligno). Por «transgresión» debemos entender aquellos comportamientos que se consideran contrarios al *Az Mapu*, que son los que explican la casuística de la mayoría de los acontecimientos y fenómenos negativos que acontecen el mundo mapuche.

El artículo que se refiere de manera más nítida a la salud y al bienestar es el 25.1. En la retraducción podemos comprobar que ciertos derechos no forman parte del campo jurídico, sino que son inherentes a la condición de persona en la medida en que, según el principio de reciprocidad, la salud constituye una obligación moral de la comunidad con los miembros del propio grupo:

[DUDHc] «1º Todas las personas tienen derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación,

¹⁹ No obstante, en el contexto de pugna por el significado o lucha de saberes (Dávalos 2005: 29), los líderes mapuche optan por el enunciado *Küme Mogen* para dar cuenta del «Buen Vivir», pues desde esta perspectiva define el derecho a una «vida deseable acorde con la cultura y el territorio».

el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes a su voluntad».

[DUDHm] «KIÑE. Kom pu ce mvley ñi kvme mogen nieael; kúxanle egvn tañi peael lawen, tañi kvme iyael egvn, kvme tukuluwvn ñi peael, kvme ruka mew ñi mvleael, tañi peael lawentufe ce egvn. Tvfa rume falile tañi keju kujigeael. Ka femueci pepi kvzawnole mvley ñi kejuatetew ka gvnaytuaetew pu wvnenkvleci pu ce ixofij zugu mew tañi Kiñe Mapu Xokiñ mew».

[Retr.] «1º Todas las personas tienen derecho a tener buena salud, si se enferman deben encontrar remedios para que tengan buena alimentación, buenas ropas, que vivan en *ruka* [vivienda tradicional], que tengan acceso a las personas que dan remedios [*machi* y médicos *wigka*] si esto es muy caro deben ser ayudados. Si éste no pudiera trabajar debe ser ayudado y protegido por los mayores [*logko* y *kuifikeche* (ancianos)] en todos los problemas por su comunidad».

Las prácticas de los líderes locales observadas en el terreno muestran la correlación que existe entre el texto y la etnografía, pues sus acciones políticas en el ámbito local²⁰ se orientan, principalmente, a restablecer las condiciones necesarias para el *Küme Felen*. Esto implica luchar por la recuperación de las tierras, fortalecer las redes familiares, rituales y sociales, resignificar los espacios sagrados, combatir la pobreza, reforzar el papel de sus autoridades tradicionales (*logko* y *machi*); en definitiva, la praxis y el discurso coinciden en que política y salud se difuminan en el objetivo central de luchar contra el caos y el mal, principales agente patógenos.

Por tanto, más que en la exigibilidad de un derecho subjetivo, se pone el énfasis en la necesidad de reforzar las instituciones propias (familia, comunidad) porque estas son la base de la protección social; en consecuencia, el articulado más especializado se presta a ser convertido en un programa político alternativo que matiza los derechos de ciudadanía desde la perspectiva étnica para ser esgrimido ante las instituciones en distintos niveles, según la magnitud y ámbitos en que se diriman las disputas, aprovechando el marco que ofrecen las políticas de reconocimiento.

8. Derechos fundamentales o «Derechos Vitales»

Los pilares del *Küme Mogen* («Buen Vivir») recaen en lo que algunos denominan «derechos vitales» (Pichinao y Quidel 2008), expresión que se encarga de matizar los derechos fundamentales en claves colectivas y territoriales y que trata de domesticar conceptos tan trascendentes como el de dignidad, libertad o igualdad, para muchos el núcleo de los derechos humanos (Pérez Luño *et al.* 2004: 47). Esta expresión ofrece también una interpretación alternativa que trata de desvincular los derechos humanos de sus connotaciones individualistas y liberales.

²⁰ Sobre este tema puede verse el caso del Hospital de Makewe y el papel de los dirigentes mapuche de la Asociación Indígena para la Salud Makewe-Pelale (Antona 2012: capítulos 13 y 14).

Para ilustrar este argumento, volveré al fragmento del Preámbulo presentado en el punto anterior. En él comprobamos que en la retraducción palabras tan grandilocuentes como dignidad, igualdad, libertad, justicia o paz se esfuman y quedan asimiladas en la locución «Buen Vivir». Se podría afirmar que la fuerte carga metafísica que acompaña a estas palabras ofrece mayores posibilidades de ser reinterpretadas interculturalmente que otros artículos más técnicos; pero no deja de ser paradójico que sean los conceptos más abstractos y universales de los derechos humanos los que ofrezcan mayor permeabilidad para ser reinterpretados por otras culturas. ¿Será esta su mejor prueba de universalidad?

Si desmenuzamos los conceptos fundamentales mencionados anteriormente y contextualizamos el texto retraducido, pronto comprendemos la dificultad que ofrece la versión en *mapuzungun* para ser convertida de nuevo al castellano de manera que el resultado ofrezca un sentido equivalente al de la filosofía occidental del derecho. Por ejemplo, respecto al concepto de libertad, lo primero que hay que decir es que ni la traducción ni los datos de campo ofrecen un término inequívoco que se refiera a ella, al menos tal como se entiende canónicamente. En el texto, la libertad se encuentra asociada a palabras que se refieren al «derecho» o a la vida propia, en un claro interés por transferir a estos conceptos la carga de sus reivindicaciones, conscientes de que se trata de palabras que gozan de gran legitimidad en el mundo *wigka*; así, cuando en el artículo 1º de la Declaración se afirma que «todos los seres humanos son libres», en la retraducción se dice «todos los seres vivos viven en libertad»; en el artículo 2º se dice que «Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración», que en la conversión al castellano se transforma en «todas las personas de todas las sangres que existen deben estar bien»; asimismo, en el Preámbulo, la consideración de que «la libertad, la justicia y la paz tiene como base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos [...] de los miembros de la familia humana» se traduce como «reconocido el Buen Vivir y la libertad de vivir en derecho». Todo ello indica que el concepto de libertad solo resulta sustantivo cuando se alude a sus dimensiones colectivas y está asociado a la situación que percibe el propio grupo en relación con la sociedad general. En esta consideración también hallamos correspondencia entre el método lingüístico y la etnografía:

«Todo ser es libre. Pero aquí de alguna manera no somos libres porque se nos está imponiendo todo, a través de la tele... Aquí no hay libertad para nada; para estudiar [...] porque todo significa plata y el mapuche no tiene [...], tiene que conformarse con lo que hay, en todos los sentidos no somos libres, solamente somos libres en nuestros espacios, donde estamos entre familias» (MMR-C, 30 de abril de 2001).

Para los mapuche, la libertad no es un concepto abstracto y absoluto (algo que se tiene), sino algo que se experimenta, que se vive, en función de una situación determinada y en relación con los demás. Además, el sentido liberal de la libertad se contempla con recelo, porque colisiona con otros principios culturales importantes, como el *kiñewün* («unidad de plurales» o «lo colectivo»), al que la autonomía individual está socialmente supeditada. Este es el motivo por el que en las comunidades la libertad personal está constreñida por las obligaciones que impone la vida en común y por los preceptos ético-religiosos que indican lo que debe o no debe hacerse («lo correcto» o *nor*) para mantener el equilibrio y la armonía (Antona 2012: 832):

«El concepto de libertad no existe y por tanto, ni siquiera es válido, porque ¿qué se puede entender por eso? Uno tiene ciertas libertades de hacer una cosa o no hacerla, tomar una dirección u otra [...] cada cosa tiene sus implicancias. Si tú haces una acción eso tiene unas implicaciones directas, en tu familia, en tu comunidad o en el plano espiritual. [...] En la cultura mapuche nadie puede gobernarse a sí mismo, está sujeto a los otros» (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

Etnográficamente, la noción más parecida a la libertad individual y la que responde mejor a su interpretación liberal sería la que expresa la locución «conducir el propio *zugu*»²¹ en la medida en que puede ser interpretada como algo semejante a la conciencia o la autonomía personal:

«... conducir el propio *zugu* [...] tiene que ver con la capacidad que tiene el individuo de hacerse a sí mismo en función de las normas, y se expresa mediante el *zugu* [habla]» (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

No obstante, en la traducción oficial al *mapuzungun* se optó por el término *kisugünnewün* («governarse sólo»), ya que, además de lo expuesto, esta palabra permite una interpretación alusiva a la autonomía y libre determinación, pese a que en las comunidades esta expresión suele apostillarse con un rotundo: «nadie puede gobernarse solo»²².

Vayamos ahora con la dignidad. En el primer párrafo del Preámbulo la dignidad se traduce al *mapuzungun* por la palabra *yam* y, al pasar de nuevo al castellano, por «respeto». Un apunte previo es considerar que el respeto al que hacen referencia los mapuche no equivale a cortesía, amor propio u honorabilidad, sino que contiene un fuerte sentido de perfeccionamiento moral que está ligado al proceso de construcción social del *che* y vinculado al cumplimiento de las obligaciones sociales y rituales:

«La dignidad y el respeto en el trato cotidiano se manifiesta invitando a una persona o a un familiar [...], ya que hay que tener en cuenta ciertos requisitos, por ejemplo: cómo le vas a invitar. Hay una serie de pautas y normas culturales que te van indicando cómo actuar frente a esta situación. Hay una manera de hacerlo para que salga bien, para que la persona se sienta respetada y dignificada, el hecho de la invitación no es suficiente» (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

Para los mapuche, el respeto es un principio proactivo entroncado con el complejo de la reciprocidad y que se enuncia con el verbo *yamuwün*²³ («acción de respetar»), el cual debe materializarse en la práctica de las relaciones intercomunitarias, interper-

²¹ La acepción más sugerente en el ámbito de los derechos humanos es la que alude al *zugu* para referirse a las acciones o actitudes individuales correctas o incorrectas; por ejemplo, puede evocar «una motivación personal que se expresa a través del habla», de ahí la expresión: «vivir de acuerdo con su *zugu*» o «conducir el propio *zugu*» (MLQJ-X, 23 de septiembre de 2002).

²² Otra palabra alusiva a la libertad y a la que se atribuye connotaciones políticas es *muñaluwün* («soltarse de algo»), pues sugiere un anhelo de liberación étnica, aunque en realidad esta acepción se emplea en referencia a los jóvenes y las mujeres que quieren «soltarse» de la autoridad de los mayores o del marido. Por último, otra palabra que se encuentra en el contexto etnográfico, en este caso vinculada al mundo de las organizaciones y de la *intelligentsia* indígena es *hampübkan* («viajar o desplazarse libremente por el territorio»), expresión que recrea la idea de soberanía y libertad de circulación por el territorio propio (Antona 2012: 829-831).

²³ Golluscio (2006: 146), se refiere a la «relación de respeto» con el término *yewewin*.

sonales y espirituales siguiendo los protocolos rituales oportunos y haciendo gala de una ética personal que gira en torno al cuerpo:

«... el vestirse es muy importante. Cómo vestir –en los rituales, en las visitas, etc.– porque eso no solamente habla del tipo de familia que soy, sino también porque cuando yo me visto estoy indicando cómo respeto yo a alguien y me preparo para ir allí, para entrar en su casa. Porque yo puedo ir estrafalario, todo sucio, con la misma ropa con la que trabajo en el campo y voy así y llego a la casa y eso significa que no estoy considerando ciertos elementos» (Quidel L., *logko* de Xuf Xuf, 23 de septiembre de 2002).

La dignidad, entendida como *yam*, concepto transversal a todo el *Az Mapu*, no es algo consustancial a la naturaleza de la persona, ni una cualidad que se reconozca en los individuos al margen de su trayectoria y acción social, por lo que, en este caso, es una obligación y una consecuencia de la práctica sociocultural y del mantenimiento de la identidad:

«... el *yam*, tiene que ver con los otros. Escuchar, entendimiento, buena relación con otras personas. Tiene que ver [también] con el desarrollo de una relación colectiva que permite estructurar el pensamiento» (MLTL-R, 15 de agosto de 2002).

Por otra parte, la dignidad no opera al margen de lo colectivo ni es ajena a la cotidianidad de las relaciones de parentesco e interétnicas: «Dignidad significa el reconocimiento legal como pueblo, que es el que define la dignidad individual y familiar» (MLTL-R, 15 de agosto de 2002). Vemos que esta cita sugiere que el individuo no es digno en sí mismo, sino en la medida en que tiene una identidad familiar y territorial que le hace ser merecedor de respeto.

Aunque parece clara la relación que existe entre esta idea de respeto y la dignidad occidental²⁴, parece claro también que, en su acepción clásica (primordial e individualista), este concepto no se encuentra en las sociedades amerindias, ya que las personas no se entienden en función del yo, sino que se construyen en relación al grupo y al resto de las formas del «mundo viviente». Como ha señalado agudamente Pitarch (2009: 50), para nosotros el respeto es algo dado de antemano, pues desde que se nace se tiene respeto y son las relaciones sociales las que deben crearse, mientras que para los indígenas americanos la lógica se invierte: las relaciones sociales están dadas y lo que debe producirse es el respeto; «todo debe ir encaminado a producir gente que tenga respeto» (Pitarch, comunicación personal).

Un aspecto en que parecen diferir los casos *tzeltal* y *mapuche* viene de que entre los primeros «tener derecho» (*ich'el ta muk*) se traduce por «respeto» (Pitarch 2001: 134). Creo que estamos, sin embargo, ante la polisemia de los conceptos nucleares y el carácter holístico de la ética indígena, ya que para los *mapuche* el respeto está ligado al ejercicio de la reciprocidad, que es lo que abre la puerta al derecho –por ejemplo, a optar a los roles que cuentan con mayor ascendiente moral y respeto, que son los que otorgan una posición preeminente en la estructura so-

²⁴ Una idea que se aproxima a la dignidad occidental se vislumbra en la afirmación que asocia el respeto con la obligación de querer y estimar a los demás por el hecho de ser congéneres: «respetar significa quererse unos a otros, estimarse y estar unidos» (MÑAF-FC, 5 de agosto de 2002). Aunque se podría decir que esta prescripción solo opera cuando se trata de *mapuche* o personas (*wigka* o mestizas) que han adoptado su modo de vida y respetan sus códigos éticos.

cial—. Por tanto, parece lógico afirmar que la reciprocidad es el conector que en las sociedades amerindias liga los diferentes conceptos que se refieren a los derechos fundamentales.

Respecto al concepto de igualdad, hay que decir que en la cultura mapuche no se encuentra un concepto que se aproxime al sentido que otorga la cultura occidental²⁵ a la igualdad. Esto se observa claramente en los primeros párrafos del Preámbulo, en los que se hace referencia a unos derechos iguales e inalienables que en la traslación se tornan en un enunciado extraño: «Reconocido el buen vivir y la libertad de vivir en derecho»²⁶.

En la sociedad mapuche los derechos se entienden como obligaciones y no todas las personas tienen las mismas obligaciones: «Todos tienen el mismo derecho cuando hacen algún esfuerzo» (MQCJ-Ñ, 31 de julio de 2002), «La persona es *che* de hecho pero el *che* es reconocido por sus actitudes. No son todos iguales. No todos pueden tener los mismos deberes» (MLQJ, 23-9-02). La igualdad estaría en relación con el concepto *che geam* (proceso «para ser *che*»), que es el que determina los roles que se ocupan dentro de la estructura social, los cuales marcan las desigualdades en el proceso de construcción de la persona social; o lo que es lo mismo: no todas las personas tienen las mismas obligaciones. Para los mapuche la igualdad, al menos en su dimensión política y jurídica, no puede concebirse al margen de los ritos de paso y del criterio de participación y seguimiento de la vida comunitaria.

Por otra parte, como en el caso de la libertad, en las comunidades ciertas acepciones de igualdad resultan incómodas, especialmente cuando se pregunta a los más ancianos:

«Todos somos iguales, pero los ancianos con más respeto y a los niños con mayor atención para que se desarrollen. Los derechos hay que ganárselos» (MAF-FC, 5 de agosto de 2002).

Por último, las relaciones matrimoniales y el sistema tradicional de residencia y tenencia de la tierra resultan particularmente desiguales y lesivas para las mujeres. Por tanto, debemos coincidir con Pitarch (2001: 134-135) en que también en las comunidades mapuche existe un tipo de desigualdad estructural que se sustenta en la edad y el género, y una desigualdad social derivada del grado de parentesco y la pertenencia o no al grupo, así como a su grado de implicación en la estructura social. En resumen, las desigualdades estructurales que se observan en la sociedad mapuche se refieren al acceso a los diferentes planos de la vida sociopolítica y ritual, por lo que resultaría un tanto forzado interpretar todo lo anterior en términos de discriminación culturalmente institucionalizada.

²⁵ Por ejemplo, para Peces-Barba (1999: 283) la igualdad consiste «en concretar los criterios materiales para llevar a cabo el valor solidaridad»; se trataría de crear las condiciones para que todos puedan gozar de libertad, hallen seguridad y satisfagan las necesidades de los que «no puedan hacerlo por su propio esfuerzo» (1999: 283), y no puede entenderse como un igualitarismo que «disuelve al individuo en la comunidad» (1999: 287).

²⁶ *Kvme felen kisugvnew felen xvr mvlen.*

9. Conclusiones

El resultado de la conversión al castellano del texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en *mapuzungun* deja entrever que la relevancia que han tomado los derechos humanos en los discursos indígenas, como lenguaje franco para defender sus derechos en los diferentes planos de interacción política, ha favorecido que en los contextos locales se produzcan intentos por domar las categorías occidentales para arrogarse su significado y forzar una lectura intercultural de los derechos humanos en las arenas políticas internacionales. No obstante, se pone en evidencia que aspectos fundamentales de los derechos humanos como el propio sujeto de derecho, el ámbito de aplicación, las fuentes de legitimidad y el campo jurídico, como ámbito segregado y especializado de la vida social, tienen difícil encaje en las lenguas indígenas y en las cosmovisiones amerindias sin que estas terminen por ser desvirtuadas.

Además, en el caso mapuche, se observa una evolución respecto a la relación de los indígenas americanos con los derechos humanos; la instrumentación inicial ha evolucionado hacia una pugna de significados y de legitimidad, puesto que los dirigentes e intelectuales indígenas han comprobado que las categorías occidentales que contienen mayor carga metafísica ofrecen mayores posibilidades para ser penetradas por sus culturas y esta estrategia ofrece buenos réditos al movimiento panindígena para reivindicar sus derechos en el ámbito global y reclamar una filosofía alternativa y decolonial de los derechos humanos, contribuyendo así a agitar el debate sobre su renovación e interculturalidad.

Por otra parte, hemos visto que en los sucesivos procesos de traslación la universalidad y el horizonte cosmopolita que propaga las Naciones Unidas se desvanece y, como ya señaló Pitarch (2001: 159), termina adquiriendo un carácter profundamente local y particular; en otras palabras: si los derechos humanos son un tipo de particularismo que se ha globalizado con éxito, como afirma Santos (1997), el producto de la retraducción bien se podría definir como un «cosmopolitismo localizado» que rezuma provincianismo.

Respecto a la hipótesis relativa a que el problema de fondo de la interculturalidad de los derechos humanos no es la carencia de una moral concebida para la protección de la agencia humana, sino la existencia de una moral indígena erigida sobre un sustrato cultural diferente al occidental y una memoria histórica mediada por el trauma colonial que se resiste a ser penetrada por la moral occidental y su versión de la historia universal por temor a la asimilación cultural, podemos avanzar, a raíz de estos dos casos, que, en primer lugar, se observa nítidamente que la moral trascendente intrínseca a las categorías nucleares de los derechos humanos se torna situacional en el caso de los pueblos indígenas. Como ya apuntó Pitarch (2009: 50), las relaciones son contingentes y «ser moral» consiste en comportarse adecuadamente en situaciones específicas. Se trata además de un tipo de moral desigual que no puede ser aplicada de la misma manera a todas las personas al margen de su condición, edad o de los roles ejercidos dentro de la estructura social.

En segundo lugar, la moral indígena es una moral proactiva y cotidiana. Las categorías sustantivas que presiden los derechos humanos necesitan ser verbalizadas y transformadas en acciones prácticas o visibles; de ahí la importancia de la ética cor-

poral y la ritualidad. Palabras que en *mapuzungun* fueron seleccionadas para referirse a libertad, dignidad, justicia o paz se tradujeron como «buen vivir», «respetar», «libertad de vivir en derecho», etc. En otros casos expresiones occidentales como «paz» o «vivir dignamente» suelen equipararse a «estar tranquilo» o «estar bien».

En tercer lugar, lo realmente relevante desde el punto de vista de la moral indígena no es su vertiente individual, sino la colectiva, en tanto que los comportamientos moralmente correctos tienen como objetivo último mantener el equilibrio y la armonía colectiva del grupo y alejar el peligro de la enfermedad, la desgracia y el caos. Las coincidencias que existen en ambos textos en las continuas referencias que asocian el texto de la Declaración a la salud (Pitarch 2001: 141) confirman que el complejo salud/enfermedad constituye un campo clave para el estudio de los derechos humanos entre los indígenas americanos. En este sentido la autorregulación es un principio muy arraigado, lo que invita a pensar que el orden interno en estas sociedades se basa más en la autogestión y en el consenso que en la coacción, aunque existen fuertes mecanismos de control social basados en la expansión del rumor, el vacío social y la dación del mal y, sobre todo, en las representaciones derivadas de la noción de transgresión.

En cuarto lugar, nociones occidentales como las de libertad o igualdad se contemplan con recelo y pueden ser consideradas como una amenaza para el mantenimiento del orden sociocultural y espiritual. Estos conceptos solo se manejan con propiedad cuando se encuentran vinculados a las relaciones interétnicas y, sobre todo, en oposición al Estado ante situaciones particulares de discriminación, racismo, desigualdad, etc.; ahí es donde las definiciones y usos «universales» de estas categorías adquieren sentido para las comunidades.

En quinto lugar, se comprueba que la moral y el derecho en las sociedades amerindias operan bajo una lógica integral y holística, por lo que muchas de las cuestiones que tratan de proteger los derechos fundamentales no se entienden desde una perspectiva jurídica, es decir como un criterio normativo exigible, sino que forman parte de la religiosidad que opera en todos los ámbitos de la existencia y que se basa en el principio de reciprocidad. Algo en lo que coinciden ambos trabajos es en resaltar que estamos ante una moral policéntrica que no excluye otras formas de vida y donde el mundo no está al servicio del hombre, sino el hombre al servicio del «mundo viviente»; éste es objeto de vigilancia para que el universo siga su curso, por lo que no se entiende que el ser humano deba ser el centro y único sujeto de unos derechos particulares en todos los ámbitos.

Otro aspecto en el que concuerdan mapuche y tzeltales, generalizable a los pueblos indios, es la importancia del respeto y sus paralelismos con la noción occidental de dignidad y de derecho, confirmando lo ya señalado por Appiah (2003: 119) respecto a que en todas las sociedades las personas conciben algo parecido a la dignidad, pese a que se manifieste con nombres y configuraciones distintas –aunque parece que desde la lógica amerindia habría que decir que en todas las sociedades las personas conciben algo parecido al respeto–.

Por último, y a diferencia de lo que sostenía Pitarch (2001: 158) a principios de siglo sobre la escasa influencia que tienen los derechos humanitarios en el ámbito comunitario –aunque dejaba abierta la posibilidad de que se produjeran cambios en el

futuro—, en la sociedad mapuche los derechos humanos constituyen hoy en día un importante vector de cambio interno, especialmente en cuanto a las relaciones de género y las tensiones modernidad/tradición, urbano/rural, etc., que afectan profundamente al liderazgo político-ritual y espiritual y a las relaciones de poder. Aunque no se trata de un proceso lineal, a esta situación ha contribuido el discurso de las organizaciones urbanas, del movimiento feminista y del movimiento indígena globalizado. Además, al tratar de utilizar esta gramática moral como vehículo de comunicación intercultural, los mapuche han tenido que reformular u omitir aspectos espinosos y poco exportables de su cultura (como, por ejemplo, la poligamia) con el objetivo de equiparse a los estándares morales exigibles y no restar fuerza a sus reivindicaciones externas. Todo ello ha llevado a que en algunos sectores se ejerza un liderazgo tradicional mediado por el discurso de los derechos y se hayan puesto las condiciones para que los sectores más jóvenes y las mujeres pongan en cuestión el *statu quo* sin necesidad de tener que renunciar a su cultura y a la vida comunitaria.

10. Referencias bibliográficas

ANTONA, Jesús

- 2012 *Etnografía de los Derechos Humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: el caso mapuche*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid. (Documento electrónico, <http://eprints.ucm.es/15107/1/T33441.pdf>, con acceso el 3/2/2014).

APPIAH, K. Anthony

- 2003 «Los fundamentos de los derechos humanos», en *Los derechos humanos como política e idolatría*, Michael Ignatieff, pp. 115-128. Barcelona: Paidós.

BENGOA, José

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

COORDINADORA DE ORGANIZACIONES MAPUCHE DE NEUQUÉN-PWELMAPU (COMN)

- 2001 «Derecho Mapuche-Nor Feleal». Documento electrónico, <http://www.mapuche.info/mapuint/puelmapu010425.html>, con acceso el 3/2/2014.

DÁVALOS, Pablo

- 2005 «Movimientos indígenas en América Latina: el derecho a la palabra», en *Pueblos indígenas, Estado y democracia*, Pablo Dávalos, ed., pp. 17-33. Buenos Aires: CLACSO.

FERRÁNDIZ, Francisco

- 2010 «De las fosas comunes a los derechos humanos: El descubrimiento de las desapariciones forzadas en la España contemporánea». *Revista de Antropología Social* 19: 161-189.

GALÁN, Mercedes

- 1999 *Antropología y Derechos Humanos*. Madrid: Dylex.

GEERTZ, Clifford

- 1994 *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas* [1983]. Barcelona: Paidós.

- GUEVARA, Tomás
2000 *El pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Andújar.
- GOLLUSCIO, Lucía A.
2006 *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, Manuel
2000 «La colonización del cuerpo. El otro en las aflicciones mayas yucatecas», en *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Manuel Gutiérrez Estévez, ed., pp. 86-106. Madrid: Casa de América.
2009 «Políticas democráticas y pueblos indios en un tiempo postcolonial», en *América indígena ante el siglo XXI*, Julián López García y Manuel Gutiérrez Estévez, coords., pp. 3-20. Madrid: Fundación Carolina – Siglo XXI.
- IGNATIEFF, Michael
2003 *Los derechos humanos como política e idolatría* [2001]. Barcelona: Paidós.
- MAUREIRA, Ramón y Javier QUIDEL CABRAL
2003 «Mapu kīpal azkūnun zugu», en *Informe Final de la Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche*, pp. 595-750. Temuco.
- MAUSS, Marcel
1971 *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- ÑANCULEF, Juan
1990 «La filosofía e ideología mapuches». *Nütram* 6 (4): 9-16.
- OPAZO, Marlene, Jorge HUENTECURA, Arturo HERNÁNDEZ, José QUIDEL y Viviana GANDAMES
2002 *Guía didáctica para la enseñanza de la cultura y la lengua mapuche*. Santiago: Ministerio de Educación.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS
2000 *Universal Declaration of Human Rights: Mapudungun (Mapuzgun)*. Documento electrónico, <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=aru>, con acceso el 3/2/2014.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, Gregorio
1999 *Curso de derechos fundamentales: teoría general*. Madrid: Universidad Carlos III – Boletín Oficial del Estado.
- PÉREZ LUÑO, Antonio E., Ramón Luis SORIANO y Carmelo J. GÓMEZ (dirs.)
2004 *Diccionario jurídico. Filosofía y teoría del Derecho e informática jurídica*. Granada: Editorial Comares.
- PICHINAO, Jimena, Ernesto HUENCHULAF y Fresia MELLICO
2003 «Pu Mapunche ñi Gijanmawün, Gulu ka Pwel Mapu Mew: La forma mapuche de pensar y practicar la religión», en *Informe Final de la Comisión Autónoma de Trabajo Mapuche*, pp. 1-132. Temuco.
- PICHINAO, Jimena y José QUIDEL
2008 «La transgresión y los derechos vitales en el contexto de la dominación». Ponencia presentada en el *I Congreso Virtual de Salud Mental y Derechos Humanos 2008: «Construyendo Redes»*, Grupo de Acción Comunitaria, 8 de abril. Documento electrónico, <http://www.psicosocial2008.net>, con acceso el 3/7/2008 [dirección actualmente desaparecida].

PITARCH, Pedro

2001 «El laberinto de la traducción: la Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal», en *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*, Pedro Pitarch y Julián López García, eds., pp. 127-161. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.

2009 «Los extravíos de la traducción. La Declaración Universal de los Derechos Humanos en tzeltal», en *Instrumentos internacionales de protección*, pp. 19-55. Cuadernos de Debate, Serie Derechos de los Pueblos Indígenas. Valencia: ACSUD Las Segovias.

SANTOS, Boaventura de Sousa

1997 «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». *Análisis Político* 31: 1-15. Bogotá.

SEEGER, Anthony, Roberto DA MATTA y Eduardo B. VIVEIROS DE CASTRO

1979 «A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras». *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.