

II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 1995.

Sueños y Participación Política Mapuche.

Roberto Morales Urra.

Cita:

Roberto Morales Urra. (1995). *Sueños y Participación Política Mapuche. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/104>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/SdD>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

I. RESUMEN

Lo que interesa en este estudio es conocer los significados que los sueños tienen para un grupo indígena: los mapuches, en el ejercicio de las actividades políticas en sus organizaciones en el contexto de un país que es presentado como modelo democrático y económico: el Chile actual.

Por un lado, tenemos una motivación que surge a partir de la observación de acontecimientos concretos: los mapuches se organizan en entidades de carácter étnico y participan de varias formas de los movimientos sociales en Chile. Por otro lado, se presenta una situación particular respecto de la existencia de los mapuches en el Chile de hoy: no sólo ellos tienen orígenes que anteceden el Estado como también tuvieron prácticas económico-sociales basadas en las relaciones de parentesco, ("modo de producción basado en el parentesco", según las nociones propuestas por E. Wolf [1987]). Forman parte de un país que se constituye como Estado nacional capitalista, o sea, que se articula a la modernidad, y actualmente en Chile surgen algunos problemas propios de la post-modernidad. Lo particular es la simultaneidad de condiciones en que pueden vivir algunas familias mapuches en las ciudades de Chile.

La práctica de la socialización de los sueños entre los mapuches, interpretada como el hecho de poner en común algunas dimensiones del mundo subjetivo individual, para constituirse como parte de la subjetividad social del grupo, puede ser entendida como un recurso cultural de este pueblo, teniendo antecedentes desde épocas pre-colombinas. Esto fue así interpretado en una investigación hecha para el período de las dictaduras militares recientes en Chile y Argentina, concluyendo que esta práctica posibilitó -junto a otras- una salud mental que garantizó la integridad y la continuidad de los grupos mapuches.

En un nuevo contexto económico y político en Chile, interesa estudiar de que manera esta práctica se mantiene y el significado que tiene para los mapuches. El ámbito de la política ahora es diferente, no sólo por el contexto global, dadas las características de la sociedad política en Chile -ya no un régimen de dictadura militar sino de transición democrática-, como también por el surgimiento en la sociedad civil de movimientos nuevos, tanto por sus demandas cuanto por sus ejes de estructuración.

Así, el significado que la socialización de los sueños puede tener para los mapuches será focalizado en el ámbito de su participación en la sociedad civil: organizaciones e instituciones mapuches. Saber si la socialización de los sueños que ocurre en grupos de familias mapuches está siendo re-significada en las nuevas condiciones de la sociedad chilena, en sus relaciones con los movimientos étnico-sociales, tanto como recurso cultural del grupo cuanto como parte de los contenidos utópicos de los proyectos de sociedad de esos movimientos -ese es el tema del presente proyecto de estudio-

II. INTRODUCCIÓN

El estudio es propuesto teniendo como centro una ciudad que presenta aspectos particulares: Temuco, en el centro-sur de Chile, capital económica y político-administrativa de la Novena Región. ¿Dónde están los mapuches? Los mapuches viven, trabajan y estudian en la ciudad, llegan para vender y comprar, visitar a sus parientes, intentar conseguir apoyos a sus actividades, son visibles en ese movimiento. Para los chilenos que viven en la ciudad, los mapuches pueden estar en los monumentos, en los nombres de las calles, en las artesanías del Mercado, en los vendedores de frutas, legumbres y verduras en la feria, caminando en las calles, en la escuela, habitando en el barrio y también en alguna de las acciones públicas reivindicativas. Para los mapuches, la ciudad es un lugar de trabajo, donde se puede vivir, estudiar y quedarse, donde se puede hablar con las autoridades del gobierno, donde se pueden reunir en organizaciones, donde se puede perder y conseguir alguna cosa también. Los mapuches que no viven en ella, están relacionados a ella, y la ciudad existe con y por la presencia estable y móvil de los mapuches.

Las diferencias culturales son día a día puestas a prueba, y los mapuches deben hacer su re-significación para establecer las relaciones necesarias. La realidad que cambia día a día, es influida cada vez más por las transformaciones en la sociedad chilena, y se debe comprender e interpretar de manera que permita la continuidad y el desarrollo del grupo. Uno de los ámbitos donde se articulan las representaciones e interpretaciones de la realidad, es aquel de las prácticas colectivas del fortalecimiento grupal, donde se comparten las certezas y las dudas del vivir. Entre ellas, todavía es practicada aquella de hablar de sus sueños, de interpretarlos en el grupo y relacionar así la tradición, los parientes muertos con los vivos y el presente. Les permite hacer proyecciones e intentar prever el futuro. En muchas de las reuniones familiares, en los encuentros grupales, en las visitas de los parientes, en las reuniones de algunas organizaciones, está presente aquello de revalorizar las tradiciones, de recuperar el uso de la lengua, de dar validez a la *machi* (chaman), en fin, de hacer hoy lo que ya se hizo y dio resultado para otras épocas. Ya en los 30 y 40, un dirigente mapuche, Manuel Aburto Panguilef, dio gran importancia a la interpretación de los sueños en su organización, la *Federación Araucana*. Para muchos mapuches involucrados en los hechos represivos de la dictadura de Pinochet, hoy recuerdan las señales que tuvieron a través de los sueños (familiares de víctimas de la represión), así como muchos viejos dirigentes contaban sus sueños en las reuniones que hicieron para oponerse a la división de las comunidades durante el régimen militar. Hoy, varios dirigentes mapuches, hablan de la recuperación de la fuerza de las organizaciones a través de las prácticas tradicionales.

Es pertinente hacer referencia a los siguientes aspectos en relación a los mapuches: importancia de su permanencia; su participación política y su resistencia a la represión.

a. REFERENCIAS A LA HISTORIA DE LA RELACIÓN CON EL ESTADO CHILENO.

Los mapuche han vivido de diversas maneras sus relaciones con el Estado chileno. En los orígenes del Estado, (s. XVII) los mapuches desarrollaron un conflicto militar frente a la colonia española; algunos grupos fueron asimilados y obligados a trabajar en las explotaciones mineras y agrícolas, pero la mayoría de los grupos mapuches resistieron. Durante el período de la lucha entre los criollos chilenos, (descendientes de hispanos y mestizos nacidos en la Colonia) divididos entre mantenerse como colonia o ser independientes de España (inicios s. XIX); los grupos mapuches asumen posiciones diferentes, desde apartarse del conflicto hasta involucrarse apoyando a unos o otros, dependiendo de los compromisos que los bandos prometían cumplir una vez que consiguiesen el triunfo. La independencia política de España, obtenida por los criollos de forma definitiva a partir de 1820, coloca a los mapuches en una nueva situación: enfrentar una fuerte ofensiva que pretende la derrota militar, o el control territorial y el dominio de los grupos. Sólo a fines del s. XIX, el ejército chileno consigue su propósito, después de una extensa campaña nominada "Pacificación de la Araucanía", derrotando militarmente a los grupos mapuches, y pudiendo entonces, a partir de 1883, poner en práctica un plan generalizado de colonización interna. Así, se impone el sistema de las "reducciones" para los mapuche, apropiándose el Estado del 95% de las tierras utilizadas por los mapuches; se fundan villas que serán ciudades, a partir de las cuales se centraliza el comercio, la administración política y la policía.

Al nacer el nuevo siglo, nacen también nuevas formas de relacionamiento para los mapuches. La sociedad política chilena consigue incorporar los territorios que fueron de soberanía mapuche, y hace esfuerzos diversos para incorporar esa sociedad indígena a la sociedad civil. En el contexto socio-histórico de los Estados Nacionales, con un modo de producción cada vez más predominantemente capitalista, los mapuches desarrollan formas de resistencia y adaptación a los procesos de cambio, constituyéndose en protagonistas de acciones reivindicativas, cuyo eje central fue la defensa de la tierra que, junto a la lucha por otras demandas e intereses, llevó al surgimiento de asociaciones de mapuche en el campo y ciudad.

b. LAS ORGANIZACIONES MAPUCHES

Estas surgen a inicios de este siglo; muchas desaparecieron, otras cambiaron y se reestructuraron pero, de todas maneras, el movimiento mapuche sustenta expresiones organizadas hasta hoy. Estas entidades surgen a partir de pequeños grupos, e inauguran un nuevo tipo de relación entre los mapuche y la sociedad estatal, que es la de demandar respuestas y soluciones a los diversos problemas que vivían. Ya no se trataba de luchas impulsadas desde fuera de la sociedad estatal, sino de dentro y al interior de esta. Distintas organizaciones enfatizaron, en momentos diferentes, aspectos referentes a cuestiones sociales, económicas, religiosas, políticas, educacionales, etc. Presentaremos a seguir una visión general de las principales asociaciones mapuches [Ver Morales U, 1986; Foerster e Montecino, 1988]. Entre las más significativas, destacamos:

Sociedad Caupolicán Defensora de La Araucanía (1910-1938), Federación Araucana y Parlamento Federal de La Araucanía (1920-1960), Unión Araucana (1926-hoy), Corporación Araucana (1938-1969), Frente Único Araucano de Chile (1939-1950), Asociación Nacional Indígena (1953-1961), Confederación Nacional de Asociaciones Mapuches de Chile (1969-1973), AdMapu (1978-hoy), Consejo de Todas las Tierras (1989-hoy).

Algunos mapuches, especialmente aquellos con mayor contacto con la sociedad chilena, promueven iniciativas organizacionales que levantan demandas dirigidas a las autoridades chilenas. Son grupos de origen local, cuya lógica política es no-coercitiva y cuyo poder reside fundamentalmente en el propio grupo. Sus líderes son magníficos oradores que transmiten la sabiduría tradicional y ancestral, son polígamos, y deben ser capaces de responder a las demandas y necesidades de las comunidades que los sustentan. El representante típico de este poder tradicional re-elaborado en estas organizaciones de nuevo tipo es Manuel Aburto Panguilef. [Ver Morales, R.:1986; Foerster, R. y Montecino, S.:1988]. Aquí, la ideología se construye a partir de la identidad étnica del grupo indígena: -tradiciones, idioma, creencias, el propio conocimiento-, hasta plasmarse políticamente en una propuesta de autonomía mapuche, ya en la década del 30.

En otras organizaciones mapuches, se revela una orientación que también valoriza el propio grupo: -las tradiciones, lo particular y diferenciado-, pero que asume una alternativa de integración a la sociedad civil y política chilena. El dirigente es más un delegado del grupo, asume una autoridad más definida, centrada en su persona, como individuo. El aplica sanciones y centraliza las decisiones. Percibimos en todo esto una expresión del desplazamiento de la no-coerción para la coerción en el ejercicio del poder, ya que necesita de un mayor control sobre las actividades y opiniones de las personas, como también de acciones específicas para imponer sus decisiones.

Estas organizaciones tienen variantes que deben ser consideradas, que se refieren a los sectores de la sociedad civil con los cuales privilegian las relaciones. Existen las que se vinculan a los sectores con poder económico y político, lo cual les permite una mejor posición frente a los grupos hegemónicos en la sociedad nacional. También aquí encontramos una figura relevante, siendo uno de los interlocutores más considerados por los sectores dominantes de la sociedad política chilena en las décadas del 40 y 50. El es Venancio Coñuepan. (Ver Morales, R.:1986; Foerster, R. y Montecino, S.:1988).

Entretanto surgen también organizaciones mapuches que se vinculan estrechamente a otros sectores de la sociedad civil chilena: a los sindicatos obreros, a los gremios, a los partidos políticos populares. Martín Painemal Huenchal, Eusebio Painemal Huircapán, Vicente Mariqueo, Melillán Painemal, Rosendo Huenuman, son algunos de los dirigentes que -sin duda- compartieron los éxitos y fracasos del movimiento popular chileno desde los años 60.

Y no se puede dejar de mencionar también a las organizaciones mapuches que, desde el inicio asumieron la alternativa de la integración a la sociedad chilena, intentando disolver los aspectos diferenciadores, apartándose de las prácticas que marcaban las diferencias. Fueron interlocutores

privilegiados de la Iglesia Católica, de otras Iglesias cristianas, de las iniciativas de desarrollo económico, y de los procesos de modernización en los diversos periodos.

El desarrollo de estas organizaciones -de nuevo tipo- llevó a los mapuches a vincularse al movimiento social y político clasista, tanto de los obreros como de los empresarios, así como de los campesinos y de las capas medias. Las organizaciones sociales y políticas que surgen de las clases subalternas de la sociedad chilena, incorporan las demandas planteadas por los mapuches, pero en su condición de trabajadores del campo y de la ciudad, no habiendo lugar en esas organizaciones para las cuestiones de carácter étnico. Este fenómeno es claramente observable en los planteamientos y acciones desarrolladas por las organizaciones obreras y campesinas, así como también en los partidos políticos progresistas y de izquierda: Demócrata, Agrario, Comunista, Socialista, MAPU y Mir. **[Morales; 1992 (b)]**

Se manifiesta un protagonismo social y político cada vez mayor de los mapuches, lo que se vincula a los procesos de cambio que vive la sociedad chilena desde la década de los '60. El modelo de desarrollo imperante en la sociedad chilena, en su orientación global, implicaba de cualquier forma -conjuntamente a las transformaciones impulsadas en varios ámbitos- la incorporación del Pueblo Mapuche, integrándolos al sistema en condiciones tales que lo llevan a la asimilación cultural.

Durante el periodo de la dictadura militar de A. Pinochet, cuando la sociedad política es orientada por el ejercicio de un poder fuertemente coercitivo que desarticula y reduce la sociedad civil a sus expresiones mínimas, se impone una ideología nacional hegemonizada por la apropiación que de ella hacen los militares conservadores con el empresariado. El fin del proceso de cambios que se consigue con el Golpe Militar de septiembre de 1973 y la consecuente imposición de una dictadura, fortalece y diversifica las estructuras de dominación, acelerando el proceso de asimilación y desintegración de los grupos étnico-nacionales indígenas. Durante el periodo de la dictadura militar, los mapuches, de nuevo, ponen en acción sus recursos de sobrevivencia desarrollados a lo largo del tiempo. De hecho, existe una respuesta diversificada y muy variada, que no deriva de sólo una orientación ni representa a todos los mapuches **[Morales, 1992a]**.

Estas condiciones hacen que de los mapuches resurjan orientaciones de cultura identitaria propia, a través de las cuales se canalizan antiguas reivindicaciones: defensa y recuperación de tierras, valoración del idioma propio, derecho a la autodeterminación. Demandas imposibles de conseguir en un régimen como el de Pinochet, pero que, en un periodo de mayores libertades políticas, como ocurre desde el gobierno del presidente Aylwin (marzo 1990), se expresan cada vez con mayor fuerza.

III. JUSTIFICATIVA

a) POR QUÉ ESTUDIAR LA PRÁCTICA DE LOS MAPUCHES DE SOCIALIZAR LOS SUEÑOS, EN EL ÁMBITO DE SUS ORGANIZACIONES ÉTNICAS EN LA SOCIEDAD CHILENA ACTUAL?

El hecho que un estudio anterior estuviese referido a la interrelación grupo étnico mapuche y Estados nacionales, en las prácticas de resistencia y re-significación cultural de los mapuches frente a las acciones de fuerza y consenso del régimen político dictatorial, permite ahora establecer una continuidad de la temática, teniendo en cuenta las modificaciones por las que pasaron las partes interrelacionadas. La sociedad chilena sufrió cambios cuyas dimensiones más evidentes están en los ámbitos económico y político, pero también se manifiestan en el ámbito de la cultura. En la sociedad chilena se pueden detectar las señales de una hegemonía a la cual los sectores populares se subordinan, tanto por la imposición de un modelo económico que aunque no se base en sus intereses, logra proyectar una imagen de mejoría, como por la pérdida y ausencia de un proyecto de sociedad con contenidos programáticos que involucran una dimensión utópica.

En las condiciones de la dictadura militar, los sectores populares cambian sus expresiones sociales y políticas, en la perspectiva de reponer más tarde las condiciones que permitiesen la continuidad sus organizaciones y alcanzar sus propósitos. Pero la dictadura no sólo desagregó las organizaciones populares como también provocó cambios económicos fundamentales, al mismo tiempo en que establecía otra institucionalidad política y generaba nuevas prácticas culturales. En el caso de Chile, a lo largo del proceso de re-democratización, junto con el proceso de rearticulación de las organizaciones populares, surgen demandas y movimientos sociales no tradicionales. Lo que fue una táctica para responder al contexto del régimen militar, adquiere hoy una perspectiva estratégica.

Sin embargo, durante los períodos de los gobiernos de Patricio Aylwin, (1990-1994) y de Eduardo Frei, desde marzo de 1994, se manifiestan algunas cuestiones en el ámbito de los movimientos sociales que son difíciles de evaluar según los términos y categorías habituales, encontrados en los análisis sociales y políticos. Desde la perspectiva de un mirar habitual sobre los movimientos sociales, se puede decir que ellos están desorganizados, sin presencia política y apoyando la continuidad del régimen actual. Sin embargo, desarrollan algunas prácticas de relacionamiento social diferentes de aquellas predominantes en el resto de la sociedad -solidaridad, ayuda mutua, protección ante la policía- e intentan resolver los problemas recurrentes de sus carencias, a través de prácticas que son calificadas como delictuales.

Todas estas expresiones de movimientos sociales -entre los jóvenes, tercera edad, ecológicos, territoriales, de mujeres y étnicos-, a pesar de la diversidad de su naturaleza, estructura organizativa, intereses, acciones y propuestas, sin embargo tienen en común al menos dos aspectos que aquí justifican el interés por ellos: (a) la ausencia de un proyecto definido de sociedad que los relacione, (b) el hecho de que sus críticas a los aspectos específicos, si son llevadas hasta las últimas consecuencias, están cuestionando la propia estructuración del Estado y de la sociedad chilena.

Los propios mapuches, por su parte, ya desarrollaron formas organizacionales de carácter étnico y con mucha autonomía desde comienzos de este siglo, y actualmente consiguen articularse como campesinos y obreros de las ciudades y de los campos, como técnicos y profesionales. Las vinculaciones con la sociedad nacional son muy diversas, existiendo grupos cuya práctica está muy ligada a la sociedad civil y política chilena, en cuanto otros actúan sólo en el ámbito de la sociedad civil y también algunos se colocan fuera y contra el Estado nacional; pero, en términos generales, todos ellos comparten la demanda del reconocimiento por parte del Estado de su condición de grupo diferenciado.

b) ¿POR QUÉ ESTUDIAR LA PRÁCTICA DE LOS MAPUCHES DE SOCIALIZAR SUS SUEÑOS?

El desarrollo del estudio "Elaboración étnico-cultural del poder hegemónico estatal. Los Recursos Culturales de los mapuches durante las dictaduras militares de Chile (1973-1990) y Argentina (1976-1983)", realizado en Programa de Post-Grado en Integración de América Latina -PROLAM- de la Universidad de Sao Paulo, entre los años 1992 y 1994, permitió organizar un conjunto de antecedentes sobre el pueblo Mapuche, los Estados Nacionales de Chile y Argentina, las características de las dictaduras militares y su impacto en la sociedad y cultura mapuche en general y, así, hacer una interpretación de los recursos culturales de los mapuches confrontados con ese contexto.

Uno de esos recursos culturales es la práctica de la socialización de los sueños en las diferentes instancias de agrupación de los mapuches -familiar, interfamiliar, agrupaciones étnicas- y también en su interrelación con algunos sectores de la sociedad nacional. Se trata de un recurso cultural porque es un eje articulador de las relaciones del grupo y codifica su interpretación del mundo. Es un recurso que permitió compartir con los pares las significaciones subjetivas del contexto opresivo y así resignificar colectivamente las consecuencias de esa opresión. Las personas pudieron elaborar individual y grupalmente los impactos de la dictadura, pudiendo vivir en ella y proyectarse más allá de ella.

Los mapuches tienen el hábito de contar y comentar los sueños, al interior de cada grupo familiar, en los momentos en que están juntos, sea de mañana o de tarde. Esta práctica es común además en los eventos de encuentros inter-familiares e inter-grupales, como son los ritos de súplicas, los encuentros deportivos, las actividades económicas, los velorios y entierros, las fiestas. Aquí se expresa un trazo cultural particular en el hecho de que los sueños sean expresados a través del lenguaje oral y su interpretación está mediatizada por la participación de personas que forman parte de un colectivo. A nivel de la organización socio-política, en los encuentros de los jefes "lonko", de familia o de grupos amplios, también se comparten los sueños y sus explicaciones. Durante las actividades de encuentros de algunas organizaciones políticas mapuches, por ejemplo, en aquellas que *Manuel Aburto Panguilef* lideró entre los años 20 y 40, era parte importante del encuentro grupal el hecho de que el público, o parte de él, contase sus sueños relacionados a lo que los reunía, y estos eran interpretados por Aburto. Los sueños contados públicamente por este dirigente al grupo, siempre eran relacionados a algún hecho de la organización. Los sueños eran interpretados como indicadores de acciones a seguir, siendo relacionados al ámbito de la toma de decisiones en una amplia gama de actividades. Lo mejor es dejar hablar al propio Manuel Aburto, que en una reunión de familiares de las comunidades mapuches del sector Collimallin, convocada especialmente para tratar los "mensajes espirituales", se refiere al sentido de los sueños: "*Manifesté que es imposible aprobar y desaprobar los sueños, porque son mensajes divinos, y siendo de allá, no puede ponerse en discusión, sino que, solamente manifestarlo en la forma que llegan, y esperar sus consecuencias en la vida.*" [Aburto, 1942: L.2:274-75]

IV. SÍNTESIS DE LA BIBLIOGRAFÍA FUNDAMENTAL

a) La literatura antropológica sobre los sueños (extraído de Lidia N. Degarrod en su Tesis de Doctorado)

En la literatura antropológica sobre los sueños, se destaca el que los investigadores están interesados en el uso de los sueños para testar sus hipótesis relacionadas a la teoría psicoanalítica, o hacer el análisis del contenido manifiesto del sueño. El estudio de los sueños en antropología surgió a finales del siglo pasado con la investigación de E. B. Tylor sobre el origen del animismo. (1871). La tesis general de los sueños como fuente de cambio cultural, propuesta por Tylor y después por Lincoln (1935), ha sido un fuerte argumento usado para probar o desaprobar. El trabajo de Sigmund Freud: "La interpretación de los sueños", influyó y estimuló los estudios en antropología. Inicialmente, los antropólogos estuvieron muy interesados en los sueños de los no-occidentales para testar sus hipótesis en relación a la universalidad del inconsciente, el proceso de simbolización y el pensamiento primitivo.

Seligman (1921;1923), quien se interesó en la noción de la universalidad del inconsciente, sugirió el primer método de recolectar sueños, se trataba de grabar palabra por palabra el relato de un sueño, sin hacer ninguna interrupción de parte del investigador. Este podía preguntar al soñador que explique el sueño y entonces hacer asociaciones libres. Rivers (1923), estudió el rol de los sueños en las sociedades pre-literarias, desde la perspectiva que los sueños funcionan para resolver conflictos. Jackson S. Lincoln, produjo el primer estudio comprehensivo de los sueños en antropología: "The Dream in Primitive Cultures" (1935). La mayoría del material usado, provenía de los Indios Norte Americanos. Según Lincoln, el antropólogo tenía que comprender el sueño no sólo desde una perspectiva psicológica, sino que debía relacionar al soñador a su medio ambiente. Usando su clasificación, Lincoln ignora las clasificaciones nativas. Los años 20, 30 y 40 estuvieron caracterizados por la aproximación psicoanalítica, interesada en gran medida en el contenido latente de los sueños. Pero, desde finales de los 40 y comienzos de los 50, se produce un cambio que orienta la investigación hacia el contenido manifiesto de los sueños. Dorothy Eggan (1952) fue una de las principales pioneras de este tipo de estudios en antropología. Ella trató con el problema de interpretar su material Hopi en términos de los problemas personales profundos del soñador y la realidad diaria más evidente en la cual el soñador existe. Eggan encontró dificultades serias en la aplicación del análisis Freudiano para sueños trans-culturales. Ella discrepó de la interpretación simbólica universal de los elementos de los sueños. Consciente de las dificultades de obtener los sueños en sus contextos naturales,

propone un sistema para recolectar sueños, en el cual los informantes fueron capacitados para grabar las propias narraciones de los sueños o escribirlas en ausencia del investigador. Después que el sueño fuese reportado, el informante hacía una asociación libre basada en el sueño. Eggan analizó los sueños y las asociaciones de acuerdo a un gran número de categorías.

Foster (1973) usó el contenido manifiesto de los sueños para comprender la cultura. Para él, los sueños son una función de un particular punto de vista cultural del universo, una proyección de los supuestos de los soñadores acerca de las condiciones de vida a las que se enfrentan. Otro estudio representativo del análisis del contenido manifiesto, es la investigación de Gregor (1981). Este estudio es similar al de Foster en que los temas encontrados, representan parte de una orientación colectiva, la cual no sólo tiene validez individual, sino que también es consistente con las características de la cultura. Kuper (1979), se interesó en analizar la estructura interna del sueño y sus transformaciones internas. El propósito fue elicitarse la gramática y la estructura subyacente.

En la aproximación etnográfica, que incluye aquellos estudios que han enfatizado las teorías indígenas y los usos y funciones de los sueños dentro de la cultura, existe una variedad de aproximaciones particulares, desde estudios muy étnicos, como el de Tedlock (1981), al semiótico de Manheim (1987). Todos comparten la noción que los sueños son un componente de la cultura y que el propósito del investigador es documentar los sueños en relación a otros aspectos socio-culturales. Para Tedlock, los sueños son representaciones culturales, similares a los mitos y a los rituales y no simplemente manifestaciones individuales que revelan la psicología del soñador. Bourguignon (1954), trabajó el rol de los sueños en los campesinos de Haití. La realidad del mundo de los sueños tenía el mismo estatus que la realidad del mundo despierto. Stephen (1982), consideró el significado social de los sueños. Destacó el rol de los sueños y su interpretación, como una guía para la acción social y para la adaptación a los cambios en una sociedad Melanesia. Para los Mekeo, los sueños fueron una importante fuente de innovación cultural requiriéndose de una interpretación creativa. Se puede creer en el sueño sólo después de un examen e interpretación consciente de acuerdo a procedimientos culturalmente establecidos. La investigación de Guss (1980) apuntaba a como las definiciones y conceptos de sueños reafirman creencias religiosas y facilitan el movimiento entre los planos de realidad invisible y visible. Él estaba interesado en la clasificación de los sueños y en documentar la relación de los sueños con la mitología. Uno de los primeros estudios de los sueños como una forma de comunicación fue hecho por Fabian (1966), en el Movimiento Jamaa en el Congo. Los miembros de este grupo religioso ven los sueños como una forma más de comunicación colectiva. El aspecto comunicativo del sueño y sus ramificaciones fue tratado en la colección "Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations" (1987), editado por Barbara Tedlock. Una de las ramificaciones de esta nueva aproximación a los sueños es la diferenciación entre el sueño como una experiencia psicológica y el actual reporte de él. El reporte del sueño es compartido entre los miembros de la sociedad, en la cual la experiencia del sueño es un evento privado que sólo el soñador tiene acceso. (Homíak 1987). Los investigadores necesitan saber no sólo acerca de lo que las personas sueñan, sino también conocer la forma por la cual el sueño es narrado, y que parte de la experiencia del sueño del informante fue compartida. (Herd, 1987). B. Tedlock, señala también que ahora los investigadores necesitan mirar los sueños compartidos y la transmisión de las teorías del sueño, como eventos comunicativos. Otro investigador en esta perspectiva es Robert Dentan (1988), diciendo que siendo los sueños significantes, los reportes de los sueños están llenos de significado. Aunque los sueños son privados, sus reportes son públicos. Siendo públicos, ellos son comunicables y cargan significados codificados. Sullivan (1988), también da énfasis a los aspectos públicos y sociales de la interpretación del sueño, así el sueño llega a ser válido y tiene significado a través del acto de interpretación.

b) LOS SUEÑOS ENTRE LOS MAPUCHES

Cabe aquí hacer una referencia a la investigación que Lydia Nakashima Degarrod realizó entre los años 1987 y 1989, acerca del sistema de interpretación de los sueños entre los mapuches, y que presentó como tesis de doctorado. A partir de ella, desarrolla algunas formulaciones que comparto, entre las cuales me gustaría destacar las siguientes:

- a) En los períodos de "stress" físico y emocional, los sueños son compartidos en un nivel más amplio que el de las familias [Ver Degarro, 1990:111]
- b) Los sueños permiten la comunicación con aquello que se concibe como sobrenatural, pero también la predicción del futuro. Ambas dimensiones influyen de manera relevante en las actividades cotidianas. [Ver Degarro, 1991 (a) :4-15]
- c) A través de los sueños se pueden resignificar las expresiones e impactos de la represión política, como fue el caso de un dirigente tradicional mapuche que fue torturado. [Ver Degarro, 1991 (b) :4-7]
- d) Los sueños permiten la articulación de discursos de resistencia frente a la opresión. [op.cit.:7-14]

Comentaré 3 artículos basados en su tese doctoral.

En "*Coping with stress: dream interpretation in the Mapuche family*", ella comienza afirmando la difusión del fenómeno de la interpretación de los sueños, su naturaleza y la función entre los mapuche:

"The Mapuche Indians of Chile share and interpret their dreams daily within the family unit. In times of physical and emotional stress, however, they rely more heavily on this form of communal dream sharing and interpreting. This communal quality and the four-level dream interpretation analysis provide the family members with an arena to display their concerns and solve problems" (Degarro, 1990:111)

Después de constatar que se trata de una práctica común en las familias mapuches, ella distingue un nivel interfamiliar de trabajo de interpretación de los sueños, que le confiere lo que llama de "communal quality". Mis preocupaciones, inciden sobre dos cuestiones relacionadas: los **contextos** en los cuales el grupo vive y como eso hace una diferencia en los **niveles** en los cuales los sueños son compartidos e interpretados.

Concuerdo con ella que deberían existir diferencias en la subjetividad de las personas dependiendo de los contextos en los cuales ellas viven. Lamentablemente ella no profundiza una explicación de esos diferentes contextos y debo suponer que se refieren a las situaciones particulares de cada familia. Sin embargo, se debe tener en cuenta que el período en el cual ella hizo el trabajo de investigación en Chile (1985 a 1987), fue parte del régimen de la dictadura militar. Es claro que ese fue un período de *stress* para muchos sectores de la sociedad chilena, y se puede decir que así fue también para los mapuches.

¿Cuál es entonces, la referencia a los otros contextos donde los mapuches no vivieron *stress*? Esto es importante, porque permite dar validez a la afirmación de que en un contexto sin *stress* los sueños son socializados en la unidad familiar y en aquellos que generan *stress*, la interpretación se amplía al nivel "comunal". Y hay todavía otro problema: ¿a qué se refiere la autora con esos "niveles": la unidad familiar y lo comunal? Algunos estudios recientes, como los del antropólogo chileno Aldo Vidal Herrera, demuestran una heterogeneidad en las estructuras familiares, dando cuenta de un proceso de transformaciones en las relaciones de parentesco y afinidad. (Ver Vidal, 1992) ¿Qué construye ese "nivel comunal"? Porque, lo único que se puede asumir es que se trata de un nivel más amplio que el de la familia, abierto a otras personas fuera de la unidad familiar de acuerdo a determinados criterios de pertenencia. Pero, así como no sabemos de qué familia se trata, tampoco se nos presentan los criterios de pertenencia que define los integrantes de ese nivel comunal.

Otra cuestión que se refleja en este análisis es que la autora no sale de la sociedad mapuche, dejando fuera el conjunto de interrelaciones de esta con diversos sectores de la sociedad chilena., como son por ejemplo, los que se establecen entre sus diversas organizaciones y la sociedad, relaciones de conflicto, de apoyo, de solidaridad, de intercambio.

En otro artículo "**Sueños de muerte y de transformación de los mapuches de Chile**" la autora hace la relación entre el significado de la muerte para los mapuches y sus sueños. Ella dice:

"Los sueños en general son de gran importancia para los mapuches ya que en ellos se comunican con el mundo sobrenatural y predicen el futuro. Sin embargo, los sueños de mayor importancia son aquellos en los que aparecen seres fallecidos. El grado de preocupación varía de acuerdo a los diferentes contextos en los cuales ocurre el sueño" (Degarrod, 1991:4)

Esa idea de que los sueños más importantes son aquellos donde aparecen personas que ya murieron es simplemente afirmada, pero no demostrada, excepto según las propias categorías de la autora. Así, a ese respecto, Degarrod afirma:

"Los sueños que anuncian la futura muerte del soñador son especialmente temidos por los mapuches. En estos sueños en general un ser fallecido que generalmente suele ser el padre o un pariente cercano, viene a buscar al soñador para llevárselo de viaje. Estos sueños asustan particularmente al soñador si éste se encuentra enfermo o si es anciano. Los sueños estereotipados que anuncian la muerte difieren en el sexo y la edad de los soñadores. (...) La importancia de la presencia del pariente masculino en estos sueños está en concordancia con los patrones ideales de una sociedad patrilineal y patrilineal. A pesar de la inflexibilidad de los significados de este tipo de sueños al nivel intratextual, el significado puede ser manipulado por los intérpretes de acuerdo a los otros niveles de interpretación." (idem: 6)

Por otro lado, la importancia que los sueños pueden tener para los Mapuches, se refiere, según la autora, exclusivamente a situaciones fuera del tiempo presente y de las personas comunes. Entretanto se debe tener en cuenta la influencia de los sueños en las prácticas cotidianas de los mapuches, lo que es planteado por las propias informaciones del trabajo de Degarrod a partir de las situaciones que ella describe. La comunicación con el mundo sobrenatural y la previsión del futuro no son solamente posibles a través de los sueños, ya que existe la expresión chamánica que consigue esto a través de otras vías, además de los sueños.

Entretanto, Degarrod se refiere a un aspecto muy interesante para la investigación propuesta:

"La teoría de sueños mapuches afecta al sistema ético de la sociedad. Este efecto se observa en la forma en que un sueño puede ser usado para condenar o aprobar acciones. Tradicionalmente, en momentos de incertidumbre o en vísperas de tomar decisiones importantes se cree que los antepasados van a aconsejar a los vivos a través de los sueños sobre el correcto camino a seguir." (Ídem: 15)

Degarrod finaliza su presentación del tema, diciendo:

"En los casos examinados en este trabajo, los soñadores y sus familias fueron capaces de comunicarse con los muertos a través de sueños. En los casos donde la muerte fue anunciada, los soñadores y sus familias fueron capaces de manipular y encontrar un significado que sería más aceptable en esos sueños que los asustaban a través del sistema múltiple de niveles de interpretación y en la selección de los contextos donde ellos narraron sus sueños. Sin embargo, en la medida en que la inevitabilidad de la muerte llegó a ser cierta, el moribundo se transforma en el nexo entre los vivos y los muertos. Es en este estado en que el moribundo entra en un espacio sagrado, el cual le permite compartir el dominio de la muerte con los vivos a través de los sueños. Los sueños actúan como el vehículo de contacto que está constantemente recordando a los mapuches que la muerte no es la

etapa final de la vida sino una etapa de transformación, la cual integra y crea el mundo espiritual y moral Mapuche." (idem: 18-19)

Aún en un tercer artículo "*Physical violence, dreams and spiritual power: transformation and leadership in Mapuche society*" la misma autora se refiere a la re-interpretación de las teorías nativas tradicionales en los momentos críticos de represión de la sociedad.

Dice que durante la dictadura militar de A. Pinochet en Chile (1973-1990), un jefe político mapuche aplicó las teorías de los sueños, de la muerte y del chamanismo, consiguiendo encontrar significados personales y sociales para su experiencia de tortura. La tortura fue así re-significada para fortalecer el liderazgo. Degarrod habla del chamanismo, de la muerte y de los sueños entre los mapuches en los mismos términos de los artículos anteriores y, para establecer la relación con el poder político de la jefatura mapuche, en este artículo inserta una parte que llama "*History of Contact: The mapuche and the Huinca (foreign invaders)*" (Degarrod, 1991:4-7). A pesar de la importancia del camino para el cual apunta ese análisis, las referencias al período de la dictadura militar de Pinochet -el contexto que justifica la relación entre tortura, poder político y sueños- son sin embargo muy generales y breves.

Por otro lado, su afirmación de que "*The contemporary use of dreams in Mapuche political life is primarily relegated to the organization and celebration of rituals*" (idem: 8), puede ser confrontada con algunas prácticas en las reuniones de las organizaciones mapuches contemporáneas, en las cuales se registran muchos planteamientos de algunos dirigentes (mayoritariamente los más viejos) que cuentan sus sueños a los asistentes.

Recordamos los planteamientos de J. Hill que contextualizan y comprenden la "consciencia mítica-histórica" de pueblos indígenas, sometidos a presiones externas similares en sus relaciones con los Estados nacionales en el continente sudamericano. Dice que la interpretación de procesos históricos, es realizada a través de actividades verbales y no verbales, entre las cuales está la expresión mítica. Así, la consciencia mítica, puede constituirse en la base para la comprensión reflexiva de procesos temporales, en un orden social dado, como también en la principal metáfora a través de la cual la sociedad se reproduce a sí misma (Hill: 1988). Se puede levantar la hipótesis de que, una de las expresiones de la consciencia mítico-histórica de los mapuches, es los contenidos de sus sueños. Por otra parte, en la represión en dictadura, la socialización de los sueños fue un recurso cultural de resistencia y de re-significación de ella. Hoy día, en otro contexto, ¿cómo funciona? ¿es posible que pensando el pasado y proyectándose al futuro, esta práctica podría ser un articulador de la reproducción sociocultural del grupo?

Viveiros de Castro dice que, entre los Tupinambá en Brasil, la reproducción del grupo estaba idealmente vinculada a la venganza, la cual producía la memoria, ya que a través del duelo entre cautivo-matador (resultado de la guerra), era posible la relación entre pasado y futuro, siendo el rito el gran Presente. En la búsqueda de la reproducción del grupo, de la inmortalización y de la honra, los grupos se enfrentaban en una guerra que provocaba una muerte con sentido (productora de valores y personas). En ese enfrentamiento, se tenía en la memoria las muertes pasadas -propias y ajenas-, sabiendo que las nuevas muertes exigirían nuevas venganzas en el futuro. "*Os mortos do grupo eram o elo de ligação com os inimigos, (...) a vingança (...) era um impulso adiante, a memória das mortes (...) servia à produção do devir. A guerra não era uma serva da religião, mas o contrário.*" [Viveiros de Castro, 1992]

En las relaciones con los otros, se construyen identidades grupales, que permiten la reproducción y la trascendencia temporal, generando significados para los acontecimientos del presente. ¿Cuáles son las variaciones y cuáles las constancias de ese proceso histórico? Viveiros de Castro presenta como una constancia (¿eje cultural, tal vez?) de los Tupinambá la venganza guerrera. ¿Sería posible decir de la misma forma que los sueños, o mejor todavía, la expresión colectiva de sus contenidos como un hecho que permite construir identidades, son un articulador del tiempo entre los mapuches?

Por su parte, M. Sahlins desarrolla una teoría sobre la relación entre la estructura y la historia, afirmando que las relaciones simbólicas de orden cultural -y estructural- son históricas. Así, la relación entre un hecho y una o varias estructuras, es un acontecimiento, el que se torna tal solamente cuando es apropiado por el esquema cultural, adquiriendo un significado histórico. Entonces, es posible identificar la "estructura de la coyuntura", que es la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico. [Sahlins, (1985) 1988]. Es el nexo entre los hechos y la (s) estructura (s) lo que quiero encontrar, y se puede decir que a través de los sueños, en los cuales se aplican sus categorías culturales, los mapuches interpretan la coyuntura haciendo la historia de sus acontecimientos.

Para situar teóricamente la dimensión contextual de los acontecimientos y el significado que se da a ellos, el aporte de Michael Taussig es también de gran valía. Se puede decir que el establece los vínculos entre los hechos de violencia y la historia, en los significados que los indígenas de Bolivia y de Colombia dan a la explotación capitalista a través de la figura del diablo. Y los Huitoto de la región del río Putumayo, en el sur de Colombia, re-significan a través de sus prácticas chamánicas la cultura del terror impuesta por las diversas formas de colonialismo. [Taussig, 1980 e (1987) 1993].

En los mapuches, la violencia, como componente de sus interrelaciones con otros grupos, es interpretada en sus consecuencias negativas a través de la explicación de lo que hace mal, en la noción del "kalku", que es el origen de todas las enfermedades. Una dimensión privilegiada donde se encuentran las señales de los acontecimientos es la de los sueños. En la época de la dictadura, confrontados a un régimen violento, esta interpretación de la historia permitió significar la represión, o sea, resistir y sobrevivir a ella. En un periodo donde el Estado mantiene la legitimidad de su uso, y de hecho la práctica social generalizada para enfrentar el conflicto social sea la busca de diálogo, de acuerdos, de negociaciones; puede ser entonces que la re-significación que los mapuches puedan hacer a través de los sueños esté en los contenidos utópicos de los proyectos de sociedad que, ahora, están en gestación.

V. MATERIAL, MÉTODOS Y FORMA DE ANÁLISIS DOS RESULTADOS

El problema que se quiere investigar -la relación entre las prácticas mapuches de interpretación de sueños y el ejercicio político en sus organizaciones en la sociedad chilena actual- requiere una primera delimitación del universo de estudio:

- a) es necesario focalizar la atención en la población mapuche que tenga mayores ligaciones con tales movimientos, y esto es posible tanto en un contexto urbano como rural.

A pesar de que gran parte de la población urbana mapuche vive en Santiago (44% del total), están en una situación de dispersión y son proporcionalmente menos que en la ciudad de Temuco. En las regiones tradicionales del sur vive más de un tercio de la población mapuche, la mayoría en las áreas rurales: en la IX Región, 15, 5%; en la VIII, 13, 5% y en la X Región, 7, 4 %.

En las áreas rurales de la Región vive un significativo número de mapuche, siendo marcando en la población campesina. Pueden ser seleccionadas familias que tengan tradición de participación política más relacionada a la sociedad chilena, como aquellas de la investigación sobre el proceso represivo, así como aquellas con un ejercicio político más centrado en el grupo.

- b) En la IX R. de Chile, cuya mayor ciudad es Temuco vive una población de 220.000 habitantes, de los cuales aproximadamente cerca del 25% corresponden a la población mapuche. En esa ciudad los mapuches viven en las áreas periféricas, existiendo varios barrios de la ciudad donde se puede hacer la investigación.

- c) Los movimientos sociales de los sectores populares tienen variadas expresiones en este contexto. La propia presencia de organizaciones e instituciones mapuches está centralizada en Temuco.

Hacer una investigación que busca interpretar el significado social y político de los sueños requiere seleccionar adecuadamente las personas con las cuales se trabajará. Interesan familias mapuches -o sea, que hayan asumido su condición étnica- cuyos miembros tengan nexos con las iniciativas, propuestas y acciones del movimiento mapuche. Será necesario hacer un trabajo de observación directa de esas familias, estableciendo interrelaciones y ligaciones que posibiliten un acceso a la práctica de socialización de los sueños. Se hará un registro de esas situaciones y de los contenidos de esos sueños, así como de sus interpretaciones. De la misma forma será preciso trabajar en las instancias de los movimientos sociales en los que participan los miembros de esas familias mapuches y registrar las motivaciones que los llevan a vincularse a ellas. Las entrevistas con miembros de las familias mapuches sobre sus ligaciones y sobre el significado que tiene para ellos estar en esos movimientos, permitirán recoger las informaciones adecuadas.

En los propios movimientos sociales, será relevante para esta investigación establecer el significado que las interpretaciones de los sueños tienen para los grupos y personas involucradas. La propia observación de las actividades, el análisis de las propuestas, las entrevistas con los participantes, permitirán los antecedentes para identificar tales significados.

Para las familias, se necesita de antecedentes más detallados de ellas en diversos barrios de la ciudad de Temuco, y será necesario seleccionar familias mapuches que viven en las "comunidades" de las áreas rurales. Para los movimientos sociales, además de hacer un catastro, serán definidos los criterios para determinar su condición de movimientos "mapuche".

Además de lo ya expuesto, se puede agregar respecto de la forma de análisis de los resultados que, tales antecedentes provendrán de:

- i) registros de un "corpus" de relatos de sueños,
- ii) registros de las interpretaciones de los sueños que algunos mapuches hacen en grupos familiares y en grupos que participan de las organizaciones étnico-políticas mapuches, y
- iii) registros de las declaraciones acerca de los propósitos de esas organizaciones.

Ese análisis supone la delimitación del corpus (entendido según Vansina, o sea, como un repertorio de informaciones orales que implican las rememoraciones presentes en la memoria), teniendo como criterio fundamental los contenidos de tales sueños. Interesa establecer las características de la forma de transmisión de los contenidos en un contexto determinado, o sea, la "performance", los "performers" y el público; en cuáles situaciones se habla, quien habla y para cuáles personas. El análisis se basa en las propuestas de quiénes trabajan con las expresiones orales, tanto con mensajes del pasado como del presente, orientado por las propuestas de **Jan Vansina (1985)**.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aburto P., Manuel. 1942. **Manuscritos**. Archivo del autor.

Degarrod, Lydia N. 1989. "**Dream Interpretation Among the Mapuche Indians of Chile**". Professor Johannes Wilbert, Chair. Dissertation for Ph.D. in Anthropology. University of California, Los Angeles. USA.

- 1990: "Copyng with Stress: Dream Interpretation in the Mapuche Family", in **Psychiatric Journal of the University of Ottawa**, Volume 15, No.2. pp.111-116.
- 1991 (a) "**Sueños de muerte y de transformación de los mapuches de Chile**", editado en castellano por Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador. pp.1-20.
- 1991 (b) "Physical violence, dreams and spiritual power: transformation and leadership in Mapuche Society", Paper in **American Anthropological Meetings**, Chicago, USA. pp.1-14.
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia, 1988. "**Organizaciones, Líderes y Contiendas mapuches (1900-1970)**", Ediciones CEM, Santiago, Chile.
- Hill, Jonathan. 1988. "Myth and History" in Hill, J.D. (org.) **Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past**. Illinois, Chicago, Un. Press, USA
- Morales Urra, Roberto, 1986. "Las organizaciones políticas mapuches", en el **Boletín Informativo Desarrollo y Cambio**, No.15, pp.1-16, CAPIDE, Temuco, Chile.
- 1992 (a). "Pueblo Mapuche y represión política", en la Revista REFLEXIÓN, Año 4, No.16, Editado por CINTRAS, Santiago, Chile.
- 1992 (b). "Partidos políticos y Pueblo Mapuche", en el libro **Sociedad y Cultura Mapuche: el cambio y la resistencia cultural**, editado por la Sociedad Mapuche Lonko Kilapan y el CIID, Temuco, Chile.
1994. "**Elaboração étnico-cultural do poder hegemônico estatal. Os recursos culturais dos Mapuche nas ditaduras militares no Chile (1973-1990) e na Argentina (1976-1983)**". Disertación de Mestría en PROLAM-USP.
- Sahlins, Marshall (1985) 1988. "**Islas de historia**". Editorial GEDISA, Barcelona, España.
- Taussig, Michael.1980. "**The Devil and Commodity Fetishism in South America**", The University of North Carolina Press, North Carolina, EUA.
- (1987) 1993. "**Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem**", Editora PAZ E TERRA, Río de Janeiro, Brasil.
- Vansina, Jan.1985: "**Oral tradition as History**", The University of Wisconsin Press, USA.
- Vidal H., Aldo. 1992. "Indicadores socio demográficos de la población mapuche. Crisis de la reproducción societal?", en libro **Sociedad y Cultura Mapuche: el cambio y la resistencia cultural**. Editado pela Sociedad Mapuche Lonko Kilapan e o CIID, Temuco, Chile.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992: "A mármore e a murta: sobre a inscontância da alma selvagem", en **Revista de Antropologia USP**, v.35, p.21-74, São Paulo, Brasil.
- Wolf, Eric R. (1982) 1987: "**Europa y la gente sin historia**". Fondo de Cultura Económica. México D.F. México.

UNA MIRADA ANTROPOLÓGICA A LOS DOCUMENTALES POLÍTICOS DE LAS EXPERIENCIAS SOCIALISTAS EN AMÉRICA LATINA: CUBA, NICARAGUA Y CHILE

Roberto Morales Urra^[580]

OBJETIVO:

Conocer los significados simbólicos que las experiencias de los regímenes socialistas en Cuba, Chile y Nicaragua, tienen para los diversos de las sociedades involucradas, a través del análisis de documentales fílmicos sobre tales procesos.

HIPÓTESIS:

- a) a través del estudio de las imágenes fílmicas -entendidas como expresión de códigos culturales- producidas en relación a los procesos socialistas en los países de Cuba, Chile y Nicaragua, es posible adentrarse en los significados y en los ejes de construcción de las mentalidades prevalentes en los diversos de estas tres sociedades.
- b) tales imágenes fílmicas han tenido influencia en el ámbito de la participación política actual y en las utopías de sociedad de los diversos grupos en tales sociedades.

METODOLOGÍA:

Esta investigación ha sido diseñada para ser implementada en tres fases inter-relacionadas:

- a) Identificación de las visiones sobre la experiencia socialista en cada país, que están expresadas en la producción de películas documentales, y que han sido socializadas, difundidas y asumidas por diversos grupos en la sociedad actual. Esto supone la realización de un levantamiento de la producción de documentales políticos en los tres países. Junto a eso, se realizará una selección de documentales.
- b) Caracterización de las imágenes sobre la experiencia socialista que están presentes en la mentalidad de los grupos que de la sociedad. Implica la selección de personas que representen las perspectivas de los diversos grupos que constituyen la sociedad, con los cuales se hará un trabajo de entrevistas directas y de experiencia de apreciación de los filmes.
- c) Establecimiento e interpretación de las relaciones entre las evaluaciones actuales de la experiencia socialista y la participación política actual de individuos y grupos en la sociedad.

[580] Licenciado en Antropología, Magíster en Integración de América Latina (sociología). Institución: Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidad de Sao Paulo, Brasil.