

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

Experiencias en Torno a una Convivencia Intercultural Históricamente Determinada. .

Teresa Durán P.

Cita:

Teresa Durán P. (1995). *Experiencias en Torno a una Convivencia Intercultural Históricamente Determinada. II Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ii.congreso.chileno.de.antropologia/59>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/e7nO/2ps>

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>.

EXPERIENCIAS EN TORNO A UNA CONVIVENCIA INTERCULTURAL HISTÓRICAMENTE DETERMINADA.

Dra. Teresa Durán P. [230]

1. PRESENTACIÓN.

Para nadie es un misterio que la Antropología que se practica en Chile no alcanza grados ni formas de generalización destacados en el contexto de las Antropología mundial como la inglesa, la norteamericana, la francesa, o la mexicana, para el caso latinoamericano. Cuando hemos accedido a estos ámbitos, ha sido gracias a estudios de post-grado, o a la participación en algún evento internacional, ocasión en que nuestros trabajos pudieron ser citados por algún representante informal de algunas de estas antropologías.

Dos decenios parece tiempo suficiente como para afirmar que practicamos una Antropología local, que apunta a generalizaciones intermedias. Esto no significa que seamos incapaces de advertir distintos niveles de prácticas disciplinarias o planteamientos de problemas antropológicos. Otra cosa, sin embargo, es abordar esos problemas considerando todos los factores que los caracterizan como tal: marcos teóricos y epistemológicos definidos, abundante material empírico de diferentes épocas suficientemente sistematizado, etc. Esta aspiración no cumplida se debe, a nuestro juicio, al hecho de contar o no con oportunidades de participación en ambientes donde se practica la Antropología generalizadora o, de crearlos, superando los límites estrechos de la intolerancia prejuiciada o de nuestras incapacidades.

Participar en este Segundo Congreso Chileno de Antropología adquiere, pues, una doble connotación:

- Por un lado, representa la oportunidad de sistematizar ante uno mismo y ante los iguales la práctica de la disciplina durante dos decenios.
- Por otro, constituye un esfuerzo por dar cabida a otros en esa práctica, superando tendencias egocéntricas más o menos naturales.

Considerando ambas connotaciones, nuestra participación es pues una mezcla de confesión-evaluación de lo realizado hasta aquí, lo que incluye el planteamiento de algunos problemas relativos a la práctica antropológica en el país y particularmente en la región. En relación a estos últimos, interesa la situación actual que desde esa práctica se percibe en la sociedad mapuche, en tanto realidad de trasfondo.

No podemos sino reconocer, entonces, que se trata de una presentación localista, a partir de cuyo análisis esperamos distinguir cuestiones más generales, pertinentes a la práctica antropológica y al estado sociocultural actual de la sociedad y cultura mapuche.

Esta última cuestión se sustenta en el trabajo de campo en sectores mapuche del valle, la costa y la zona cordillerana de Lonquimay y ha considerado aspectos de la socialización intra etnia y de la economía del desarrollo. Se ha centrado, por tanto, las relaciones al interior de la población indígena y entre ésta y la sociedad nacional. El tipo de presentación diferencia tipos de acercamientos antropológicos hacia esta población en el marco del quehacer antropológico latinoamericano y europeo. Para ambos contextos, la participación en eventos regionales, nacionales e internacionales con algún grado de discusión con otros especialistas, así como la lectura de antropólogos prominentes, ha sido muy útil. Durante el presente año, la posibilidad de trabajar con especialistas de disciplinas no antropológicas ha

[230] *Universidad Católica de Temuco. La autora agradece a la colega Nelly Ramos P. su contribución a la lectura del manuscrito y a sus sugerencias de mejoramiento de la expresión escrita.*

resultado muy fructífera, tanto como el mejor grado de intercambio logrado con estudiantes de Antropología, frente a quienes reconocemos responsabilidades de formación. De hecho, su mirada crítica a la práctica local ha sido un valioso incentivo para intentar objetivarla. Extiendo mis sinceros agradecimientos por estos aportes, de igual modo que a los recibidos de mis colegas del Departamento de Antropología, con quienes mantenemos la saludable costumbre de comentarnos los trabajos que elaboramos.

Atendiendo a lo expuesto, el itinerario de esta ponencia contempla:

- a) Una breve descripción del trabajo realizado, con el objeto de aclarar su lógica subyacente y explicitar y apuntar al cuadro descriptivo más general de la realidad sociocultural de la sociedad y cultura mapuche.
- b) Un intento de análisis de esta realidad, desde la perspectiva de la distinción de, al menos, dos tipos de acercamientos antropológicos: la indigenista y la llamada académica en dos variantes,
- c) Una recapitulación, que incluye la revisión crítica de los aspectos considerados y que proyecta, al menos en forma enunciada, la práctica antropológica hacia el futuro.

2. QUEHACERES ANTROPOLÓGICOS. JUSTIFICACIONES Y RESULTADOS.

En una primera mirada a los trabajos realizados entre 1975 y el presente, vemos que predominan temáticas de Antropología Social y Sociocultural (50%). La práctica restante (desde 1987) se divide en preocupaciones por cuestiones de Sociolingüística y en la presente década se incursiona, en Antropología Cultural^[231].

El primer tipo de interés focaliza el campo de las relaciones interétnicas entre la sociedad mapuche y la sociedad nacional, a través de estudios puntuales. Se constatan sistemas sociopolíticos en posiciones desiguales, bajo el predominio del integrativo proveniente del Estado-Nación chileno, al que aquélla responde con políticas defensivo-adaptativas que incluyen escasas adopciones y mayoritarios rechazos a propuestas emanadas de la instancia nacional. El estudio de mayor alcance en esta etapa se refiere al proceso de reforma agraria entre 1972-1973, el que en tanto proceso de cambio dirigido desde estructuras sociales globales, se comparó al símil de la colonización en el sur de España. Lo siguen, en pleno período de gobierno militar, una observación de corte clásico en un sistema cerrado de relaciones interétnicas intra sistema (1974-75) y el análisis de un evento social abierto (1981-82) programado desde un gobierno municipal que convoca desde su surgimiento (1979) la participación mapuche de la región, particularmente de las comunas de Pucón y Villa Rica. Estos análisis de procesos de cambio dirigidos se reitera en esa misma década y en la anterior, por cuando provienen de instituciones privadas, en el ámbito económico y en el educacional formal (1983 y 1989 respectivamente). El conocimiento derivado de estos estudios permite tomar conciencia de la situación de discriminación de que es objeto la población mapuche, así como de la contradictoria actitud de las estructuras oficiales y privadas, ya que a una intención de apoyo y ayuda, se paralelizan otras de dominio cultural e incluso de abierta utilización. Es la época que permite advertir también las diferenciaciones intraétnicas activadas desde el contacto y en la que se distinguen los líderes sociopolíticos que son los que participan en esos procesos de cambio dirigido y los naturales, más orientados hacia la sociedad y la cultura indígena quienes, o participan de modo crítico en estos eventos, o se excluyen. Sin embargo, cuando median invitaciones personalizadas, estos líderes pueden participar, sin advertir completamente las intencionalidades a que obedecen dichos procesos. Cuando se trata de cambios globales y que involucran la propiedad de la tierra y las estructuras de parentesco, se constató el rechazo abierto y sostenido de los oficiantes públicos de la cultura, en particular, las machi. Se percibieron, además, como una constante las diferenciaciones socioeconómicas derivadas de factores relativos a la propiedad de la tierra y frecuencia de contacto con la sociedad externa. En estas diferenciaciones, el factor identitario jugó un

[231] El cuadro descriptivo de los textos revisados, que suman 33, no se incluyen en la ponencia. Fue presentado en la exposición oral. Da cuenta del período en que cada texto surgió, de los aportes disciplinarios y de sus limitaciones.

papel destacado, quedando de manifiesto la relación entre posesión de bienes materiales, socialización en principios externos y la asunción de actitudes y comportamientos orientados a la conservación y o tránsito entre una identidad campesina y la étnica propiamente tal. Los estudios analítico-teóricos que derivan de las observaciones sistematizadas, orientados por el enfoque de construcción social de la realidad (Berger y Luckmann, Goofman y otros) permitieron entender cómo el conocimiento social, bajo la forma de expectativas, metas y conocimientos específicos, se relaciona estrechamente con la posición social que los individuos tienen en las estructuras sociales -casuísticas o permanentes-, en las que participan. Bajo este enfoque fue posible percibir el comportamiento de doble estándar de los sujetos mapuche a través del cual ellos participan "oficialmente" en las estructuras públicas a que son convocados, mientras que en la escena privada tal participación se ajusta a la distribución su posición social les permite. dentro de su sociedad En el campo de las identidades étnicas, fue posible interpretar de un modo satisfactorio el juego a que los individuos mapuche se ven condicionados por la sociedad global, en el cual el horizonte interétnico winjka-mapuche constituye un límite constante. En tanto, las identidades históricas y fluctuantes de mayor o menor rechazo a la identidad étnica, serán cíclicas y siempre dependerán de circunstancias propias de la socialización interétnica e intercultural y particularmente de procesos de socialización intra familiares y comunitarios. Aquél límite constante y aquéllas fluctuaciones refieren a posiciones sociales y a imágenes de sí mismo en tales posiciones y al marco referencial de "la cultura" mapuche. Cuando progresivamente se avanza hacia la comprensión de la posición social e histórica de la sociedad mapuche respecto a la nacional global, se enfatiza la influencia de factores sociales y se considera en el trasfondo a la cultura de aquella, que es vista como conocimiento social. Esta etapa responde a la formación teórica dentro del acercamiento que supera el estructuralismo clásico (el cual considera como realidad observada, mayormente el comportamiento normativo) afianzando el estatus de la Antropología como ciencia social de orientación fenomenológica. Este período se prolonga con los estudios sociolingüísticos, que particularizan la situación del estatus social diferenciado del castellano y el mapudungun, constatándose que la posición de este último varía considerablemente desde los primeros contactos al presente afectando de modo crucial la identidad mapuche desde el marco de la socialización educacional (1987-89). En esta etapa, quizás si el antecedente más destacado, considerando la situación del presente, fue la clarificación de condiciones socioestructurales básicas para el establecimiento de relaciones interétnicas e interculturales con tendencia al equilibrio, las que se habrían dado tempranamente, en forma circunstancial, en situaciones tales como las reseñadas en el "El Cautiverio Feliz"(Pineda y Bascuñán, 1973) La sistematización del papel de la escuela en el proceso forzado de castellanización iba a estimular un primer avance en estudios aplicados de convivencia inter-lenguas con fines de revertirlo (1989) aunque el papel del profesor mapuche, socializado en castellano, demostrará lo difícil de esa tarea.

La metodología antropológica que predominó en el período descrito fue la observación participante, las conversaciones y entrevistas semi estructuradas con personas mapuches, es decir se caracterizó, en general como una etnografía centrada en el estudio de problemas concretos. Aclarando lo que Phillippe Kottak,(1994) plantea al respecto, diremos que a estos problemas antecedieron y precedieron problemas sociales reconocibles en contextos públicos, si bien su formulación se enmarcó dentro de los márgenes del discurso antropológico de alcance medio al que le hizo referencia, derivado mayormente del uso de técnicas ideográficas. Sólo en el campo sociolingüístico se pudo combinar una suerte de estudio longitudinal recurriendo a fuentes históricas y a equipos interdisciplinarios no especializados para observaciones específicas, particularmente profesores de origen mapuche (1990-91). En realidad, ya a mediados de la década de los 80 comenzó a aflorar una constante inquietud por compartir los resultados de las observaciones etnográficas con personas mapuche involucradas en los problemas considerados, actitud que en la siguiente (actual) se ha sistematizado progresivamente.

En efecto, aunque conservando la tendencia a practicar el quehacer antropológico respecto de problemas socioétnicos objetivables, la década actual se ha caracterizado por dos tipos de avances:

- a) Estudios compartidos con profesionales mapuches, con quienes se establecen condiciones sociocognoscitivas previas, mayormente en los campos de la salud, educación, organización social, la religiosidad, y la agricultura primaria.
- b) Reflexiones cada vez más globales sobre cuestiones que atañen a la sociedad y cultura mapuche, como el desarrollo, la educación intercultural y los problemas ecológicos, mediando la discusión

previa de los planteamientos con representantes informales del conocimiento y la sabiduría mapuche.

En este período se sucede la mayor productividad, con atisbos de alcanzar niveles de profundización y generalización, combinando la autoría y la reflexión compartida, respecto de temáticas relevantes para la situación actual de la sociedad y cultura mapuche, así como la revisión crítica de enfoques interpretativos (1995). Este es el período que permite captar la sensibilidad de los representantes urbanos cultos de la sociedad mapuche respecto de la antropología de corte clásico y, en general, comportamiento "wingka" de los chilenos. Al mismo tiempo es la etapa que visualiza con claridad, las limitaciones de una etnografía basada en el establecimiento de relaciones interesadas y puntuales con la población mapuche y sobre la base de un desconocimiento de la lengua vernácula.

Es la época, en fin, en que se vislumbra la posibilidad de un acercamiento antropológico particular a la sociedad y cultura mapuche respecto de la cual se ha internalizado el hecho de una coexistencia históricamente determinada pero social y culturalmente entorpecida por etnocentrismo exacerbados y políticas nacionales genocidas.

Luego de un aprendizaje no exento de dolor y perturbaciones éticas, por el quehacer antropológico propio y ajeno destinado a "estudiar" a los mapuche, que se resiste a un trabajo conjunto inspirado en la cooperación sociocultural sin ignorar la natural diferenciación, es posible esbozar el siguiente cuadro descriptivo sobre la sociedad y cultura contemporánea.

Se trata de una sociedad que reproduce en los ámbitos rurales, de un modo parcial y desintegrado, pero discernible, el patrón socioecológico y cultural de tipo recolector, cazador agricultor y ganadero, con incursiones cada vez más frecuentes y amplias en los mercados externos capitalistas. Sobre la base de este patrón de subsistencia, tiene sentido un ethos cultural en el que el hombre se concibe de naturaleza diferente a la del animal, pero igualmente dependiente de las fuerzas sobrenaturales y con posibilidades de una interacción armónica, mediando un comportamiento adscrito a las normas reguladores del grupo. Es la población, ahora denominada rural, la que conformó un sistema cultural complejo e integral, expresado en relaciones sociales de grupos y de intergrupos, basadas en el parentesco y en un conjunto de teorías explicativas y normativas de la existencia, de las intra relaciones y de las relaciones con los extraños.

Este sistema adquirió un carácter adaptativo-integrativo hasta fines del siglo pasado, en que se consolidó la sujeción de la sociedad al gobierno y estado nacional. A partir de entonces, particularmente del establecimiento de las reducciones, la sociedad mapuche presenta controvertidas conductas adaptativas que si bien no limitan completamente las expresiones genuinas del sistema cultural en el ámbito del grupo doméstico y de las coaliciones sociopolíticas y religiosas, representan serios riesgos a la reproducción sistemática global y dificultan, de hecho, el enfrentamiento colectivo a situaciones definidas desde la sociedad nacional y desde su lógica discriminatoria, superficial y genocida. Nos referimos a las cada vez más bajas tasas de crecimiento de la población, a los altos índices migratorios que hoy ya escinden a la sociedad en "rural" y "urbana", al abandono masivo del mapudungun y a una entrega cada vez más irreflexiva a los planes directos e indirectos de modernización impulsados desde las urbes. Sin embargo, los procesos cíclicos de identificación y re-identificación étnica, que ocurren a diario en contextos urbanos y rurales, así como los efectos de una antropológica contemporánea que, de modo inductivo o reactivo vincula a los mapuche socializados biculturalmente con la necesidad de objetivar la situación sociocultural de la sociedad y cultura mapuche del presente, contribuyen, a nuestro juicio, a detener parcialmente tales fenómenos desintegradores. No obstante todo el proceso se ve complejizado, por factores de diferenciación intrasocietal que responden a fuentes "naturales" y de socialización primaria y secundaria, intra y extra grupo.

Así, consumada la política integracionista chilena que atribuye hoy a la sociedad mapuche el carácter de "etnia" y "población indígena", denegándole por tanto, el status de pueblo y/o nación, esta se presenta dividida internamente entre las siguientes fuerzas, de las que en definitiva depende la resistencia y replanteamiento cultural, así como la reinserción en la sociedad nacional:

- Los kim-che o sectores cultos mapuche, depositarios del modelo referencial de la llamada "cultura mapuche" y, en el fondo, exponentes del ki mün, rakiduam mapuche, mayormente localizados en las zonas rurales de la zona de la Araucanía,
- Los practicantes masivos del ethos cultural, pero también de las tendencias aculturizadoras provenientes de la sociedad nacional o extranjera,
- Los ejecutantes de los programas de desarrollo impulsados desde esta última, exponentes principales de las tendencias genocidas anteriormente señaladas,
- Los líderes naturales, políticos y/o intelectuales vinculados tanto a los sectores urbanos como a los rurales, con o sin proyectos colectivos de resistencia étnico-cultural y/o de autonomía, con grados diversos de conocimientos y prácticas de la cultura referencial.

Dado que la sociedad mapuche carece de imágenes globales y particulares lo suficientemente objetivas, y posee más bien algunas parciales y progresivamente construidas por los últimos sectores, se aprecia al presente que depende de las coaliciones políticas y culturales activadas desde la sociedad nacional, de la resistencia directa e indirecta de los dos primeros y se ve amenazada por la acción directa del tercero, aparentemente renunciante a su sociedad y cultura de origen.

La anterior descripción, aun reconocida su superficialidad, nos enfrenta a la necesidad de reconocer y distinguir el papel de la estructura social o posicionamiento sociocultural jerárquico de los individuos, sectores y grupos en sistemas sociales complejos (Leach, 1981) y el de la cultura, en tanto ethos cultural y sistema cultural del sentido común (Geertz, 1978, 1994). Representa, por tanto, un avance, respecto de las visiones derivadas mayormente de las relaciones sociales plante el desafío de superar la visión de la cultura sólo como conocimiento social al mismo tiempo, que controla la consideración idealista de las representaciones colectivas. En otras palabras, nos prepara para la etapa post moderna, caracterizada por la tensión entre lo globalizante y lo diverso.

3. REALIDADES ANTROPOLÓGICAMENTE CONSTRUIDAS.

A medida que transcurre el tiempo, nos hemos dado cuenta de que lo más difícil en la práctica antropológica estriba en desentrañar las zonas oscuras, pero reales, que rodean lo que hemos focalizado como "el problema" u objeto de estudio. Por otra parte, resulta sumamente complejo intervenir en ese foco si consideramos que está determinado por factores externos, nacionales y/o internacionales. Esas determinancias han sido el punto de diferenciación de tipos de Antropología, aspecto que abordaremos en la recapitulación. Por nuestra parte, hemos concluido que teórica, y metodológicamente hablando, una actitud posible consiste en:

- a) Apuntar al pluralismo epistémico-metodológico, es decir, a la combinación de teorías duras o nomotéticas con teorías de orientación hermenéuticas (García, M. et al 1990), y
- b) Revisar seriamente las relaciones sujeto-objeto (Arnold, 1992).

Así, creemos que más allá del ámbito disciplinario, susceptible de solidificarse cada vez, la Antropología que se practica en relación a sociedades indígenas debe resolver antes que nada una cuestión de tipo ético, de modo que ese quehacer tenga algún sentido social tanto para los involucrados o nominados, como para el propio sujeto practicante, en sus respectivas condiciones de persona.

En lo que sigue, daremos cuenta de la forma que adoptó el quehacer antropológico como consecuencia de las reflexiones anteriores y la mediación de dos principales circunstancias:

- El encuentro con personas mapuche, practicantes de su cultura, y orientadas al conocimiento de la misma,

- El haber puesto en manos de estas personas las metodologías antropológicas disponibles para facilitar su autonomía como profesionales y personas y en calidad de representantes sociales de la sociedad indígena.

En orden temporal, las citadas circunstancias permitieron, en primer lugar, incursionar en la perspectiva mapuche para reconocer las diversas formas que adquiere el sistema de parentesco:

- El subsistema del **küpalme**, que caracteriza la ascendencia por las líneas paternas y maternas, y que se vincula directamente al **künga** o grupo básico de patriparientes organizado en torno a un símbolo cultural.
- El subsistema del **kupan**; que traza la línea de la ascendencia desde el ego, en las vías paterna y materna,
- El subsistema **thugun**, que vincula el **kupan** directamente al territorio respecto del cual este proviene, o a través del cual ha trazado sus rutas migratorias.

En el contexto de los asentamiento los anteriores subsistemas permitieron la conformación de grupos domésticos o **lof che** y, en orden de mayor complejidad, los **kiñelmapu** o conjuntos de grupos domésticos localizados en un **lof mapu** o territorio de asentamiento. Ha sido también importante reconocer la diferencia respecto del tiempo de asentamiento entre la gente que se sabe del lugar o **anümche** (o **lleg puralú**), la gente más antigua asentada en el sector y la que se la percibe como "aceptada" o incluso buscada para conformar el **kiñelmapu**, los **anümche**.

A partir de estos trabajos los sujetos hablan y se resitúan en la historia a partir de las categorías cognoscitivo-interpretativas de la lengua. Con el acceso a ese mundo, adquiere sentido la propuesta antropológica de L. Strauss acerca de la ciencia de lo concreto, pues nos encontramos con un pensamiento abstracto que relaciona al hombre y otros seres en el espacio y en el tiempo, en una lógica muy diferente a la occidental que, bien sabemos, se caracteriza por desvincular del lenguaje la imagen experiencial. Es justamente entonces cuando se abre la posibilidad del enfoque científico intercultural en este ámbito, de ciencia a ciencia, empresa en la que estamos empeñados en la actualidad y que presentáramos en público, primero en Canadá, en 1994 y luego en Temuco, en el mismo año. En el intertanto, se constata que la orientación al conocimiento estuvo siempre presente en la sociedad mapuche; así entendimos que este don o capacidad, es criterio fundamental a la hora de construir los tipos o personas sociales -el **kimche-monge che**; pero también que tal proceso constructivo se orienta por el complejo principio socializador del **ad**, que integra las capacidades dispersas, en un enfoque que permite la vida social armónica. Este estilo de vida se percibió también cuando se tomó conciencia del concepto **kümelkalen** o sentirse bien respecto del estado contrario o **kufrankalen**. Más precisamente aun, la importancia que tiene para la gente constatar cómo se controla el estado de equilibrio o armonía que requiere la vida respecto de fuerzas intervinientes, ya sea indagando cómo dicho estado se expresa en las facetas claves del estilo de vida o disponiendo de la posibilidad de hacerse parte de ese proceso de control personal y comunitario.

La expresión profunda de la capacidad de orden de esta cultura se abrió ante nuestros ojos cuando tuvimos acceso, por otra parte, al concepto de **küdaw** o trabajo. Entendimos que **küdaw ta mongen** o actividad que proporciona vida, se construye en su denotación, a través del concepto **rkutuni** o relajamiento natural al que todo cuerpo -río, animal, viento, persona- tiene derecho, luego del proceso natural de actividad. La expresión "**in kutu ta kudaw**- revela que hasta el comer mismo es trabajo, en tanto re-flexión sobre el concepto, cierra la connotación. A través de este concepto hemos avanzado en la configuración de un tipo particular de trabajo -el que se hace sobre la tierra, en su sentido de **mapu** (incluye animales, hombre, vegetación, ciclos climáticos) es decir, nos preparamos para describir, develar los principios del trabajo llamado en la cultura occidental **trabajo agrícola**. Este tipo de trabajo, en sentido figurativo o metafórico, es contrapuesto a la condición de lo **lleg purulu** o lo que crece solo, es por tanto, producción de plantas o **ngenün küdaw**.

Tales constataciones de la ciencia mapuche y del sentido común como sistema cultural, susceptible de entenderse sólo transculturalmente, no consiste, en el caso de la antropología que estamos presentando, en un conocimiento por el conocimiento. **Basado en el reconocimiento de la diferenciación étnica** y por tanto, de distintas representaciones sociales del sí mismo y de la sociedad de origen, si bien sobre la base de un trasfondo de universalidad en lo humano, sólo se justifica y consolida si existen compromisos previos de resolución de las desigualdades sociales, al menos en el plano del conocimiento social. Es así como inicialmente en el sistema de parentesco se estudia el nombre mapuche o ñuy y con los siguientes propósitos:

- a) Denunciar los errores en los que incurren, incluso los propios mapuche, cuando asumen actitudes favorecedoras a la asimilación y recurren a la "traducción" lingüística ...
- b) Apreciar las circunstancias de dominio cultural y político que acompañaron el proceso de castellanización de los nombres mapuche y
- c) Re-valorizar el nombre mapuche como rasgo unívoco de identificación societal ante los propios mapuche y ante la sociedad nacional (1990).

Del mismo modo y en el campo del trabajo agrícola existe el compromiso autoasumido de revisar las teorías evolucionistas y neoevolucionistas respecto del caso mapuche, ya que hemos advertido que su clasificación como horticultores ha consagrado el no reconocimiento de los principios agrícolas primarios que no sólo cubren lo que transculturalmente corresponde a la horticultura, sino también incluye cultivos mayores y sobre todo, técnicas de cultivo a las que hoy día regresa la ciencia agrícola occidental: la no roturación del suelo y su conservación mediante complejos sistemas rotativos, lógicamente concebidos dentro del patrón de asentamiento y subsistencia de esa sociedad. En este mismo sentido reivindicativo, existe el propósito de intervenir con esta información en los procesos de re-profesionalización próximos a iniciarse, de modo de situar y delimitar el contenido prejuiciado y peyorativo constantemente usado en la región y que sostiene que "*los mapuche son malos agricultores ...*"

El tipo de Antropología que se pre-figura, entonces, no sólo asume la responsabilidad del enfoque intercultural en el ámbito de los estilos de conocimiento entre ambas sociedades, sino también el de clarificar las razones históricas a través de las cuales el conocimiento y su práctica, por parte de la sociedad mapuche, se ha visto trastocado. Este programa es manifiesto en el campo educacional, en el que luego de entender de qué modo las relaciones interétnicas y más particularmente el desconocimiento persistente de la convivencia con una sociedad y una cultura distinta por parte de la sociedad nacional afectaron los principios socializadores mapuches, sus conceptos de persona, principalmente en la institución escuela-misión, nos vemos abocados hoy a participar en el esfuerzo de evitar reduccionismos socioculturales a la hora de planificar medios de modernización del sistema educativo nacional (ver ponencia en Pannel Aportes de la Antropología a la Educación en Área Indígena, titulada ¿Qué tipo de educación para la sociedad mapuche?) En el campo de la salud, la práctica cognoscitiva intercultural condujo a la formulación de un proyecto de investigación-acción, próximo a iniciarse, orientado a la revalorización étnico-cultural y al establecimiento de huertos medicinales, estando pendiente la configuración de acciones de intervención en el ámbito institucional. Aunque en el campo de la religiosidad hemos practicado de modo más satisfactorio el enfoque intercultural (1995), las posibilidades de usar el conocimiento logrado son menores que en las otras áreas por razones que conciernen a los propios sectores mapuche y a la sociedad y cultura nacional en estas materias. Un esfuerzo específico se está desarrollando, sin embargo, en establecimientos educacionales privados y cristianos que han aceptado planes orientados hacia la interculturalidad, para el tratamiento del tema de la trascendencia, desde la perspectiva mapuche y desde la cristiana (1995).

Un área de mayor frustración, sin embargo, se vive en relación al estudio del derecho consuetudinario y a su tratamiento por el Estado chileno en la comunidad de Quinquén. Este estudio, aunque convenido previamente con los líderes, en la forma de entrega de informes que colaboraran a la comprensión por parte de éstos de tan complejo proceso, no superó el nivel privado, básicamente por la debilidad del equipo interdisciplinario que para estos efectos se requirió.

En suma, como se planteara en el acápite anterior, la Antropología que hoy se practica ha devenido en un proceso de re-identificación del antropólogo en el contexto específico en el que le corresponde desempeñarse. No se trata de un asunto de disponer de mejores informantes a través de una red de amigos al estilo wingka. Se trata de perfilar un tipo de Antropología que incluya el tratamiento de la desigualdad social y se comprometa, sin reemplazar al otro, defenderlo ni protegerlo, a trabajar sobre aspectos problemáticos que conciernen a la sociedad mapuche, en este caso, a la sociedad nacional y a los propios involucrados en la empresa.

Lo anterior debe entenderse en el sentido de que el "nuevo" conocimiento adquirido mediante el enfoque científico intercultural y la relación distinta entre los interlocutores esta requiere, -es decir, trabajar con y para la problemática social que vive la sociedad indígena en el marco de la sociedad nacional- habilita para participar en debates acerca del "desarrollo mapuche", que es lo que se ha venido haciendo en los últimos dos años.

En efecto, una de las consecuencias derivadas del quehacer antropológico ha sido asumir una voz en los eventos relativos a este desarrollo previa discusión con los sectores directamente involucrados en las situaciones de hecho.

Los avances en este proceso se han visto favorecidos por los desempeños cada vez más representativos que han ido asumiendo las personas mapuche que han participado y las mejores condiciones institucionales locales, regionales e internacionales que simultáneamente están operando. La expresión última ha sido la participación conjunta del estilo de Antropología brevemente reseñado aquí, con un líder mapuche comunal. Su lema fue: "juntos pero no revueltos".

- a) La necesidad de revisar seriamente la tesis indigenista "desarrollo con identidad", antes bien proponer la de "identidad mapuche para el desarrollo",
- b) Establecer una base de alianza con la ciencia occidental y la política gubernamental para efectos de abordar las posibilidades de articulación entre dos tipos de sociedades cuyas culturas referenciales son muy distintas, en ocasiones diametralmente opuestas. En otras palabras, superar el inmediatez del desarrollo tal como se planifica hoy, centrado en prácticas de modernización o en el folklorismo.

Esta propuesta puede traducirse en imágenes poco populares u optimistas: la población mapuche no conforma actor social en las actuales condiciones macrosociales y, más aún, está llegando a niveles de desintegración que le impiden hacerlo:

Precisamente en el marco del enfoque de Desarrollo Local, uno de los marcos teóricos contemporáneos más consistentes, (Arocena, 1995) esta conclusión se perfila con claridad. Este enfoque no resuelve la vinculación entre lo particular y lo global tomando en cuenta, como sería el caso aquí, que aquello particular es al mismo tiempo global y, además, se encuentra estructuralmente en condiciones de marginación y dominio cultural.

Aquí estriba la justificación de la propuesta y también su dificultad. El conocimiento semánticamente establecido acerca de la llamada "cultura mapuche" no tiene el propósito de re instalarse en la actualidad, lo cual es imposible, dadas las condiciones estructurales, sino contribuir a definir y reforzar una identidad desde la cual planificar un desarrollo, diferente al oficial y al indigenista que hasta ahora se conoce.

4. RECAPITULACIÓN. REFLEXIONES ACERCA DE LOS TIPOS DE AN-TROPOLOGÍA EN LA REGIÓN.

En cierto modo el quehacer antropológico de la última década reseñado aquí podrían subsumirse en la llamada Antropología Periférica (Cardoso de O. R. 1994: 13-31): se re-plantear un sujeto epistémico, ya que se asume a un otro próximo y también a un contexto, que se reconoce muy diferente a las áreas centrales identificadas por una matriz disciplinaria emergente desde esas áreas. Pero al igual que

Cardoso, creemos que si no cambiamos el contenido de nuestro conocimiento, que no debiera ser un reflejo de nuestro estilo cognoscitivo y menos de nuestras propias categorías culturales, la distinción entre Antropología Periférica y Central no tiene sentido.

El programa de trabajo antropológico que sin la necesidad de romper la matriz disciplinaria se justifica en América Latina debe contemplar, a nuestro juicio:

1. La descripción, en sus propios términos, de las teorías o modelos culturales y sus formas de orientar la conducta de los pueblos campesinos o indígenas, más allá de la réplica analógica o una teoría disciplinaria dada,
2. El análisis de los factores sociopolíticos y socioculturales que expliquen los cambios y/o las distorsiones o resquebrajamiento de esas teorías culturales derivados de relaciones interétnicas de conquista, colonización y/o dominio jurídico,
3. La entrega de material informativo-sistemático, a actores de sociedades indígenas y nacionales involucrados, en distintos momentos y circunstancias, con la intención de clarificar procesos históricos, así como para evitar que éstos se repitan.

Para llevar a cabo este programa, pensamos que se requiere revisar a fondo la relación sujeto-objeto y los enfoques metodológicos para los estudios de los distintos órdenes de realidad. Mientras la primera condición descansa en la profunda convicción de que la cultura de nuestro interés es integral, es decir, cubre todos los aspectos de la vida y en los diversos niveles de realidad (factual normativo e ideal), la segunda requiere de estudios analíticos, mayormente de orden comparativo, respecto de la relación sujeto-objeto. Supone también entender y superar las diferencias entre sectores sociales de la sociedad indígena, distinguiendo las de influencias propiamente internas a esa sociedad de las activadas desde la sociedad nacional. Si esta comprensión es suficiente, la primera tarea se facilitará, dado que a través de los distintos sectores, el modelo referencial de la cultura y de sus posibilidades de aplicación emergerá de modo natural. Pero ello, a su vez, supone dos condiciones previas:

- a) La convicción de que los miembros de las sociedades indígenas, no son nuestros **informantes**, sino personas con las cuales podemos convenir un trabajo cuyos fines pueden ser compartidos.
- b) Todos los miembros de esas sociedades cualquiera sea su posición en la estructura social propia y ajena, constituyen parte de la historia de ellas y de las relaciones con las(s) sociedad(es) nacional(es).

Ambas condiciones y, en general, el programa de trabajo señalado, hará diferencia con lo que en América Latina se denomina **indigenismo**, que en tanto ideología, abraza el compromiso con la causa indígena ... expresada mayormente en el liderazgo oficial y/o en uno alternativo ... Esta práctica no sólo se orientó hacia los pueblos indígenas, sino también a analizar a las sociedades nacionales. En esta relación surgieron conceptos importantes como los de "fricción interétnica" (1962) en contra de otros provenientes de teorías funcionalistas, como "aculturación" y "adaptación". Otro concepto del indigenismo ha sido el de **etnodesarrollo**, propuesto por Stavenhagen (1981), con su sentido alternativo al ya habitualmente usado desde las esferas centrales -desarrollo-, luego de la segunda guerra mundial. Lo interesante de este concepto es que impugna el crecimiento económico como único factor: de desarrollo para los pueblos indígenas; se desvincula de las necesidades del o los sistemas internacionales para concentrarse en las necesidades de ámbitos nacionales y, particularmente, plantea la cuestión étnica y el surgimiento de la noción de **interlocutor**. Cardoso reflexiona en el sentido de que esta época permite la diferenciación entre conceptos teóricos e históricos: por tanto, la producción conceptual también es posible en América Latina, posibilitando la dimensión política en el estudio de las relaciones interétnicas.

En la Novena Región, en cambio, nuestro esfuerzo se centra, por el momento, en lograr una mejor relación entre tipos de ciencia de sociedades en contacto y en un estudio crítico de cómo esas ciencias no se aplican del modo más satisfactorio para éstas o, por lo menos, para sus sectores reflexivos y orientados hacia el conocimiento. Un ejemplo de cómo el indigenismo se ha plasmado en Chile se

expone en las legislaciones indígenas, particularmente en la última (1993). En otro contexto señalábamos que a las sociedades indígenas se las denomina "etnias", aludiendo a la versión más estática y reduccionista de este concepto antropológico. Tras este concepto subyace y se explicita una concepción "popular" de cultura, vista a través de las tradiciones, costumbres y particularmente "la lengua". La Antropología, que en efecto se basa en una matriz disciplinaria, (y a través de ella quizás si se prolonga en el tiempo) está en condiciones de llamar la atención sobre estos reduccionismos que, a la larga, pueden privar a las generaciones del futuro, de ambas sociedades, de conocer el *ethos* cultural de la sociedad indígena. Reconoce, sin embargo, que el movimiento indigenista se caracteriza por intentar resolver los problemas estructurales de estas sociedades actuando sobre los factores determinantes de la actual situación de los pueblos indígenas. En el caso chileno, ha protegido las tierras y sobre todo, ha reconocido a las "comunidades indígenas". Suponemos que este hecho "objetivo" e histórico, que debiera permitir el enriquecimiento paralelo de una antropología, que ayudara a los miembros de las sociedades indígenas a no perder su memoria histórica, a re-encontrarse con los procesos que realmente vivieron las generaciones pasadas y que explican las situaciones del presente. En este esfuerzo, la Antropología crítica, de enfoque intercultural, puede ser de útil para ambas sociedades en contacto.

Estas distinciones también pueden establecerse con la Antropología que practican, por un lado, los especialistas en tanto tales, y aquéllos especialistas que apoyan, a nivel internacional y nacional, movimientos reivindicativos de los derechos indígenas, de carácter ambientalista y de orden ético. Un especialista de corte clásico, ya sabemos, definirá sus áreas de estudio desde el programa histórico propio de la disciplina: estudiará la llamada "cosmovisión" de las sociedades indígenas porque esta temática se ha convertido en un signo de prestigio profesional ... Mantendrá en la oscuridad, los aspectos relativos a las condiciones socio estructurales que sostienen esos modelos de realidad y, probablemente, no se pronunciará sobre cuestiones de derechos ... En el momento presente, podrá estudiar la cuestión educacional o la Antropología del género, ya que se lo exigirá el itinerario de la praxis disciplinaria ... Un especialista de orientación internacional, por su parte, participará en comisiones ad hoc para dilucidar conflictos ético-culturales entre culturas y apoyará movimientos autonómicos de los pueblos indígenas respecto de las sociedades nacionales hegemónicas (Caravantes, 1995:79-85). Su discurso será muy popular entre ciertos sectores y es probable que sus aportes marquen hitos de avance histórico en la comprensión del fenómeno de la diversidad. Pero mayormente un especialista que practique el enfoque intercultural comprenderá que los interlocutores de estos especialistas serán sólo ciertos sectores de las sociedades indígenas, probablemente aquéllos considerados, en la teoría cultural respectiva, (o mitológicamente condicionados para ello), como los proclives al enfrentamiento, autoexcluyéndose aquéllos que no se orientan por ese modelo de comportamiento o; aquéllos otros, que no están en condiciones de comprender la globalidad de la situación en lo que transcurre su vida .

Más allá de estas distinciones, la imagen social que la gente construye sobre la Antropología está reducida también y engloba en ella a todo tipo de "estudio" sobre los pueblos y/o sectores de las sociedades. Esta imagen es particularmente compleja para ciertos sectores de las sociedades indígenas, probablemente aquéllos que participan de las corrientes indigenistas o intelectuales. En ambos casos, la imagen del antropólogo aparece como de chivo expiatorio respecto de las formas colonialistas que se imputan y que provienen de las estructuras mismas de las sociedades nacionales. Culpa con cuerpo de delito o no, lo cierto es que estas imputaciones contienen un profundo rechazo a la Etnografía de corte clásico y a una Antropología interpretativa socio ideológica, que no debiera desestimarse de modo superficial. A nuestro juicio, esta crítica es un llamado de alerta a la necesaria interrelación que debiera darse entre los enfoques "etic" y "emic", aplicados estrictamente a la inter-acción interétnica. Al igual que Harris (1980), pensamos que ambos enfoques deben complementarse, tratándose de ciencia occidental versus ciencia de lo concreto. Pero agregaríamos a ello que hoy día ambos enfoques pueden darse también en la sociedad indígena, al menos en la mapuche, aunque de modo inicial. Esta sólo puede distanciarse de sí misma ante quien "fue compañero de combate" (los españoles) y/o los *winkas*, que los sometieron por el papel y ahora comienzan a hacerlo frente a los estudios de los antropólogos u otros especialistas que hacen referencia a las manifestaciones de su sociedad y cultura. Habiendo percibido la sensibilidad que ello provoca en los actores indígenas y la distancia que para los efectos de la autocomprensión los estudios ético-emic provocan, sostenemos aquí que el modelo clásico de Antropología no es sino otra forma de dominio cultural de la cual el antropólogo es un artífice.

Estamos muy lejos de completar la visión "emic- etic" que la sociedad mapuche construyó y continúa construyendo a través del tiempo. De lo que sí estamos ciertos es que es esa visión la que requerimos, superando los inventarios de rasgos de diversidad que necesariamente exigirán un orden exógeno superpuesto. Para contribuir a resolver el problema del manejo exacerbado y aniquilador del etnocentrismo wingka, debemos contribuir a establecer el fenómeno de la diversidad, pero desde su naturaleza misma. Esta debe ser cuidadosamente tratada para evitar que se lo continúe confundiendo con subdesarrollo, pobreza, primitivismo etc. El desafío de entender cómo la sociedad articula la vida, es el desafío del enfoque científico-intercultural, que además, debiera contemplar, en el futuro estudio comparativo, de modo de incorporarse a los mundos contemporáneos (Augé, 1995).

Finalmente, deseo expresar mis especiales agradecimientos a las muchas personas mapuches con las cuales he vivido profundos momentos de intercambio cultural, y consternación por los problemas que viven ambas sociedades en contacto particularmente la mapuche. No puedo dejar de mencionar aquí a Desiderio Catriquir, José Quidel, Mariano Meliqueo, Galvarino Painemal, miembros de los Talleres Metodológicos del Departamento de Antropología y con quienes, fuera de esta instancia, hemos mantenido lazos de solidaridad y apoyo frente a los constantes atropellos al proceso de búsqueda de la verdad y la armonía.

BIBLIOGRAFÍA.

Augé, Marc. *Hacia una Antropología de los Mundos Contemporáneos*. Editorial Gedisa, 1995, Barcelona.

Arnold, Denise. *Hacia un orden andino de las cosas*. Editorial Hisbol/Hilca, La Paz, Bolivia, 1992.

Arocena, José. *El Desarrollo Local. Un desafío contemporáneo*. Editorial Nueva Sociedad, 1995. Uruguay.

Caravantes García, Carlos. "Los pueblos indios de cara al año 2000. Perspectivas de futuro", en *Pueblos Indígenas. Icaria-Antrazut 1995. Nuestra visión del Desarrollo*.

García M. Ibáñez Y Albira H. *El análisis de la realidad social. Métodos (Comp.) y Técnicas de investigación*. Editorial Alianza, España, 1990.

Geertz, Clifford. *Interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Madrid, 1978

Conocimiento Local, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1994.

Harris, Marvin. *Materialismo Cultural*, 1980.

Kottak Phillippe. *Antropología de la Diversidad*, Michigan, USA, 1994

Lévy Strauss, Claude. *Raza y Cultura*. Colección Teorema. Editorial UNESCO, 1993. Madrid, España.

Pensamiento Salvaje. Fondo de Cultura Económica, 1962.

Pineda y Bascuñán, F; Núñez, D. *Cautiverio Feliz, (1629)*. Editorial Universitaria, Santiago, 1973.