

RECOMPONRIENDO EL ESPEJO: **SUJETO SOCIAL Y PERSPECTIVA ETNICA**

• *Una de las principales consecuencias de los movimientos sociales de la última década en América Latina, es el surgimiento del tema indígena como identidad social y cultural que intenta dialogar con el Estado y la sociedad civil, lo cual se enfrenta a la fragilidad de la sociedad global, a modelos homogeneizantes y al desgaste del pueblo indígena oprimido durante 500 años.*

La aparición de nuevos actores y movimientos sociales en el contexto latinoamericano en general, y chileno en particular, guarda una directa relación con la internacionalización de los mercados, con las connotaciones tecnoambientales, socioculturales y políticas que esto acarrea y también con el fuerte proceso de reafirmación de las identi-

dades particulares, frente a lo cual la antropología, desde su reflexión en torno a la identidad, puede aportar una conceptualización útil y original, que da cuenta de la dinámica identitaria de los nuevos movimientos asociada a los nuevos actores.

En este artículo nos proponemos presentar una síntesis de la elaboración progresiva que hemos realizado sobre el tema de las identidades, particularmente de la étnica, en el marco de la sociedad nacional.

Los movimientos sociales de la última década en América Latina han traído como una de sus principales consecuencias, el surgimiento de la categoría indígena como identidad social y cultu-

MIGUEL ALVARADO

Antropólogo.

Magister en Ciencias Sociales.

Docente investigador

del Depto. de Antropología,

Universidad Católica de Temuco.

TERESA DURAN

Doctora en Antropología.

Directora del Depto. de Antropología,

Universidad Católica de Temuco.

ral que intenta dialogar con la sociedad civil y el Estado. Veremos que esta identidad, así como el proyecto histórico de la interculturalidad, que en tanto nuevo paradigma cultural reemplazaría el de *unidad nacional*, se ven intervenidos por la fragilidad interna de la sociedad global, por la coexistencia de modelos culturales homogeneizan-

tes, y por el desgaste del mundo indígena que por más de 500 años resiente la presión del modelo colonial y civilizatorio.

LA IDENTIDAD DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLOGICA

Identidad, conceptualización básica

Para la actual antropología socio-cultural, la identidad significa, por una parte, la construcción de un *sí mismo* o self y, por otra, implica un proceso dialógico, es decir de reducción de la complejidad, lo cual conlleva el dar cuenta de los *otros* a través de las propias estructuras de significado.

Al interior del pensamiento social elaborado desde la modernidad, la identidad ha sido definida desde la dialéctica hegeliana entre el otro y el sí mismo o, como plantea Bastide, el prójimo y el extraño. Esta distinción surge como proceso particular en el esfuerzo de diferenciar lo occidental y lo *salvaje*. Luego, se convierten en un instrumento de autodistinción al interior, tanto de la propia sociedad occidental, como de las sociedades colonizadas, las cuales son puestas en la tensión entre lo propio y lo ajeno, característica de las culturas híbridas, en un proceso en el cual se invisibiliza lo próximo y se caricaturiza lo ajeno.

La pregunta por la identidad respondida desde una perspectiva antropológica, nos exige el situarnos más allá de la radicalización de las posturas *emic* o *etic*. Se ve necesario hoy superar la arrogancia positivista capturada en la distinción sujeto-objeto, y el subjetivismo de un *emic* que intenta, como predicaba Boas, "meterse en la cabeza del otro", pero sin embargo, presume y supone desde marcos lógicos que se encuentran invariablemente dentro de la propia cultura occidental.

Ambas posibilidades desde una crítica epistemológica-metodológica de corte sistémica, hermenéutica o interpretativa, implican una posición atávica, la cual igualmente significa el encontrar, en la supuesta identidad del otro, tan sólo un espejo. Luego de la fuerte crítica de que fue objeto la distinción sujeto-objeto en el análisis socio-cultural de tipo *etic*, también el *emic* vive una suerte de *desgaste*, tanto de su capacidad propositiva como en su crítica del *etic*. Es así como uno de los maestros de la antropología contemporánea nos plantea que «todo lo que puede llegar a percibir el etnógrafo a través del relato de sus informantes ... y de forma bastante incierta, es lo que ellos dicen *de*, o por medio *de* o *a través de*» (Geertz: 1993.46)¹. Es decir, se trataría de un acceso indirecto, donde la verdadera posibilidad de introducirse en la cabeza del otro resulta bastante discutible.

La antropología post-moderna asume el resurgimiento de las identidades particulares y la preocupación académica por ellas, como expresión

concreta de la fragmentación de la modernidad, lo que en términos de Morris Berman involucra un reencantamiento del mundo como vuelta a valores trascendentes que reafirman las identidades particulares.

Dentro de las identidades particulares, una de las recurrentes en el tratamiento antropológico es la identidad étnica.

LA IDENTIDAD ÉTNICA DESDE LA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Recientemente, reflexionábamos acerca de cómo la antropología piensa la identidad étnica². En este contexto, planteábamos que hoy el concepto de identidad étnica recobra sentido al interior del pensamiento antropológico, en tanto la pregunta por la diversidad cultural ha dejado de tener la connotación exclusivamente biológica que se le asignó, siendo hoy una interrogante de carácter básicamente socio-cultural.

El concepto de raza, como base para la clasificación, surge desde la incipiente ciencia social y desde una biología fragmentaria y manipulada, en tanto se crearon taxonomías, que en muchos casos más que aclarar el panorama en torno a la variabilidad humana biocultural, sirvieron como instrumentos de dominación de una cultura sobre otra³.

Como reacción a esta postura, surgen líneas teóricas, tanto en el plano de la etnografía como en el nivel etnológico, que intentan asumir apelaciones de corte positivista como la de Durkheim, en el sentido de "analizar lo social por lo social"⁴. Desde el estructural-funcionalismo sur-

¹ Geertz, Clifford: «Conocimiento Local. Ensayos sobre interpretación de las culturas». Editorial Paidós, Buenos Aires. 1993.

² Durán, T.; Alvarado, M.; Berho M.: «Cómo la antropología piensa la identidad étnica», en Pentukun, número 3, Ed. Instituto de Estudios Indígenas UFRO, 1995.

³ Bástenos recordar, a manera de ejemplo, la concepción nacional socialista de raza fundamentada en la idea de que ante todo «la historia es biología».

⁴ En nuestra opinión, supera la esfera epistemológica del positivismo durkheimiano hasta llegar a ser un principio ordenador que aporta especificidad a las ciencias sociales aún en la actualidad, precisando su objeto y edificando los principios de su método.

gen, por ejemplo, visiones en torno a la identidad social, estrechamente ligadas a la territorialidad y a la especialización de las funciones sociales vinculadas a las relaciones ecológico-culturales.

Se piensa en el grupo étnico como un conglomerado de individuos pertenecientes, por lo general, a un territorio dado y que mantienen relaciones de dependencia con éste, de forma tal que la pertenencia a un espacio guarda relación con las funciones surgidas tanto desde la necesidad del mismo de poseer un perfil autónomo respecto de otros conglomerados sociales, determinando esta relación funcional la estructura interna del grupo.

Posteriormente, nace en la década de los 50, una crítica desde la etnolingüística estructural, que entiende a la identidad étnica desde la perspectiva *emic* o desde *adentro*, fijando en el actor social los criterios de clasificación, en tanto la pertenencia a un grupo étnico se define desde las categorías de adscripción e identificación con él mismo. Pertenecer a un grupo étnico quien se siente parte de él y, al mismo tiempo, es identificado como tal por otros, y es desde allí que el criterio de etnicidad se libera definitivamente de su definición directa desde categorías como las biológicas y geográficas, para pasar a ser un problema en la esfera de la conciencia social⁵.

«Se piensa en el grupo étnico como un conglomerado de individuos pertenecientes, por lo general, a un territorio dado y que mantienen relaciones de dependencia con éste».

Este proceso de transformación de la ciencia misma guarda directa relación con el acelerado proceso de mezcla y difusión cultural asociado a la industrialización, al colonialismo y al desarrollo de los medios de comunicación de masas. Es así como la pregunta para las minorías étnicas se replantea a partir del esfuerzo por explicarse la variabilidad cultural al interior de las

sociedades complejas, en tanto conceptos como clase, estamento, segmento de clase, etc, han demostrado ser insuficientes para explicar muchos aspectos del funcionamiento y del conflicto al interior de las sociedades multiculturales. En un continente como el nuestro, donde la heterogeneidad impera, la pregunta por la identidad se vuelve particularmente compleja. La diversificación, complejización y transformación de los grupos sociales, hacen que la pregunta por la identidad

étnica se convierta en una interrogante de primer orden a partir de cuya respuesta es posible aportar elementos a los problemas planteados por el desarrollo, las desigualdades y el conflicto social.

Pero el tema de la identificación (individual y grupal) a partir de variables de origen histórico-cultural, tema que aumenta su interés en las sociedades nacionales de América Latina en los últimos años, requiere una revisión cuidadosa de dos órdenes de cuestiones diferentes, pero interrelacionadas:

- Los fenómenos socio-políticos que condicionan la participación social en las sociedades complejas, incluso generan enfrentamientos bélicos entre sectores dominantes y marginales.
- La preocupación y esfuerzo por clasificar dichos procesos y actualizar el discurso científico social.

⁵ Estas categorías han sido desarrolladas en el conocido texto de Fredrik Barth «Los Grupos Étnicos y sus Fronteras», F.C.E. México, 1976. Sin embargo, Barth resguarda en su análisis la consideración del valor que rasgos externos, como las características biológicas, poseen en la constitución social de una identidad étnica.

ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL PARADIGMAS CULTURALES EN AMERICA LATINA

Una recomposición del análisis de las identidades particulares en pos de premisas que, considerando la variabilidad en primer lugar no la restrinjan al plano exclusivo del problema del poder y que, por otro lado, asuman la existencia de dimensiones *meta-sociales* que no pueden ser objetivadas, pero que sí deben ser consideradas, como es el caso de la dominación o la injusticia social, donde indudablemente el problema del poder está presente, concierne a la articulación entre estado y sociedad civil.

Lo anterior posee particular importancia si consideramos el estrecho vínculo entre cultura y política, en tanto a nuestro entender no considerar este vínculo implica desconocer la posibilidad de pensar el problema del poder más allá de los límites estrechos del análisis de la estructura social. En relación a esto, pensamos que resulta pobre intentar dar cuenta de todos los matices que la etnicidad y la identidad cultural en nuestro continente poseen, en base a la dialéctica entre el dominante y el dominado.

Por otra parte, la antropología post-moderna ha demostrado flaqueza, dada su imposibilidad de resolver la tensión entre la fragmentación que la pluralización de los sentidos implica y el regreso a los valores de carácter meta social.

Lo anterior, proyectado al plano de la identidad, implica una nueva apelación a las identidades socioculturales afirmadas sobre la base de los valores trascendentes y el desperfilamiento de múltiples factores estructurales de integración. La identidad entre el estado y la nación se desperfila, en tanto mientras la nación como valor último se reafirma en el Estado, va perdiendo sistemáticamente su capacidad para congregar, mientras que los conglomerados étnicos viven un proceso en el cual... "todo ese mundo aparentemente desaparece, se extingue; pero conserva aún tanta vitalidad interior, que es capaz de sostenerse y autoalimentarse, no obstante la desvalorización que de él se hace, no obstante su fragmentación, no obstante su enajenación" (Nahamad: 1993, 488)⁶.

El conflicto suscitado entre estado-nación y étnia ha sido resuelto desde una elaboración o utopía, a nivel explícito o implícito, la cual se mueve dentro de los espacios conceptuales de aquello que en la cultura occidental hemos llamado *proyecto histórico*, hasta espacios meta sociales, los cuales a través del imaginario colectivo van recordando y esperando utopías de carácter escatológico, visiones que reúnen aquella trama que Morandé ha denominado como *dramático sacrificial-expresiva*.

En efecto, en el tratamiento antropológico de la identidad, no sólo persisten confusiones epistemológica-metodológicas, sino también confusiones teóricas, en tanto se tiende a homologar implícita o explícitamente los conceptos de identidad étnica e identidad cultural.

La conjunción entre identidad étnica e identidad cultural reside en gran medida, a nuestro modo de ver, en las necesidades prácticas del mundo moderno y su expansión, lo cual activó en las ciencias sociales un tipo de construcción paradigmática, la cual al identificar la dinámica del cambio social con la dinámica de la transformación cultural, suponía que lo étnico, al estar referido a un modo concreto de organización de las relaciones sociales, determinará en forma directa, e inversamente proporcional, la conformación y transformación de las identidades culturales. Hoy en día, sin embargo, estas categorías han sido cuestionadas poniéndose en duda la correspondencia entre lo étnico y lo cultural, planteándose por ejemplo que "...la organización de las identidades étnicas no depende de la diversidad cultural *per se*, como generalmente se supone en la antropología, sino que depende, antes bien, de la asignación de significados sociales particularmente a un limitado conjunto de actos" (Blom: 1976,96)⁷.

Cámara (1986) también aporta en este sentido

⁶Nahamad, Sitton: «Relaciones interétnicas en América Latina y futuro». En balance de la antropología en América Latina y el Caribe. Lourdes Arizpe comp. UNAM, México, 1993.

⁷Blom, Jean Peter: «La diferenciación étnica y cultural». En: los grupos étnicos y sus fronteras, F. Barth, Comp Edit. F.C.E., México, 1976.

cuando dice «en lo que cabe a la etnicidad, tal identidad étnica o *personalidad de un grupo socio cultural*, refiérese a lo propio de un individuo, persona o grupo humano, en cuanto a los atributos y características de su concientización respecto al qué es y cómo es uno mismo, y qué son y cómo son en lo central, o íntimo de un individuo, y por lo cual se protegen contra los otros, diferentes de ellos, y se responsabilizan de sus acciones y conductas» (Cámara: 1986,599)⁸.

Dentro de esto, nos parece importante recalcar que el vínculo entre estructura y valor al interior de la reflexión antropológica es un asunto complejo que no puede ser generalizado, ya que ha pasado desde la absoluta de la dinámica de los valores, es decir de la cultura, con la dinámica de la estructura social, como lo plantea el estructural-funcionalismo clásico, hasta una absoluta autonomización del concepto analítico de cultura, como se da en la antropología cultural de corte interpretativo, de autores como Clifford Geertz. Sin embargo, ello nunca ha implicado el desconoci-

miento de la dimensión multivariable de fenómenos como la etnicidad, en tanto el concepto de cultura siempre ha sido un concepto aglutinante, que asume la multiplicidad del hombre como creador y usuario de la cultura en la sociedad, con respecto al ecosistema, y en su particular vínculo con lo trascendente.

Queremos decir que aunque el discurso académico ha validado hoy la *identidad étnica* como mecanismo identificador que supone el auto-reconocimiento de factores de origen, ligados a tipos societales y territorios, otorgando bases empíricas e históricas para el levantamiento de

cierto tipo de demandas, e incluso la caracterización de actividades propias, como por ejemplo, las *economías étnicas*, las prácticas socio-políticas al interior de las sociedades complejas, en América Latina y en Europa revelan la continuidad de las prácticas de los prejuicios raciales y de la discriminación étnica.

Todo el entrecruzamiento de niveles de realidad, como la superación conceptual permanente en este campo, conforman un desafío constante

para las ciencias sociales, sobre todo si prevalece, como es en nuestro caso, la creencia de que el conocimiento es factor de cambio social y, más aún, de justicia social. Desde esta perspectiva, resulta frustrante que aunque el concepto étnia haya reemplazado al de raza en ciertas esferas sociales por sus mayores atributos descriptivos, en la dinámica social la raza continúa operando para "clasificar y excluir sistemáticamente a los miembros de determinados grupos de la plena participación en un sistema social controlado por las elites dominantes".

Agrega Pujadas que "esta acepción popular del término raza se usa, no sólo para designar características físicas, sino también morales y psicológicas como medio para justificar la naturalización de un sistema social discriminatorio" (op cit 6).

En otras palabras, una cosa es referirse a cómo la tradición científico-social ha trabajado el fe-

*«Aunque el concepto étnia
haya reemplazado
al de raza en ciertas
esferas sociales por sus
mayores atributos
descriptivos, en la
dinámica social la raza
continúa operando para
clasificar y excluir
sistemáticamente a los
miembros de
determinados grupos».*

⁸ Cámara, Fernando: «Los conceptos de identidad y etnicidad». América Indígena, 4 Vol. XLVI. México, 1986.

⁹ Pujadas, Jean Josep: «Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos». Eudema Antropología, horizontes, 1993.

nómeno de la pertenencia e identificación étnica y cultural; una muy distinta es cómo las sociedades complejas resuelven los problemas de las relaciones sociales al interior de sus estructuras a partir de tales factores.

Esto último concierne a las imágenes y auto imágenes que las elites dominantes construyen y validan y, también, al juego de luchas sociales y reivindicatorias que ocurren al interior de las sociedades, a saber, indefectiblemente conformadas por sectores de origen histórico-cultural diferenciado.

Lo anterior quiere decir que las ciencias sociales, y particularmente la Antropología, intentan resolver por sí solas principalmente problemas teórico-metodológicos que impone la complejidad del tema, siendo las sociedades las que construyen soluciones respecto de los problemas sociales derivados de las relaciones interétnicas desiguales (o dejan de hacerlo).

Tales ciencias enfrentan un doble desafío: captar la sutileza del tratamiento

que las sociedades otorgan a los conflictos derivados de o entre las identidades particulares como las étnicas y las nacionales, o los propios de cada tipo de autoidentificación y, además, elaborar los apropiados marcos interpretativos, acordes con los avances de estas ciencias.

Para comprender estas afirmaciones nos parece pertinente hacer referencia aquí al proceso de conformación de las sociedades nacionales, particularmente la chilena. Reflexionar sobre ello supone situarse en las utopías que la orientaron, en cuanto al tipo de liberación al que se abocó respecto del imperio colonizador y también en el estilo propio que fue conformándose en este continente. Pensamos que en este proceso de cambio prevaleció el paradigma cultural continuador del modelo que se aspiraba cambiar bajo una

forma histórica más moderna.

Así, aunque la categoría cultural *sociedad nacional* representó un paradigma que actualmente reemplazó a la del *estado monárquico* en el continente, tal reemplazo nunca ha sido integral, profundo, existiendo hasta hoy día quiebres en el modelo republicano que provienen no sólo de las dificultades intrínsecas a éste, sino también de sobrevivencias culturales que trazan su historia desde la conquista. Dicha situación no afecta directamente a la cuestión de las relaciones

interétnicas entre Estado, sociedad civil y poblaciones procedentes de los troncos indígenas originarios. Lo anterior no hace sino reconocer el hecho, de naturaleza psicosocial, de que la mente humana se resiste a "volverse críticamente consciente de las presuposiciones de nuestros puntos de vista". Como lo dice Dockendorff¹⁰, "la disposición a examinar, criticar y disponerse a cambiar nuestros modos de ver la realidad, es prácticamente

una hazaña" (op cit. p. 43).

Así, la base fundacional de ese nuevo orden, orientado a establecer la democracia representativa, no sólo debió librarse en un conflicto directo, sino que luego tuvo que enfrentar una praxis sociopolítica y cultural dominada por los personalismos y caudillismos. La categoría cultural *patria* debió emerger no sin dificultades respecto de la *corona*, considerando las distintas voces que la interpretaban al interior jóvenes naciones iberoamericanas.

«Aunque la categoría cultural sociedad nacional representó un paradigma que actualmente reemplazó a la del estado monárquico en el continente, tal reemplazo nunca ha sido integral, profundo».

¹⁰ Dockendorff, Cecilia: «Notas sobre la noción de paradigma», en «La fuerza del Arco Iris, Movimientos Sociales, Derechos Humanos y Nuevos Paradigmas Culturales»; 1988; Inscripción N° 71, pp. 37-51.

Cuando se consolida el Estado-nación con el establecimiento de un territorio, la tendencia cultural implícita y explícita habló de *unidad nacional*, de homogeneidad cultural, como condición sine qua non para el fortalecimiento sociopolítico interno. Así, en nuestra formación como ciudadanos chilenos el proceso institucional ha aceptado una diversidad de proyectos políticos para enfrentar el nuevo paradigma cultural, pero la impuesta homogeneidad cultural para responder, supuestamente, al entorno social interno y externo del modelo. Pudo no ser España la fuente que integró las raíces del modelo, ya que Francia, Inglaterra, Alemania, y posteriormente Estados Unidos, lo nutrieron sostenidamente, pero la soberanía sobre un territorio se conformó anulando la influencia de los *otros*: (iguales-vecinos); distintos-sociedades preexistentes¹¹.

Así, para la sociología contemporánea no ha sido difícil reconocer la base iluminista del paradigma cultural post-colonia y que justifica la lucha contra *la barbarie*, representada por los pueblos indígenas integrantes de hecho de las nuevas naciones, así como la imposición de la categoría cultural *Civilización*¹². Tales bases se proyectaron ya en las primeras formas legislativas preocupadas de la educación pública, por ejemplo, centrada en el imperio de las buenas costumbres, la moral pública y la enseñanza de las letras¹³.

Desde esa época se ha impuesto la modalidad de considerar lo indígena con un sentido casuístico, anecdótico y pseudoemotivo, nombrando a sus líderes y héroes, con sus categorías lingüísticas o recurriendo al servicio doméstico que este componente ofrece como fuerza necesaria y hasta imprescindible. Esta ha sido la cara *blanda* del

paradigma de la sociedad nacional y que se internalizó, explícitamente, en la socialización de todos los sectores sociales implícitamente a través del tipo de *educación básica común* o simplemente *educación pública oficial*¹⁴. Por nuestra parte, hemos dado cuenta del examen de testimonios de la época respecto a cómo a partir del proceso de ocupación de la región de la *frontera*, acompaña este proceso civilizatorio¹⁵.

Es de justicia también, señalar la importancia que a nuestro juicio tuvo la consolidación oficial del nuevo paradigma cultural republicano, en lo que a su conformación sociopolítica diferencia concierne, respecto de los movimientos que con posterioridad han dinamizado la vida nacional, particularmente respecto del estatus oficial de los pueblos indígenas en nuestro país. En efecto, sobre una base común, de carácter europeo-civilizatorio tan dominante, tímidamente se han perfilado alternativas socioculturales, como la que representa la última

ley indígena de 1993. Estas distan mucho todavía, a nuestro juicio, de reemplazar el paradigma post-colonial, así como se ven impotentes

«Se ha impuesto la
modalidad de considerar
lo indígena con un sentido
casuístico, anecdótico y
pseudoemotivo, nombrando
a sus líderes y héroes, con
sus categorías lingüísticas
o recurriendo al servicio
doméstico que este
componente ofrece».

¹¹ Blanc, Jean Pierre: «Cultura francesa y francmasonería en América Latina; el caso de Chile». En Cuadernos de Historia N° 7, Universidad de Chile. 1987; pag. 11-52.

¹² Parker, Cristián: «Modernización y cultura indígena, propuesta». En: «Modernización o sabiduría en tierra mapuche». Ediciones Sur, 1995: 99-135.

¹³ Durán, T. y Cárdenas P.: «Naturaleza Social de la Educación Básica Común Chilena». Documento de trabajo U.C.T. 1982.

¹⁴ Bengoa, José: «Historia del pueblo mapuche». Ediciones San Pablo, 1985.

¹⁵ Durán, T. y Ramos Nelly: «Incorporación del castellano por los mapuches del centro-sur de Chile». En *Lenguas Modernas*, Universidad de Chile; 1986; 1987; 1988.

de resolver las consecuencias que este paradigma ha tenido para el mundo indígena en las sociedades nacionales.

Los antecedentes históricos ilustran estas modalidades socioculturales de interacción con el mundo indígena al sólo considerar la **ley de reducciones**. Para el sector progresista de fines del siglo pasado, esta legislación consolida la prevalencia del mundo indígena, siendo también así interpretado el fenómeno por los estructural-funcionalistas del mundo intelectual de mediados de este siglo y décadas posteriores.

Análisis críticos que incorporan testimonios indígena-mapuches demuestran que este avance legislativo respecto de la política de exterminio desarticuló, quizás de modo irreversible, la estructura y la organización social que había permitido el sostenimiento indiscutible del actor indígena respecto del estado-nación^{15 16}.

La conformación de la nación y del estado chileno, así como su consolidación posterior, se ha caracterizado por intervenciones institucionales que reflejan la dinámica sociopolítica interna, lo que, contando o no con el apoyo de sectores indígenas integrados a ella, parece hacer cada vez más difícil interactuar con un actor indígena que las evalúe en su dimensión étnica y en su trasfondo cultural de un modo más o menos unívoco.

La contradicción que emana del hecho de que a medida que avanza el tiempo se logran legislaciones más integradoras, respecto de un mundo indígena que se desdibuja como tal, hace pensar que tales legislaciones sólo son reflejo de los actos de legislar y no del firme propósito de transformar, de modo profundo, el paradigma cultural nacionalista que prevalece en la sociedad global. Recuérdese aquí que bajo la forma legislativa primigenia del *senadoconsulto*, los naturales que habitan el territorio son nominalmente incorporados a la nacionalidad chilena y adquieren la misma condición jurídica que los demás chilenos, haciendo con ello inútil la institución colonial del protector general de naturales¹⁷. Nos parece interesante observar este documento, porque muestra cómo los procesos sociales pueden apoyarse en categorías culturales que no implican la transformación profunda del paradigma cultural subya-

cente. En el ejemplo, el primer gobierno chileno critica al español por haberle asignado la identidad de *naturales* a los antiguos habitantes de América, considerándola como degradante... En lo sucesivo, reza la legislación, deben ser llamados ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del estado respecto a quienes tendrán igual voz y representación, concurriendo por sí mismos a celebrar toda clase de contratos "la defensa de sus causas y ejercer la carrera de las letras y de las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud...".

Con posterioridad a este mandato (y probablemente por él), la historia oficial reconoce que Chile llegó a disponer de un ejército especial, el ejército del sur o de la frontera, para consumir la ocupación de la Araucanía, de modo de anular la libertad territorial y cultural de estos antiguos habitantes de América.

En el intertanto, tuvo lugar todo tipo de aprobiosos contratos de compra de tierras, "en los que el engaño era ley" (Ferrando, op cit, p. 304-305). Estos engaños eran luego corregidos formalmente por nuevos dictámenes, hasta adoptar forma de donaciones, remates y adjudicaciones, siendo una de las principales destinadas a extranjeros bajo el plan de colonización por todos conocido.

Esta desigualdad ante la ley tuvo el costo social del despojo legal como un mecanismo absolutamente normal. Como lo reconoce el historiador Ferrando, la Araucanía no fue nunca un tema que preocupara realmente a los gobernantes: "Muchos tal vez pasaron su vida ignorando el hecho social-político de un pueblo, en medio del territorio, que siente que es dueño de su destino y que no se explica por qué tiene que someterse a unas personas intrusas con las que nada tiene que ver" (op cit, p. 304). Agrega otra idea, quizás hoy discutible: mayormente es la autoridad local la que, lue-

¹⁵ Bengoa, José. Obra citada. 1995.

¹⁶ Durán, Teresa: «Comunidad mapuche y reducción. Factores de continuidad y cambio». En prensa revista América Indigenista. México.

¹⁷ Ferrando, Ricardo: «Y así nació la frontera», editorial Andrés Bello. 1986: 301.

go de vivir el contacto con este mundo, intenta variar esta trayectoria. Trayectoria, a nuestro juicio, llena de contradicciones en lo que respecta a la forma y estilos de integración, entre los niveles socioculturales y sociopolíticos centrales y entre éstos y los *diversos*, como los que representan los pueblos indígenas.

Porque una sociedad compleja, como la que representa la sociedad nacional es, como hemos tratado de entender, una sociedad apegada al paradigma cultural que rechaza o minimiza lo diverso, aunque también abierta a aceptar cambios formales desde adentro y/o desde influencias externas.

Respecto de estas matrices, las formas de vida distintas al resto de la sociedad que detentan aún los indígenas, la osadía de algunos de pensar un futuro donde se sientan actores, continúa siendo problemática para Chile. Nos preguntamos cómo ha convenido recientemente (1993) en conside-

rar un deber para "la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones, respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines, y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación"¹⁸. Esta legislación, avanzada respecto a las anteriores, ha emergido dentro del marco del modelo cultural de la democracia representativa, rearticulada con posterioridad al último gobierno militar (1973-1989).

Y ¿cómo han vivido y viven los indígenas, particularmente los mapuches, la conformación y estilo de la sociedad nacional chilena? ¿Cómo reaccionan frente a estos proyectos históricos que la sociedad nacional de tiempo

en tiempo formula para ellos?¹⁹

IDENTIDAD ÉTNICA E INTERCULTURALIDAD EN CHILE

El escenario en el que entendemos el proceso de identificación étnica del mapuche tiene que ver, por lo anteriormente expuesto, con dos mundos culturalmente diferenciados y con la interacción social que los actores respectivos establecen.

Por el mundo no indígena han predominado los propósitos integracionistas asimilatorios por parte del crisol nacionalista urbano y rural, aunque éste cuestiona la praxis cosmovisional indígena. Sólo se diferencian de este bloque los sectores que se sitúan en posturas nacionalistas excluyentes y los críticos intelectuales autodenominados *periféricos*, que vinculan el mundo indígena a necesidades de cambios paradigmáticos en la contemporaneidad, ante lo que llaman "la frustración

del eurocentrismo"²⁰.

En otras palabras, considerando el panorama psicosocial y cultural del mundo no indígena, los mapuches se han visto transcurriendo desde categorías indentitarias, tales como *naturales, ciudadano chileno, rebelde de la ley, inculto, indígena, representante de culturas pre-colombinas, oportunidad del mundo contemporáneo...*

Si por identidad hoy entendemos cómo una persona se ve a sí mismo y se incorpora al mundo social, obviamente los mapuches deben vivir un

*«Las formas de vida
distintas al resto de la
sociedad que detentan aún
los indígenas, la osadía de
algunos de pensar un
futuro donde se sientan
actores, continúa
siendo problemática
para Chile».*

¹⁸ Ley indígena N° 19.253. 1993. Párrafo Primero. Principios.

¹⁹ Saavedra, A.: «Estado chileno y legislación indígena». En modernización o sabiduría en tierra mapuche.

²⁰ Fals Borda, Orlando: «El nuevo despertar de los movimientos sociales». En: «La fuerza del Arco Iris, Hora de todos». 1988; pp: 49-115.

proceso difícil y complejo en la sociedad nacional, que como plantea Bagleey y otros, supone fenómenos psicológicos y sociológicos, que conciernen a la psiques individual (autoestima) y a la posición que los individuos tienen en la estructura social²¹.

Además de enfrentarse al quiebre paulatino de su mundo social y cultural, los mapuches han debido enfrentar concepciones y prácticas racistas, la mayoría de ellas exigentes de comportamientos estresantes. Cuando nos planteamos estas interrogantes y problemas en 1986²², concluimos afirmando que el fenómeno de la identidad mapuche transcurre entre dos principales ámbitos: el intergrupar, que afecta a ambas sociedades en contacto, y el intragrupal, que se refiere a la conducta de los mapuches... el producto de una serie de autoidentificaciones de los miembros de la etnia a través del tiempo.

El carácter histórico del fenómeno lo entendimos en la identificación de cuatro fases de identidad mapuche, si bien en el momento actual tales fases podrían tratarse "como tipos de identidades, las cuales, además de ser reconocidas por los propios mapuches, se traslapan y se suceden en una dirección u otra, en individuos y en grupos" (op. cit. p 716).

Nos referimos a la identidad mapuche vivida y asumida integralmente, a la transada, a la parcial y totalmente rechazada y a la identidad mapuche reelaborada. Reconocíamos, finalmente, que la distinción de estas identidades constituía un problema no sólo para el observador: lo era también para los identitarios nacionales y los que ellos mismos protagonizan de acuerdo a sus particulares condiciones de vida.

Veinte años más tarde, el fenómeno identitario se complejiza aún más. Las identidades antes se-

ñaladas, que aún se mantienen vigentes, aparecen hoy atravesadas por una identidad mapuche recientemente reconocida: la del mapuche urbano, autodiferenciado del mapuche rural o campesino, como consecuencia, creemos, de la fuerza que los procesos de modernización están adquiriendo en el país²³.

Las distinciones indicadas son particularmente atingentes cuando sectores intermedios proponen constructos técnico-ideológicos, a través de los cuales pretenden aligerar las distancias entre sectores opuestos, lo cual constituye un desafío agregado a las ciencias sociales. Es el caso del concepto **interculturalidad**, que está siendo recurrente en los análisis de la modernidad y vinculado o no a estos procesos^{23 24}. A estas cuestiones nos referiremos en lo que sigue, tratando de hacer las dis-

tinciones pertinentes entre procesos sociales y debates académicos en torno a fenómenos de homogeneización y diversidad sociocultural, identidad (es) étnico-cultural (es) e interculturalidad.

Aunque tardíamente, respecto de otros países latinoamericanos -como Perú, Bolivia, Ecuador y Colombia- en la década de los ochenta, el sistema nacional de educación acepta el programa

«Además de enfrentarse al quiebre paulatino de su mundo social y cultural, los mapuches han debido enfrentar concepciones y prácticas racistas».

²¹ Bagleey, Chistopher; Loreta Young: «Evaluation of color and ethnicity in young children in Jamaica». Ghana England and Canadá, en *International Journal of Intercultural Relations*, edited Sielar, 1988: 45.

²² Durán, Teresa: «Identidad mapuche. Un problema de vida y de concepto». En *América Indígena* 4 Vol. XLVI, México, 1986: 6910722.

²³ Parker, Cristian. Op. cit. 1995: 99-135.

²⁴ Salas, Ricardo: «Sabiduría mapuche, Modernización e identidad cultural». En *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, ediciones San Pablo; 1995: 137-169.

de Innovación Curricular, el Programa de Educación Rural Mapuche, como un esfuerzo diferenciado y exclusivo para esta étnia en el país²⁵. Según las normativas oficiales, este Programa está siendo orientado a "adecuar la Enseñanza General Básica a las características socioculturales y lingüísticas de los estudiantes indígenas rurales".

Este programa se mantiene desde 1978 atendiendo a alrededor de 150 escuelas de alta concentración indígena y de pobreza, reorientándose hacia la educación intercultural, implantada por decreto en la legislación antes mencionada (título IV, de la cultura y educación indígena, ley número 19.253). Aunque sólo durante el presente año se conforma el grupo de trabajo encargado oficialmente de recomendar la modalidad de aplicación de este tipo de educación en Chile, los antecedentes hasta ahora disponibles, de más de dos décadas de experiencias locales, permiten sostener lo siguiente: la interculturalidad en Chile es aún mayormente una categoría cultural flotante referida, de modo simple, a una comunicación entre los códigos culturales de dos o más culturas. Ha sido practicada como tal por los mapuches, de modo espontáneo y forzado, dado el contacto interétnico discriminatorio ya identificado. Ellos siendo bilingües de mapudungun-castellano, se han incorporado a distintas esferas de la vida nacional, sin renuncias a la praxis cultural de origen²⁶.

En el marco de esta esfera educacional sistemática, interpretamos ese hecho y el surgimiento mismo de tal propuesta, como una crisis más del Estado Benefactor respecto de una sociedad civil intradiferenciada. El reconocimiento de la diferencia cultural significaría una aceptación de la educación intercultural como elemento básico en la reformulación de proyectos de desarrollo, a medida de las formas culturales latinoamericanas que van surgiendo.

Pero este elemento básico, que incluso pasa a ser un prerrequisito para un reaccionar democrático del Estado, está condicionado por las identidades particulares, étnico-indígenas y no indígenas. Ello supone reconocer que, en el plano so-

cial, simultáneamente a la crisis del Estado Benefactor se sucede el sistemático empobrecimiento del mundo mapuche.

Por otro lado, se constata heterogeneidad de propuestas de los actores de la sociedad civil que intervienen en la educación y en sus innovaciones actuales, tales como Iglesia y organizaciones no gubernamentales. Ellos actúan como elementos hegemónicos del modelo educacional nacional, mientras el mundo mapuche se activa en torno a la aplicación de la nueva ley o frente a su no aplicación.

En el plano cultural, y como toda sociedad compleja contemporánea, la chilena recibe la influencia de corrientes en torno a los derechos humanos, filosofía del género y una ética planetaria; el mundo mapuche, por su parte, y con su identidad cultural en permanente mutación, activa las reservas cosmovisionales, religiosas, movilizandolas su religiosidad propia...

ANTE TAL DINAMICA NOS PREGUNTAMOS:

¿Con qué patrimonio cultural cuenta el mundo mapuche para hacer efectivos los planes de educación intercultural? ¿Con qué perfil de actor interétnico? ¿Qué intencionalidad y probabilidades reales de cambio cultural paradigmático anima a las elites intelectuales de la sociedad civil que han propuesto el constructo técnico-ideológico denominado *educación intercultural bilingüe*?²⁷.

REFLEXIONES FINALES

Si aún hoy seguimos diciendo que la antropología es la ciencia del *otro cultural*, es que en América Latina ensayamos la posibilidad de

²⁵ Seremi de Educación IX Región, Documento de Trabajo, 1994.

²⁶ Durán, Teresa: «¿Qué es la Interculturalidad? Una respuesta desde la Antropología Sociocultural». En prensa Actas Seminario Internacional de Educación Intercultural, U.C.T. 1995.

²⁷ Durán, T.: «Revisión de dos tesis para el desarrollo mapuche». En tierra, territorio y desarrollo indígena, editado por el Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, Temuco; 1995, p. 119-129.

mirarnos en un espejo, el cual aunque trizado²⁸, es la única oportunidad cierta de observación, tanto en nuestra diversidad como en la dinámica compleja de nuestras permanentes transformaciones.

Actualmente, el juego entre lo tradicional y lo moderno en Latinoamérica ha dejado de ser la expresión de un impulso desesperado hacia la modernidad. Esta intentaba redimirse de una tradición bárbara incontable, representada fundamentalmente por los grupos étnicos minoritarios, frente a la cual el *paraíso de la modernización* era la única esperanza posible. Esta postura ha sido reemplazada por una búsqueda en la que las respuestas están cada vez menos preestablecidas. Nuestra posibilidad de acoger, dentro de la antropología, el pensamiento postmoderno en América Latina, implica no sólo un sondeo profundo de las fuentes de este movimiento cultural. También, deberemos estar atentos a sus repercusiones éticas, asumiendo los peligros que la pluralización de los sentidos tiene en el plano tanto de la reflexión como de la praxis

sociocultural.

Al respecto, pensemos que aunque relativizamos nuestras categorías analíticas, no relativizaremos nuestras opciones éticas que han asumido el promover el cambio social desde los actores y para los actores, tomando en muchos casos una postura que es ideológica en el profundo sentido ético que el concepto de ideología posee, como conjunto de valores que intentan concretar la utopía edificada desde la consideración de la dinámica de las particularidades²⁹.

²⁸ La metáfora del *espejo trizado* corresponde a una categoría creada por el sociólogo José Joaquín Brunner, originada en su intento de dar cuenta del influjo de la fragmentación postmodernista en el escenario cultural latinoamericano, considerando, sin embargo, la coexistencia en nuestro contexto de elementos de la condición postmoderna con otros provenientes de la racionalidad moderna y de las formas culturales tradicionales.

²⁹ En relación a esto, creemos dar cuenta no sólo de una postura particular nuestra, sino de una actitud receptiva pero vigilante, surgida en el pensamiento antropológico. En este sentido, véase el ensayo «La identidad de la Antropología», de José Llobera, Anagrama, Barcelona, 1990.