

“Enclaves Interétnicos en la Cordillera^{de} Nahuelbuta”.



Tesis de Grado para optar al grado académico de Licenciado en Antropología Social, y al título profesional de Antropólogo.

Escuela de Antropología Social, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Por Cristián A. Espinoza Chamorro. Egresado de Antropología Socia. UAHC.

Profesor guía: Sr. José Bengoa.

Santiago de Chile, 2002.

ÉSTO NO ES AUDACIA, SINO PURA VALENTÍA; PORQUE EXISTE UN **NO LUGAR** DESDE EL QUE PUEDO SER, TOTALMENTE, MARGINAL, PERO EN EL QUE FUE POSIBLE AUTOFORMARME.

LA VIDA EN EL LÍMITE Ó POR LA ORILLA, MÁS EXÁCTAMENTE, REPRESENTA UNA CONDUCTA DE CONOCIMIENTO, Y ÉSO DEBE SER POSITIVAMENTE EVALUADO.

PERO, LOS MÁRGENES NO SON MEJORES QUE LOS CENTROS Y EXPANDIRLOS NO SÓLO ES TRABAJO DE LOS ARTISTAS Y CREADORES, SINO, TAMBIÉN DE LOS CIENTÍFICOS (*sociales*); PORQUE MIRAR DESDE FUERA SE TIENE QUE HACER EN EL MOMENTO OPORTUNO.

Y, ATENCIÓN, QUE SOBRE-ENFATIZAR EN LOS BORDES ESCONDE LOS ESPACIOS INTERSTICIALES DE CREACIÓN Y SUB- VERSIÓN SOCIAL.

EN TODOS LOS CASOS. TRATAR, ANTROPOLÓGICAMENTE, CON LAS **RELACIONES INTERÉTNICAS EN CHILE**, SIEMPRE VA A IMPLICAR REVERTIR LA AUSENCIA TOTAL DEL OTRO. PARA OFRECER, CUANDO MENOS, LA SEMÁNTICA IDENTITARIA DE LAS HUELLAS DE UN ENCUENTRO MÁS ESCABROSO QUE DELICADO.

INDICE GENERAL.

Intro en LA #.

Equipaje.....	6.
Anticonceptos.....	7.
Obertura.....	8.
Soportes contextuales.....	9.

Capítulo Primero: Nahuelbuta, Chile. 37° LS / 78° LW.

Decisión de entrada.....	12.
Traslado.....	13.
Llegada.....	14.
Conversaciones.....	15.
Regreso.....	16.
Licauquén.....	19.
Arqueología.....	21.
Etnohistoria.....	23.
Historia Social.....	25.
Historia Reciente.....	29.
Economía.....	30.
Migración.....	32.
Interétnicas.....	33.
Las enseñanzas del jefe gruñidor.....	34.

Capítulo Segundo: Cobertura programática.

Buscando el objeto de estudio.....	42.
Campesinismo.....	43.
Culturalismo.....	49.
El circuito.....	52.
Tráfico simbólico.....	53.
Preguntas originadoras.....	56.
Poder heurístico.....	59.

Capítulo Tercero: Los Objetivos.

Colonos y Mapuches.....	63.
El habla cotidiana	64.

Capítulo Cuarto: Respuestas Anticipatorias.

Ex - ante.....	70.
Durante.....	72.
Ex – post.....	74.
Los cuatro sistemas de intercambio:	
Bienes materiales.....	77.
Intercambio de personas.....	79
Ritualística y religión.....	80.
Percepciones e ideas.....	81.

Capítulo Quinto: El Martillo, el Golpe y la Insistencia.

Cualitativismo.....	85.
Inducción Aplicada.....	88.
Suspicias etnográficas y argucia antropológica.....	90.

Capítulo Sexto: Imágenes y Miradas.

Relatos	98.
Otras cuestiones.....	105.
Tipologías	110.

Capítulo Séptimo: De cómo viven moral y materialmente los colonos y los mapuches de Nahuelbuta.

Producción.....	119.
Pobreza y desigualdad.....	121.
Extrema ruralidad.....	123.
Avanzada capitalista.....	125.
Racismo institucional:	
El flujo de lo institucional.....	128.
El flujo de las frustraciones.....	129.
El flujo de la identidad.....	130.
Cambio social, etnicidad y reculturación.....	131.

Anexos.....	137.
-------------	------

INTRO EN LA #.

Equipaje.

En esta tesis voy a hablar de Nahuelbuta. De mi vida y mi mirada en las comunidades de la Cordillera de Nahuelbuta del sur de Chile. De las relaciones interétnicas que allí ocurren, del país, de nosotros los chilenos y de mí, el etnógrafo en los caminos de esos cerros.

Llevo material básico de registro, de estudio, de abrigo y de mantención; me siento inquieto y sobrededucido por el viaje. Mis expectativas son altas y sé que esta mano viene dura. Nahuelbuta es un contexto de trabajo exigente, difícil; la cordillera no perdona al visitante. El clima es frío y lluvioso, las distancias son extensas y mis días, unos pocos. Los contactos de entrada son espúreos, aunque reales. Será mi trabajo validarlos para lograr insertarme en la dinámica cotidiana de esta sociedad rural. Desde este reconocimiento elaboro mi ansiedad. La sensación de desprendimiento también es fuerte, pero, la verdad, es que quiero perderme en Nahuelbuta. En los hechos, a eso voy. ¿ De qué delirio habló mi profesor ?.

Perder : modo sensacional de involucrarse el antropólogo en la ruta. Perder salud, implicó para mí las más difíciles, pero más intensas vivencias de terreno, en mi formación de pre-grado. Fui sanado tres veces por tres distintas curanderas indias del sur de Chile, después de caminar con fiebre y llegar extenuado a sus comunidades de origen. Tengo testigos y un valioso protocolo.

Perder salud, en ése contexto, se transformó en un factor clave para asegurar algo de densidad en el sitio. Lo que es importante si se está buscando acceder al estudio de las culturas por el lado de los conflictos y la tensión social. La enfermedad, en una comunidad indígena, representa la alteración total del sustrato biológico de la vida social : la persona macilenta debe recuperar su estado de equilibrio ó ajuste con la naturaleza -su psiquis, su cuerpo y su entorno-, restituyendo los elementos nocivos que lo mantienen en aislamiento. La enfermedad tiene estatuto de hecho social, y una serie de consecuencias que articulan una red de enlaces simbólicos y materiales netos entre los miembros de la comunidad. Tal fue mi participación.

Evidentemente, perder el juicio de realidad es una cuestión peligrosa para el antropólogo de campo. Pero aun así, perder prejuicios es una estrategia fiable de entrada y salida a los sitios de estudio, al trabajo de ruta, al terreno mismo, y que coadyuva al proceder del etnógrafo.

Perderse en Latinoamérica puede resultar peligroso, pero muy estimulante. Perderse en el siglo, ligeramente triste.

Anticonceptos.

No es una "Antropología de la Derrota" el asunto que quiero exponer; para mí, lo relevante es identificar un patrón de desempeño etnográfico signado por las experiencias y los sentidos del perder, que son múltiples, poliédricos, especulares, corrosivos, y que habitan los trabajos de campo de muchos etnógrafos conocidos. No sus productos tangibles, las monografías, documentos depurados que el antropólogo entrega a su (imaginada) comunidad científica. Sino que sus estrategias metodológicas, reculturantes de la presencia y de la ausencia -en la matriz social- de rasgos y complejos sensibles, atendiendo al "vacío fértil" en la poiesis antropológica. Todos imaginan la cultura de los otros, a partir de la imaginación de la propia. Muchos tienen respuesta para todo y muy pocos, más solutos que solución. El tema no está saturado, aún.

Y si bien nadie supo, nunca, cómo iba a resultar su estudio de campo, todos nos arrojamos seguros de volver con material: algunos con aplomo y poco dinero; otros, decididamente protegidos, pero casi ciegos.

Más importante, aún, es mi deber entregar insumación confiable para proseguir con la discusión acerca de los desvaríos y de las perspicacias que utilizan los etnógrafos en la realización de sus trabajos de campo y gabinete, y en sus ediciones consecuentes. Es la argücia antropológica, un registro interno que nos puede enseñar mucho sobre nuestra disciplina.

Está fuera de discusión la serie de filtros que requiere tal proceder, convirtiendo al método en una traba para el conocimiento práctico de las culturas y a la reflexión científica, en un discurso translocalizado, enorme, muy específico y reservado, pero igualmente ciego.

En consecuencia, me involucré con los signos vitales de la cultura interétnica: las pulsaciones conductuales, los colores sociales, las formas y los flúidos de los laberintos identitarios. Éstos devienen de relatos intensos, pero también de silencios comprometidos. Ésta es mi apuesta: que los asuntos socioculturales resultan tan delicados de investigar, de indagar en sus supuestos (evaluarlos) y de perfilar sus consecuencias (medir el impacto que generan), que sólo el esfuerzo de conjunto nos proveerá de orientación. Pensar en solitario, más que intenso, es agotador y una trampa solipicista. Es decir, una nueva traba para el conocimiento antropológico en lo que tiene de científicidad cultural.

Obertura.

Bien, entonces, dejé de preocuparme por la deculturación de las culturas indígenas, asumí esta pasión etnológica por *los otros*, pero que no es exotismo, y comencé a leer los símbolos espectaculares de las culturas indígenas contemporáneas. La idea de hacer un "viaje de vuelta" y apelar a los chilenos no indígenas es, aquí y ahora, un eje referencial. La jugada intertextual se nos presenta como fundamental, porque el tema indígena es un espejo de la identidad de los chilenos.

Desde hoy aceptamos la teoría sobre el origen simbólico del país: Chile se construyó en oposición al otro cultural. Por lo tanto, la pregunta esencial es ¿qué ve el chileno en el tema indígena?. Si evidenciáramos que el chileno ve su ser desnudo, su identidad íntima cuestionada, deberíamos aceptar que el tema indígena es fundamental para nosotros mismos, no indígenas que conviven con indígenas en un espacio simbólico ampliado, en transformación- transfigurando, políticamente incorrecto y falaz; y éticamente desbordado por sus contradicciones. ¿Cómo superar estas fronteras culturales para lograr comprender los fragmentos del tráfico simbólico en tensión?, ¿quién me va enseñar cómo hacerlo?. Más aún, ¿es ésta una cuestión que deba discutirse en el nivel del pre-grado?.

Último hallazgo de mi tesis: el discurso y el imaginario de la contaminación y la limpieza étnica no caen en el vacío, porque los chilenos -los no indígenas de un país matrísticamente indio y mestizo- estamos inquietos por estas cuestiones. No me interesa traducir en nuestros códigos aquello que ya no está, sino señalar que la presencia y la ausencia de semejanzas y diferencias en las relaciones interétnicas del Sur de Chile, impronta las identidades de los grupos en contacto de un modo simbólicamente violento. Las identidades indígenas y no indígenas se preñan de sentidos contingentes, pero de raíz histórica.

Mi gran tema sería, entonces, el de las distintas maneras de expresar la propia historia y la identidad, y caracterizar la nueva imagen que se está trazando sobre la cuestión indígena y campesina en el Chile finisecular.

Viviana Manríquez, etnóloga y etnohistoriadora chilena, me enseñó que, actualmente, los antropólogos trabajan con las imágenes que se han creado sobre los grupos étnicos y nacionales, a través de décadas de contacto y transculturación; y que ahora viene una profusión de historias interétnicas "desde dentro". Estuvimos de acuerdo. Entonces, mi apuesta también caminó por esa delgada y fractal línea articuladora.

Soportes contextuales.

Fui convocado para explorar el tema campesino e indígena en el sur de Chile, a través del vacío, de lo que ya no es: una reconstrucción etnográfica. Es decir, a través de las imágenes interétnicas que se han construido acerca del indígena rural y del campesino no indígena en el Chile contemporáneo. Esto significa que debería explorar la identidad étnica de estas sociedades en base a la ausencia, en torno a la memoria y la tradición oral, e indagando en mi propia historia ; para observar y entender, desde allí, al *otro*, a los otros de un grupo humano diverso.

Y hacer del *otro* un reflejo especular de mi propia identidad para dar, en algún momento, con los marcadores y diferenciadores identitarios, con las clasificaciones identitarias básicas que me permitirían evaluar, por niveles y en profundidad, este horizonte cultural mixturado, pero aún supuesto.

Se trataría de un ejercicio etnológico introductorio y, muy concretamente, de especificar cuáles son aquellos mecanismos de producción, circulación, distribución y consumo identitario al interior de -y entre- los distintos grupos étnicos en contacto.

En este sentido, reconocí desde un principio que es en la elaboración de un pensamiento culturalmente propio y en la transmisión de ese saber -suprahistórico, pero mítico y local- que encontramos la base de la autodefinición étnica indígena y no indígena contemporáneas. La etnicidad, que no es patrimonio de los grupos indígenas de hoy, otorga relevancia a las fuentes de la historia oral, de la memoria social, y de la expresión política e ideológica indígena y no indígena.

Estamos en un momento histórico que privilegia la circulación paralela y a nivel cotidiano de los otros múltiples saberes étnicos, intra e intersociales, multi y pluriculturales. La cuestión interétnica es absolutamente performativa: se auto- produce y se reproduce a sí misma, y es constitutiva de todas las identidades culturales del Sur de Chile.

Y como los sujetos indígenas y no indígenas de hoy viven en una multiplicidad de mundos, los soportes míticos y rituales contemporáneos -con el modo de un nuevo relato político translocalizado- proveen, cuando menos, de los insumos básicos para la generación de una identidad étnico-cultural contemporánea. Pero, ¿ cómo se expresa ésta en un sustrato multivariado ?, fue la pregunta originadora de mi estudio.

Si aceptamos que lo más significativo de este proceso es que se está generando un modo de construir identidad, a través del manejo de un pensamiento complejo, sutil, pero

multiportador de significaciones. debemos entender que la creación cotidiana de estas identidades étnicas indígenas y no indígenas es valorada como fuente de poder por las generaciones jóvenes. Y que tal acervo se está registrando a través de imágenes literarias, sónicas y visuales, dibujos, vídeos, fonograbaciones, que funcionan como soportes válidos del "saber tradicional" de los grupos étnicos .

El pasado es reelaborado en el presente y la construcción identitaria deviene en un proceso liminal que captura no sólo a los arquetipos culturales de las etnias. Si esto fuera exacto, mi estudio debería, en consecuencia, ir más allá, hacia el desborde.

Pensaba que las palabras y las imágenes sensoriales, en cualquier contexto cultural, son contenedoras de poder en sí y, a la vez, contenidos de la comunicación que, transformados en actos conscientes, se transmiten de generación en generación hasta llegar a oídos del etnógrafo. Por ésto, hoy como ayer, el indio y el campesino dicen lo que quieren decir y éso es lo que venimos a escuchar. Aquí está la base de mi apuesta por el análisis contextual del material oral trabajado; porque, además, estos trabajos de recopilación y de utilización de la memoria y la tradición oral se inscriben en el estudio de los mitos, los ritos, las historias locales y los relatos de la vida interétnica.

Es decir, estamos en la línea de la didáctica cultural, porque la base del sistema oral de la memoria -y su correlato oral, visual, gustativo, táctil, logístico- está en el sistema de percepciones y en los sustratos cognitivo / simbólicos mantenidos como guías para la interpretación de la realidad social y el entorno, sea éste intra, inter ó supraétnico.

Por lo tanto, las temáticas investigadas van desde lo real a lo mítico, de lo visible a lo invisible, de lo terrenal a lo cosmogónico, y desde lo temporal a lo suprahistórico.

La tradición oral transmite, por lo tanto, formas de pensamiento a-histórico, mitos, hechos no necesariamente comprobables, y cientos de arquetipos culturales que se contextualizan en el cristal de la identidad étnica. Tales arquetipos conductuales, cosmogónicos, se transmiten de generación en generación, a través de un conjunto de sentimientos y valores que definen los principios morales y las leyes sociales de las etnias.

Pero, la variable étnica marca diferencias fundamentales para todos los niveles de la relación interétnica habitual. Los sujetos rurales e interétnicos apelan a un estado-nación que no es capaz de responder por sus necesidades ni por sus expectativas.

La auto - apelación es infrecuente.

Capítulo Primero: NAHUEL BUTA, CHILE. 37° LS / 78° LW.

(CORDILLERA DE LA COSTA, PROVINCIAS DE ARAUCO, MALLECO Y CAUTÍN. VIII Y IX REGIONES ADMINISTRATIVAS.)

PROSPECCIÓN PRELIMINAR DE LOS SITIOS INTERÉTNICOS DE NAHUEL BUTA.

Etnografía radical e inter - textualidad en el trabajo de campo. Una revisión a la sal del espejo, en torno a la evaluación de los criterios para la selección de las unidades de análisis y registro.

Precisar el criterio de mayor densidad de intercambios entre las identidades culturales indígena y no indígena en contacto, precisó de los recursos metodológicos sociodemográfico y socioétnico. De modo que dirigiría mis pasos hacia la vertiente occidental de los brazos noroeste / sureste, altiplánicos, de la Cordillera de Nahuelbuta, zona donde existen comunidades reconocidamente indígenas y campesinas.

Allí, buscaría a las familias de colonos chilenos del área e investigaría los rasgos, los tipos, los arreglos y negociaciones, las tensiones y los conflictos, y la estructura y las funciones de las relaciones de intercambio que actualizan con las familias mapuche vecinas, colindantes y fronterizas a la vez. Esta vecindad se caracterizaría por las distintas fronteras ó "situaciones de frontera" que existen entre colonos y mapuche chilenos.

Interétnicamente, la zona de Nahuelbuta es un continente con sitios específicos de contacto cultural. La presencia de comunidades indígenas mapuche y su vecindad con comunidades de colonos nacionales -su colindancia de tierras y la subsecuente compartición de un espacio de alturas común- es un dato del medio. En aquellos espacios existe un flujo sedimentado de identidades, redes de relaciones sociales espaciales, intersubjetivas e interculturales, que se han cristalizado y reproducido por más de diez décadas de contacto, y que tienen por actores de sus tramas a los miembros de las familias de Nahuelbuta.

También, indagaría en las reciprocidades, los favores, las cooperaciones y vueltas de mano, y en las enemistades, las desconfianzas y las fracturas internas de estas redes sociales campesinas. En otro momento, agregaría un ensayo sobre las causas probables de cada cuestión. Pero, no haría una serie de series de explicaciones causales del

asunto. El trabajo tendría bien definido su problema a investigar y éso, definitivamente, fue fundamental.

Sería seleccionada aquella localidad que, de acuerdo con nuestro criterio de focalización demográfica, productiva y etnocultural, demuestre:

- La concentración más importante de campesinos colonos chilenos dentro de zonas reconocidamente indígenas (mapuche);
- Comportamientos económicos del tipo pequeña agricultura (campesinado); y
- Ser parte de un área donde exista cohabitación y clivaje cultural mapuche ↔ chileno –entre indígenas y colonos nacionales, respectivamente.

Me dirigí hacia las comarcas de Angol (VIII Región) y Malleco (IX Región), por ser éstas, zonas de alta concentración campesina e indígena y muy poco estudiadas, por lo demás.

Trabajaría con informantes claves, sujetos ligados al trabajo con comunidades campesinas. El tema central es el de las relaciones interétnicas ó de "las identidades cruzadas", como también se las conoce. Para ello, propuse una matriz básica de lectura de los hechos sociales registrados (acciones y relatos). Al respecto, aposté a por que existen diversos niveles en que éstas relaciones se expresan, y que estos niveles performan la interetnicidad. Es decir, en este análisis no operarían exoclasificaciones, sino las propias visiones clasificatorias de los actores en escena.

Decisión de entrada.

Un diseño espontáneo que cristalizó como un viaje de huída del infierno hacia otros infiernos. Infiernillos, más bien. El retorno rural, el eterno retorno hacia las raíces mismas de la cultura interétnica de Chile. El viaje de vuelta, que te voltea. Un soporte fractal para una aventura total de exotización y desprendimiento.

La misión, el trabajo de campo. El objetivo, realizar la etnografía poética y científica de Nahuelbuta. El método, la antropología del martillo, del golpe y la insistencia.

La decisión de entrada actúa como la antesala angustiante de la partida. Debo olvidar las cadenas causales y arrojarme. Irme a la cresta de Chile y no perdonar mi cansancio, echarme cagando al monte. No mal agradecer los vacíos antropológicos del sitio. Respetar los silencios y pre-sentir las ausencias. Debo ocuparme de pensar en los

contactos y en la distribución de las redes en mi entorno inmediato. Por tanto, en cuanto tenga algo de suerte, todo va a suceder. Éso es seguro.

Un proyecto arriesgado, pero mucho menos que vivir entre sociópatas mal habidos. Un asunto que atender, pero que es muy menor al grave problema que nos pulverizó antes de nacer. Porque esta falta de ética y todo su pésimo proceder me enfrentaron hace muchos, pero muchos años, con la alteridad cultural.

Por esto, la huida. Pero con un sentido específico y una clara orientación auto - formativa.

Pailán Alto, Lote B, Licauquén, Melinchiue, Cuartel Quemado. Buscando, imaginariamente, el sitio interétnico con mayor densidad de contactos e intercambio cultural. Tiempo después, descubriría que no todas las comunidades cordilleranas tenían el tamiz interétnico. La cuestión mapuche, concretamente, no está presente en todos los sitios de la zona. Éste dato, que fue validado posteriormente, surgió como impresión del primer viaje de terreno que realicé con mi profesor guía a la zona de estudios.

Traslado.

Hora 16. Medio de locomoción: camioneta con doble tracción, de propiedad particular. Conductor : F. A., purenino, 27 años, soltero, técnico agrícola, actual trabajador forestal - como contratista y capataz- en los sectores cordilleranos de Cerro Alto y Lote B, frente a Licauquén. Su actividad consiste en la supervisión y apoyo técnico a las cuadrillas forestales de las empresas contratistas que ejecutan obras de avance (fases e interfases) para las grandes forestales.

También, él desarrolla otra actividad independiente que consiste en mantener y explotar bosques de "particulares", de campesinos colonos y de personas indígenas del sector cerro. Para esta labor, F.A., a su vez, subcontrata los servicios de algún trabajador ocasional, purenino, filo indígena ó chileno, le da lo mismo. Diríamos que él extiende su red de acción en el cerro, a través del uso de sistemas esporádicos y subcontractuales de trabajo. Es decir, micro-reproduce el sistema general de trabajo extractivo y de empleos primarios (y precarios) en la zona. Posee los medios de pre-producción y arrienda los que ocupa en el proceso productivo.

En todos los casos, la articulación de redes que él recrea permite pensar que su operación, su negocio bosquícola, es producto de una visión productivista profunda de la montaña. El tamiz de la cosmovisión de esta persona fue preeminentemente económico y entre líneas, cultural.

F. A. es un sujeto modernista, prototipo de la juventud de su pueblo, joven y emprendedor, presidente del Club de Fútbol de Purén, quien ve con ojos ambiciosos todo lo que es recursos silvícolas del sector cerro. Bien, él es un experto en cultivo de bosques comerciales ; su principal fuente de ingresos radica en ello. Diría que es un sujeto bosquícola depredador, un hermeneuta perverso formado en Nahuelbuta. Una gran escuela.

Llegada.

Desembarco e inmediata despedida, pretendo que mi presencia no se filie con el vehículo que acaba de surcar por Licauquén. Los viejos y buenos caminantes subieron de a pie estas montañas. Y así lo hacen muchos licauqueninos en la actualidad. No pretendo transformarme en uno de ellos, pero sí, lograr un ambiente moral adecuado a mi investigación.

Es evidente que algunos campesinos tomaron nota de la camioneta que subió, pues el camino es extremadamente agreste, lento, y no dejó de subir y de bajar hasta el final de mi trayecto. Es una ameoba indómita y herida, hecha sobre las quebradas intermontanas de la cordillera de Nahuelbuta.

Nuestro viaje fué accidentado, nos tragó el lodo de la primera cintura de la montaña. F. A., el chofer, debió ir a por ayuda hasta la primera casa vecina. Me dijo que conseguiría una yunta de bueyes para arrastrar -hacia atrás- el vehículo. Después de veinte minutos llegó con Fernando Giacomozzi, el primer hombre cordillerano que presencié. Un hombre adulto, jefe de hogar, nieto de colonos italianos, casado con chilena, tiene tres hijos menores y es miembro del clan Giacomozzi de Nahuelbuta. Su padre y sus hermanos viven en la zona, entre Melinchique y Cuartel Quemado. Fernando es un sujeto rudo, grueso y tiene un registro vocal altisonante. Él es un Señor de estos lugares.

Le pregunté dónde vivía y aproveché de presentarme. Le expliqué en lo que andaba y me dijo que el siempre auxiliaba a los encuestadores y a otros visitantes ocasionales de Nahuelbuta, porque "... aquí, nadie puede quedar tirao' ...".

Instaló cadenas entre su yunta y el carro, y lo arrastró hacia atrás. Mi conductor intentó pagar el servicio, pero el Sr. Giacomozzi no aceptó ; sí, solicitó que no se olvidará de él y que lo saludara en el pueblo de Purén cuando lo viera.

Está garuando y es la hora del crepúsculo, el cielo se está abriendo y reflejan rayos de sol en los cerros de enfrente. La escuela está vacía. Me siento bajo su alero, por un par de minutos, a observar el sitio. Me doy cuenta que estoy en mitad de la cordillera de Nahuelbuta, en una lejana comunidad campesina, sin tener contactos preliminares de entrada; en el corazón de estas montañas y sin ni uno. Cordones cordilleranos encierran esta altiplanicie. Me cae el tremendo peso a la conciencia y estoy sólo. Tengo el deber de incorporarme.

Conversaciones.

Llevo 17 días en Nahuelbuta y el material del que dispongo consiste en conversaciones, observaciones de campo, encuestas y entrevistas. Tengo 23 horas de registro fonográfico, con tres relatos de vida - de los tres hombres más antiguos de la localidad- y ocho entrevistas en profundidad -con campesinos colonos y mapuche- sobre el tema "Historia, Cultura e Identidad Interétnica Local".

Hice diez encuestas familiares y económico / productivas (sociodemográficas y culturales) -de dos familias mapuches y tres colonas-, con una cobertura territorial total. Tengo 105 fotografías del sitio de estudios y dos cuadernos de campo en que registré cada uno de mis pasos en el terreno. Igualmente, hice lectura selectiva de mis documentos de apoyo ; caminé de noche por los bosques (!); participé de la dinámica del aula ; me presenté en la reunión mensual de la Junta de Vecinos ; re-visité la Comunidad Indígena de Licauquén "Francisco Huelate" (nombre del último Lonko residente) ; allí, entrevisté "al dueño de la Machi", Sr. Pedro Collinao, padre de los niños Collinao de la Escuela ; conversé en profundidad con otro de los hijos del antiguo caciquillo (Collinao), el Sr. Juan de Dios Collinao Alonso, y con su madre, la Sra. Juana Marinao. Ambos me invitaron a conocer su "*puebla*" ; observé el trabajo de las cuadrillas forestales ; participé de la factura nativa de metros ruma (1 mt3 de madera joven), le eché leña al fuego, preparamos varios caldos de gallina, vacuno y cordero, sopaipillas y catutos, y me levanté al alba todos los días para recorrer y encuestar cada uno de los sectores en que se divide la localidad. Puse en discusión, muy sutilmente, la cuestión de las relaciones cruzadas, sobre todo ante presencia colona.

En fin, pienso que fue un terreno más que intenso, agotador. Al efecto, conté con el apoyo incondicional de mis anfitriones, el Sr. Benedicto Vivanco y la Sra. María Nolberta Caamaño. Él es pastor de la Iglesia Protestante del "Ejército de Chile" en Licauquén, fundada el año 1960 ; ella, la manipuladora de alimentos de la Escuela Particular G-60 de Licauquén, desde hace 7 años. Me dieron alojamiento y comida; a cambio recibieron a una tierna compañía.

Miércoles por la tarde, equipo I (ego): vista, presentación, compra de pan y vino, y entrevista con Don Huito (Benedicto Vivanco, pastor) sobre el tema: conflictos intralocales.

En principio, Dn Huito se negó a responder por asuntos tan delicados como los problemas de las familias de Licauquén, las enemistades entre los vecinos, los litigios por tierras entre particulares, mapuches y empresas forestales, y las estrategias de solución para los problemas de pobreza en el sector. Tampoco estaba dispuesto a profundizar en su percepción sobre la acción del estado a favor de los indígenas y, menos, sobre las contradicciones que genera la acción virtuosa de la empresa VOLTERRA entre los vecinos de Licauquén.

Me dijo que todo aquello sería entrar en materia de chismes, y que la palabra del Señor no se lo permitía.

Yo asentí, dije que lo entendía y, sobre la misma, le apliqué las preguntas nº 19, 20 y 21 del instrumento de Ernesto. La táctica fue acertada y comenzamos una conversación intensa sobre relaciones interétnicas, acción del estado, el municipio, la junta de vecinos, las empresas forestales y las iglesias de Licaucquén, en particular, y de Nahuelbuta, en general.

Tengo en mi poder el detalle del monto y de los postulantes al fondo de tierras que traerá CONADI a esta localidad. Con Ernesto sospechamos desde un principio que tales preguntas me revelarían con mayor detalle el tema de las “percepciones y relaciones cruzadas” en el sitio.

Este día terminé por descubrir que Don Huito está habilitado sólo para hablar de sus feligreses, porque en su calidad de pastor logra con ellos un nivel de intimidad y confianza que le permite conocer con profundidad sus problemas y necesidades. Entonces, hablamos de las estrategias pastorales para la solución de los problemas urgentes que genera la pobreza entre las familias evangélicas del sector (reinserción social, colocación laboral en medierías, jornal ó empleado forestal, y canasta familiar). También, tripartimos con su señora el tema de la fe, la vida y el suicidio en Nahuelbuta.

La Sra. Nolberta alabó el progreso de su nieto Alberto, en Santiago, y lloró de alegría. En ese momento sentí que sí, que Don Huito y su señora están habilitados para enseñarme cuáles son los conflictos morales de la convivencia interétnica, intercultural e interdialogica en Nahuelbuta.

Me sirvieron una merienda (café, pan, tomate y huevos fritos) que disfruté largamente. Discutimos el cambio de gobierno; Don Huito me señaló sus redes evangélicas y, después de contarme una “revelación”, nos despedimos. Este fue un día redondo.

Regreso.

Miércoles 12 de Agosto, por la tarde, ruta Licaucién - Purén. Me traslado a Contulmo. Jueves 13, entrevista a Jefes Secplac y Departamento Rural del Municipio de Contulmo. La comunidad de Licaucién pertenece a este distrito.

Al llegar a la municipalidad, observé una reunión de capacitación entre funcionarios del WUS (ong) y los dirigentes de las Juntas de Vecinos Rurales de la comuna de Contulmo. Temprano en la mañana, saliendo de Purén, me encontré con un dirigente vecinal quien, desde el sector de Lote B, se trasladaba hacia el encuentro intercomunal; por un enganche en el rodoviario de Purén, esta persona me confirmó -y recordó- la reunión que, anteriormente y en terreno, me señalara el Sr. Pedro Zurita, Presidente (filo D.C.) de la Junta de Vecinos de Licaucién. Otro de los hombres grandes de la localidad.

Fui invitado a participar en ella, pero para mantener mi perfil investigativo bajo y -por lo mismo- para no mostrarme más en el escenario municipal, desistí de la moción del Sr. Romero, Jefe del Área Rural del municipio de Contulmo. Yo era un etnógrafo de comunidades, no un funcionario municipal, ni un ejecutor co-dependiente ni, menos, un asesor.

El asunto es que esta gestión local, municipal y no gubernamental, es un indicador del interés del Estado por tratar de :

1. Marcar presencia desarrollista en los sectores de extrema ruralidad de la comuna ;
2. Atender las demandas insatisfechas de la población en las localidades del “sector cerro”;
3. Re-configurar un trato, tanto sectorial y programático, como tipológico, con las entidades de población y con las familias rurales ;
4. Experimentar con dinámicas e iniciativas de desarrollo local entre hogares de no usuarios/beneficiables y de usuarios/no beneficiarios del Estado, que viven en las entidades de población rural de la comuna ;

Lo anterior se lograría, a través del contrato de servicios de asesoría profesional en Planificación y Gestión Local para funcionarios, primero. Y segundo, vía acciones sociales directas (intervenciones), ejecutadas por los equipos municipales de área, ó por ong's u otras organizaciones funcionales, en base a los programas derivados de las políticas sociales del Gobierno, y de sus propios estudios (vgr. Proyectos FIA de Innovación Agraria licitados en las regiones VIII y IX);

1. extender los beneficios del desarrollo de la economía nacional y regional hacia el ámbito local (?); es decir, incorporar en el presupuesto anual a estas entidades de población para las propuestas de desarrollo comunal;
2. explorar la composición sociodemográfica, socioeconómica y sociocultural de las zonas cordilleranas, para generar planes y programas de acción social, que tengan como referente mayor las directrices de gobierno y los diagnósticos participativos de las comunidades ;
3. generar las condiciones básicas para emprender el fortalecimiento de las organizaciones sociales del sector, de acuerdo con diseños producto del trabajo en terreno (y laboratorio) de los equipos del municipio en conjunto con la comunidad;
4. proponer nuevas líneas de acción para alterar ciertos patrones de la cultura organizacional municipal, que tornan ineficaz la gestión local de los programas globales que emanan de las políticas públicas y sociales.

Por otra parte, el mundo de las consultoras y de los organismos no gubernamentales está altamente interesado en conocer la realidad cultural y demográfica de los pueblos campesinos cordilleranos. La especificidad psicocultural que agrega la autoadscripción colona, los hace portadores de una identidad "interétnica" que define la matriz de los rasgos del comportamiento y del pensamiento social del campesinado de Nahuelbuta (identidades tradicionales-ruralistas ► no transformacionales (sin apertura al cambio), ; agrarista - campesina ► pre-moderna ; colona chilena / colona extranjera, mestiza y mixta ► altérica, ; híbrida ► cruzada ; pauperizada y reconvertida ► impactada; performativa ► reculturante).

Viernes 14 amanezco en Angol , llegué el Jueves por la noche, muy tarde. Entrevisté al Sr. Hugo Gallego, archivero particular. Tópicos: historiografía de Nahuelbuta, conflictos interétnicos. Aparece -por primera vez en el curso de la investigación de terreno, y abajo de la cordillera, en el valle- la variable violencia. La conversación deriva y nos centramos en la figura de Hernan Trizano, carabinieri italiano, corregidor militar de la campaña de exterminio del siglo XX. De acuerdo con Gallego, una gran figura.

Sábado 15, ruta Angol - Santiago.

Lunes 17 de Agosto, debo sistematizar.

Licauquén.

Licauquén es un sitio maravilloso ; está situado en la altiplanicie de los cerros altos de Nahuelbuta; se orienta de nor-este a sur-oeste y es circundado por dos esteros : el Licauquén -al sur- y el Melinchique -al norte. Los esteros son los límites internos y externos -intravecinales e intraprediales, y de aguas para el ganado- de la comunidad. Esta zona tiene un alto potencial escénico. No existe una decodificación agroecológica para ella.

Geográficamente, la comunidad está ubicada en el corazón sur-oriente de la cordillera de Nahuelbuta. Sus coordenadas de posición son los 38° 07' de L. S. y los 73° 07' de L. W. La distancia entre Licauquén y Purén es de 22 kms ; y entre Licauquén y Contulmo, de 27 kms.

Jurisdiccionalmente, su posición en "la faja divisoria de aguas de la cordillera" la adscribe a la Comuna de Contulmo. Sus habitantes se adscriben, culturalmente, a la Comuna de Purén ("nuestro pueblo natal, el más cercano ; nosotros levantamos ése pueblo" (Vivanco).

Esta cuestión, también, la condiciona a pertenecer, administrativamente, a la Región Octava del País (del Biobío), en situación de frontera con la Novena (de la Araucanía). El Municipio de Contulmo está, actualmente, muy interesado por atender las demandas de esta localidad ; anteriormente no lo hizo, porque en ella "vive muy poca población y porque hay otras con mayores necesidades" (J. V., Jefe Secplac).

Los campesinos viven en las costas de los cerros, hacia ambos lados del cordón de Licauquén; y sus casas están en el medio de los predios, muy próximas a los sitios de cultivo. La posición de las viviendas está en directa relación con la ubicación del afloramiento -dentro de la parcela- de los ojos de agua que nutren a la gente y sus chacras.

Las vías de acceso a la comunidad son difíciles, los caminos están en muy malas condiciones : son de tierra, resblandeciente con las primeras lluvias en el área -que son extensas e intensas en invierno ; son estrechos, tienen fuertes pendientes, son sinuosos, no tienen protecciones, rellenos de ripio ni desagües, y no están señalizados. Me refiero a los caminos que conectan a Licauquén con el pueblo de Purén; el camino a Contulmo está aun en peores condiciones.

Existe un tercer camino, de propiedad y uso forestal, que conecta a Licauquén con las localidades de Chanquín y Cuartel Quemado ; su trazo va en dirección sur-oriente, hacia el valle de Lumaco. Este es un camino abierto y mantenido por las empresas forestales que operan en el área -Volterra, Mininco y Arauco- y en ningún caso presta utilidad a los vecinos de Licauquén, porque ellos viajan habitualmente en dirección nor-oriente, hacia

Purén. Si bien es un camino de uso público, por este transitan, principalmente, vehículos de monta y carga pesada.

La movilización desde y hacia la comunidad se realiza a pie, en carretas y/o en camionetas con doble tracción. No existe servicio de locomoción colectiva que conecte a este sector con algún pueblo. Desde luego, los campesinos deben trasladar los productos de su trabajo -hacia Purén, principalmente- de modo mecánico. El viaje de vuelta puede resultar más cómodo si el campesino, eventualmente acompañado por algún miembro joven de su grupo familiar, contrata los servicios de transporte particular que se ofrecen en el pueblo. Este viaje en camioneta doble tracción, tiene un valor de diez mil pesos por pasajero más su carga.

En Licaucquén no existen redes de luz eléctrica ni de agua potable o alcantarillado público. Las familias del área cuentan con agua de vertientes para uso doméstico y riego de chacras, y con la corriente eléctrica que proveen las baterías de automóvil que ellos han instalado al interior de sus hogares. La luz se consigue por medio de bujías y lámparas de gas. Sus baños, próximos a las viviendas, son pozos negros reticulares.

Los grados de comunicación de la localidad con el medio externo son mínimos. En este sitio aún la camioneta no se constituye como un rasgo que impronte cambios en las dinámicas del transporte público en la zona; si bien existe un par de vehículos en Licaucquén, éstos no son de uso diario y sus propietarios los reservan, exclusivamente, para los viajes hacia fuera de la localidad. El movimiento de personas intralocal es mecánico y animal. La yunta de bueyes continúa siendo el medio de transporte de carga habitual en la localidad.

Esto constituye otro indicador de una frecuencia menor de contactos con el medio externo; por lo tanto, reconocer esas dinámicas intracomunitarias, de los usos tecnológicos básicos, fue una cuestión importante desde el principio del estudio.

La exposición de los licaucqueninos a los medios de comunicación de masas es mínima. El uso de los aparatos de radio y televisión tiene un horario preciso : muy temprano en la mañana, se escucha al despertar; y en las noches, en el horario de las noticias de T.V. La prensa escrita es un elemento infrecuente en Lcqn, si bien es cierto que quien "viaja a pueblo", trae el periódico de vuelta a casa.

Pero, ¿ la cultura material es un epifenómeno de la vida mental de un pueblo ?.

Hace más de 15 años que no se realiza un nguillatún en la comunidad indígena. Murió el último Lonko, Francisco Olate (Huelate), y también las machis antiguas. Hoy, las familias están divididas. La *idomia* araucana está en reclusión. Evidentemente, los evangélicos de Licaucquén. no pueden participar de rogativas araucanas, porque éstas son espacios de contienda. En la comunidad hay una serie de pleitos no resueltos entre vecinos mapuche y no mapuche ; por el trazado de los caminos, por el exceso de alcohol, por "la escoria y la maldad para la región".

Licaucúen -Lcqn, en adelante- es un enclave de campesinos colonos chilenos que comparten vecindad con campesinos indígenas mapuches, de la Comunidad Indígena “Francisco Huelate”, nombre del último Lonko de Lcqn. En todos los casos, Lcqn es el nombre con que Conadi registra a la comunidad indígena del sector. Este dato se encuentra en el informe “Los Mapuches en Chile : Comunidades y Localidades”, de Bengoa y Valenzuela SUR / INE, 1997. También, en los mapas que utilizamos como guías para el primer trabajo de campo de la Escuela de Antropología de la U.A.H.C., durante Enero de 1993, proporcionados por la Comisión Especial de Pueblos Indígenas de la época (CEPI). Entonces, aposté a por que algún peso étnico específico tendría ésta localidad.

Arqueología.

La zona de Nahuelbuta –que representa el entorno inmediato de Licaucúen- está muy poco explorada por la arqueología chilena. Los únicos antecedentes que existen se encuentran en el trabajo desarrollado por Dillman Bullock, misionero metodista, pedagogo y antropólogo norteamericano, quien trabajó en la zona de Angol desde 1930. Angol es una ciudad del centro-sur de Chile que está situada en el pie de monte de Nahuelbuta centro-oriente.

Estableció una escuela agrarista, la comunidad “El Vergel”, que primero funcionó como centro de enseñanza de tecnologías agrícolas y, luego, como centro de difusión de la arqueología local. Dillman Bullock, logró establecer excelentes relaciones con las poblaciones de la comarca, e infundir sobre ellos la importancia que tenían los hallazgos arqueológicos que hicieran.

Este trabajo “hormiga” permitió que, al mediano plazo, la gente lo llamara toda vez que aparecía algún vestigio arqueológico con el objetivo de rescatar y llevar el material a “El Vergel” y lograr fundar un museo. Su afán por reconstruir todas las secuencias culturales del área, permitió que la colección del museo fuera muy variada, desde fósiles, objetos arqueológicos, historia hasta artesanías.

Hoy, el museo de “El Vergel” lleva su nombre y es administrado por la escuela agrícola metodista. La principal contribución del trabajo de dn. Dillman fue haber planteado la existencia de un período para la pre-historia de Nahuelbuta; se trata de un complejo arqueológico mapuche conocido como “El Vergel”, y caracterizado por sus elementos funebrios: urnas funerarias grandes, en las que enterraban a sus muertos. La extensión temporal de este complejo es desde el 1000-1100 ap. hasta la llegada de los españoles. Territorialmente, cubre la zona de Angol, pero a partir de las publicaciones de Dn. Dillman comenzó a haber más hallazgos en toda la región. Hoy este complejo se extiende desde Los Ángeles por el Norte hasta la zona de Toltén, por el sur, y corre por las fajas

pie de monte de las estribaciones oriente y poniente de la Cordillera de la Costa (Nahuelbuta).

Material arqueológico proveniente del corazón de esta cordillera no existe en la colección de “El Vergel”. De acuerdo con nuestras investigaciones, el trabajo de rescate que desarrolló dn. Dillman se concentró en tierras de valle y lomaje suave, en torno a los hallazgos proporcionados por los campesinos. Pero, la verdad, es que no hubo un trabajo de excavaciones sistemático, prospectivo, con registro de contactos, con un fechado de materiales acabado, con rescate de semillas, huesos de animales y otros elementos del contexto. Se trata de un complejo arqueológico conocido sólo por sus urnas funerarias, sus renis (cuevas) y el lugar donde se asentaban.

Si bien las secuencias culturales registradas en los valles orientales de Nahuelbuta (Angol y Purén) son bastante largas, desde el arcaico hasta tiempos tardíos, respecto de Nahuelbuta mismo la información arqueológica es escasa. Los rasgos de actividades prehistóricas, como fogones y renis, aún no han sido sistemáticamente explorados.

Las lagunas de Angol y las ciénagas de Purén corresponden al producto del deshielo del avance de la última glaciación; este ambiente lacustre y palustre, muy bien insolado, fue ideal para la megafauna, la avifauna, la vegetación y, consecuentemente, para los grupos humanos arcaicos. Se trata de ambientes de hace 10 mil años, ricos en recursos, que hacen pensar en una tradición cultural desde el arcaico para Nahuelbuta, ó bien para los valles próximos a esta cordillera (Pangue).

En otro de los entornos de Nahuelbuta existen nuevos antecedentes arqueológicos; se trata de los hallazgos en la zona de Tirúa que se adaptan a las dos tradiciones que explican la arqueología del sur de Chile, respecto del alfarero: el alfarero temprano (que dura bastante en el tiempo, hasta el 1200) y el alfarero tardío. Entre el 1000 y el 1100 hubo un traslape de grupos tempranos y tardíos, cuestión que no ocurrió en Chile central. Tal vez, hubo también otros intercambios tecnológicos.

La sociedad de El Vergel vivió entre 1000 – 1500 dc; vivió asentada entre los ríos Biobío y Toltén, y ocupó los ambientes protegidos del valle central, especialmente cercanos a la cordillera de Nahuelbuta, donde se produce un clima cálido y más seco que favorece las siembras de productos agrícolas de grano.

Incluso hasta en sitios históricos (coloniales) se encuentran tecnologías cerámicas tempranas co-existiendo con elementos tardíos. La diferenciación tecnológica representaría identidades culturales distintas, también. Los distintos modos de enterramientos, las técnicas funebrias contrastivas y las tradiciones cerámicas diferentes, siempre correlatan la existencia de grupos humanos altéricos, diversos, diferentes. Esta es una ecuación tradicional en arqueología, aunque no siempre es cierta; porque, en Nahuelbuta, todo se basa en suposiciones y, más exactamente, en muy poco material (vgr. el complejo *Tiruense* de R. Latcham)

En el entorno de Nahuelbuta, hubo préstamos tecnológicos entre los grupos. Pero, no sabemos que otros préstamos pudo haber existido, ni qué flujos simbólicos se establecieron entre estos grupos. La investigación arqueológica sólo ha identificado estos dos horizontes cerámicos y funebrios, como modas productivas: uno temprano (llamado Pitrén) y otro tardío (llamado El Vergel). Pero ya, históricamente y para el entorno de Nahuelbuta, los cronistas mencionan que los grupos *purenes* tenían una cultura diferente, lacustre, y mucho más brava. Tenían un temple diferente, muy combativo. Entonces, si su comportamiento histórico fue diferente, habría que investigar en el comportamiento arqueológico de las poblaciones en el área, en las dinámicas intra e interétnicas prehispánicas. En todos los casos, se trata de cuestiones relativas al entorno de la cordillera.

Ahora bien, en el corazón mismo de Nahuelbuta no se ha hecho ninguna prospección arqueológica que registre padrones de movilidad y de uso de recursos.

Estos dos horizontes, Pitrén y Vergel (ó Valdivia), no están correlacionados, aún, con ninguna tradición cultural. La cuestión proto - mapuche no está bien resuelta.

Etnohistoria.

(Épocas de tensión entre poblaciones históricas mapuche y no mapuche de Nahuelbuta.)

La penetración de los “chilenos” en Nahuelbuta tuvo mecanismos que precedieron a la política y a los planes de colonización estatal en el área, efectivos desde 1890. Nuestro equipo Fondecyt llegó a los siguientes hallazgos :

El origen de los colonos chilenos tiene directa relación con el uso del suelo cordillerano. Una primera avanzada fue constituida por campesinos de la zona central de Chile, quienes alzados y caídos en desgracia, arrancan y se “adentran” en la montaña. Éstos campesinos se formalizaron como ocupantes y limpiaron sus antecedentes con el hito de refundación de Angol, destruida en 1856 y reconstruida en 1860 (plena década del republicanismo político y del evolucionismo en filosofía y lógica social).

El Estado chileno percibe gente que vive en las montañas : son campesinos chilenos, no mapuche, con quienes se organizan milicias anti-indígenas. Figura clave : Hernán Triziano, pro-rector militar de las relaciones interétnicas históricas de Nahuelbuta.

Existe, entonces, una matriz de origen conflictivo para los chilenos en Nahuelbuta. Ésta es la ocupación específica del espacio, que se hizo muy subrepticia y solapadamente. Y, evidentemente, en función de criterios militares.

Ahora bien, los mapuche cordilleranos también son grupos de arrancados. Originalmente, el mapuche no vivía en montañas, las ocupaba temporalmente como espacio de cultos, caza y recolección. El mapuche histórico vivía en valles, en las tierras de regadío, en las vegas. Eran poblaciones alfareras y agricultoras ya constituídas como *agrupaciones densas y numerosas*. El mapuche de comunidades pioneras, constituyó, posteriormente, pueblos de indios y, luego, reservaciones. Ésa es la historia prototípica de las sociedades de la matriz cultural mapuche.

Por lo mismo, los misioneros metodistas se instalaron en la zona de Angol; exactamente en Huequén que era una comunidad mapuche muy grande, y que adquirió estatuto de reservación sólo en 1881. Ahí estaba la mayor densidad mapuche de la zona. Hoy no queda nada, los indígenas y la identidad indígena, más exactamente, desaparecieron de este sitio. El proyecto tiene datos judiciales muy detallados, pero muy difíciles de elaborar.

Hemos observado la conservación de un tipo físico endógeno, mapuche, el kofqueche. Un biotipo de individuo indígena que sólo se encuentra en esta zona. Dillman Bulock, realizó los estudios antropométricos, arqueológicos, biológicos y culturales más relevantes para defender la tesis de la preexistencia kofkeche como un grupo filomapuche, anterior y estrictamente local. Una discusión interesante sobre asuntos conexos a éste se encuentra en el informe final de otro proyecto Fondecyt : n° 195 08 23, de Adán L. y R. Mera. “Las Tradiciones Arqueológicas del Sur de Chile”. Cap 1. La Tradición Monócroma Temprana en la Región Centro-Sur de Chile. La Tradición Pitrén : una Tipología Alfarera, su distribución espacial y temporal.

Surge una primera hipótesis etnohistórica : los mapuche quedan en zonas de valle, al oriente y al poniente de Nahuelbuta, en el primer piso. Posteriormente, éstas poblaciones son presionadas y arrinconadas en los lomajes suaves del pie de monte. Y como algunas comunidades conservaron vegas, suelos muy productivos de las tierras bajas -porque en invierno se inundan-, el segundo piso fue ocupado por fundos ganaderos y forestales muy ricos.

Allí se trabajó el bosque nativo, los cereales y el ganado. Estuvieron asentados en un microclima que permite el cultivo de hortalizas. Éstos fundos “*se metieron hasta muy adentro*”. En el tercer piso se instalan los campesinos chilenos pobres. También, después de la guerra del pacífico (1890), algunos soldados fueron pagados con tierras en Nahuelbuta y se instalaron también allí.

Ésto nos permite formular la segunda hipótesis : las comunidades chilenas, los colonos nacionales en Nahuelbuta, funcionaron como el “cordón sanitario” de la población indígena residente. Los nuevos vecinos colonos constituyen la frontera de cristal para los mapuche del área; hoy las diferenciaciones histórico-culturales se pueden observar. El Estado chileno intencionó geo-políticamente la ocupación del espacio cordillerano : los militares repartieron la tierra e instalaron a los colonos nacionales (población pobre) en torno a las comunidades indígenas, para absolverlas por la vía del mestizaje. Pensamos,

en consecuencia, que “los chilenos” pacificaron Araucanía silenciosamente, durante muchos años.

Por lo tanto, si en el origen de los asentamientos hubo la intención de “poner en contra” a las poblaciones mapuche y no mapuche del área, el racismo en el sur de Chile sería una ideología diseñada, pero operante. Así, se constituyeron zonas homogéneamente “chilenas” y otras, homogéneamente mapuche.

Historia social.

(Ocupación temprana del espacio cordillerano y sedimentación de un cuerpo propio y local de conocimientos campesinos estratégicos, así agrícolas como culturales.)

¿ De qué procesos de transformación y cambio vienen estas comunidades campesinas de Nahuelbuta ?, ¿ qué fue, y cómo, Nahuelbuta hace 100, 50 y 25 años atrás ?. En este sentido, la re-construcción de la historia social de la localidad viene a ser un medio de verificación para relacionar usos y costumbres etnográficas con prácticas históricas, y desde ese correlato extraer las diferencias, los rechazos, los quiebres, las rebeliones y todo asunto ó conflicto de intereses que se haya generado en el sector.

La cordillera de Nahuelbuta es un asentamiento temprano de campesinos colonos chilenos. La restitución de la historia antigua de Nahuelbuta nos señala que, tradicionalmente, los mapuches del sector trabajaron en mediería con los colonos ; aquéllos pusieron el trabajo y éstos, la tierra, las semillas y las herramientas (aperos). Se explica de este modo la ausencia de una práctica agrícola sistemática entre las familias mapuche de la comunidad. También, la cosmovisión, la lógica y las costumbres productivas mapuche son altéricas, muy diferentes a las del chileno criollo. De modo que, por una parte, actuó el empobrecimiento general de las familias rurales y, por otra, las estrategias de subsistencia a que recurrieron las distintas unidades domésticas de las dos etnias en contacto, en el proceso de diferenciación social señalado.

La historia de la ocupación del área cordillerana de este “corazón de Nahuelbuta” tiene directa relación con las políticas de colonización que implementó el Estado chileno a principios de este siglo. Mi informante de mayor edad nació en Licaucúen, entidad rural del interior de Nahuelbuta, en 1910 y es un hijo de colonos chilenos tempraneros. Su nombre es Juan Mora (88, viudo, 11 hijos) ; su orgullo, ser campesino propietario y no vender jamás su tierra.

Los habitantes chilenos de esta localidad llegaron en busca de tierras para vivir junto con sus familias. Los tempraneros llegaron desde las zonas mineras de la Provincia de Arauco ; desde Curanilahue, específicamente. Otros, desde los valles occidentales de

Nahuelbuta. Licauquén fue, antiguamente, un sector próspero de familias jóvenes. Éste fue el tiempo en que se constituyeron las verdaderas comunidades agrícolas de la cordillera ; hubo un tráfico triguero intenso entre Licauquén y los pueblos de Purén, Los Sauces y Traiguén. Más antiguamente, el viaje obligado era hasta donde llegaba el tren, hasta Traigüen ; pero, con la ampliación de los ramales el tren llegó hasta Purén en 1922 y con ello, el mercado que los agricultores precisaban. Nunca dejaron de comercializar cortezas de árbol (lingue) para la industria de los cueros, industria que llegó a ser principal en la época de abundancia de los bosques *chilenos* (nativos).

Entonces, se instalaron las primeras industrias molineras y pecuarias de Purén, administradas por los colonos extranjeros (suizos, vasco-franceses e italianos). Sedimentó un régimen de convivencias interétnicas trianguladas, muy próximas, pero altamente competitivas. Fehacientemente, las familias y comunidades mapuche antiguas de las tierras bajas se trasladaron hacia los valles intermontanos de Nahuelbuta sur, y dejaron sus tierras para la colonización de la avanzada del estado chileno en la zona. Desconocemos el mecanismo de compensación ó despojo de la tierra indígena del pueblo de Purén. No sabemos en qué estado se encuentra esta cuestión.

La propiedad territorial de los campesinos chilenos cordilleranos de la zona, tiene mucha similitud con aquélla de los otros sectores de Nahuelbuta. Se constituyó en base a la transferencia de tierras que hizo el Estado chileno, a fines del siglo XIX y principios de éste, a colonos chilenos venidos de la zona central del país.

Se mantiene, en muchos de los casos estudiados, la propiedad individual, la hijuela, que en Nahuelbuta oscilan entre las 30 y las 200 hectáreas. Todas estas propiedades son jurídicas. No existen hoy habitantes *de hecho* en Nahuelbuta. Fehacientemente, no hay *ocupantes* en el área.

La propiedad territorial es un indicador más del sistema de diferenciaciones y oposiciones étnicas e identitarias en Nahuelbuta. Todos los grupos culturales tienen una relación particularizada con el territorio, y una visión diferenciada acerca de la tierra como frontera de expansión y captura de recursos.

¿ Qué memoria social queda en el espacio rural de Nahuelbuta ?, ¿ cuál es la memoria campesina que tienen los sujetos rurales contemporáneos que viven en esta cordillera ?.

Los chilenos no mapuche de Nahuelbuta se autoidentifican con sus padres, sus familias de origen, pero reconocen que están rodeados de "hermanos araucanos", y que éstos tiene sus propias historias y modo de vida. Entre ambos grupos, sin embargo, se establece un código moral en el escenario de los cerros : respeto, ayuda, buen trato al pobre.

Los cambios sociales en Nahuelbuta no son tema de expresión habitual entre los colonos de mayor edad. Las expectativas están cifradas en la posibilidad de reproducción de sus últimos años. Estos sujetos son hombres orgullosos de su propiedad territorial. Si bien reconocen que vender la tierra puede ser un buen negocio, porque las empresas

forestales pagan bien, ellos no deben ni pueden vender la simiente de sus propias vidas. Durante décadas han sido campesinos (del sur de Chile), por lo tanto otorgan a la tenencia de sus parcelas e hijuelas el más alto valor en la escala del orgullo campesino. Vender la tierra, en éste contexto, es perder la esencia de la identidad cultural campesina.

La tierra en Nahuelbuta es un espacio de expresión simbólica neta para el que los colonos de Licauquén se han expertizado.

La historia social local es amplia, densa, sedimentaria y hétero - topológica. Es decir, la historia del sitio es identitaria; las hebras de su memoria nos hablan de la estructura de las relaciones en el sitio y de las distintas posibilidades de recreación que expresan, de sus múltiples sentidos, magnetismos, frecuencias y funciones.

La historia de estas propiedades familiares es la historia de la colonización de Nahuelbuta. Por lo tanto, desde la perspectiva histórico-cultural es posible demostrar la falsabilidad estructural de los rasgos derivados de un patrón sociocultural histórico, pero único, el modelo hacendal, que haya originado la matriz cultural rural que configura el tipo de relaciones interétnicas que pretendo diagnosticar.

En Nahuelbuta no hubo haciendas, pero sí se constituyeron grandes fundos familiares que marcaron épocas de bonanza silvícola y ganadera, y que hoy no existen. La mayor cantidad de tierras está en manos de empresas forestales que, tal como entonces, constituyen hoy los fundos forestales del área.

Si bien la situación del agro chileno es producto de la serie de transformaciones estructurales que ha vivido el país en las últimas dos décadas -y esta cuestión resiente, desde luego, a todo el ámbito interétnico y su flujo cultural asociado-, el modelo de convivencias y sociabilidad de la hacienda patronal no existió en Nahuelbuta, de modo que la identidad de los grupos en cuestión se nutrió de otros referentes simbólicos, de sentidos corrientes mediatizados por otros medios bajo otras condiciones sociales y económicas. No por ésto dejamos de advertir supervivencias del modo de vida hacendal en la cultura local contemporánea. Y si bien la impronta patronal, caudillista, inquilinista, es vigente en el sur de Chile, los ejes diferenciales residen precisamente en el modo de semantizar aquellos símbolos, medios de expresión y condiciones sociales epocales: la relación con el poder, la subordinación y la sub-sunción de toda la población de la macrozona, es diferencial.

Sincrónicamente, la zona de estudios no fue objeto de reforma agraria, de modo que la perspectiva histórico-cultural, dentro de esta investigación, entregó una configuración de relaciones interétnicas diferente a la que operó en los valles agrícolas del centro sur de Chile. En todos los casos, indagar en el tema de los impactos que generó el programa de Reforma Agraria, en Nahuelbuta, sería un trabajo más que interesante, conveniente para realizar la cartografía cultural de la zona.

En Nahuelbuta no hubo reforma agraria. Y si hace 25 años hubo un programa de Reforma Agraria en el país -y ésto es fundamental para explicar el conjunto de las

dinámicas rurales contemporáneas-, hoy asistimos a un agro distinto, contra - reformado, que experimentó la consolidación del modo de producción neoliberal, por una parte. Y que , por otra, es sobre este basamento tecnoeconómico y tecnoecológico cordillerano que las etnias y las culturas han forjado sus identidades, ó las dinámicas de su identidad contemporánea.

En Chile, puntualmente en el Sur del país, el proceso de contra - reforma agraria está consolidado; pero en Nahuelbuta existe un tipo de propiedad territorial distinta a la del agro re y contra reformado, aunque desde luego ésta haya generado impactos sobre aquélla. La privatización de amplios paños de tierra a favor de empresas transnacionales, es uno de ellos. La huída de los campesinos, otro. Otro más, la pobreza de capital social en todas las localidades cordilleranas que presentan el tamiz interétnico, porque la asociatividad no existe: toda relación vincular es puramente informal e inediatista.

En nuestro caso, tratamos con habitantes de cordillera, con los hijos (tercera generación, los viejos de hoy), los nietos (cuarta generación, los adultos) y los bisnietos (quinta generación, los jóvenes de hoy) de los colonos chilenos (primera generación no mapuche, chilena, residente en área mapuche) que fueron favorecidos con tierras fiscales a principios del siglo XX, y quienes fueron desde entonces vecinos de comunidades ó reducciones indígenas mapuche (primera generación mapuche residente que establece contacto con no mapuche en Nahuelbuta).

Historia reciente.

Entre 1970 y 1980 el Estado abandonó la zona de Nahuelbuta y la diferenciación sociocultural -marcada por un productivismo agresivo- entre mapuche y no mapuche, se agudizó.

Entre 1985 y 1989 la Intendencia de la IX Región desarrolló un programa de subsidio rural denominado "Asesorías al Desarrollo Campesino", que trabajó con sectores mapuche y que funcionó, ex -post, como estrategia electoral.

Entre 1988 y 1990, la Concertación de partidos por la Democracia ideó un plan de desarrollo rural. Se trataba de atacar la pobreza rural con programas fuertes. La IV Región sería asistida por fondos FIDA; el secano costero de las regiones V y VI, por el Banco Mundial. El secano costero de la VII, por el Gobierno Español; el de la VIII, por el Gobierno Italiano; y la IX Región, por el Gobierno Holandés. Aquí, en la Región de la Araucanía, se hicieron estudios diagnóstico abundantes y se llegó a la idea de constituir micro-regiones de desarrollo, focalizar los recursos de acuerdo con criterios topográficos y de concentración de pobreza. Pero, también, hubo focalización política.

El Estado ofreció, junto con los programas, un trato cultural diferenciado a los beneficiarios y reprodujo el origen simbólico de la relación con los grupos étnicos. Si se aplicaron los mismos instrumentos de desarrollo en ambos tipos de comunidades, ¿por qué los resultados de impacto fueron desiguales?. ¿Cómo influyó la variable étnica, entonces?.

El contexto contemporáneo nos demuestra que estamos frente a una situación cultural heterógena, frente a un interculturalismo intolerante, en torno a programas enormes de desarrollo rural que, en términos proyectológicos, mantiene resultados de impacto desconocidos.

Desde el Estado emergió un discurso insostenible que, a modo de salvaguardia, culpaba a los campesinos del funcionamiento precario de los programas. Si les fue bien ó mal, si fueron indiferentes ó si el programa no llegó es porque los campesinos lo quisieron así.

Pensamos que existe (al menos) una relación entre estos programas agraristas y el alzamiento mapuche contemporáneo; asunto más que razonable, evidente, si comprendemos que los proyectos provocaron muchas expectativas en la gente. Porque hubo muchos estudios-diagnóstico, terrenos y promesas de realización; pero cuando llegó, duró tres años y *se fue*.

Nuestra impresión se transformó en dato: los programas aumentaron las expectativas de la gente, pero con el término de los proyectos se exaltó la frustración campesina. Se trata de un problema de expectativas y frustraciones muy complejo que, en el caso de Nahuelbuta, está cruzado por la deuda histórica que mantendría el Estado chileno con la población colona y con la nación mapuche. Ésto generó grandes desconfianzas en los sustratos de la extrema ruralidad regional y, por cierto, un correlato con el comportamiento electoral actual. Evidentemente, éste es el desafío del nuevo gobierno, porque la zona favorece una tendencia al voto de centro-derecha muy marcada.

Personalmente, aproveché esta coyuntura, porque la contingencia se transformó en un sustrato privilegiado para mi investigación. El Sur de Chile es una zona difícil, con pobreza y conflictos culturales, económicos, sociales y étnicos. Y, por supuesto, en los próximos años habrá nuevos programas, eso es seguro. Pero, ¿cómo actuará el Estado?.

Economía.

El tipo de producción agropecuaria de los campesinos cordilleranos es de autosubsistencia en tierras de secano con riego de rulo. Ellos cultivan trigo y papas, principalmente; secundariamente, arvejas y porotos. Tienen animales "criollos" (vacunos, caprinos, porcinos y aves) y siembran pequeñas chacras hortícolas junto a sus casas. Por otra parte, se dedican a la producción de carbón vegetal y de metros ruma

con la foresta esporádica de sus tierras ; ésta incluye árboles nativos y, también, mucho de pinos y eucaliptus.

La producción silvícola es una fuente de trabajos e ingreso para las familias colonas de Lcqn ; y, en una medida muy menor, para las familias indígenas.

Estas actividades definen los tipos intrapredial y extrapredial de producción campesina. Los ingresos económicos que generan las familias de Lcqn. provienen de esta última actividad, y, evidentemente, son muy reducidos ; los cultivos no son rentables, y sólo sirven para el “gasto”.

El cultivo intenso de cereales ha terminado su ciclo de expansión en Lcqn. Las familias que comercializan sus excedentes productivos -principalmente, el trigo- constituyen una minoría de la población en el contexto cordillerano. Son los campesinos menos pobres, los vecinos que producen para el mercado provincial, el mayoreo y menudeo de pueblo en la comarca. Otros, los que cultivan en mediería o arrendando tierras, satisfacen la demanda local ; son los campesinos pobres de Licaucquén. Finalmente, existe el campesino que sólo trabaja las tierras de otros, que es jornalero u obrero agrícola y temporal. Ellos representan la extrema pobreza rural del sector.

Socioeconómicamente, en Licaucquén viven familias campesinas bajo régimen de subsistencia. Ésto lo saben todas las autoridades de Gobierno en las Provincias de Cautín (Comuna de Purén) y Arauco (Comuna de Contulmo). Habría una diferenciación interna muy marcada entre las unidades domésticas (hogares) del área. Una descripción detallada de los usos productivos y de las lógicas de producción de los grupos en contacto, viene en el capítulo final.

Imagen supraétnica, urbana (y distante) de Nahuelbuta : “... en esta casa estamos vendiendo los muebles y la cocina ; la próxima semana nos cortan el agua y luz hace tiempo no tenemos. Y ésto, porque aquí en Nahuelbuta a la gente no le alcanza para el *gasto* ni con aquello que siembran” (F.A. Purén).

La restitución de la historia agrícola de Licaucquén señala que, tradicionalmente, los mapuche del sector trabajaron en mediería con los colonos, por décadas. Aquellos pusieron el trabajo y éstos, la tierra, las semillas y las herramientas, los aperos. De este modo explicamos la ausencia de una práctica agrícola intrapredial sistemática entre las familias mapuche de la comunidad. Por otra parte, la lógica económica y las costumbres “productivas” mapuche son muy diferentes a las chilenas. Subyace en ésto un asunto de relación entre dos cosmovisiones que, en algunos aspectos resultan no sólo diferentes, sino que diametralmente opuestas.

En consecuencia, en el proceso de diferenciación señalada, por una parte, actuó el empobrecimiento general de las familias rurales y, por otra, las estrategias de

subsistencia a que recurrieron las distintas unidades domésticas de las dos etnias en contacto de la zona de alturas en la cordillera de Nahuelbuta.

Estas economías domésticas cordilleranas generaron nuevas estrategias agrícolas de subsistencia, directamente relacionadas con la identidad cultural de las comunidades rurales etnográficas. Tal es el caso de Licauquén, Pichipellahuén, Pinguidahue, Calcoy y Coyancahuín (ver anexos).

Migración.

Si bien es cierto que por décadas los colonos y los mapuche han migrado desde sus comunidades de origen hacia zonas de trabajo agrícola remunerado, próximas y lejanas, no lo es menos que los fundos de la zona piemontana de Nahuelbuta constituyeron el foco de atracción laboral en la historia antigua de estas poblaciones. Tal y como era, a la época del caso, la dinámica productiva del país, especializada en la extracción y no elaboración de materia prima.

Hoy, las migraciones laborales hacia el rubro agrícola son territorialmente próximas; los traslados se realizan hacia otras localidades del área cordillerana y/o hacia los pueblos de la zona de los valles al oriente de Nahuelbuta. Los protagonistas de esta trama son, preferentemente, hombres que decidieron prestar servicio para las empresas forestales y sus contratistas.

La mayor migración se produce hacia el rubro servicios ; este movimiento implica un gran traslado, hacia centros urbanos poblados por miles de habitantes, hacia las capitales provinciales, regionales ó nacional del país. Los protagonistas de esta trama son, preferentemente, mujeres que decidieron autonomizarse, cambiar su estilo de vida, consolidar un lugar en la ciudad y volver, por temporadas, al campo de sus viejos. Dos tipos de movimiento migratorio podemos reconocer en Nahuelbuta ►
 movimiento migratorio de ida sin retorno : la huída del campo. Y movimiento migratorio de ida y vuelta : el campo como lugar de refugio y resistencia entre los continuos ejercicios de adaptación a la vida urbana y el cambio cultural.

De acuerdo con mi datos de entrada existen diferencias productivas y, por lo tanto, económicas (de participación en un sistema de intercambios económicos, más exactamente) entre las familias colonas (no indígenas) y mapuches (indígenas) de Licauquén. Éstas últimas viven en predios de menor tamaño y cristalizan lo que conocemos como situación de minifundio, es decir, poseen hijuelas de hasta cinco há. Por otra parte, no cuentan con los aperos (herramientas y material) suficientes para el trabajo agrícola en el monte. Su propiedad herramental es pequeña y rústica, y los usos productivos son de tradición mapuche, más allá de la autoidentificación con la etnia

indígena. Lógicamente, esta zona de inexactitud ó mixtura tecnológica es otro de los campos interétnicos que se expresan en Nahuebuta.

Interétnicas.

(material y método)

Me corresponde tratar la temática de las relaciones culturales entre las poblaciones mapuche y no mapuche del área de Nahuelbuta. De acuerdo con los objetivos del programa de trabajo de mi taller de tesis: debo anteceder históricamente a estos grupos de población ; comprender las implicaciones culturales de las raíces indias y criollas en la constitución de nuestra identidad nacional ; y problematizar el significado de ser mapuche y no mapuche en el contexto rural e interétnico de hoy, en el sur de Chile.

Primero, el material fue seleccionado como producto de un corte sincrónico : se trata de la sociedad mapuche del siglo XX, de la sociedad post-reduccional de los mapuche presionados por la frontera de expansión del territorio chileno, en torno al mundo de vida de la convivencia interétnica con la población colona advenediza.

Segundo, se trata de una larga historia de contactos e intercambios culturales, ambos procesos marcados por la violencia y la fricción interétnica. Violencia física y simbólica, despojos, usurpaciones, desarraigos y discriminaciones son los tópicos centrales del contexto. Y tercero, los relatos nos presentan actores socioculturales que han mixturado su identidad étnica : son sujetos de raíz india y criolla, pero asimilados a las categorías nacionales de campesinos pobres y obreros agrícolas (proletarios rurales), sin una explícita auto - identificación étnica.

Diría que se trata de un ensayo intertextual –algunos, relatos de vida; otros, fragmentos históricos orales que incluyen cuñas y citas etnográficas- que se refiere, de modo ampliado, al problema central del Chile contemporáneo: el reconocimiento y la validación del mestizaje al derecho y al revés, como proceso constitutivo de nuestra formación (etno)nacional.

La sociedad mapuche post-reduccional es una sociedad pobre y la campesinización forzada de los mapuches transformó al indígena en agricultor ignorante. El indígena radicado está destinado a desaparecer, se ha aplicado sobre su pueblo el método "americano" de asimilación y etnocidio cultural.

Lo que ahora nos preocupa es el tópico de la fricción y la discriminación étnica, y el despojo territorial subsecuente. ¿Podrán demostrar los datos esta transformación grosera ? Observaremos la crónica cruda y apasionada del equipo realizador (ego), y la mayor densidad altérica discursiva, en el texto. Ahí está el potencial realizador del registro oral, en su función co-participante. Los indígenas y no indígenas de Nahuelbuta lo han comprendido y la guerra de las fronteras, la limpieza étnica y la cultura interétnica enredada que tenemos -con todo nuestro mestizaje histórico invertido- comenzarán a aparecer con otros ojos, con los ojos del *otro*.

La cuestión indígena está en el inconsciente colectivo del país, la historia india del siglo XX performó la historia de nuestros padres (no indígenas) en el siglo XX. El despojo anunciado y sus escándalos protocolares, las generaciones de víctimas y victimarios, todos los derrotados del país, funcionan hoy como nuestro espejo, ¿pero qué vemos en él?. Razas e historias; prejuicios y discriminaciones; ó Estado, soberanía y pueblos. ¿Qué nos van a demostrar los datos?.

Quiero dejar en claro que la elección del soporte memorístico y observacional tiene la expresa intención de superar, en esta tesis, a la crónica literaria, al informe social y a la crítica tradicional del izquierdismo chileno. El conflicto que mantiene el Estado con los pueblos indios en el siglo XX es un problema social que nos persigue y del que nos fatigó su débil tratamiento. Por ésto, para dar guía y señal del conflicto, es que propongo una antropología subversiva: el entendimiento de los indígenas con los no indígena comprometidos debe nunca más hacerse a través de papeles, porque la imposición de traducción que generó el uso de papel escrito, produjo la usurpación y el despojo territorial de las etnias.

Los pueblos indígenas y campesinos, además, nos indican la alianza funcional del Estado con la empresa privada depredadora. Y los mecanismos neoliberales de usurpación actual generan un caso único para la historia americana: los indios, en Chile, resisten con sus culturas al proyecto modernizador (no cumplido) del Estado.

Si las democracias liberales transformaron -en dos siglos- a los indios en campesinos y, luego, en ciudadanos, intentando con ello destruirlos, la mirada límpida (?) de este trabajo de tesis, más bien la mirada comparada que ofrece al antropólogo el relato entregado por los indígenas y no indígenas, nos devuelve la imagen identitaria de los grupos del contacto. Los intentos de aculturación se vacían y la reproducción desterritorializada de las culturas se hace carne -verbo e imagen- con las etnias.

El soporte elegido diluye las fronteras, porque la oralidad es un arma que prescribe (y precisa de) el contacto intercultural. De ahí que es posible sentir la fricción de los sistemas políticos chilenos y los simulacros de nuestra sociabilidad democrática, irrespetuosa. Evidentemente, también reconozco desde un principio que la imagen de entrada que nos ofrece el registro étnico reflejará, especularmente, la etnicidad de las culturas indias del Sur de Chile globalizado. ¿Se restablecerán las fronteras culturales, en mi casa, en mi barrio, en mi comunidad, en relación con el tema indígena?.

Bien, para terminar con este asunto, diré que la culpa, la esquizofrenia y la neurosis, y la derrota tácita del componente indio de nuestro mestizaje están desechados como enfoques para este ejercicio de reflexión; no me interesa una mirada desde esas ventanas. La superación de la crónica de izquierda no puede ser un discurso fundamentalista en un formato nuevo, ó en el soporte material para un tipo registro cultural muy utilizado.

Etnográficamente, voy llenar mi mirada con una densidad simbólica y cultural mayor, con una visión de peso sobre las culturas indígenas y no indígenas finiseculares.

Sólo así tendría la posibilidad de un acercamiento al *otro* en su extrema alteridad. Con esta relación establecida podría reconocer a los héroes culturales y civiles, a los muertos de la paz india y a quienes son los personajes paradigmáticos de nuestra historia chilena (para colmo de los historiadores) : los indios etnográficos chilenos.

Las enseñanzas del jefe gruñidor.

Derrotados, radicados, reducidos, usurpados, desestructurados social y económicamente, pauperizados, las salidas a la problemática mapuche serán la destrucción de su cultura y la asimilación de sus supervivencias (survivals) a la cultura nacional. Bengoa señala que la radicación de los mapuches en comunidades generó una cultura post-reduccional y que ésta se caracterizó, esencialmente, por: cerrarse sobre sí misma, replegarse al interior de las comunidades, campesinizarse, endogamizarse, tener economías de autosubsistencia, disminuir sus intercambios con la sociedad regional, rigidizarse, dogmatizarse, ritualizarse y hacerse extremadamente conservadora.

Pero la anotación que nos sorprende, por su asertividad, es que la sociedad mapuche, a través de todas estas transformaciones, logra adaptarse y resistir. La sociedad indígena genera una cultura de resistencia. En este sentido, propone a la comunidad reduccional como el espacio de la cultura, de la reproducción identitaria y del intercambio de sus bienes principales : mujeres y tierras. En la sociedad mapuche post-reduccional la combinación entre autosubsistencia y resistencia cultural, posibilita el equilibrio social que impide que los procesos de desestructuración pauperizante y desintegración violenta se reproduzcan en su interior. La comunidad es el espacio territorial y social propio de la cultura de resistencia mapuche. Los mapuche mantienen sus costumbres, tradiciones, cultos y lenguas en función de su sobrevivencia como grupo social. La "barrera de la cultura" representa el círculo de protección de la etnicidad mapuche.

Bengoa propone una periodificación para la historia mapuche del siglo veinte : el primer período es el de la ocupación militar de la Araucanía y de la reducción de los mapuches a las reservaciones ; el segundo período, de la constitución de la cultura mapuche moderna, es el del empobrecimiento de esta sociedad por la fuerza del Estado ; el tercer período, en el que los mapuches son ya la gente del trigo, es el de la lucha por la "integración respetuosa" a la sociedad chilena. Los mapuches participan activamente en política, llegan al Parlamento, le escriben al Presidente de la República, buscan un lugar en la sociedad nacional. El cuarto período es el de la reacción frente al rechazo y al despojo, los mapuches buscan obtener sus reivindicaciones por la vía de los hechos : es el período de las tomas de fundos.

El quinto período se abre con el Golpe Militar y las leyes de división de las comunidades (1979), y termina con la restitución de la democracia en el país. En él, surgen nuevas

organizaciones, producto de la división de las tierras comunales, y se incubaba una ideología que afirma la identidad mapuche en oposición a la chilena. El sexto período se inaugura con el acuerdo de Nueva Imperial entre los mapuches y la Concertación de Partidos por la Democracia (1990). La dictación especial de leyes favorables y una nueva imagen de los mapuches en la sociedad chilena, son sus rasgos definitivos. Pero este período se está agotando ... la usurpación y la violencia siguen desatando el mayor conflicto étnico del país. El responsable es el Estado ; las víctimas, los grupos mapuche y no mapuche violentados ; los victimarios, la oligarquía, los administradores de justicia y los dueños del poder fáctico chileno.

Los mapuches remodificaron y redefinieron (reacomodaron) sus costumbres, sus tradiciones y sus valoraciones en función de su nueva situación reduccional, replegándose en la comunidad y defendiendo su cultura con una tenacidad sorprendente.

“La usurpación de tierras y la violencia que ejerce la sociedad chilena, provocan el surgimiento, fortalecimiento y afirmación de una cultura de resistencia entre los mapuches. Es una cultura en que la identidad colectiva está fuertemente marcada por la segregación ; los mapuches adquieren conciencia de ser una minoría segregada, discriminada y arrinconada, explotada por el conjunto de la sociedad blanca. De esta conciencia surge una fuerte identidad étnica que explica la permanencia de la cultura y la vida mapuche, su perdurabilidad, su rechazo a la transculturación, a la adopción de transformaciones (estructurales), al cambio cultural y a la integración”. (ms. Bengoa, 1999).

Bengoa centra su programa de trabajo investigativo en los mecanismos de integración indígena a las sociedades regionales del estado-nación chilena. Por lo mismo, el suyo es un trabajo de reconstrucción histórica y etnológica de la sociedad mapuche con pretensión de reversibilidad : es decir, nos relata la historia no oficial de este grupo étnico, y para ello recurre a fuentes de información alternativas. Sabemos, además, que en la posición pro-indianista la preocupación central es el estudio de las sociedades indígenas del siglo XX, y a su través lograr articular una denuncia potente sobre el racismo del Estado – nación chileno. Este concepto compuesto –que, además, es una actitud, una práctica, un discurso y un valor social, el racismo- generó respuestas culturales, económicas y políticas por parte de los mapuche.

Así, el epifenómeno de la integración social tras la derrota militar de los mapuche (1890), se convierte en el eje de la reacción étnica. Desde un indigenismo moderado hasta un indianismo radical, el debate en torno a la etnicidad de los mapuches será el tema central de la producción etnológica actual, toda vez que articulará a los diversos movimientos autonomistas de reivindicación que se generaron en el seno mapuche, en torno a los mecanismos de recuperación ó restitución de su identidad sociocultural. Y aquí encontramos un vínculo fuerte con nuestro propio acervo etnológico.

En este proceso histórico de recuperación, reelaboración, re-estructuración ó emergencia identitaria, los mapuche tuvieron una fuerte inspiración místico-religiosa; por lo mismo,

hubo movimientos de corte mesiánico, redentorista, fundamentalista y campesinistas-socialistas, en torno a la cuestión de la resistencia y la defensa cultural de los mapuche. En todos ellos debiéramos profundizar para detectar qué hay de nuevo -y qué hay de antiguo- en el levantamiento mapuche contemporáneo. En todos los casos, se trataría de otro ejercicio investigativo comparado, de una operación etnológica que excede los requerimientos de este trabajo.

Si bien los sistemas étnicos del sur de Chile y los universos culturales que articulan las relaciones interétnicas en Nahuelbuta -los enclaves interétnicos- se expresan en un nivel transnacional (Araucanía) y multiecológico (sitios palustres, lacustres y marítimos) - multiétnico, además-, enfatizaré en las dinámicas culturales (flujos y contraflujos) que se expresan hoy con formas muy concretas de tensión entre los grupos de población indígena y no indígena del área.

Se trata de reconocer, desde un comienzo, la amplitud de cobertura (física y simbólica) que supone esta cultura interétnica. De modo que mi trabajo asume, también desde un comienzo, que el corte por los límites regionales se constituye como un arbitrio que posibilita el estudio diacrónico y sincrónico del contacto entre las culturas campesinas e indígenas del Sur de Chile. Desde algún lugar hay que observar y en algún momento hay que hacerlo. Será, entonces, una reflexión sobre la versión de la cultura de fricción de Nahuelbuta Centro Sur. Un intento científico, un constructo, que pretende dar cuenta del movimiento (continuidad) y del cambio (transformación) cultural en un territorio específico de la geografía del centro-sur del país, exactamente de la vertiente ecotónica occidental de la cordillera de la Costa de las regiones Octava y Novena de Chile.

La misión de base que me impuse fue, en principio y de acuerdo con el programa de trabajo, discutir los antecedentes históricos, las implicaciones culturales y el significado de las identidades indígenas y no indígenas para las poblaciones nativas y locales del Chile actual. La misión de avanzada, explorar un cuerpo documental inédito que diera cuenta de:

- el territorio y la historia de Nahuelbuta;
- la estructura social y la estructura económica de las etnias en contacto;
- las relaciones residenciales y espaciales, articuladoras, de las poblaciones indígenas, filo-indígenas y no indígenas del área;
- los conceptos de persona y sociedad, y los elementos etno- clasificadorios locales (la lengua como un rasgo factorial para el proceso de etnificación de la cultura);
- y las relaciones interétnicas entre esta sociedad indígena, altiplánica de Nahuelbuta, y las poblaciones colonas - chilenas, autoadscritas a la identidad nacional del Estado chileno.

De modo que un tratamiento particular e intensivo sólo pudo conseguirse, en este nivel, a través de una exposición auténtica y comparada, en torno a uno de los puntos anteriores. Como es un objetivo general (y permanente) de este proyecto de tesis discutir la problemática de la **identidad étnica indígena y no indígena del Sur de Chile**, articulada como un sistema complejo y continuo de expresiones identitarias y diversas de los grupos étnicos en contacto; y puesto que los diferenciadores identitarios nos proveen de insumos para sugerir clasificaciones identitarias e interétnicas, tal intento tendría alguna probabilidad de originación y acierto.

Mi constante preocupación por hacer del tema indígena contemporáneo uno de los ejes de estudio más sensibles para reflejar la acción del Estado chileno en materia de política e inversión social, es una función derivada de esta introducción a mi tesis., porque tengo muy claro qué significa ser indígena en el Chile de hoy

La promulgación de la ley N° 19.253 es el cristal de una serie de debates, estudios y evaluaciones que implicaron a indígenas organizados y a no indígenas profesionales del tema étnico. La prescripción de protección y fomento de los pueblos indígenas -concepto que fue excluido del cuerpo legal-, si bien generó las más altas expectativas en relación con un nuevo tipo de vínculos entre el Estado chileno y las etnias, demostró que la misión del cuerpo - estado - nación, éste es : asegurar el derecho al desarrollo de los grupos indígenas, forma parte del conjunto de promesas de modernización no cumplidas por los últimos tres gobiernos. Se trata de la estafa de la democracia.

La ley creó un cuerpo de Estado, llamado CONADI, para normativizar las demandas y los conflictos étnicos del país, y generar propuestas y vías de solución para ello ; pero los ritmos mercantiles y culturales son disímiles en estas tierras. No hay relación alguna entre las tareas asignadas a CONADI, los recursos humanos y financieros presupuestados y la disposición del resto del aparato estatal para adecuar su planificación en función de la normativa vigente.

La conclusión es fuerte, pero no nos sorprende, porque es un tópico que he venido discutiendo en esta tesis. Lo importante es, para efectos de esta presentación, relevar la incorporación de la "cuestión indígena" en los instrumentos políticos y censales que el Estado precisa para radiografiar e intervenir en la situación sociodemográfica y socioeconómica de la población indígena del país.

De acuerdo con Rodrigo Valenzuela, antropólogo chileno, los instrumentos de la política social –por ejemplo, la Casen (Encuesta Nacional de Caracterización Socioeconómica)- no fueron diseñados para describir población ubicada de manera heterogénea en el país, ni mucho menos hacen un tratamiento diferenciado en función de las etnias que habitan en territorio chileno. Pero hasta hoy constituyen las únicas fuentes de información socioeconómica sobre pueblos indígenas; por ello no se constituyen como instrumentos capaces de responder a los requerimientos de las políticas públicas y sociales sectoriales.

Desde luego, compartimos con Valenzuela su conclusión : los pueblos indígenas de Chile se encuentran en un estado de vulnerabilidad y exclusión laboral, social, económica y cultural. Y ésto es coincidente con los tópicos tratados por todos los otros autores visitados. Necesariamente, mi indagación debía continuar.

En todos los casos, es a partir de una investigación densa -y llena de datos como ésta- que podemos avanzar hacia una discusión preliminar sobre la cuestión de las relaciones interétnicas del sur de Chile. En relación con la cuestión mapuche y no mapuche, comenzamos nuestra discusión desde esta "data gruesa" del funcionamiento del mercado y del sistema de relaciones rurales y urbanas entre demandantes y oferentes, entre concurrentes de un principio único de participación social (y, por lo tanto, de configuración identitaria) : la integración (por todos los medios) de los grupos étnicos a las sociedades regionales y nacionales del país.

Capítulo Segundo: Cobertura Programática.

Cada vez que avanzaba con este constructo -que no era, sino mi texto de entrada a la cultura campesina chilena de zonas indígenas, mi propio ejercicio preparatorio que, intencionadamente, se titula "Enclaves Interétnicos ..."-, me sumergía en el tema y sentía que la investigación recrudecía, puesto que las primeras evidencias indicaban la existencia de culturas diferentes, étnicamente diferenciadas, situadas en territorios y geografías comunes. Entonces, yo aposté por un enfoque que me permitiera observar no sólo poblaciones culturalmente opuestas, pero obligadas a interactuar; sino poblaciones transculturando, porque se trata de culturas que conviven enfrentadas.

¿ Son culturas alteradas por los cambios estructurales y socioproductivos del país, exclusivamente ?; ¿ sería impacto de éstos, sólo vivir la ruralidad, estas poblaciones, desde la posición del pequeño campesino o del campesino pobre, marginal y pauperizado ?. ¿ Qué cresta distingue a los campesinos chilenos de los indios mapuche rurales ?, me pregunté en la primera sesión de trabajo.

Un dato cercano es la historia : son grupos humanos que tienen orígenes distintos. Unos, los indígenas, *los arraigados*, tienen una historia mítica que con los años se va asimilando a la historia profunda del pueblo mapuche. Porque los mitos tienen esa notable capacidad de recrear -constantemente, en una vuelta de mano y de mundo- los sentidos de las experiencias permanentes de las etnias. Así, también, lo han comprendido los mapuche de Chile. Para ellos, el mito es un relato total que no sólo explica el origen de su mundo, sino también la dirección hacia dónde ellos lo deben llevar. El mito es un discurso transversal a la máxima mapuche de establecer un trato autónomo, digno e igualitario con la sociedad chilena del sur. El mito está vivo en las comunidades, el mapuche lo aprende, pero lo tiene que ocultar.

Los *otros*, los campesinos chilenos que viven en zonas reconocidamente indígenas, tienen una historia clivada del proceso de configuración de la sociedad nacional en el área de la frontera de expansión hacia el sur. Una historia empírica de muy corta data, de 120 años, marcada por la ocupación, legítima e ilegítima, del territorio mapuche. Marcada, también, por el exterminio humano subsecuente.

En este estricto y puro sentido simbólico, la sociedad mapuche rural de Nahuelbuta es muy distinta a la sociedad chilena rural del Sur del país, pero igualmente pobre. La pobreza es, en ése contexto, una condición que subsume ambas sociedades. Pero, mapuche y no mapuche de Nahuelbuta, si bien son categorías irreductibles, representan

identidades tráfusas, culturalmente mixturadas. De éste y de otros temas trata mi tesis de grado.

El enfoque comparativo está en su base; desde luego, el etnohistórico, el regresivo (documental), el progresivo (intertextual, dialógico y etnográfico), el antropológico simbólico cualitativo. Por lo tanto, es un movimiento de ideas dentro de flujos y reflujos dialécticos lo que voy a exponer. Lo ideacional es más que un epifenómeno de las culturas étnicas ; de modo que lo interétnico es, en este contexto, el campo de expresión de los encuentros y desencuentros culturales entre sociedades obligadas a transculturar. Ó, más bien, el campo de expresión social se constituye como tal, porque lo ideacional y lo interétnico son elementos culturales recíprocos.

El espacio interétnico es un campo de diferenciaciones y desigualdades, de comparaciones culturales extremadamente finas y bien articuladas en una matriz de relaciones sociales de subordinación. Ése es fue mi primer gran supuesto.

En consecuencia, mi ejercicio de tesis supuso situarse en los núcleos simbólicos del pensamiento campesino ; en los (extensos) campos de significación densa que existen (o que pueden existir) en las proximidades de un *otro* cultural, rural e identitario. Se trata, en todo caso, de un encuentro entre culturas de frontera; de modo que desde un primer momento fue posible advertir la fractalidad del material desde el que intentaría restituir el sentido de los estilos de vida campesinos, en condiciones de interetnicidad.

Y aunque siempre fue posible abrir los temas del ensayo hacia dimensiones conexas, lo que me interesa era que estas dimensiones se constituyeran en indicadores ciertos para avanzar en la confección de una monografía de amplia cobertura. Es decir, también es un afán del investigador indagar en áreas no problemáticas de la cultura campesina. Hablaría, entonces, de temas de estudio; y que éstos deben lograr referentes con los finos hilos que tejen la red de la vida social de los individuos de una cultura campesina, extremadamente rural, interétnica y bicultural. Cual es el caso de Nahuelbuta.

Debo señalar que el descriptor "campesinado" incluye por igual a todos los grupos socioculturales de economía familiar que habitan la ruralidad. Para los objetivos de este estudio, dentro del contexto campesino, analizaremos el estilo de vida de los grupos autodefinidos como chilenos (INE, 1994 ; en base a los datos del VI Censo Nacional de Población de 1992), y el tipo de relaciones que establecen con otros grupos humanos rurales, campesinos y no campesinos, tanto mapuche como no mapuche (vgr. familias colonas vecinas, familias mapuche vecinas, otras comunidades indígenas mapuche y campesinas, organizaciones y movimientos sociales regionales, sindicatos campesinos, cooperativas productivas, federaciones de productores, empresas silvícolas y agropecuarias, poderes compradores, servicios del Estado, corporaciones privadas de desarrollo agrario, organizaciones políticas y grupos de iglesias, entre otros).

Si bien la idea básica de un orden cultural subyacente -o de una tendencia hacia él- en todo intercambio social, se convierte en un enfoque de estudio difícil, y más que complejo, complicado; también, funciona como un instrumento clave para elaborar las nuevas cimientos del pensamiento antropológico acerca de lo rural.

Si bien reconozco la dimensión entrópica de los sistemas sociales, y con esto la dialéctica de la operación lógica de las relaciones interétnicas, apuesto a que ellas tenderían a la conservación de la estructura sedimentada por la interculturalidad campesina en Nahuelbuta; si esto funcionara así, habría que indagar por los factores ó fenómenos que permiten tal conservación, en base a qué elementos opera ésta, y qué tipo de usos y valores están implicados en los procesos de integración y desintegración subsecuentes en la estructura de las relaciones sociales cordilleranas.

Porque está claro que la sedimentación señalada no performa una estática social, sino muy por el contrario, una dinámica vertiginosa (global) reprocessada por el laberíntico tamiz interétnico (local). En sí misma, la sedimentación es el acervo ó cuerpo de conocimientos campesinos sobre la cuestión intercultural. Ése es mi asunto: resolver la relación entre acervo, memoria, prácticas y discursos, en torno a la "cuestión interétnica" de la relación con los otros para todos los actores de Nahuelbuta..

Ciertamente, el modelo identitario podría reificar ó ser espúreo. Parcial y objetable, sería la recusación. La salida específica, entonces, otorgar mayor peso a las respuestas débidas y pienso que esto implica -como una condición suficiente y necesaria para esta investigación- reconocer que la configuración y sustentabilidad de las identidades culturales de los grupos étnicos en territorio *chileno* (campesinos colonos nacionales y mapuche, en este caso) requiere del constante nutrimento que proveen los contactos y vínculos sociales entre las personas y los grupos, sus hábitos productivos y sus dominios simbólicos; de los contactos interculturales e interétnicos que estamos explorando y que son fundamentales para la configuración de la cultura campesina en Nahuelbuta. Una cultura que está en un proceso acelerado de transformación.

Buscando el objeto de estudio.

En Nahuelbuta la vida entera es interétnica y pluricultural. Lo que estoy haciendo ahora, sólo es diseñar un indicador cultural para enfrentar, codificar y decodificar aquella realidad. La "real realidad" de Nahuelbuta es matrística: ella puede ser dimensionada en torno a varias distintas socio/culturalidades, entidades sociales campesinas e indígenas generadoras de una cultura interétnica más que profundamente abigarrada, híbrida.

Es desde éstos contactos, interacciones y (des)encuentros que el tema de la identidad y la diferencia emerge como una cuestión cultural esencial, profunda, estructural. Como estudiante latinoamericano, debo reconocer, además, que las nuestras fueron creadas como culturas de contacto, y que en ésta dimensión residen las fuentes mismas de la más exigente de las dialécticas de la modernidad: el reconocimiento de la identidad y la alteridad humanas, y su integralidad en las sociedades nacionales.

De modo que ésta cuestión me permitió introducir un conjunto de otras ideas también relacionadas, pero en otro nivel, con la construcción social de las identidades culturales campesinas e indígenas.

Este nuevo nivel, parte de la sedimentación mayor antes descrita, es experiencial y polifónico. En él hablan los sujetos del contacto; en este caso, los miembros de las familias interétnicas de Nahuelbuta. Aquí radicó la apuesta por el uso de metodologías cualitativas, enfoque privilegiado para mi trabajo etnográfico.

De acuerdo con Bengoa, las relaciones interétnicas se estructuran por medio de intercambios culturales, operaciones que ocurren en distintos niveles de la realidad. Propone un sistema de 4 complejos tipos de intercambio entre los grupos mapuche y no mapuche residentes. El resultado es un sistema de relaciones interculturales, en un contexto pre-eminentemente multicultural.

El objetivo de este marco es comprender las formas actuales de subsistencia del campesinado indígena y no indígena del Sur de Chile. Se comprende que los campesinos están fuertemente afectados en su actividad agrícola y ganadera por la apertura del país al extranjero y por los acuerdos de libre comercio; y en sus vidas y costumbres por el proceso de modernización generalizado que vive el país.

De acuerdo con el modelo propuesto interesa reconocer un sector muy poco conocido y estudiado del país: los campesinos no indígenas de las zonas indígenas del sur de Chile, y apreciar las relaciones interétnicas que allí se producen.

En esta línea, el objetivo metodológico específico es entender las relaciones y visiones mutuas que existen entre las comunidades indígenas y no indígenas, en contacto, del sur de Chile.

Las opciones investigativas para mi trabajo de licenciatura eran variadas. Si bien todas estaban directamente relacionadas con el tema mayor "Campesinado", sus orientaciones iban desde las temáticas de la Economía Agraria hasta aquéllas de la Sociología Rural, es decir -y por ejemplo- desde la formulación y estimación de modelos dinámicos de oferta y demanda en el ámbito de la transferencia tecnológica campesina, hasta el estudio de la sociedad rural al nivel de las consecuencias sociales (prácticas) y simbólicas (discursos) que tiene la globalización económica que el país emprende en el estilo de vida (ó cultura) de las familias campesinas.

De modo que debí precisar mi entrada a los estudios en Antropología Rural, porque ésta no es una disciplina de síntesis entre aquéllas; sus preocupaciones son -si bien complementarias- otras, y están directamente relacionadas con dos ejes fundamentales de indagación agro-cultural:

Campesinismo.

El eje **campesinista, descampesinista y recampesinista** que cuestionaría las vivencias campesinas de los sujetos rurales enfrentados a la modernidad, al nivel de sus respuestas creativas culturales adaptativas para la configuración de una sociedad rural persistente, temporal ó permanentemente, y/ó en vías de extinción.

Este eje estaría referido, básicamente, al tema de la economía campesina; al de las lógicas, logros, motivaciones, valoraciones, actitudes, y comportamientos derivados de las trayectorias económicas de los sujetos miembros del hogar, y de los hogares mismos; de las familias (linajes), comunidades (localidades) y provincias (comarcas) campesinas, en relación con los mercados productivos y comerciales locales, regionales, nacionales e internacionales, de tierras, de insumos, de productos, de trabajos, de servicios e información cultural.

El estudio, sí, debería profundizar en las estrategias de subsistencia campesinas, desde la perspectiva de la permanencia (resistencia cultural y económica) que demuestra el campesinado chileno, específicamente en Nahuelbuta, frente a las alternativas de su descomposición sociocultural y sociodemográfica, que surgen como derivadas de la solución prescrita para el problema de su viabilidad económica.

En éste sentido, y contradictoriamente, los planes estatales de apoyo y reconversión productiva estarían actuando en aquélla dirección, pero también, las mismas respuestas que los campesinos han debido levantar frente a las circunstancias de un mercado silvoagropecuario desregulado y librecambista, agresivo, corrosivo, inequitativo e imprudente. La pequeña agricultura debería ser restituida.

Una estimación preliminar de este mismo proyecto Fondecyt patrocinante (Nº 197 11 25), informó que los planes y programas del Estado hacia el agro, específicamente hacia los pequeños agricultores del Sur de Chile, tenían por objetivo final combatir la extrema pobreza rural. Ésto es, en definitiva, erradicar progresivamente a la gente desde lo rural hacia lo urbano. Combatir la pobreza rural equivale a precipitar el fin de la vida rural en Chile. Evidentemente, ésta es una cuestión muy grave.

Lo relevante para mi enfoque es que estas dos dimensiones conexas de la pobreza rural (combate a y erradicación de) constituyen, a la vez, otros dos campos de expresión de las luchas campesinas (semicampesinas y ex campesinas, también) que se conjugan en estos nuevos espacios (urbanos y peri-urbanos) de migración forzada, toda vez que permanente y/o transitoria.

El mundo del agro no es el mundo campesino. Hay, cuando menos, dos concepciones, dos usos y dos ocupaciones del espacio rural y agrario en Chile. En la nueva ruralidad, la materialización del desarrollo es falaz para las familias campesinas, pero no para las empresas silvoagropecuarias. El agro, el negocio agrícola, no implica necesariamente participación del universo campesino de las comarcas agrícolas del país. Los campesinos y jóvenes se ven forzados a migrar hacia aquellas zonas agrícolas, ó extractivas, que demandan mano de obra. Las jóvenes mujeres, hacia las zonas de servicios.

Porque el país está resintiendo transformaciones estructurales profundas. Este resultado, la nueva ruralidad es articulada por sujetos tráfugas, y por arraigados y ex-arrraigados del campo, y se constituye como el nudo del avance modernizador : las nuevas entidades de población rural, los programas de desarrollo hacia ellas, las identidades de sus habitantes -insertos en espacios rurales ó suburbanos-, la distancia social respecto del desarrollo, más el conjunto adherido de dinámicas e impactos culturales hacia el entorno,.

Territorialmente, son espacios productivos, ó residenciales, de frontera de recursos, marginales, pero plusvalentes, localizados en medios agroecológicos específicos.

Son espacios de marginación y desigualdad social, también. Espacios muchas veces ya degradados, donde operan actores irreductibles : las familias campesinas pauperizadas, indígenas y no indígenas, y las nuevas empresas agrícolas. En aquéllos espacios, las relaciones laborales tienen la impronta de la superproducción, y ésto resiente todos los otros ámbitos de la vida social para este campesinado.

Es decir, nuevas ruralidades son ocupaciones y usos demográficos, nodos geoculturales, y enclaves productivos derivados de la planeación financiera y de la inversión privada y estatal en el agro ; en el caso de Nahuelbuta, los fundos forestales y los enormes programas de desarrollo campesino. Pero, también, sus externalidades: nuevas ruralidades son, asimismo, las formaciones sociales espontáneas, derivadas, que asume el capitalismo avanzado en el ámbito espacial de los pequeños campesinos. La comunidad resemantizada, no aislada ; el hacinamiento rural, los allegados, los emigrantes, la pobreza estructural del campo y la re-etnificación. Todo ésto se conjuga,

maginariamente, entre las localidades rurales y las comunidades indígenas de la “nueva ruralidad”.

Empíricamente, ésto es el reacomodo exacto de las poblaciones campesinas que, pauperizadas, subsisten, a través del uso intenso de un juego múltiple de estrategias agroecológicas. La vida social en Nahuelbuta gira en torno a las estrategias de la economía familiar y su articulación con las fuentes de ingreso en la comarca. Y si éstas no existen, la extinción de la vida campesina es segura. Al menos, tal como la conocemos hoy.

En las nuevas ruralidades, lo urbano impacta -simbólica y prácticamente- de muy distintas formas la conceptualización del espacio agrícola ; entre localidades y comunidades habría una diáspora de condiciones culturales pre-formativas, y de contactos específicos; y condiciones subordinadas de influjo recíproco. Entre las entidades del contacto -sociedad y personas- hay un flujo intenso de contenido psicocultural. Por lo tanto, los actantes se mueven con extremo cuidado en sus relaciones con el entorno.

En Nahuelbuta, desde la existencia de fundos forestales, silvícolas -no habitables, pero custodiados-, hasta el poblado, la aldea, el caserío ó la entidad rural de valles y de montaña ; y más recientemente hasta la villa rural de asalariados agrícolas -no agricultores, por lo tanto, pero sí habitantes rurales-, la serie de “salidas”, abandonos ó reconversiones del espacio rural por las poblaciones del sur de Chile, da cuenta de un proceso de intensas transformaciones cuyo impacto ha significado la disminución de la población campesina en el área de Nahuelbuta.

Ésto, también, era parte de mi input. Se reducía el número de personas y la cantidad de hectáreas por familia. El proceso de diáspora había comenzado y los cambios debían catalizar. Los campesinos continuaban abandonando sus predios en Nahuelbuta ; entonces, la investigación debería responder por qué y cuáles son los factores explicativos y los impactos de tal cuestión.

Paradójicamente, la reconversión productiva juega un rol de primer orden entre las alternativas prescritas por el Estado para asegurar la continuidad cultural campesina, para la mantención del agro, pero funciona en sentido inverso. El Estado clasificó a los hogares campesinos de Nahuelbuta, a través de Indap, como unidades viables e inviables para la agricultura tradicional en Chile y, con ésto, introdujo una variable conceptual de múltiple impacto que, además, no consideró la diferenciación agro-cultural en torno a la existencia de etnias y de otros grupos de identidad.

Los campesinos inviables resisten la huída del predio hasta que generan mecanismos transitorios de arraigo y adaptación frente a las nuevas circunstancias de su reproducción social. Éstas llevan la impronta de la presión social sobre este campesinado de subsistencia que, obligado, comienza a constituir profundas redes urbanas ó peri-urbanas, articulando su vida en torno a un doble transcurrir : la localidad, la comunidad y la ciudad (ó el pueblo, más exactamente, en este caso).

Las “unidades inviables” lo son desde hace veinte años ó más, y en el caso de las comunidades indígenas desde hace más de un siglo. Por lo tanto, el tema fundamental es cómo asume el Estado las particularidades culturales campesinas que constituyen los elementos contundentes de la estructura silvoagropecuaria del escenario de Nahuelbuta.

Así mismo, sería necesario considerar a la estacionalidad de los policultivos del área, la temporalidad natural de los empleos y ocupaciones agrícolas modernas -y su inestabilidad salarial inherente- a las migraciones del clan, y los ingresos dinerarios por hogar producto de los trabajos urbanos y rurales que sus miembros realizan (trabajos remunerados y no remunerados), como factores explicativos y consecuentes de un proceso profundo de transformación socioagraria que está a mitad de camino entre los extremos de la descampesinización total de los jóvenes -especialmente, de las mujeres- y de la recampesinización a ultranza de los mayores - de los viejos, de la gente antigua del “sector cerro” en Nahuelbuta.

En este punto debí enfatizar cuáles eran los límites de mi estudio, pues si bien la fidelidad a los hechos me llevaba a otras cuestiones no menos importantes que la mía - además, complementarias y del todo condicionantes de la cultura rural (e interétnica) actual del Sur de Chile-, fue perentorio defender mi búsqueda, a riesgo de desdibujar mi objeto primo de estudio, ó desperfilar el tema central de la investigación en curso.

Si bien el trabajo de tesis podría abrirse hacia temas como la relación desarrollista del Estado chileno con el campesinado del sur del país -en la zona de Nahuelbuta- o bien, hacia los procesos de contrarreforma agraria y penetración capitalista en el agro, evidentemente este esfuerzo excede mis objetivos investigativos.

Eran temas que, además, trabajaba intensamente otro equipo de tesistas Fondecyt. Hemos redactado en conjunto el primer “Folleto de Antropología” de la UAHC¹; en él informamos de éste grave asunto para la reproducción de la vida rural en Araucanía.

El eje complementario de indagación lo constituye, en consecuencia, el tema de la globalización de las economías agrícolas nacionales, y el de sus efectos e impactos sobre la cultura de la vida rural. En este caso, sobre el enorme ámbito interétnico e intercultural de Nahuelbuta.

En éste contexto, hoy el espacio rural chileno es un escenario en transformación. Cuatro serían los factores explicativos de tal cuestión:

¹ Temas de desarrollo y conflicto en comunidades rurales del sur de Chile. Folleto nº 1, Escuela de Antropología,

- La integración vertical de las economías nacionales de escala -entre ellas la agricultura de carácter familiar- a la economía transnacional del país.
- La deuda externa de los '80, que implicó el ajuste estructural de las políticas neoliberales para el sector silvoagropecuario.
- El débil apoyo del Estado chileno al desarrollo agrícola familiar y comunitario (local).
- La intervención de inversores privados en el paisaje rural chileno, lo que ha generado la presencia de nuevos actores sociales en el espacio rural.
- Hoy, los acuerdos de libre comercio. Mercosur tiene efectos específicos para el mercado de la pequeña agricultura en Araucanía. El impacto sobre los cultivos tradicionales será devastador para los campesinos de Nahuelbuta.

Los campesinos proveen seguridad alimentaria para las poblaciones nacionales, es un hecho fundamental ; por otra parte, sus organizaciones proveen uno de los factores que asegura la interlocución directa de los problemas de la agricultura familiar (pequeña agricultura) con la agenda pública y social de los gobiernos. Pero, ¿qué pasa con los campesinos de Nahuelbuta ? . ¿ Son ellos un referente cultural para otros, para alguna otra cultura semiurbana del área, para algún poder político local, provincial ó regional ? . ¿ Tienen asociaciones productivas ó gremiales ? . ¿ De qué modo constituyen una cartografía cultural de la cordillera y sus costas ? . ¿ Constituyen un grupo social que preocupe al gobierno local, regional ó al nacional ? .

El diagnóstico antropológico de la agricultura nacional da cuenta del estilo de vida que ésta segrega; este estilo sociocultural se soporta en los sistemas agrícolas nacionales. Y éstos, a su vez, pueden ser estudiados como sistemas sociales totales.

Dentro del sistema agrícola nacional (chileno), el espacio rural manifiesta diversas expresiones, correlatos exactos de los nuevos usos del suelo cultivable, agrícola, vinícola, hortícola, pecuario y forestal (las nuevas ruralidades). En términos diacrónicos, el sistema agrícola nacional se constituye de tres tipos de empresas : las agrícolas altamente especializadas ; las transnacionales ; y las familiares.

Es en éste segmento del sistema que nosotros enfatizamos el tema de la caracterización del campesinado, y la discusión subsecuente acerca de su desaparición, diáspora ó reforzamiento como producto de las políticas públicas y la inversión social para el sector en el contexto de una cultura rural y agraria extensa e intensa, toda vez que pluricultural ó interétnica, como he señalado).

Por otra parte, los efectos del cambio en la ruralidad del Sur de Chile -como consecuencia de la operación de los factores señalados- nos obligan a revisar los conceptos tradicionales de los estudios agroindustriales.

De modo que, por ejemplo, la “comunidad rural” y la dicotomía “ruralidad / urbanidad” recrean, hoy, nuevas realidades, por el influjo que sobre ellas han tenido los nuevos modelos de desarrollo productivo, los nuevos actores locales y, por lo mismo, la trama de las nuevas identidades rurales configuradas.

De ahí la importancia de las redefiniciones acerca de la esencialidad, y no la forma, de los vínculos culturales en la ruralidad. Es decir, del contenido corriente, actual y profundo, de las relaciones interétnicas rurales; de estas relaciones habituales en la zona de estudios de Nahuelbuta y que configuran nuestros **“circuitos de la interculturalidad rural”** para el caso del sur Chile.

Anotemos, finalmente, que, con base en nuestro ruralismo antropológico, este estudio de tesis tiene una marcada pretensión holística, porque -como en toda antropología- la cuestión de la autorreferencia textual y de la circularidad temática (teórica y metodológica) es una constante, un dato del medio. Por lo mismo, el amplio repertorio de posibilidades que tuve para entrar en materia de estudios etno-campesinos y el reconocimiento que este trabajo sería el resultado de una investigación personal de las comunidades rurales e interétnicas del Sur de Chile, exactamente de la zona de Nahuelbuta.

Culturalismo.

El eje de estudio **identitario cultural**, que cuestionaría las relaciones interétnicas en los sistemas sociales locales, el entramado del poder local y la distinción, a nivel simbólico, de las adscripciones y adquisiciones culturales de los grupos humanos en contacto : sus diferencias, sus semejanzas y los mecanismos de reproducción de la alteridad. Ésto es, el estudio de los procesos de endoculturación, de aculturación, de transculturación, de reproducción (ó reconfiguración, recreación y reinención) cultural de las sociedades campesinas e interétnicas de Nahuelbuta -en torno a una compleja continuidad cultural.

No soy purista en el uso del concepto *cultura*, y ésto de proponer al aprendizaje de aquella(s) -a través de procesos cognitivos tempranos y tardíos, constantes de la socialización y de la endoculturación en sus versiones formal e informal- como unidades de análisis, tiene por objeto precisar una aproximación ó un enfoque particular a las fuentes mismas de la identidad campesina. Porque las identidades y los aprendizajes sociales están en constante movimiento. Aprender y desaprender es inherente a la experiencia cultural.

Ésta fue una cuestión central para mi estudio, porque la exploración de las relaciones interculturales -ejercicio que supone situarse en las fronteras simbólicas de las culturas- requiere del conocimiento profundo de aquello que llamaría núcleo de la cultura. Ahora bien, este prediseño (ó modelo) debió ser defendido, complementado, criticado y disuelto por aproximaciones diversas en torno a la cuestión de la identidad, que un tema maestro para el proyecto.

El análisis de este eje (identitario cultural) debió superar al teorema de la identidad por filiación y adhesión con los grupos de pertenencia y referencia social (campesinos e indios/ campesinos y organizaciones sociales rurales/ campesinos y partidos políticos/ campesinos y empresas silvoagropecuarias/ campesinos y poderes compradores/ campesinos y gobierno local/ campesinos y Estado/ campesinos y consultores-transferencistas/ campesinos e iglesias/ y otras combinatorias posibles), para describir el flujo de las identidades y contraidentidades culturales locales.

Este flujo representa al circuito de la interculturalidad. De ahí, la importancia asignada a las relaciones ampliadas de los grupos sociales rurales, y no descripciones aisladas acerca de los nutrimentos básicos de la identidad social y étnica de aquéllos (lengua, religión, organización y participación política, trabajos e ingresos, estrategias de adaptación, entre otros). Básicamente, porque tales descripciones exudan un carácter prescriptivista de lo social que no comparto : proveen un formato ó una fórmula para la definición de las instituciones sociales, y bien sabemos que la realidad social de las culturas no acontece por definición. En éste sentido, además, no existe ningún contexto cultural correcto ó adecuado para la cristalización de las relaciones interétnicas.

Si este circuito intercultural tuviera sus propias normas, sería necesario describirlas. En consecuencia, propongo que entre la adscripción y la adquisición cultural que heredan los sujetos rurales en relación con sus grupos de pertenencia y referencias -acervo que actualizan, que recrean, que superponen y que sedimentan, pero que también, ocultan ó dejan filtrar en los eventos del contacto intercultural-, se establece un espacio imaginario, un campo subjetivo de significaciones sobre la vida rural que lleva implícito el ejercicio de adaptación entre lo que las personas son y lo que deben y/o quieren ser.

De modo que es posible incluir un eje de análisis dialéctico para el estudio de los procesos que performan la endo y la exoculturación (ó adaptación intercultural) en Nahuelbuta. No es sólo un asunto de clasificaciones culturales, sino del contenido que éstas puedan tener. Evidentemente, los poseedores de tal acervo (de adscripciones y adquisiciones culturales) son los campesinos de Nahuelbuta y en ellos he centrado mi investigación.

Desde luego, sería incorrecto inducir únicamente los modos de impronta y aprendizaje de la identidad psicocultural de los grupos en estudio, a través del análisis denso de las imágenes interétnicas; la etnografía de la interetnicidad comunitaria no es un asunto menor, porque a los núcleos familiares mixtos, a las alianzas matrimoniales (mestizantes), a las asociaciones parentales, simbólicas y comerciales (reales y ficticias) de las sociedades rurales totales

-que son unidades formales, conceptuales, de estudio dentro de la investigación intercultural- debemos anexar a las personas y los escenarios empíricos de la localidad - que son las áreas sustanciales ó concretas de indagación.

Y aquí, en el cruce exacto entre comunidad y persona, el nudo de variables es continuo y complejo, las categorías socioculturales fragúan y nos vamos quedando desnudos. Debemos recomenzar desde dentro. En éste contexto, la interetnicidad, las relaciones interétnicas y la realidad social de lo intercultural -su valor empírico objetivo y su existencia concreta-, es más que un tráfico ó un flujo de imágenes interétnicas.

Por ésto mismo, la investigación social en Antropología es tan compleja como arriesgada, y delicada diría yo. En este caso, necesitó del involucramiento del autor en los distintos espacios del "circuito" y para ello recurrí a la participación intensiva, a las conversaciones francas y a la pedagogía social.

Entre aquellos modos de impronta cultural situamos al proceso psicosocial de formación y reconocimiento de las identidades (ó complejos de rasgos comunes) y de las alteridades culturales campesinas (ó complejos de rasgos diferenciales). Este proceso es un continuo totalizante y, evidentemente, a través de él distintos sujetos expresan densidades simbólicas de múltiple valor. Reconocer estos "cuerpos de conocimiento cultural por áreas de configuración de la realidad social" (Barahona, 1986), se constituyó en un objetivo específico para la investigación propuesta.

En todos los casos, desde un comienzo advertí que mi proyecto de tesis se haría a partir de una mixtura de ambos ejes, de un cruce de entradas que permitiera un levantamiento tesístico de carácter etnográfico y etnológico, campesinista e identitario. No fue otro el afán que me movió.

Por una cuestión de habilidades y destrezas , "no podemos tomar ambos ejes" (Bengoa, textual en la segunda reunión de trabajo con los tesistas de Fondecyt , refiriéndose a las perspectivas campesinistas y culturalistas antes señaladas, los dos ejes tesísticos fundacionales). Definitivamente, el mío fue un trabajo que apostó por la línea - zigzageante- de los estudios simbólicos dentro de la sub-disciplina de la antropología rural.

De modo que una entrada válida para el estudio de las sociedades campesinas es enfrentar las vivencias propias de las unidades domésticas y sus miembros, en relación con los procesos (globalizantes) de modernización productiva silvoagropecuaria. Éste sería el contrapunto entre "comunidad" y "modernidad", ó entre cultura campesina local y cultura urbana global, al nivel de los cambios sociales en aquélla como producto de sus interrelaciones -de subordinación y competencia con ésta.

Para avanzar en esta línea de reflexión indagé en los textos que sobre el particular ha escrito mi profesor guía, Sr. José Bengoa; la articulación cultural entre comunidad y modernidad, entendidas como las antípodas del proceso de construcción de nuestra sociedad nacional, de aspiración desarrollista, será el marco mayor en el que apoyaré mi exposición. El autor incluye en sus textos las reflexiones del pensamiento antropológico continental, en relación con las cuestiones agrarias y étnicas, desde una perspectiva ética y filosófica humanista subyacente.

Ésto me parece fundamental a la hora de ensayar las respuestas políticas necesarias para el Chile actual; allí evidencí los signos del espacio (contexto/objeto/sujetos) de estudio.

El Circuito.

Este espacio es el "***circuito de la interculturalidad***" que representa, por una parte, el acervo (hipotético) con base en múltiples experiencias, relatos, visiones y lecturas, que sobre ambas cuestiones es posible levantar como respuestas políticas probables y eficaces, dentro de híbridos, complejos, multivariados y agitados contextos de relaciones interculturales en ambientes interétnicos. Es decir, al nivel de las personas, de los grupos y de las instituciones de las sociedades campesinas de la región, en un ir y venir entre los ámbitos señalados. Es decir, en un fluir y refluir dialéctico y comparado.

Por otra parte, este "circuito de la interculturalidad" también representa el ejercicio concreto de las personas reales al interactuar en contextos étnicos; lo que también se conoce como cultura cotidiana de la etnicidad. Por lo mismo, es un doble indicador para identificar las señaléticas y los rasgos del circuito.

Desde luego, ésto sitúa a mi estudio de tesis en la perspectiva de un trabajo útil no sólo para la formación académica del interesado, sino para la profundización de una serie de tópicos que urge comprender dentro de los nuevos contextos en que estas "viejas cuestiones" (la étnica y la agraria) serán tratadas y reconstruidas. No es sólo un asunto de nuevos métodos para viejo material, sino una preocupación política profunda lo que mueve a esta reflexión preliminar, con base en mis lecturas tutoriales.

El tema específico de la cuestión interétnica se constituye, en consecuencia, como un tópico derivado del anterior, toda vez que resulta de un juego dialéctico y de síntesis entre los ejes étnico y agrario. Lo interétnico deriva y, a la vez, performa lo intercultural. Y ésta es una superación del análisis cultural bipolar.

Desde ya, entendamos lector, todo ésto es parte de otro juego mayor: el de las clasificaciones y modos de apelar a los otros culturales. Bien, aquí reside otro de los núcleos etnográficos propuestos, porque así como lo étnico deviene de lo indio; lo agrario, de lo campesino, criollo, colono y mestizo del paisaje rural chileno. De un otro cultural, con toda propiedad.

Las temáticas de la antropología rural no constituyen una preocupación central de las escuelas en el ciclo de pregrado; también es cierto que, a nivel profesional, el conocimiento antropológico del mundo rural es por una parte subutilizado y, por otra, insuficiente. De modo que mi trabajo de tesis se inscribe en la perspectiva de un estudio práctico, útil, para la comprensión de los procesos de transformación cultural en el medio rural chileno.

Tráfico simbólico.

Si bien, la variable étnica modifica la tensión entre todos los actores en escena, supusimos, primero, que tanto los espacios de contacto y la densidad simbólica descrita, así como las transacciones sociales mismas (las acciones sociales de los sujetos indígenas y no indígenas, al interactuar en contextos interétnicos), son altamente frecuentes y proveen -a los actores- de gran movilidad (discursiva) de capital sociocultural. Y segundo, que las relaciones interétnicas mismas logran sedimentar y hacer heterotópico un cuerpo epistémico y cognitivo muy preciso, prescrito, acerca de lo que aquéllas son, cómo deben ser, qué posibilidades ampliadas de acción otorgan y qué límites imponen a sus actores.

Ésto equivaldría a indagar por el sistema de códigos interétnicos en el sitio, lo que Bengoa ha llamado, cruda y adelantadamente, “la gramática del racismo”.

En éste sentido, la vida entera es interétnica en Nahuelbuta; es dentro de este contexto cultural que las generaciones humanas han formado personas allí. Por lo tanto, los contenidos de las relaciones interétnicas prescriben formas de intercambio que, si bien son complementarias, mantienen la impronta común de “extrañar lo que por ajeno es desconocido, ignorado o marginalizado del mundo de los consensos mínimos que permiten la convivencia entre sociedades diferentes dentro de una misma cultura” (ms. Bengoa) -en este caso de la cultura rural e indígena del Sur de Chile.

Evidentemente, existe una impresión común acerca de la identidad nacional de estos espacios interculturales de convivencias y desencuentros. Ésa, es una cuestión que el Estado chileno nunca olvidó ; sus leyes decidieron que en el país existe una sola nación. La legalidad fue el principio identitario rector de las convivencias sociales en el país. Pero, Chile es un país multicultural. Las leyes de colonización -en Nahuelbuta- jugaron en este frente, y crearon verdaderos “cordones sanitarios” de población nacional, chilena y extranjera, en torno a las reducciones, reservaciones ó comunidades mapuche. Desde el origen, éstas poblaciones fueron enfrentadas ; y ésto formó parte de la matriz básica para las relaciones sociales en la cordillera.

De modo que este modelo cultural hegemónico de interacción (actuar para un *otro*) e intelección social (comprender al *otro*), supone que los grupos étnicos constituyen sociedades diferenciadas que depositan en un fondo común, y recurrente, sus conocimientos acerca de la convivencia interétnica.

Entonces, la pregunta natural es ¿ en relación con qué elementos se articula la diferenciación psicocultural señalada?. ¿ Ó tendrán estos mismos elementos un potencial mayor de integración que establece como valor y situación ideal, la homogeneidad cultural, tecnológica y simbólica entre estas etnias ?. ¿Cuál es el acervo cultural que segregan estas relaciones entre las etnias rurales del país ?.

La idea de trabajar sobre aspectos claves de la reproducción sociodemográfica, *psicocultural y sociosimbólica de la población campesina-colona-chilena*, en situación de contacto con la indígena, mapuche, tiene el interés específico de demostrar que es posible combinar discursos altéricos y transculturados para colaborar con la comprensión del pensamiento autónomo acerca de la cultura rural e interétnica chilena.

Es decir, sí existe teoría antropológica de alcance medio con la que enfrentar nuevos trabajos de campo, y la recolección y el análisis de los datos del terreno en Nahuelbuta. Pero, lo importante es no ajustar los hechos sociales a una definición inflexible acerca de lo que éstos son. Si bien, la instalación antropológica -tipo levantamiento- de áreas geoeconómicas, culturales, heterotópicas e imaginarias, homogéneas y no estudiadas, responde al afán y los intereses propios de cada investigador -ó equipo de investigación si es el caso-, precisamente en ésto radica su riqueza. Porque ella es una ciencia diversa que investiga la diversidad cultural de las sociedades humanas.

En esta oportunidad, la configuración antropológica del estudio de tesis utilizó como eje referencial tal supuesto. Ésto significó que, operacionalmente, tuve que responder a cada cuestión investigativa recurriendo a los distintos saberes que correlatan la existencia material y moral de los sujetos, y de las comunidades rurales del área cordillerana / costera de las provincias del Centro-Sur de Chile. Exáctamente, del área de Nahuelbuta.

Porque es un hecho cierto que la investigación antropológica es -en grado mayor- del tipo autorreferencial. Más aún, la investigación antropológica es, en sí misma y por definición deontológica, autorreferente. Es el antropólogo quien estuvo ahí y estableció una red precisa de relaciones en el sitio. Ésto es un hecho definitivo en antropología: las dinámicas sociales del investigador, improntan sus informes de investigación y la investigación misma. Todos quienes practican trabajos de campo, lo saben. No diré más sobre el asunto.

Mi supuesto es que la antropología es un camino arriesgado que asume el conocimiento científico; en este sentido, fue un objetivo encubierto de la investigación demostrar que, como ciencia, la antropología ofrece múltiples líneas de indagación y que ésto tiene directa relación con los afanes personales del autor, no con las directrices de la academia. Ahora bien, estas múltiples líneas constituyen un recurso epistémico legítimo para profundizar tipos específicos de hechos sociales "interétnicos y rurales", en este caso.

En definitiva, como aspirante a profesional, me interesa responder -teórica y empíricamente- a las siguientes preguntas: ¿ es posible explorar la identidad psicocultural de los grupos humanos (étnicos), a través de los fenómenos del contacto interétnico, cuando éste implica formas precisas de intercambio de bienes culturales ?; ¿ cuál es la relevancia que tienen hoy estos temas para la Antropología chilena ?.

Más allá de la dicotomía identidad / alteridad como factores explicativos de la diversidad cultural, y en relación con el tema de los encuentros y desencuentros interétnicos, ¿ qué

perspectivas analíticas y lexicográficas sugieren los estudios simbólicos de las sociedades campesinas ?; ¿ qué variables fueron puestas en juego para la discusión de las relaciones interétnicas en los sistemas sociales locales de Nahuelbuta ?; y, finalmente, ¿ a través de qué mecanismos se constituye un sistema social interétnico ?. ¿ Qué tipo de entidad cultural sería éste?.

Éstas fueron las cuestiones que debía responder para superar la simple descripción de las áreas sustanciales (empíricas) en mi estudio de tesis, de modo tal que pudiera introducirme en la indagación de las áreas formales, conceptuales y teóricas del tema propuesto. Mi apuesta fue ofrecer, en un momento específico de la investigación en curso, una serie de conceptos apropiados para nuestro emergente tema de estudios.

Mi propio texto es una guía para interpretar los resultados que arroje la batería aplicada ; pero el marco mayor de interpretación será, evidentemente, el informe SUR - Fondecyt. Su lectura será desagregada, es decir haré *hablar* a los datos, de acuerdo con códigos primarios de expresión numérica, porcentual y simbólica, ciertamente vinculados con el tema "relaciones interétnicas" (de parentesco, propiedad, trabajo, cooperación, disputas o subordinación ; de (des)encuentros entre cosmovisiones y lógicas de acción). Es decir, el respaldo de la discusión tiene como referente inmediato el análisis sociocultural, cualitativo, de las encuestas, entrevistas y matrísticas metodológicas aplicadas.

Y ésto, porque lo importante no es cuestionar la forma de la apelación a un sujeto campesino -al vínculo con la tierra-, sino a la esencialidad del mismo. Es decir, me preguntaría ¿ qué límite de exposición a los fenómenos de contacto señalados disuelve y/o fortalece la categoría social de campesino colono, de campesinado interétnico, ó de mapuche, indio y natural del área ?. ¿ Estas etno-clasificaciones son endógenas ?. ¿Cuál es su pertinencia para el contexto de investigación ?.

Preguntas originadoras

Ámbitos de estudio.)

¿ Se diluye la categoría del campesino interétnico (de fronteras) en Chile ?, ¿qué pasa con la categoría de indio aculturado ?, ¿ desaparecen los tipos sociales campesino e indígena del medio rural del Sur de Chile?. Si es así, ¿ quiénes aparecen ?. ¿ Existe la cultura campesina mestiza o interétnica ?, ¿ existe la cultura india mixturada en Chile ?.
 ¿Cuál es el estado actual de sus transformaciones ?,
 ¿ habría complejas continuidades culturales entre ellas?.

¿ Cómo asume la Antropología el tema de la diferenciación campesina ?. ¿En qué se enclava la identidad de cada uno de los sujetos sociales en contacto: en el espacio – territorio ocupado, en las estrategias de subsistencia, en la moral local, en los usos y costumbres de la vida cotidiana, en la percepción y valoración de la cultura propia y de las culturas ajenas?

El tema de la aculturación -dentro de la cuestión étnica e identitaria, y de sus procesos de formación- está en retroceso, y ésto sería explicable a partir de un supuesto epistemológico emergente cuyo nudo está entre las siguientes otras preguntas: ¿ las culturas desaparecen por influjo del contacto, y del sometimiento valórico implícito y posterior, con otra ? (aculturación: pérdida de la propia cultura y adquisición de una distinta).

O bien, ¿ las culturas se transforman, readaptándose, en función de (ó hacia) nuevos códigos de comunicación (dominante) que posibilitan la coherencia de las actividades humanas en un contexto de dominación y despojo ?; ¿ es posible la desconfiguración de las culturas humanas, a través de un contacto prolongado entre generaciones de sujetos expuestos a tal relación de expoliación?.

¿ Es probable, más que posible, la mixturación ó la transfiguración étnica de las culturas humanas madres, la “resistencia del silencio” para el caso interétnico del Sur de Chile ?. Es decir, ¿ las culturas autóctonas y nativas, ó locales y tradicionales, conservan los rasgos básicos de su matrística cultural después de años de relación interétnica con el medio social de su entorno provincial ? ¿Cuáles son los límites del entorno ?, ¿ dónde empieza lo público dentro del ámbito privativo de estas culturas contra-puestas ?.

¿ Cómo resisten las culturas locales la penetración de una cultura global ?. ¿ Las culturas humanas contemporáneas se extinguen ó, más bien, se transforman por los efectos e impactos que genera el contacto prolongado con otras que superponen sus sistemas de acción y sentidos sociales en todas las esferas de expresión cultural auténtica?. ¿ Es

posible que el concepto de reculturación supere las posibilidades de análisis que otorga el de aculturación, específicamente en el contexto de las relaciones interétnicas para el área de Nahuelbuta?.

Más aún, en antropología es lícito preguntar ¿son coherentes ó correctas las relaciones interétnicas?. Es decir, ¿precisan ellas de un contexto adecuado de implementación?. O más exactamente, ¿acontecen de modo transversal, permeando muchas de las posiciones culturales, ubicuidades de acción y los escenarios sociales de una red de localidades rurales y semiurbanas?, ¿o de un Estado y de una Nación?, ¿ó del país?. Las preguntas son muchas; las hipótesis, múltiples, y las respuestas deben resultar de esta reflexión.

Desde ya puedo advertir que el tema de la aculturación estuvo ausente de mi aproximación preliminar al trabajo de tesis, pero que me ví obligado a incluirlo por ser el más próximo a una clase de fenómenos que sí existen como hechos sociales en el medio rural: se trata de todo el complejo sociocultural ligado a la relación que establecen los cuerpos empresariales y del Estado, en la zona de estudios, con los campesinos e indígenas del área, y acerca de cómo las diferencias étnicas entre este campesinado local ofrece posibilidades diferenciadas (y diferenciadoras) de significación ó apelación hacia los sujetos mismos, hacia las acciones sociales sobre ellos y hacia los valores rurales mentados en el escenario de las comunidades.

Concretamente, quisiéramos saber cómo es la relación que establecen aquellos cuerpos con los potenciales sujetos beneficiarios del área.

Conocer las visiones propias, apropiadas, ajenas y enajenantes de los sujetos del tráfico interétnico, dio origen a las siguientes otras preguntas:

- ¿Qué acontece con las identidades en este escenario de transformaciones y globalización?.
- ¿Qué vinculación existe entre los campesinos de arriba y el mundo de los valles, pueblos y ciudades de abajo?,
- ¿Cómo redefine la imagen del mundo este nuevo campesino, redefiniéndose a sí mismo?.

Y estas preguntas, a los siguientes otros ámbitos de indagación en torno al tema de la identidad étnica transculturada :

La identidad (interétnica) como fenómeno psico-cultural, en relación con la imaginaria, la valoración, las actitudes y los comportamientos específicos que inducen y empoderan a las “relaciones interétnicas”. Es decir, habría que responder por cómo influyen estas relaciones cruzadas en la generación, a lado y lado, de expectativas y aspiraciones, complemetariedades y frustraciones -como rasgos del carácter social interétnico- y de motivaciones, voluntades y acciones concretas entre los sujetos cordilleranos, entre éstos y sus bienes, y entré aquéllos y sus instituciones.

La investigación interétnica, histórica ó antropológica, es -esencialmente- una investigación psicocultural. Las variables en juego son altamente dinámicas, por efectos del vértigo identitario que surge como respuesta al desencuentro de las culturas en situación desigual contactos sociales. La extensión de tan radical des-encuentro nos sobrevivirá, pero lo que ahora me interesa es señalar cuáles son las tendencias que está marcando la cultura interétnica de Nahuelbuta y demostrar, con esto, la existencia de un sustrato cultural que se está transformando por los efectos territoriales de la mundialización a ultranza de la economía chilena.

La identidad cultural como fenómeno socio-antropológico, en relación con la medición de la frecuencia e intensidad de las relaciones cruzadas, con la caracterización de su ámbito de operación y con la re - configuración de los valores, virtudes y perversiones sociales que los distintos sujetos recrean en torno a ellas. Porque ésto es una verdad : las relaciones interétnicas son nuestro constructo y no la acción real de los vecinos al relacionarse (ó no) entre sí : la cuestión acerca de cómo son las relaciones sociales en condiciones de interetnicidad es una inquietud del antropólogo, no de quienes son los sujetos interétnicos. También, por esto mismo es pertinente otra pregunta más : ¿ qué de nuevo nos puede señalar el tamiz interétnico ? La respuesta debería ser resuelta por este trabajo de tesis, para lo que propongo un modelo de red de relaciones cognitivas en el sitio.

Asir cognitivamente este universo cultural fue un desafío fuerte para mi trabajo de tesis. Representar, interpretar, simbolizar ó deconstruir, analizar y renegociar la producción de un documento cultural es un trabajo, cuando menos, delicado. Por lo tanto, me interesó informar desde un comienzo acerca del proceso de investigación emprendido. Y así como a categoría de género (femenino y masculino cultural) permite estudiar a las sociedades en sus múltiples aspectos, la dimensión “interétnica” nos permite reconfigurar los escenarios en que las identidades sociales, cruzándose, diferencian sus núcleos ; aun homogenizando, ó fusionando, sus fronteras.

Poder heurístico.

Supuse, en consecuencia, la existencia de un campo de realidad configurado por culturas diferenciadas -y no diferentes, pues comparten rasgos muy precisos- que conviven y que, por lo mismo, retroalimentan sus identidades (los chilenos con un alter mapuche, que es un pobre, un flojo, un borracho, un otro que actualiza un tipo específico y derrotado de ocupación y uso espacial).

Ésto significa que las formas y las funciones que asumen las relaciones interétnicas son multivariadas y poliexpresivas. Se cruzan de ida y vuelta, y son contradictorias. Pero, tienen de común el hecho de precisar cuáles son los límites de actuación posibles : prescriben la conducta y las orientaciones sociales del sujeto : “usted, es chileno, puede hacer tales cosas ... usted, es mapuche, puede hacer tales otras”. La convivencia es armónica en la medida de su diferenciación, a través de la clasificación segmentaria de actividades. Segmentación significa aquí uso diferencial de todo el acervo cognitivo y práctico relacionado con la conceptualización (valoración), representación (imaginario) y tratamiento (discurso) de un otro cultural.

Ésa es una entrada ; pero, yo conjugué otras fuerzas de intelección. Precisamente, la convivencia armónica como producto de la integración entre los grupos interétnicos, y de la combinatoria de actividades y esfuerzos humanos en el trabajo para la subsistencia agrícola. Ésto equivaldría a indagar, desde un comienzo, por los espacios y por los tiempos en que tales hechos se actualizan, dan forma y sentido a un tipo específico de circuito intercultural : el de los lazos que integran a la sociedad rural.

En este sentido, pienso en las culturas como los agregados simbólicos mayores de la sociedad, es decir como los complejos de sentido que sintonizan, significando, la vida de los sujetos. De modo que estos espacios simbólicos -los agregados propuestos, los complejos y los rasgos de sentido- serían las dimensiones de intercambio en las relaciones interétnicas.

Por lo tanto, son muchas las áreas de estudio, los asuntos implicados en las relaciones interétnicas ; evidentemente, las variables, también. Este estudio de tesis exploró las múltiples apelaciones que derivan del tema general de investigación ; éstos hábitos lingüísticos referenciales son, a su vez, nuevos nudos de investigación.

En este momento ha quedado abierto el descriptor “circuito de la interculturalidad”, como parte de un diseño original que intenta señalar, a través de la cosmovisión campesina, los temas fundamentales de la cultura interétnica y de los problemas sociales que enfrenta; y, correlativamente, los temas centrales de la vida rural para los mapuche y no mapuche de la zona de Nahuelbuta.

El modelo tipológico de relaciones interculturales e interétnicas propuesto tiene utilidad práctica para el propósito de explorar las formas y los contenidos básicos -e hipotéticos- que asumen las relaciones interétnicas en sus dimensiones intra y extraculturales; y esto, porque miembros de distintos grupos étnicos pueden compartir la misma cultura, así como miembros de un mismo grupo étnico pueden mentar culturas distintas.

Se trata de un modelo dinámico, vigente y muy apropiado para indagar en los fenómenos socioculturales a que dan origen las identidades étnicas en la posmodernidad. Si bien el estilo de vida campesino, las culturas indias y campesinas de la ruralidad chilena no pertenecen al capitalismo avanzado ni a una fase consecuente de modernidad cultural, es éste el contexto que define la participación de los otros actores involucrados, en torno a las relaciones de transculturación continua.

El modelo resulta de un juego crudo de oposiciones culturales entre una sociedad productivista, transterritorial, que domina dinámicas culturales muy específicas sobre soportes financieros e informáticos altamente sofisticados; se trata de sociedades transnacionales que tiene una expresión local muy concreta, integrada directamente a los grupos decisivos de las sociedades regionales y provinciales dominantes. Si bien sus dinámicas son esenciales al sistema total de producción y distribución de las riquezas, estas otras sociedades pertenecen a aquéllas en condiciones estructurales de dependencia y marginalidad. Es la sociedad campesina local: no excedentaria, subsistente, viviendo en el límite de la auto-reproducción biológica y de la restitución identitaria.

Esto, además, genera las condiciones básicas para la comprensión de la pobreza rural, de las ausencias, las desigualdades y las inequidades que vive el campesinado (étnico e interétnico) de Nahuelbuta hoy.

La idea de trabajar la comprensión del tema sobre la base de una condición cultural global, que afecta tanto a los centros como a las periferias productivas, es la condición sin la cual sería difícil -e incorrecto, si no- definir la posición estructural del campesinado como uno de los polos ó terminales socioculturales desde los cuáles se articula y da sentido a las dinámicas mercantiles nacionales, a las economías regionales, a las estructuras productivas de los estados republicanos del continente y a sus instituciones funcionales asociadas.

Además, esta condición cultural global -ó globalizante, más precisamente- nos obliga a establecer una ética y un diálogo interétnicos. En este sentido, las "búsquedas identitarias" representan un ejercicio transversal de construcción multicultural, intertextual, y que implican de un modo total a las poblaciones urbanas y rurales de una sociedad nacional. Esta "búsqueda" es, a la vez, una cimiento de la ética interétnica global.

Por otra parte, las relaciones entre culturas comparten los mismos modos (o significantes: economía -valores de uso y de cambio-; parentesco -filiaciones

consanguíneas y políticas ; ética / simbólica / moral -código de la decencia campesina e indígena- ; mitos y ritualidad -origen de las prácticas etnográficas y religiosas ancestrales- ; territorialidad e historia -ocupación y usos del espacio- ; política y poder -representación y conflictos de interés-) y distintos atributos (o significados : los relatos y las oralidades, y sus semantizaciones y resemantizaciones, en torno a los ejes diacríticos de búsqueda) que las relaciones sociales al interior de una misma cultura.

Pensamos en las relaciones interétnicas como flujos sociales que generan continuidades culturales complejas, que digitan sitios con una función de hibridación y transculturación, pero que refuerzan el acervo cultural específica y particularmente propio. Desde ya, entendamos, querido lector, que todo ésto es parte de otro juego mayor : el de las clasificaciones y modos de apelar a *los otros culturales* en un espacio de alteridad exponencial.

Y bien, aquí reside otro de los núcleos etnográficos propuestos, porque así como lo étnico deviene de lo indio ; lo agrario, de lo campesino, criollo, colono y mestizo del paisaje rural chileno. De este *otro cultural*, el chileno, propiamente.

Capítulo Tercero: Los Objetivos.

La interrogante general que intenta responder mi investigación es qué acontece, y cómo, cuando sujetos de un grupo étnico, de pertenencia -un grupo identitario, culturalmente autónomo-, tienen como referente de configuración identitaria al grupo racial y étnicamente opuesto. Ésto, en la línea de comprender las relaciones interétnicas entre uno y otro grupo del contacto cultural, entre los indígenas y no indígenas de Nahuelbuta, concretamente.

Básica y específicamente, el tipo de preguntas que me interesa responder va por esta línea de indagación:

- qué tipo de relaciones se establecen entre los sujetos (unidades de registro) de estos grupos poblacionales (unidades de análisis);
- cómo perciben y valoran estas relaciones (dimensiones del estudio);
- qué sistema social construyeron en torno a ellas (indicadores de la relación);
- cómo se representan a sí mismos este sistema cultural (simbolismo de la percepción cruzada);
- cuáles son los hechos fundacionales de la cultura interétnica etnográfica, y de los encuentros y desencuentros entre estas culturas campesinas e indígenas históricas y convivientes, pero fuertemente diferenciadas.

En este punto intentaré identificar los rasgos que estructuran este sistema de relaciones interétnicas, cómo se distribuyen y qué configuración moral recrea su contenido ; con el objetivo de caracterizar esta área de socioculturalidad mixta, explícita e implícita, incluyente y excluyente a la vez, que ambos grupos generan y que he llamado “circuitos de la interculturalidad en Nahuelbuta”.

Finalmente, responderé por el sistema de símbolos naturales que opera -intestivamente, pero también en relación con su medio externo- en este sector social, el campesinado chileno interétnico. Es decir, me interesó reconfigurar el sistema de grillas -o dimensiones clasificatorias- que estructura y da sentido a la relación entre las culturas campesinas colonas y chilenas, e indias (es decir, de adscripción empírica al referente histórico del Estado-Nación chilena, y a la nación mapuche, respectivamente), desde un enfoque oligoidal.

Colonos y Mapuche.

En términos generales, a través de este proyecto de investigación antropológica describiré e identificaré –etnográficamente- las relaciones culturales entre la población no indígena de colonos nacionales, residentes de localidades campesinas (entidades rurales insertas en un contexto de alta concentración sociodemográfica indígena), población filo-chilena, con la población indígena de las comunidades y reducciones mapuche del área, población filo-mapuche.

Específicamente, levantaré una monografía antropológica sobre las relaciones interétnicas entre indígenas y no indígenas rurales; es decir, entre las poblaciones vecinas de campesinos chilenos e indios mapuche de Nahuelbuta.

La intención por trabajar temas simbólicos netos tiene por objetivo profundizar en el conocimiento de los "grandes espacios vacíos" que revela la primera lectura de las cartas geográficas del campo chileno. Verdaderamente, estos espacios están vacíos de modernidad, y no de grupos humanos con culturas específicas. Vamos a levantar voces culturales de zonas campesinas signadas por la marginación, el silencio y la pobreza.

Es decir, vamos a levantar una cartografía cultural de la zona de estudio, indizada en torno a temas relevantes para la comprensión de las relaciones interétnicas. Haría una "Topología Cultural de las Cuencas Altas de la Cordillera de Nahuelbuta" como tesis de maestría y, en ella, investigaría todos los temas que van constituyendo este programa de estudios antropológicos, de trabajos de campo, en Nahuelbuta.

Hasta hoy el tema del campesinado es un agregado menor del gran tema Desarrollo Rural y Planificación Social, pero "nuestro trabajo no va a ser ésto" (sic).

Mis objetivos específicos devienen de las preguntas que planifiqué responder en el curso de mi investigación.

- Desde luego, intentaré señalar y descifrar las pautas de conducta a que dan origen las fronteras y los núcleos identitarios en aquél medio rural. La idea básica es responder a la pregunta por el cómo son las relaciones interétnicas; cuál es su señalética, sus bordes, sus contenidos y sus funciones; qué estructura están representando. ¿Cómo son las relaciones entre los mapuche y los no mapuche de la zona ?.
- Es decir, ¿ de qué elemento operante estamos hablando cuando respondemos por la identidad cultural de los pueblos mestizos y campesinos ?; ¿ qué rasgos la constituyen, cómo varían éstos y cuáles son sus categorías de inclusión, en situación de contacto (inter)cultural obligado, oblicuo y vertical ?.

- Ésto es, el estudio de la dimensión simbólica (e ideológica) de los encuentros -y desencuentros- interculturales en la sociedad rural e interétnica de Nahuelbuta.
- Evidentemente, todos estos conceptos debieron ser operacionalizados. Con ellos mediría la intensidad de fenómenos sociales muy específicos, claves para la comprensión de la movilización de recursos culturales entre los pueblos en contacto.
- Muy concretamente, éste es el tema de estudio de los sistemas de relaciones sociales y, también, de las maneras (formas y categorías) cómo los actores de esas relaciones se las representan en función de ordenar sus mundos ideales y materiales.
- Ésto, es la indagación y configuración teórica de las áreas empírica y conceptual de los procesos y contenidos psicosociales que operan en la clasificación de los objetos, de las relaciones que establecen los actores con esos objetos, y de las relaciones de los actores entre sí, en el contexto de ruralidad interétnica del Sur de Chile.
- Para los fines de este estudio es básico responder a otras dos preguntas originadoras: ¿ qué tipo de relaciones existen entre los actores ?, y ¿ qué circula entre ellos ?.

El habla cotidiana.

Esta tesis, también, tiene objetivos metodológicos; ellos vienen detallados a continuación. La metodología del estudio es de carácter cualitativo. Principiamos por viajar hasta dos capitales del sur de Chile: una regional (Temuco), la otra provincial (Angol). Hechos los contactos, la entrada al trabajo aplicado -de acuerdo con Bengoa- es conversar en terreno con la gente "estos temas que hemos tratado en el taller. Éste es un método demostrado por años de experiencia en trabajos de investigación rural" (sic).

El objetivo metodológico general de mi investigación es indagar en el habla cotidiana de los entrevistados, atendiendo a los significados, valores y sentidos que ellos expresan en torno a los temas que consideré relevantes. Me interesaba determinar las condiciones y características socioculturales e identitarias desde las cuales los entrevistados desarrollan determinadas prácticas y relaciones sociales en el contexto de una cultura interétnica. A partir de sus relaciones histórico-vivenciales particulares, emergió en los entrevistados las prácticas y el imaginario con que producen y re-producen el mundo rural y las circunstancias interétnicas que les ha tocado vivir.

Mi investigación fue planteada como un intento exploratorio de conocer la experiencia y el discurso de los entrevistados, respecto del tópico de mi interés. Distinguimos entre "discursos de ..." y "discursos sobre". El discurso sobre corresponde al que surge de la institucionalidad y de los medios de comunicación, y contiene definiciones y acciones

dentro de una estrategia de “control social”. El discurso *de*, corresponde a las opiniones, creencias, deseos y sentidos que relevan los propios sujetos (actores sociales directamente implicados en el tópico central del trabajo).

El discurso *de* no es opuesto, contestatario ó subversivo respecto del discurso *sobre*. Ocurre lo contrario: en general, el discurso *de* está controlado por el discurso *sobre*. Entrar en materia investigativa es dejarse capturar por uno de los discursos *sobre*. Es decir, se asume el tema de estudio incorporando la significación con que está cargado el tema, a partir de las definiciones institucionales establecidas. Todo sujeto social está inscrito en un discurso *sobre*, en tanto los fenómenos sociales circulan y atraviesan el mercado de los objetos, de los sujetos y los mensajes.

En tal sentido, los fenómenos sociales (multivariados) son totales y complejos: ningún paradigma simplificado de investigación social permitirá abordarlos. Nuestro esfuerzo debe ser, en consecuencia, situar los objetos de estudio al interior de un “paradigma complejo” que enfatiza el componente lingüístico del análisis. Se trata de apostar por una metodología cualitativa de base lingüística para dar cuenta de este tratamiento especial que se hace con respecto a la “economía significativa” del mercado de los mensajes (discurso *de* y discursos *sobre*) que toca al fenómeno de interés.

Generalmente, el discurso *sobre* es aquel que se autoindica y autoasigna la tarea de resolver los temas y problemas sociales, aplicando todo el peso institucional sobre ellos. El discurso *de*, corresponde al decir de los sujetos en torno a los problemas que ellos mismos viven.

Esta es otra aproximación teórico-metodológica a lo cotidiano que pone el acento normativo de lo social en lo obvio. Cotidianeidad sería un modo de indicar un sujeto en una red de conversaciones sociales, caracterizadas por un tipo de enunciación particular. La mediación social del lenguaje resalta la condición de norma / código de los fenómenos sociales. Éstos pertenecen a un sustrato cultural y no se agotan en la acción misma de lo que acontece, porque forman parte de un proceso social mayor, cual es la re-elaboración de un conjunto de identidades particulares en un contexto de hostilidad étnica.

La antropología de los discursos es una posibilidad de resolver uno de los puntos críticos de la reflexión científica: la necesaria articulación entre sociedad y sujeto, colectivo e individuo, estructura y conciencia ó como quiera llamarse a los polos de lo cubierto por las ciencias sociales. Esta posibilidad se basa en el trabajo sobre un concepto matriz que tiene una forma doble, una simultaneidad irreductible a una de sus caras. El lenguaje, y en general todo sistema semiótico, articula una cara objetiva (estructural y social) con una cara subjetiva. Es la articulación entre lengua y habla, entre código y su uso, entre lo potencial ó generativo y lo actual ó fenomenal.

El lenguaje representa al conjunto de discursos posibles, representa un repertorio de posibilidades; como toda semiosis, tiene esa doble dimensión que indica a las fases sociales y a las fases subjetivas del orden de los hechos psicosociales.

En un acto de habla, en un relato, a través de un discurso, el sentido se fija en unas estructuras de significación, en unos códigos culturales muy precisos. El significado es siempre una referencia al código. En el caso de las acciones, el sentido se comprende desde el código sociocultural respectivo. Y más: en toda acción, el orden social se realiza como objetividad ó transubjetividad del código, como la lengua tras el habla ó como la norma tras el acto. De modo que la sociedad sería del orden de los modelos (ó *modos de*), así como la lengua –que es el modelo generador del habla- sería del orden de lo social.

Desde el punto de vista del sujeto, un acto ó un relato le inscriben en el sistema de instituciones de su sociedad; aquí, la subjetividad actúa al código social, observándolo, escuchándolo ó citándolo. Al hablar, el sujeto queda en las coordenadas de la enunciación. El habla es, en este sentido, el soporte de un nombre, de una identidad, de un cuerpo y de un domicilio, que se despliega y se manifiesta en los dichos posibles de su código. Pero, el sujeto al hablar se reconoce a sí mismo como un sujeto singular en un código que, sin embargo, es colectivo.

El habla, como uso concreto de un sujeto de un código social, tiene necesariamente, una dosis de libertad. En la medida que la subjetividad pueda inscribirse y al mismo tiempo reproducirse como una alteridad, como conciencia, el código no regla de modo absoluto. El habla se mueve así entre los límites de la sola “lectura” (recitativa) del código y como reescritura de uno nuevo. Porque en todo acto ó dicho, la sociedad puede lo mismo reproducirse sin cambio, que comenzar una línea de variación.

Así, lo cotidiano puede entenderse como uno de los modos característicos de relación entre código y habla, ó entre modelo y conciencia. Entre la relación interétnica (el modo) y la visión que de ésta tienen los actores de su trama (la conciencia).

La sociedad es del orden de los códigos que regulan los actos y los dichos. El orden social es del orden del decir. Como código que codifica “sentidos”, resulta de una convención que define y valora proposiciones que instituyen la realidad como verdad social. El habla funda el código de lo cotidiano: semánticamente crea las definiciones y pragmáticamente establece la estructura intersubjetiva.

Pero, el habla envuelve siempre una polaridad entre el “discurso” y la “palabra”, entre lo general –común a todos- y lo particular –comunicación de singularidades. Para todo acto de habla, dicho ó relato, su sentido es comprensible de dos modos polares: como cita literal del código ó como intervención en el código –a la manera de los poetas. Cuando un dicho trae significados claros y esperables, gana en comprensión y redundancia lo que pierde de sentido e información.

Siguiendo la línea de las entrevistas, en una conversación en la que sólo se intercambian tópicos, los signos estarían archi-codificados y carecería de todo interés su intento de interpretación (el signo es excesivamente claro y aburrido). A la inversa, si el dicho sólo

trae palabras nuevas, signos inestables, la comprensión sería imposible. Como ocurre cuando en una conversación los hablantes manejan códigos completamente distintos.

Sin embargo, lo cotidiano / no cotidiano, distinción entendida como modos de estar en el lenguaje ó modos de hablar y ser en el mundo, si bien son polos que se oponen, nunca se anulan en un dicho ó en un acto del habla. Más bien, representan los límites en que se mueve la articulación sociedad / sujeto, entre lo público y lo privado.

Capítulo Cuarto: Respuestas Anticipatorias.

Corresponde ahora presentar las respuestas anticipatorias para comprender los fenómenos implicados en el estudio. Es necesario levantar hipótesis sobre las posibilidades, probabilidades y contenidos de los encuentros interculturales entre las poblaciones objetivo. Ése fue el alcance de la exposición precedente : identificar una serie de hechos sociales que cristalizan en los fenómenos sociales básicos (actividades y acciones, pero también normas y valores, usos y costumbres) de la cultura interétnica de Nahuelbuta.

Metodológicamente, aquéllo se resolvió con la definición de las dimensiones que utilicé para entrar al escenario. Me interesaba disectar a través de las variables etnicidad, género-edad y estratificación socioeconómica. Los indicadores serían, respectivamente, la pertenencia a (ó el manejo de la identidad de) las culturas campesinas colona/chilena y/o india/mapuche; las experiencias del ser hombre ó mujer en ellas, en distintos períodos de tiempo -y a través de distintas edades sociales ó épocas; y los ciclos de vida - productivos y parentales- de sujetos y familias campesinas mapuche, colonas, chilenas y/o mixtas (mestizas). La reconstrucción de la historia de la familias de Nahuelbuta fue fundamental en este sentido.

Mi hipótesis preliminar fue que estas actividades psicosociales de adaptación, interpretación y resignificación cultural; de hibridación y autoafirmación de los valores, las actitudes y los conceptos sociales, en definitiva, actividades de la relación constitutiva en torno a un *otro cultural*, es tensional, y lo que me interesó fue medir el grado en que esta tensión se superpone en los contextos de la actuación intercultural cotidiana. Indagaría hasta qué punto esta identificación de lo mismo y de lo otro en el medio rural -a nivel de las relaciones entre personas, entre personas y bienes, y entre personas e instituciones- se constituye por medio del rechazo y la exclusión de lo ajeno, y de la aceptación e inclusión de lo propio, con el objetivo específico de caracterizar el área de las fronteras simbólico-culturales en Nahuelbuta.

Por lo mismo, qué es lo ajeno y qué es lo propio -entre las culturas no indígena e indígena de Nahuelbuta- se constituyeron en preguntas centrales (u originadoras) para mi investigación. Por ésto, además, la preocupación por el ensamble conexo con el tema de la identidad.

La riqueza de esta extensión teórica, o superación de la dialéctica que ofrece el modelo de identidad social por adhesión, filiación ó rechazo a los grupos de pertenencia y referencias, radica en que el espacio mental señalado contiene en sí mismo una serie de rasgos, para cada una de las áreas de expresión humana, particulares de cada uno de los grupos estructurantes de la relación interétnica.

Es decir, en zonas de habitación mixta -o de cohabitación interétnica- los campesinos chilenos y los indios campesinos comparten entre sí un área de sociabilidad explícita -y otra de interculturalidad implícita- signada por valoraciones diferenciales dentro de una serie de posibilidades de relación por oposición. Más exactamente, por distintos índices para indicadores, dentro de una matriz de relaciones interétnicas tensas (hipótesis de trabajo: por diferencias profundas al momento de optar por una identidad sociocultural propia).

Esto último me llevó a pensar en la existencia de fuertes contenidos de tipo racistas -de uno y otro extremo- filtrados en los distintos elementos simbólico-ideológicos que operan en la configuración identitaria de estos pueblos campesinos e indígenas en contacto.

Es decir, si el centro del debate está puesto en el peso específico que jugarán las relaciones interétnicas en la configuración próxima de las culturas nacionales, yo volvería más adelante sobre el asunto, al momento de ensayar las respuestas para dilucidar los contenidos, los movimientos y las simbolizaciones liminales que las culturas campesinas etnográficas -tanto indias como chilenas- están re-procesando para la autoafirmación de sus identidades sociales.

En todos los casos, debo advertir que la cuestión de la identidad, tan presente al principio de esta investigación, devino ó derivó en una otra dimensión de la investigación cultural de terreno. Desde luego, lo que me interesaba era levantar información empírica sobre los procesos de transformación rural, es decir, reconocer el discurso hegemónico y las prácticas subordinadas de la modernidad en el espacio rural; pero, también, caracterizar los problemas económicos, los conflictos culturales y las disfunciones políticas locales, para redimensionar la categoría de poder y para reconfigurar el contexto local -la comunidad- y global -la provincia y la región- en que éste opera.

Ex – ante.

El fenómeno descrito, la coexistencia y cohabitación de culturas étnicamente diferenciadas, es reconocido para el ámbito urbano y denominado como relación entre subculturas de etnias. El modelo supone que éstas mantienen relaciones de diverso tipo con la sociedad mayor en que están insertas; por éso es que se habla de subculturas, es decir de unidades culturales (ó elementos) que existen al interior de una cultura mayor (ó conjunto) que las incluye; es decir que las asimila, las absorbe, pero que no las integra.

Este fenómeno también se da en el medio rural de Nahuelbuta con tanta ó más crudeza que en el pueblo y la ciudad, y demuestra que las diferenciaciones rurales son profundas; ésta afirmación es otra hipótesis de trabajo que derivó en un tipo de medición específica sobre el grado de avance de los fenómenos descritos, de su

interrelación ó conectividad, y de la especificidad (ó peso específico) propia de cada uno.

Es decir, me interesó explorar la dinámica de las relaciones culturales que establecen los grupos étnicos que cohabitan en la zona. Ésto configuraría los tipos de intercambio en la subcultura interétnica del sitio, dentro del agregado mayor: "Cultura Campesina de las Áreas Colonas, Mestizas e Indias del Sur de Chile".

Mis hipótesis de entrada están en discusión. Ellas derivan de evidencias exploratorias y constituyen el resultado del procesamiento de mi input: Nahuelbuta es un espacio rural en transformación.

Las relaciones interétnicas expresaron -y expresan hoy- un contenido diferenciado, distintivo y diacrítico en el contexto de las dinámicas habituales de relación social entre los grupos de colonos-chilenos y los grupos mapuche del área. Si bien sus flujos y contraflujos no son distintos de la relación cotidiana sedimentada por décadas de contacto cultural, aquéllo generó la fusión de una nueva, transculturada, mestiza, mixturada, donde el tema de lo indígena y del otro se ve desde la distancia, desde lejos.

Se trataría de las simientes de la cultura rural y mestiza chilena, ó popular campesina del sur de Chile; y del comienzo de la subordinación de la cultura india en el espacio público de las localidades cordilleranas en favor de los contactos, la interacción y la transculturación con los advenedizos. Pensamos que la cultura india continuó reproduciéndose al interior de los hogares y, muy especialmente, a través de todas aquellas manifestaciones rituales íntimas que conectan al mapuche con su identidad trascendente y su cosmogonía. Pero, éstas -en principio- no son dimensiones evidentes en Nahuelbuta.

La interculturalidad no es el resultado total de la relación interétnica; ciertos rasgos de ésta sedimentan en aquélla. Pero un complejo intercultural, ó bicultural más exactamente, está lejos de fraguar en Nahuelbuta; el silencio es la principal expresión interétnica en el sitio.

Es bien probable que las relaciones interétnicas configuren, deconstruyan ó performen sólo una -entre varias otras- de las dimensiones culturales para los mapuche de Nahuelbuta (la visión de los *otros*), y que la relación intraétnica, autoidentitaria (la visión de los *sí mismos*), constituya el modo más propio de reproducción íntima de la cultura india en la dinámica social total del sitio.

Hemos observado una relación especial de parentesco entre no mapuche y mestizos que tiene la mayor intensidad en estas localidades, lo que sería prueba de la endogamización que vive la comunidad mapuche actual. Si bien no existen mapuches culturalmente puros, al interior de las comunidades se distingue claramente entre los tipos físicos mapuche y no mapuche, es decir entre los tipos mapuche (indios),

champúrreos (mestizos), colonos nacionales (chilenos) y gringos (hijos y nietos de colonos extranjeros); cada uno representando adherencias culturales muy específicas.

La relación interétnica en sentido inverso, ésto es desde los no mapuche hacia los mapuche, señalaría positivación de la cultura local como correlato de la homogeneidad social en el área. En consecuencia, también habría un primer código de silencio en relación con expresar contenidos diacríticos para un asunto cotidiano, como son estas desagregadas “relaciones interétnicas comunitarias”.

La (re) configuración cultural, etnográfica, de esta sociedad de tipo mixta, contiene núcleos valóricos, accionales y normativos tradicionales, historiográficos y etnohistóricos; y núcleos horizontales, etnográficos y sociológicos, que son ampliamente compartidos por los sujetos miembros. Por lo tanto, la cultura interétnica que resulta puede ser leída en clave desde la doble perspectiva de los rasgos étnicos (los valores, las acciones y las normas) sedimentados, pero combinados (etnohistoria), y desde sus rasgos interétnicos mixturados (etnografía). Ambos enfoques tendrían carácter totalizante y funcionarían como factores configurantes (y estructurales) de la distinción social, y de la fusión mestiza propuesta.

Tal sistema sociocognitivo, el sistema mestizo (indígena-campesino) e interétnico, permitiría la expresión de la exclusión de unos por otros, la manifestación de las distinciones culturales esenciales en las relaciones interétnicas sedimentadas (los mapuche son identificados como los pobres del campo, como la clase baja del área), además de la cristalización de una subcultura racista en los sectores altos de Nahuelbuta. Y la autopercepción global campesina de una diferenciación entre distintos tipos de habitantes rurales. Nuevamente, una diferenciación expresada en los niveles valóricos, accionales y normativos.

Por lo tanto, habría fragmentos de un complejo simbólico -fragmentos homogéneos y vinculantes, insertos en redes sociales- que fragüa ó “esponja” entre los sujetos miembros de esta cultura campesina, ó subcultura rural e interétnica -y mixturada- de Nahuelbuta.

Tales fragmentos, evidentemente, están vinculados a los temas de etnia y clase, dominación y subordinación social, resistencia y defensa cultural, enajenación, despojos y resistencia, más todas la combinatorias que describen los matices del conflicto finisecular que tensiona las relaciones entre una sociedad blanca, integrada, regional y nacional; y una sociedad india, extremadamente local, presionada violentamente por integrarse.

Se trataría de un conflicto intercultural. Es decir que estaríamos en presencia de relaciones interétnicas cruzadas, contradictorias y agresivas. Si ésto formase parte de un nodo estructural a la cultura campesina de Nahuelbuta, constituyó un nuevo foco investigativo y el inicio de un giro desde lo antropológico hacia lo político. Ahí, yo me detendría. Sin embargo, soy fiel al “enfoque de los conflictos” :

“ (...) porque esta es una historia de conflictos. En otro capítulo hablábamos acerca de la importancia de la dimensión “conflictos sociales” para el estudio de las culturas, para la indagación de las causas y las consecuencias de la tensión total que resiente a las personas simbólicamente desencontradas por procesos sociales contradictorios y superpuestos. Entrar por el lado de los conflictos provee un sentido de desorientación único que obliga al antropólogo a reconocer con mayor eficacia cuáles son los valores y sentidos de las conductas en juego, y cómo y por dónde circula la limpieza y la contaminación simbólica de las sociedades enfrentadas. Eso sí que es peliagudo, la traducción cultural misma, la triangulación identitaria, el acto que te performa otorgando nombres al mundo y virtudes a la imagen que aparece.

“En esta desorientación debemos ver, si bien una pérdida, también una potencialidad tremenda para la ejercitación etnológica. Contrastando contextos culturales, comparando los datos interétnicos comparables y reconociendo los conflictos de interés podemos hacer etnología”.

Durante.

Sin embargo, no todos los sujetos ni todos los espacios son, esencial ó preeminentemente, interétnicos en Nahuelbuta. Habría espacios reservados para la expresión cultural propia, autonómica, de los grupos de contacto bajo estudio. Así entre los mapuche como entre los no mapuche del área.

En consecuencia, precisaría leer entre líneas la cuestión interétnica en el sitio, pues insisto en la idea que los rasgos que se trafican por el canal interétnico no sedimentan en la dinámica total de las entidades de población rural en Nahuelbuta. Es decir, lo específicamente étnico, dentro del flujo interétnico, está en reclusión, habitando el interior de los hogares mapuches ; y lo que observamos en la relación social cotidiana entre los grupos es una adhesión de los mapuches a la identidad social de los colonos. Bien, ése es el caso de Licauquén, un sitio de estudios que constituye un contexto muy específico de indagación,. En función del carácter desetnificante del proceso cultural en curso ahí, específicamente entre la población mapuche.

Además, habría expresión social de otras identidades étnicas en Nahuelbuta. Se trata de los colonos extranjeros que asentaron clanes cordilleranos ; trabajadores agrícolas y antiguos beneficiarios del Estado chileno cuyos descendientes, hoy, se sienten tan merecedores de su tierra como los colonos nacionales y los indios del área.

De modo que esta investigación asume la dimensión secreta, y de misterio, en que se encuentra la dinámica social y el contenido del flujo interétnico en el sitio.

Y ésto, porque el asunto de los procesos identitarios está siempre presente -pero en tensión- en el imaginario de los grupos sociales que viven en situación de contacto cultural y que pueden ó no ser, necesariamente, étnicos.

Entonces, propondría contenidos suficientes para la detección de las relaciones interétnicas en este espacio de Nahuelbuta. Si a la situación de contacto obligatorio anexamos los condicionamientos de subordinación histórica en el área, entonces la configuración y la recreación de la identidad social de los grupos chilenos y mapuche, asume otros vínculos y otros mecanismos de conexión con el entorno, siempre favorables a la mantención de la propia unidad cultural, reservada, pero esencialmente hostiles con el alter-grupo (los otros).

Ése, es el caso de la discriminación interétnica, que se alimenta por exclusión y rechazo recíprocos. Y el caso de la integración interétnica, que corresponde al silencio prudente del flujo interétnico.

Este flujo es contradictorio, heterógeno, tiene múltiple valor, pero se expresa como un acervo, en bloque, que vincula a sus portadores. Dice : "aquí somos todos iguales". Yo digo que ésa es una respuesta estereotipada.

Por lo mismo, reconocer este flujo soterrado de identidades y diferencias, de dones y contradones simbólicos, constituyó un desafío central para mi investigación.

(Porque, con las primeras impresiones la diferencia no aparece ; por lo tanto, pienso que la identidad social interétnica está ocultada. Al espejo del *otro* se le acabó la sal. No habría reconocimiento de un *otro* cultural -frente a mí- al interior de las comunidades, entre estos sujetos rurales. Éste sí que es un primer y gran hallazgo, ya no una hipótesis exploratoria, sino una de trabajo.)

Las identidades étnicas y las etnicidades no son equivalentes. Aquí estaríamos en presencia de sitios etnográficos que no presentan -en principio- marcadores de diferenciación intestinal. En todos los casos, si la variable étnica (pertenencia, conciencia, adhesión, discriminación) influye en algún tipo de comportamiento social diferencial, habríamos dado un paso adelante en el trabajo por caracterizar a las unidades culturales de Nahuelbuta.

Intentar una clasificación de este tipo implicaba la probabilidad de reificar la cultura estudiada, de modo que, insisto, ésta fue una propuesta que debió ser sometida a corrección. Evidentemente, y por una cuestión estrictamente personal, me interesaba validar y no falsear las hipótesis de trabajo.

Ex – post.

En consecuencia, mis hipótesis de trabajo son la que siguen:

- Los colonos chilenos y los indígenas mapuche cordilleranos constituyen grupos étnicos diferenciados que comparten una misma cultura, la interétnica rural de Nahuelbuta, mejor conocida como la campesina popular del sur de Chile.
- Existiría un alto grado de integración social al interior de las comunidades.
- Existiría un alto grado de desintegración entre las comunidades y su medio externo.
- Las relaciones interétnicas entre colonos y mapuche del área incluyen alianzas parentales, lazos de intercambio y reciprocidad económica, contratos no formales de trabajo, y convicciones religiosas y credenciales ; así como fricciones valóricas, emociones, sentimientos y visiones cruzadas y contradictorias.
- Existiría diferenciación productiva, y por lo tanto socioeconómica, entre hogares mapuche y hogares no mapuche en los sitio de estudios.
- Las evaluaciones socioculturales de sentido común, en relación con las "identidades cruzadas" , estarían habitadas por estereotipos que no permiten -en principio- distinguir procesos ni patrimonios diferenciales entre uno y otro grupo étnico.
- La cultura interétnica operaría en zonas de frontera; y en éstas, la economía sería esencialmente, de carácter subsistencial, no comercial.
- De modo que la cuestión productiva si bien segrega un indicador de diferencia identitaria, no es una apelación constante, ni frecuente, al momento de definir los campesinos sus identidades y , por extensión, sus diferencias culturales intestinas.
- La función explicativa de esta última cuestión -la autodefinición identitaria- estaría asociada a una dotación diferencial de otros recursos culturales : los modos productivos, la lógica económica de los sujetos y la valoración específica de su propio estilo de vida; los usos alimentarios y domésticos, las creencias, los colores

sociales; el habla, las maneras de comer y caminar, la sensibilidad y las percepciones cruzadas, y la relación con la naturaleza, con sus familias y su propia historia.

Desde un comienzo opté por responder lo que significa ser indígena y no indígena en el Chile contemporáneo y, para ello, los descriptores etnogénesis y reetnificación son pertinentes. Reconocer las dinámicas contemporáneas de los procesos identitarios, implica reflejar y develar la recreación de “lo indígena y no indígena en contacto”, y el surgimiento de nuevas identidades étnicas en el país.

Evidentemente, una parte de este marco teórico viene de la reflexión crítica originada en torno a los ensayos e informes de avance del proyecto; la otra parte está por venir y corresponde, esencialmente, a las discusiones finales de esta investigación.

Enfrentamos poblaciones indias tráfusas, ésa es nuestra realidad sociocultural en el tema indígena. Estas poblaciones humanas reconstruyen -están reconstruyendo, más bien- distintas maneras de ver y apreciar el mundo ; asumen los elementos aculturadores y los resignifican.

La transculturación está fraguando en favor de una dinámica de doble flujo que hace supervivir, resistiendo, a las culturas étnicas del país. Este proceso da cuenta de la capacidad creativa (capacidad de transculturación) de los grupos humanos campesinos que, en general, enfrentan procesos de impostación ; y es una cualidad de las minorías sociales que se manifiesta muy aguda en Nahuelbuta, sea ó no adscrita a una identidad étnica específica.

Porque si bien la pérdida cultural -la aculturación- de las etnias responde a un estereotipo y prejuicio nuestro, no necesariamente implica transformación, cambio, deculturación ó recreación cultural, en todos los casos.

En este sentido, ¿ sólo las simbolizaciones que el antropólogo registra determinan la adscripción cultural a una etnia ? ó ¿ las supervivencias étnicas y materiales logran recrear los sentidos para las prácticas y la comprensión cultural de una sociedad interétnica contemporánea ?. Como vemos, el tema es complejo y, necesariamente, nos lleva al problema de la etnia como pseudoconcepto.

Entonces, ¿ cuáles son los caracteres definitorios de lo que es una identidad étnica en contacto, y de lo que es una cultura interétnica ?.

Si la pertenencia étnica se refiere al acceso y control directo de los bienes simbólicos y materiales de una cultura india, ¿ podremos reconocer la identidad étnica entre grupos humanos desterritorializados ó no indígenas?. Nosotros pensamos que sí, que el ejercicio de pensar en la serie de estructuras multiculturales de readaptación social que los grupos de identidad practican, implica reconocer los mecanismos de sobrevivencia y desarrollo que están implementando.

Aceptamos, en consecuencia, que en un contexto pluricultural y multideterminado, como es Nahuelbuta, un grupo étnico no está representado, exclusivamente, por un grupo indígena ó filioindígena.

Los cuatro sistemas de intercambio.

Aquí los temas centrales son: los estereotipos en Nahuelbuta ; las imágenes étnicas contrapuestas, a modo de panel, entre los estilos de vida cordilleranos; las relaciones sociales, las filiaciones parentales y no parentales ampliadas; y las politicidades locales de las entidades rurales, como dimensiones conjugadas por la matriz interétnica que portan, en sus mentes, los distintos actores del circuito.

La interetnicidad es, en este sentido, un constructo conceptual con el que venimos a denominar el tipo de relaciones que, por casi un siglo, se dan en la zona de Nahuelbuta. Tal vez, mi investigación encuentre señales claras de significados socioculturales heredados del tiempo en que las haciendas configuraron el núcleo hegemónico del desarrollo agrario en el Sur de Chile; pero, verdaderamente pienso que las representaciones actuales tienen otros contenidos y, por lo mismo, otros sentidos. Son otros los símbolos de esta cuestión y encontrarlos, mi misión. No quiero hacer historia, sino antropología sociocultural.

Hemos ido perfilando a lo largo de estos ensayos e informes de avance, un tipo específico de proceder etnológico que tiene una aspiración muy concreta : superar el método intuitivo y sus técnicas inubicables que aparecieron de manifiesto en el curso de mi carrera. La intención por hacer de la “arqueología del saber” y de su “lectura entre líneas” adherida, un método cognitivo apoyado en técnicas precisas de elaboración y análisis de datos, me tuvo más que inquieto, preocupado.

Porque, el centro del debate está puesto en el peso específico que jugarán las relaciones interétnicas en la configuración próxima de las culturas nacionales globalizadas.

En este sentido, es necesario precisar que las relaciones entre grupos sociales, etnias o culturas se dan en varios planos que configuran, ó tienden a configurar, un sistema social total. Esto es, que las relaciones entre etnias incluyen los siguientes intercambios²:

Bienes materiales.

² (Supuse, entonces, que estos grupos sociales son grupos étnicos también. Ésto me indicó que la claridad conceptual en el diseño de mi proyecto era fundamental a la hora de enfrentar las etapas del trabajo de campo. Es bien sabido que la teoría -en este caso el marco teórico- orienta los ejercicios de la observación participativa, en general, y de la confección de los distintos instrumentos de recolección cualitativa, en particular).

Se refiere al intercambio económico de bienes materiales, incluido el intercambio de trabajos (fuerza laboral) e insumos (tierra y agua, semillas, herramental y maquinaria) por productos y/o por salarios. Ésto es, el tema del trabajo (empleo y ocupación) agrícola campesino y, exactamente, el de las formas de la organización productiva en la localidad, en el distrito, en la provincia y en la región.

Interesa indagar en los encadenamientos productivos que eslabonan a las economías agrícolas familiares y campesinas con los mercados de trabajo, productos, consumos y tierras de las localidades, comarcas, provincias y/o regiones (!). Será esencial, en este sentido, determinar las características económicas que sitúan (ó situarían) a estas familias como entidades socio-productivas de pequeña escala.

Pero, además -y aquí reside nuestro especial enfoque- es muy importante iniciar el estudio de las representaciones simbólicas de tales asuntos. Pues ésto nos permite escudriñar en el sentido y en el valor de las acciones económicas y simbólicas de los sujetos.

El estudio cualitativo por cortes (etnicidad, género-edad y estratificación) y en profundidad (sumergencia) permite imaginar la verticalidad de los fenómenos sociales, de modo que en ellos es posible rastrear distintos espacios (territorios) y tiempos (edades) para el acontecer de las relaciones de producción, relaciones que también forman parte de los encuentros interculturales habituales en el área de estudios; es decir, que performan al sistema social de interculturalidad presente en la localidad.

Se establece, entonces, una territorialidad y una temporalidad precisa para hacer el panel de nuestra investigación. El material con que trabaja el antropólogo es rico en estas dos dimensiones (espacio y tiempo), de modo enfatizaré en el estudio sincrónico de las relaciones interétnicas. Y ésto, porque me interesa indagar en la configuración simbólica actual de las sociedades campesinas. Ahora bien, la territorialidad es también una categoría virtual que se actualizará en los relatos de nuestros informantes y que incluye las siguientes dimensiones :

- El espacio imaginario que mencioné anteriormente; el lugar natural del habla, del tráfico de significados y significantes lingüísticos y, por lo tanto, cosmovisionales.
- Realmente, con territorio quiero designar a la unidad de análisis "mapa ideacional, ó mental, de la cultura local". Será mi trabajo articular las diversas cosmovisiones en una matriz de relaciones interétnicas probables, para dar cuenta de la cultura local mentada.

Lector, entienda bien : no pretendo decir que la cultura consiste sólo en la representación imaginaria, a través de la dimensión simbólica de una sociedad particular. Ambos sabemos que es mucho más que éso, pero mi énfasis está puesto ahí, en el juego de escribir (ó hacer-actuando) y de leer (ó interpretar-pensando) la cultura rural e interétnica, local y contemporánea de Nahuelbuta.

Por otra parte, la historia de las localidades campesinas, proceso sedimentario y heterotopológico, reconoce en la mencionada verticalidad sus fuentes de estructuración ; de aquí deriva la correlación simbólica, la yuxtaposición de historias relevantes, la interpenetración de los sentidos, la serie de cortes y filtros metodológicos, y toda una serie de perspectivas para la configuración del socioanálisis de los fenómenos históricos y antropológicos locales y microlocales, en torno a la dinámica del cambio social.

Los enfoques se refieren, en esencia, al mismo tema: de-construcción y re-construcción identitaria en contextos de neutralidad, hostilidad ó polaridad valórica ; al cambio social como resultado de las trayectorias laberínticas de las identidades locales, étnicas y nacionales. Así, la etnometodología -derivada de la fenomenología; el estructuralismo -derivado de la lingüística- ; y la dialéctica cultural -producto de la sociología crítica contemporánea.

Si bien este enorme ejercicio de intercambios interétnicos no es privativamente económico, cada grupo de identidad asentado en zonas de altura establece un acceso directo a los distintos pisos de la cordillera -y a los recursos y bienes de cada uno de los nichos. Pero, ocurre muchas veces, y de manera paralela, una articulación limitada de redes estrictamente simbólicas y parentales.

En torno a la entidad reduccional y a la entidad rural de colonización (aldea, comunidad, localidad), el intercambio de bienes materiales e inmateriales -que tiene ó que puede tener distintas valoraciones- es una conducta habitual entre los mapuche y no mapuche del área. En este contexto, el concepto de deuda permanece como un efecto de la relación misma de intercambio. Las posibilidades de reciprocidad, en sus versiones simétricas y antagónicas, dependen de aquél contexto. Y si éste es jerárquico, es bien probable que los intercambios sean asimétricos y desfavorables.

Aceptados los supuestos del manejo de la energía humana y del ejercicio de la reciprocidad y no redistribución entre los mapuche y no mapuche del área -en todas sus variantes ó combinatorias- el universo cultural del área resulta aún más complejo. El mismo intercambio entre bienes y energías, las transacciones entre los reciprocitantes, son polivalentes : los bienes y la energía traficada pueden ó no tener el mismo valor. De ahí que la simetría y la asimetría de los intercambios -la reciprocidad y el antagonismo, es decir, la dualidad subyacente en los arreglos- sea un cuarto principio de ordenación para el mundo rural interétnico.

Porque es un dato del medio incorporado a la cosmogonía indígena y un rasgo psicosocial que tiene expresión en la costumbre campesina: el intercambio de favores, se paga. En Nahuelbuta, nada resulta gratis.

Evidentemente, simientes de un conflicto devienen de las conveniencias interétnicas de Nahuelbuta, en un ambiente cultural donde la maximación de recursos es una fuente potencial de disputas entre los grupos de competidores. Entonces, ¿qué mecanismos cognitivos, qué herramental simbólico preservó el acervo complementario y de aprovechamiento de la diversidad ecológica y cultural, entre los mapuche y no mapuche de la zona de Nahuelbuta ?.

Intercambio de personas.

El intercambio de personas a nivel de familias, es decir la dinámica social que funda los sistemas de parentesco. Exactamente, el intercambio de hombres y mujeres, y las alianzas matrimoniales. Interesa determinar cómo es el movimiento de parientes en relación con las dinámicas reproductivas de las familias (u hogares campesinos); aquí, los parientes son comprendidos como recursos humanos para la gestión de las Unidades Económicas Familiares.

Este análisis permite derivar una consideración investigativa hacia otro capital cultural que circula en la comunidad campesina. Tal es la amistad, y lo que me interesa saber es cuáles son sus formas de movilización. De igual modo, podemos abrir aún más el estudio para hacer un panel -un enfoque de tipo comparado- entre formas mínimas y máximas de parentesco y formas mínimas y máximas de amistad, con el objetivo de detectar las reciprocidades y los créditos -económicos y afectivos, simétricos y asimétricos, a cortos y a largos plazos- que configuran el campo de las estrategias reproductivas de los hogares campesinos.

En este contexto la amistad es, evidentemente, un indicador de la confianza mentada por los actores interétnicos. Confianza que el etnógrafo hubo de mentar.

Desde luego, el primer cuerpo de conocimiento que tienen los sujetos investigados deviene del ensamblaje parental, de sus consanguineidades y filiaciones ; de modo que una vía regia para acceder a la deconstrucción identitaria campesina se realizó a través del estudio del sistema de parentesco en la comunidad.

Es fundamental para la articulación de los sujetos (interétnicos) a su cultura mixturad, la unidad de pertenencia -la comunidad, el sector- y los parentescos establecidos. Puesto que el grupo de parentesco es el núcleo fundamental del intercambio recíprocaro, el

ejercicio de otorgar compromete a los pactantes desde la infancia. Esta socialización se realiza en la reducción y en la localidad, comunidades residenciales y de creencias básicas para los mapuche y no mapuche de Nahuelbuta.



Ritualística y religión.

El intercambio ritual y religioso, sagrado y profano (festivo y cotidiano), de lealtades, reciprocidades y favores; y el intercambio de creencias sobre el ciclo de la vida y sus hitos principales. Este eje nos permite estudiar, también, los procesos de vida y muerte en relación con la cosmogonía ó ideología que sobre tales hechos tienen los campesinos del sitio de estudios. Vida y muerte que se refiere a personas, pero también a animales, cosechas, a riquezas (antiguas) y pobreza (contemporáneas). Y, también, al ciclo de vida de las familias.

Éste tema es central, pues permea a la corriente de conciencia que habita la cosmovisión mapuche y la filosofía no mapuche de Nahuelbuta. La dualidad del mundo natural, bipartido y multideificado, y del mundo social, segmentado, pero supra- ritualizado, es una de las claves para la comprensión del pensamiento (político) de los indígenas y no indígenas rurales contemporáneos. En este sentido, la reflexión acerca de la dinámica social producto de la articulación entre igualdad y jerarquía nativa y civil, es fundamental para comprender la lógica de las complementariedades interétnicas, simétricas y antagónicas.

Aquí encontré un tema de trabajo interesante, factorial, porque, además, la dualidad se expresa en términos espaciales, productivos, históricos, políticos, relacionales, conductuales y sexuales, entre otros. La dualidad es oligoidal.

La multi-hetero-topía de las relaciones interétnicas en Nahuelbuta, es evidente

Percepciones e ideas.

El intercambio de percepciones, ideas, actitudes, valoraciones y conocimientos, a través del habla. Ésto es el tráfico lingüístico que posibilita las otras tres dimensiones de la relación entre los grupos. Se constituye así un sistema social interétnico; éste será la unidad de análisis y la de registro, los cuatro tipos de flujo entre los grupos. Éste último especifica otro ámbito de indagación, que hemos denominado como *cuerpo epistémico* de los sujetos sociales campesinos e indígenas.

Porque es preclaro el hecho lingüístico que subyace a todo flujo comunicativo, es necesario definir los distintos saberes que tienen las culturas. Y más aún, es objetivo de este estudio la identificación, el reconocimiento y la medición del saber asociado a la relación interétnica. De este saber que, evidentemente, no es científico sino tradicional; pero que igualmente varía, territorial y epocalmente.

El énfasis teórico está puesto en los descriptores de la identidad, la cuestión del otro y las visiones contrastantes de los grupos en contacto, las imágenes contrapuestas entre unos y otros. Es decir, en las unidades que revelan los signos de las formas primarias de expresión de la identidad cultural de las etnias, en un contexto de oposición y desintegración entre los grupos, y entre los grupos primarios y el estado nacional.

Capítulo Quinto: El Martillo, el Golpe y la Insistencia.

¿ Cómo se analiza, antropológicamente, el cambio en la vida rural ? . ¿ Quiénes son los campesinos interétnicos de Chile ? , ¿ dónde y cómo viven ? ; moralmente, ¿ a qué valores sociales y culturales adhieren ? . Socialmente, ¿ cómo se distinguen entre sí ? , ¿ con qué simbolizaciones y orientaciones cognitivas se apropian de, y / o rechazan rasgos culturales, adhieren a costumbres y usos contextuales –en función de los contextos rurales, cordilleranos ó de pueblos que digitan?. En definitiva, ¿ cuáles son los mundos mentales de estas poblaciones humanas ? , ¿ cómo indagar en ellos ? .

La realidad social interétnica se abordó desde distintos niveles epistemológicos; por lo tanto, desde distintas prácticas investigativas. En este sentido, la matriz multi - metodológica propuesta iluminó (nominó, configuró y constituyó) la multi - dimensionalidad de lo social; el investigador restituyó el sentido de su objeto de estudio, a través de la configuración de un ordenamiento específico (fenomenológico y hermenéutico) que le permitió traducir –con una serie de filtros- la realidad experienciada. Porque, ésta es abordable tanto desde un campo visible como, también, desde uno recóndito ó invisible, pero no por ello menos real.

La matrística metodológica utilizada –contenida en el anexo- me enseñó que la realidad social está compuesta de niveles epistémicos y que éstos se perciben desde lo obvio (la norma) hasta lo naturalístico (el caos), lo no mediado por la interpretación. Por lo tanto, el sujeto-objeto es captado tanto desde sus elementos visibles y manifiestos de conciencia, como desde aquellos invisibles o no explícitos. Epistemológicamente, el proceder metodológico es distinto, de acuerdo con los niveles visible ó invisible de la realidad social sobre los que se actúa.

Recordemos que, en teoría sociología, el estructural-funcionalismo establecía que “el sentido común no sabe de sí mismo; el científico, sí”. Hemos dicho que el uso de metodologías cualitativas en la Antropología supone un revés a esta premisa: la ciencia social comienza a preocuparse de las motivaciones, de lo inconsciente, de descifrar simbolizaciones, a través de una interpretación inferencial hermenéutica basada en un modelo heurístico. Los ejes centrales serán los intereses, las pulsiones y los deseos de la gente. Las preguntas por las fuentes y circunstancias de la interacción social y por su sentido, sustentan un tipo de racionalidad alternativa que provee de un contexto de formación y actualización metodológica sobre acciones, valores y normas sociales.

La crítica desde el cientificismo neopositivista se centra en torno a la cuestión de la precisión de la medida; suponen que las metodologías cualitativas, por el hecho de ser exploratorias y buscar significados y sentidos, son menos precisas que aquellas otras metodologías que matematizan las causas y las consecuencias probables de los hechos sociales. Pero, igualmente trabajan con hipótesis iniciales y definen variables dependientes e independientes.

La defensa desde el enfoque cualitativo es que aquélla es una manera de entender la realidad que no agota otras posibilidades de comprensión. Los cualitativistas, por lo tanto, explorarán el punto de vista de los sujetos, no de los hechos; éstos es, los imaginarios y las subjetividades para, desde ahí, desde estos reconocimientos básicos de un otro cultural, implementar programas de investigación-acción. La investigación será, en consecuencia, un componente de la acción social, de la activación de recursos metodológicos para enfrentar una realidad que es necesario superar ó alterar. Éste es un impacto del influjo cualitativista en las ciencias sociales y políticas que se podría traducir en la siguiente pregunta: ¿qué piensa la gente sobre la sociedad en que vive?. Se reconoce, desde entonces, que la objetividad social independiente del sujeto social está en crisis.

Las metodologías cualitativas, específicamente las técnicas de la entrevista antropológica, trabajan con discursos; por lo tanto, señalan por dónde se conduce el habla en el entorno social. Interesa la comprensión del sentido de lo latente, de lo no explícito, de lo que es contradictorio; y responder a lo que quiere decir el sujeto cuando habla. Los discursos sociales marcan otro de los niveles de la realidad, constituido por el universo de lo que se dice, expresa ó significa; que da cuenta de las formaciones culturales y de los ideogramas. El modelo inferencial que se utiliza para trabajar con ellos es el de la “comprensión significativa” (Dillthey, Weber); y el modelo metodológico, el lingüístico.

Interesa saber que este nivel topológico permite aunar lo cuantitativo con lo cualitativo. En este modelo lingüístico convergen diversas disciplinas que tienen de común interpretar los significados y las significaciones de los sujetos. Sus unidades básicas de análisis son: la sintaxis del discurso, el paradigma, los nódulos de sentido y el sentido de las enunciaciones.

El nivel menos evidente de la realidad social (ó sociocultural, sea lo mismo) es el de las motivaciones, un área que trabajara el mismo Schutz. Desde ahí, emerge el sentido de

ego, quien ordena, a través de la emisión de su discurso (en una sucesión de entrevistas) los significados que configuraron y que constituyen su trayectoria de vida.

Y si la realidad social es polisémica, aquí estamos en el nivel de las ideaciones, de las simbolizaciones, que no son siempre dichas, escritas, registradas ó graficadas, pero sí explicitadas como un sub-texto, a través de gestos, actitudes y acciones intencionadas. A este nivel corresponde el modelo heurístico – antropológico.

Cada uno de los niveles realitarios es un segmento del espacio de la socioculturalidad. Se trata de espacios totales, de universos en sí mismos: el de la medida, el de la significación, el simbólico y el genético. Éste corresponde al nivel más abierto, es puramente cualitativo, es el espacio de los deseos. En el universo simbólico reside lo más cualitativo, pero de aquello que es evidente; tiene motivaciones y discursos. Antropológicamente, es el espacio para el trabajo de campo. El universo de la medida (euclídeo) es un espacio plano que, epistemológicamente, no recoge paradojas. Y el de la significación es el lenguaje formalizado de las instituciones.

El espacio social de la cultura, por cierto, es más que ésto; es continuo y complejo. Reconocemos, cuando menos, tres principios que sustentan la idea de espacio sociocultural: la autopoiesis (la vida se organiza a sí misma), la entropía (existe siempre una tendencia a la caos) y la incertidumbre. El universo cultural admite complejidades, no es monótono, tiene zonas altéricas y áreas diversas. Es multi-hetero-topológico (está compuesto de varios-distintos-espacios).

Ahora, sobre los procesos de reducción de los niveles de este espacio intercultural, ó sobre la formalización de los procesos constituyentes de la realidad social interétnica, identificamos tres operaciones:

- **Constitución simbólica:** fija los ejes de sentido; lo inaprehensible se captura. En este caso, dentro del ámbito de los sistemas interétnicos de Nahuelbuta, se trataría de capturar las ambigüedades, las fricciones, las tensiones, las hegemonías y las asimetrías socioculturales.
- **Valoración simbólica:** los elementos de los ejes son jerárquicos, se pueden ordenar (y ésto tiene consecuencias éticas gravísimas), en función de una serie limitada de hipótesis de trabajo.
- **Configuración semántica:** (semiosis) se atribuye significación a los signos y a las expresiones indexicales ó contextuales. Sintácticamente, trabaja con los significados, “algo hacemos con la realidad”: la estabilizamos, la anclamos a ejes de sentido. Interesa identificar la estructura interna del discurso, para obtener un orden de interrelaciones, ó condensaciones de significantes y códigos de conducta.

Insistimos con la idea que el ámbito de lo interétnico deviene en un espacio privilegiado para la expresión de las semejanzas y las diferencias culturales donde tales

procedimientos permitirían traducir el salvajismo simbólico a un código de significaciones referenciales. En nuestro caso, la ausencia temprana de desigualdades y la presencia tardía de diferenciadores estructurales entre los grupos del contacto interétnico.

- **Configuración topológica:** hallazgo de espacios simbolizados en torno a sus múltiples funciones. Se trata de espacialidades simbolizadas, de un “mapa mental” de las relaciones cruzadas entre las culturas étnicas de Nahuelbuta, y que da cuenta de los modos reales de cristalizar la vida social como enclaves interétnicos en la cordillera de la costa.

Pero, ¿es posible ocupar este acervo para pensar el trabajo de campo antropológico?. ¿Cuáles son los elementos relevantes para desarrollar, desde aquí, una metodología antropológica pertinente a mis intereses (ó generar material relevante, para el caso concreto de la investigación en curso)?. Evidentemente, estamos frente a una multiplicación de las posibilidades metodológicas para hacer etnografía; desde este reconocimiento debemos leer a los autores, quienes, como nosotros, creen en la posibilidad del método como una práctica hábil y válida para generar conocimiento, desde el sentido común.

Cualitativismo.

(¿Cómo se resuelve la paradoja del conocimiento antropológico, si éste es imposible pero necesario?.)

Las metodologías cualitativas entregan el perfil a esta tesis de Antropología Social; soy, esencialmente, cualitativista. Las metodologías cualitativas inspiran una orientación general en la subjetivación de esta antropología *del martillo*. Las metodologías cualitativas nos permiten “no fosilizar” las técnicas de investigación, porque son sometidas a un cuestionamiento constante. La misma realidad de lo investigado las interroga.

Tal discusión es habitual para los investigadores cualitativos, y deviene de la comprensión siguiente: las técnicas de investigación no tienen valor de verdad en sí, son relativas al material de producción y al producto que generan. Por otra parte, no ofrecen interpretaciones universalmente válidas; pero si bien sus potenciales de generalización son específicos, cristalizan con hechos (fenómenos culturales) en la dinámica propia de la estructura social que tratan.

Quedó claro que esta *Antropología del Martillo, el Golpe y la Insistencia* es una fenomenología, una corriente interpretativa del método científico y que no representa la visión clásica del método en las ciencias humanas; no es una filosofía dominante. Por otra parte, existen fenomenologías, enfoques y proyecciones particulares del programa

fenomenológico. Por cierto, existen otras corrientes teórico-metodológicas que interpretan el método científico, como la Neopositivista (con base en el Positivismo Lógico, Wittgenstein y el Círculo de Viena: todos los hechos sociales se pueden expresar en proposiciones; el mundo de los fenómenos es el mundo de los hechos empíricos y del lenguaje, de las proposiciones verdaderas y con sentido) y la Totalizadora (ó Dialéctica: la realidad no es sólo lo aparente, sino también lo que no está ahí. El mundo de lo empírico es limitado. Hegel: el mundo real es flujo (y reflujo) y no corriente discontinua de hechos sociales. Los fenómenos sociales son totalidades orgánicas en devenir, en constante movimiento: los fenómenos se transforman continuamente. La realidad puede ser alterada, porque es altérica).

Todas las fenomenologías tienen de común la exigencia de considerar los fenómenos sociales en su estado natural; las categorías teóricas deben partir de la situación misma. Por éso, interesa el lenguaje del sentido común, desde ahí surgen los conceptos y las hipótesis. Es el primer nivel de la investigación.

El segundo nivel incluye categorías de segundo orden, dimensiones científicas elaboradas en base al lenguaje del sentido común. Éste entregó al investigador los sistemas de relevancia, los significados, las maneras con las que los actores perciben su situación. Este segundo nivel busca una aproximación a la generalización, porque las categorías empleadas se refieren a la esencia de las situaciones y establecen una proximidad con la casuística de los hechos (esencia social: características sin las cuales el objeto deja de ser lo que es). El método de la variación imaginaria permite detectar las esencias de los objetos; se trata de un razonamiento experiencial que despoja de sus características a los objetos de estudio, intentado identificar aquellas intrínsecas.

Dentro del mundo social, los individuos se comportan a través de las indicaciones que se dan recíprocamente (mensajes); fluye entre ellos un universo de significados compartidos que norma la actuación. Ésto tiene una consecuencia metodológica fuerte: si los actores se mueven sobre la base de los significados que dan a los distintos objetos de su conciencia, el investigador, para comprender la conducta social, debe ver los objetos sociales como los actores los ven. Porque la ciencia antropológica es objetiva, sí y sólo sí, incorpora a las observaciones, explicaciones; y a la realidad social, los aspectos no medibles y no observables de la conducta social.

La técnica privilegiada de los antropólogos / fenomenólogos es la observación participante, porque se establece en el nivel particular del aquí y ahora, en el contenido corriente de los flujos habituales de la interacción social. Observación participativa que puede ser enriquecida con la aplicación de entrevistas etnográficas. Pero que, por otra parte, puede quedar subsumida en la imposibilidad de escapar a los contextos particulares en los que se valida. Si las conductas se definen sólo en función de lo que los actores perciben de sí mismos, resulta difícil abordar situaciones más globales; y, específicamente para el caso de la antropología chilena, sería difícil y complejo abordar el estudio de situaciones multivariadas.

¿Qué pasa con la etnografía multivariada?, ¿qué pasa con la antropología cuando está sumergida en una situación agresiva de cambio cultural?. ¿Qué pasa con la metodología antropológica en un contexto de modernización y de-fragmentación cultural acelerada?

Lo importante para nosotros ahora es: ¿en qué tipo de entrevistas etno-antropológicas concentrar nuestro esfuerzo investigativo?, ¿cómo llevamos a cabo la elaboración del segundo nivel fenomenológico (ó segunda etapa)?; ¿qué tipo de entrevista etnográfica realizar? y ¿cómo analizar su material?. Las personas piensan a través de un lenguaje, de conceptos y elementos auxiliares; éste es un patrimonio comunitario, no individual. Por lo tanto, la relación de un sujeto con su conciencia y su propia historia supone la idea de comunidad.

El conocimiento mismo se sostiene en el diálogo de una comunidad, porque las personas siempre están en un contexto, tienen una historia, una situación de vida y no pueden desprenderse de ella. Nunca.

El método antropológico es filosófico, frente a la relación sujeto ↔ objeto el etnógrafo debe adoptar una serie de procedimientos lógicos para establecer cómo se llega a conocer al otro; operaciones lógicas que suponen una estructura cognitiva lógica, independiente del sujeto, de la disciplina y del tema. El método es, en este sentido, una manera de posicionar la mente frente al objeto / sujeto de estudio.

El método representa una actitud concreta, se refiere a las formas básicas y concretas de enfocar y organizar la investigación antropológica; ésto depende mucho del tema/problema y del sujeto/objeto de estudio. Son las etapas de este proceso las que reflejan el cómo se procede. Proceso y procedimientos son sistemáticos, por lo tanto sistematizables. La evaluación es consustancial a la investigación social; más exactamente, la evaluación es una forma de investigación cultural.

El método antropológico está ligado a la tentativa de explicación: indica cómo se ordena la información y cómo me aproximo a la materia de mi interés, de manera de ir creando las condiciones para, finalmente, explicar lo que estamos observando ó lo que hemos escuchado, lo que implícitamente nos han dicho. Ésta es una mirada ambiciosa, ¿cómo me aproximo, y luego ordeno, los datos para lograr un esquema explicativo de las observaciones que hago ó de los discursos que registro?. Lo relevante para nosotros es que las técnicas de la entrevista antropológica y de su análisis, representan, esencialmente, un tipo de metodología dialéctica que nos permite ordenar la información junto con rescatar las tensiones contextuales que nos facilitarían el intento de una explicación más global.

Estas tres aproximaciones tienen de común señalar que:

- El método antropológico es un conjunto de operaciones realizadas para lograr soluciones a problemas.
- Es un conjunto de principios que rigen nuestra aproximación a las problemáticas culturales.
- Es un conjunto de normas, porque define qué técnicas sirven para alcanzar mis objetivos.
- El método permite crear un plan de trabajo con el que puedo responder por las dimensiones de mi tema. Este plan de trabajo organiza la “coordinación selectiva de los instrumentos”.
- El plan se articula de acuerdo con el esquema de hipótesis que puse en juego.
- Por lo tanto, el método es una estrategia fiable de trabajo en la ciencia de la cultura.

Inducción aplicada.

Devino del intento por encontrar certeza en el conocimiento de la vida cotidiana, a partir del análisis lógico del lenguaje de sentido común. Supuse que los problemas de sentido surgían porque la sintaxis gramatical (científica, etnológica, ó común y corriente) es insuficiente: formaba expresiones gramaticalmente correctas, pero sintácticamente erróneas (sin sentido). Por lo tanto, si el lenguaje se relaciona con la experiencia, ¿cómo es esta relación?, ¿cómo estamos seguros de la adherencia del lenguaje a la realidad?. Originalmente, los científicos sociales se preocuparon de “los enunciados básicos de la ciencia”, porque descubrieron que la ciencia es una empresa que se realiza enteramente en el lenguaje y en dos niveles:

- Teorías e hipótesis que implicaron enunciados universales; y que permitieron comprender los hechos, a través de situaciones: casos específicos postulados por los principios generales del marco teórico. Busqué su validación , a través de casos y categorías generales que refiriesen hechos sociales particulares. Fue importante trascender el caso específico, a través de la conceptualización de las particularidades culturales como categorías trasladables a distintos ambientes interétnicos.

- **Enunciados básicos:** que implicaron formulaciones singulares que validaron, por inducción, a las teorías de alcance medio. El principio de inducción permitió pasar de los enunciados particulares a los universales, pero fue sólo probabilística y parcialmente seguro, puesto que se trabajó con conjuntos finitos de observación. Entonces, ¿cómo generalicé mis enunciados básicos?, ¿qué características debieron tener éstos?.

Los enunciados deben ser productos del registro observacional y posverbal de los actores. Las observaciones no quedaron ahí; se proyectaron en un esfuerzo de comprensión situacional. Tal situación, que es la interacción humana, se comparó con la puesta en escena de un drama y se trasladó a otros contextos de acción dentro del ambiente interétnico.

En la interacción los sujetos ejecutan sus roles. Hay distintas interacciones, por lo tanto distintos roles que representar. La vida diaria representa la ocupación de distintos escenarios y la ejecución de distintas interacciones.

¿Cómo asegurar una relación inmediata entre los enunciados y los hechos de la dinámica interétnica?; si los enunciados se fundamentan en otros enunciados, ¿cuándo se tocan con la realidad?.

El único modo de escapar a la vuelta al infinito del lenguaje es a través de una definición ostensiva, donde un gesto que acompañe al enunciado. Los enunciados son sintéticos, pero no necesariamente verdaderos. Lo otro es formular un lenguaje que incluya todas las proposiciones protocolares, que sea universal e intersubjetivo. Un lenguaje fisicalista que se refiera a objetos sociales y sus relaciones, y que no de ocasión a distintas interpretaciones.

Pero, yo estoy por una ciencia, más que de la observación de la conducta, del sentido. Me interesa conocer el significado de la estructura simbólica de las culturas de Nahuelbuta. Y si en la base de todo este intento está que el significado de los términos lingüísticos se agota sintáctica y semánticamente, la idea de formular un lenguaje científico antropológico universal no es conducente. Entonces, ¿cómo entiendo el significado de los gestos interétnicos?. ¿Con qué lógica trabajar en un contexto como éste?. ¿Con qué instrumentos trabajar, antropológicamente, la realidad?. La herramienta de trabajo del antropólogo, ¿es el antropólogo mismo? (él y su equipamiento natural de percepción ► si es así, el antropólogo debe acertar y dormir bien.)

¿Cómo podemos trabajar la arquitectura y la dinámica de los datos cualitativos en antropología?. Podría ser a través de la tecnología inductiva: la investigación que produce datos descriptivos desde las palabras dichas, las palabras escritas y las conductas (lingüísticas) observadas.

La investigación cualitativa es inductiva: desarrolla conceptos, intelecciones y comprensiones partiendo de pautas de los datos, y no recogiendo datos para evaluar modelos, hipótesis ó teorías preconcebidos. Ésto significa que el diseño de investigación debe ser flexible, porque la investigación cualitativa somete sus datos a un proceso de reducción y formalización lingüística, sociocultural y socio-históricamente determinado. La posibilidad de emprender estudios sociales que tengan como sustrato de indagación el campo de lo motivacional, a través de los discursos de las personas, es fundamental para los enfoques cualitativos (semánticos y estructurales, por lo tanto). Prima la “subjetividad totalizadora” de los involucrados (del informante y su etnógrafo) y se inicia el proceso de configuración científica.

Si lo real es multidimensional, y si las dimensiones son categorías culturales, refinados productos históricos de la reducción *comprehensiva* de los significados y sentidos sociales, que operan de modo paralelo y transversal en una sociedad; entonces, lo real deviene de un proceso de *filtraje* (y desensibilización). Lo relevante es que, si bien las categorías son arbitrarias, en la realidad social sus formas se imbrican, se yuxtaponen y tienen una dinámica muy particular de integración, desde la génesis simbólica (caótica) hasta el universo de la medida (normática).

Suspicias etnográficas y argucia antropológica.

Porque existe una angustia evidente en el que narra, y una náusea profunda en el que graba, el etnógrafo se convierte en un productor de textos y nos ofrece su diario de campo para “respirar alteridad”.

Su eje referencial es el otro, a quien puede describir naturalísticamente, valorar éticamente ó negar, homogeneizando su existencia. El otro es múltiple y está constituido por elementos extraños, en todos los casos. Para el etnógrafo, el exotismo no es el único indicador de alteridad; porque él sabe que vivir estilos de vida diversos, exalta la existencia.

Muchas veces, el etnógrafo no logra aprehender su objeto. Como el actor que olvida el diálogo, el etnógrafo se deshilvana y los informantes en sus discursos sólo se representan a sí mismos. ¿Dónde está la autenticidad de lo dicho y lo escuchado?.

¿ Puede el etnógrafo, desde lo fragmentario de sus vivencias, someter a juicios de valor la experiencia del otro, siempre?.

Mis diarios de campos de Nahuelbuta contienen etnografías; mas, en general, el diario de campo antropológico sólo es significativo para quien lo escribió, porque la verdadera oposición está entre hacer el trabajo de campo y escribirlo, ex post, notablemente. El diario de campo no es exclusividad de la antropología; también lo utilizan los geólogos,

los paleontólogos, los agrónomos. Esto no constituye problema alguno; el intento de anulación del antropólogo en el texto del diario de campo, ese es el problema.

Las relaciones interétnicas en Nahuelbuta surgieron desde lo ausente. En este sentido, la etnografía de Nahuelbuta se constituyó como un oficio demencial de restitución fractal de algunos sentidos culturales, para representar a los *otros* a partir de mi propia historia.

Las entrevistas se resolvieron, en este trabajo de tesis, a través de una relación social que no se dio inmediatamente: se trató de la clásica doble-vinculación entre investigador e informante. Aquél quiere información sobre éste. El sujeto debe establecer contacto con su objeto de estudio, quien, en todos los casos, comanda el flujo de los contenidos.

El antropólogo está subordinado a su informante. ► **Visión DIALÓGICA** de la entrevista etnográfica: tanto uno como otro dan y reciben información. En esa relación de intercambio y negociación se diluyen las características de los roles fijos, tradicionales, de cada persona. Lo que hay es un encuentro social del cual surge algo: el texto. Éste se refiere, primero, a la relación investigador-informador; y, segundo, a la cultura de ambos por separado. Ésto es lo que se denomina “encuentro etnográfico”.

Este encuentro no se da al azar, sino porque existe un contexto que lleva a él, cual es el interés del investigador por los actores sociales; este contexto es la etnografía. En este encuentro, el investigador puede asumir, sin quererlo, la posición de portavoz de los informantes potenciales. Aquí no existe una elección del informante, sino una elección recíproca, puesto que es el encuentro de dos personas pertenecientes a mundos diferentes.

De acuerdo con esta visión (dialógica) el mismo encuentro da el contenido de la información que se trafica. Pero, si bien el encuentro es multifocal, el texto siempre lo desarrolla el investigador, por cierto intentando ofrecer al lector la información real de lo sucedido.

El etnógrafo no está subordinado a sus informantes ► **Visión POLIFÓNICA**: dos, tres ó más investigadores se enfrentan con dos, tres ó más informantes; crean un encuentro cultural masivo donde se discuten los puntos de vista de cada uno en el momento de determinar el texto. En Antropología, el texto no es ficción: reproduce el encuentro, la relación, la información inducida por el contacto.

Para el caso de mi investigación, es necesario señalar que con la técnica de la entrevista etnográfica busqué tanto las dimensiones émicas como las dimensiones éticas de la cultura mentada por los actores. Se trató de identificar (deconstruir ó restituir), desde las formas y los sentidos culturales subjetivos, el significado de los comportamientos y las simbolizaciones del contexto. Por lo tanto, el punto de vista del actor, lo que piensa frente a sus circunstancias de vida, interpretando las ideas que sustentan su conducta (verbal, actitudinal y gestua).

El investigador cualitativo buscará “las gramáticas de la cultura”, las estructuras generativas de las semejanzas y de las diferencias interculturales, portadas por los actores del territorio. Tal gramática estructural se encuentra dentro del campo del saber común. Por supuesto, se trata de emprender una aventura semiótica que nos permita transitar por la jungla de los símbolos de una sociedad altérica.

En consecuencia, qué define la cientificidad de mi antropología: el material, el método, los datos, los resultados?; ¿ la empiricidad, su lógica simbólica inherente, su contrastabilidad ?. ¿La preparación etnográfica del investigador?. En éste sentido, la evaluación *durante* de las entrevistas antropológicas realizadas fue fundamental.

A través de su análisis del discurso, el tesista tuvo que responder no por lo que le pasa a la gente, sino cómo la cultura interétnica se ordena a sí misma, cómo se ordena la vida social de Nahuelbuta, cómo se construyen los principios que producen el ordenamiento de la vida social, en un contexto multicultural. Lo importante es saber, para los efectos de este ensayo, que la significación se hace en términos gramáticos y los relatos etnográficos se narran desde personas que se convierten en personajes.

Por supuesto, existe una estructura dramática que vehiculiza la narración, a través de motivos y estrategias textuales. Eso está fuera de discusión.

En definitiva, existe una analogía estructural entre la construcción del sí mismo y la producción narrativa; ésto pone en cuestión la distinción básica entre sujeto –objeto, cual es el origen de la modernidad. En este sentido, trabajar con la noción de persona implica esbozar las grietas del mundo moderno: quiebres, preguntas e interrogaciones profundas acerca del tema de la interpretación, como la especificidad misma de las prácticas científicas en Antropología

¿Cómo se vincula el tema de la interpretación con la ciencia antropológica?. La interpretación no es objeto de estudio de la Antropología, es una práctica científica; nos constituye y tiene valor en sí. La interpretación representa la naturaleza de nuestra disciplina, por éso el énfasis en su función.

En antropología trabajamos con significados; ó, cuando menos, existe el sentido de dirigir la disciplina hacia aquello que tiene significado. Y ésto, porque no se puede interpretar una cultura sin vivirla. ¿Por qué se dice que la etnografía, además, es una descripción?; si es así, ¿cómo se plantea en un contexto multivariado?. Si la etnografía es una descripción, podríamos evaluar sus fundamentos.

Si la descripción etnográfica es una práctica interpretativa, si describir es interpretar, ¿qué significa este enunciado?, ¿cuáles son sus consecuencias metodológicas ?.

Los ejes estructurantes de las entrevistas en profundidad fueron, en todos los casos, la memoria oral en torno a la historia social reciente del territorio, por una parte ; y por otra, la evolución del ciclo de vida de las familias y de sus componentes genérico-etéreos. Entonces, localidad (ó territorio), trayectorias familiares (e historias de vida) e identidades étnicas (e interetnicidad, en esta cultura de montañas), fueron los tópicos básicos de mi investigación.

Hablaron las ubicuidades, pero también los puntos de fuga de la cultura interétnica, los diafragmas lumínicos del camino de pasaje hacia *los otros*. Pensé en aquel momento que esta cuestión de rediseñar mi encuentro con los hechos, podría torcer la corriente de la conciencia, en el espacio cordillerano, de las mentes de mis entrevistados. De modo que opté por moverme en un tono más que frugal, ascético.

El proceso de entrevistas antropológicas realizado consistió en una negociación por el control de la definición de la situación etnográfica (ó contexto), donde los sujetos sospechaban la manipulación de las impresiones que me hacía de ellos. Luego, intentaron proteger y encubrir sus *sí mismos*, en favor de personajes que actuaban una acción dramática. La búsqueda de la normalidad fue un pre-texto que me facilitó una presentación de mi propio *sí mismo* lo más próxima al sentido común aceptable, y lo más distante de conductas socialmente sancionables.

La técnica de la entrevista implica una tensión evidente, que puede ser superada ó mitigada incorporándose el entrevistador al *mundo de la vida* del entrevistado. La interacción, la vivencia conjunta de procesos emocionales y afectivos (la co-emocionalidad operante), nos identifica con una relación más franca y menos manipulatoria.

Desde el mundo de la vida cotidiana intentamos registrar palabras, relatos y conductas que nos permiten desarrollar un proceso de producción de conocimiento. Si lo social es del orden del decir, en la medida que nos insertamos el interior de la interacción social y comunicativa, nos insertamos en tales procesos productivos. Por lo mismo, este diseño es cualitativo: para controlar el sesgo que pude introducir, como investigador, en el registro de aquello que escaparía de otro modo. Los métodos cualitativos son inductivos, porque desarrollan conceptos y comprensiones a partir de la propia realidad bajo estudio.

La emocionalidad que se despliega en la interacción que supone la aplicación de una entrevista etnográfica, al interior del *mundo de la vida* de los sujetos implicados (el etnógrafo y su informante), permite desarrollar una relación de conocimiento en que no pre-domina la negación de los individuos. Las personas dejan de representar personajes y se aproximan a sus *sí mismos*. Este proceso se da en el conversar, actividad que construye realidades desde los modos particulares de vivir las coordinaciones conductuales y consensuales del hacer y el emocionarse las personas.

En todos los casos se tratará de un análisis inductivo del discurso, de un análisis etnográfico realizado en base a material intertextual. Análisis de discursos no es análisis de contenido; usted, debe tener clara esa diferencia, porque aquí intentamos matematizar nada, ninguna frecuencia discursiva, sino desentrañar las significaciones culturales del espacio interétnico de Nahuelbuta.

El contenido representa acervos cognitivos pre-establecidos sobre los sentidos del habla. El discurso, por el contrario, supone acervos propios, hablas autonómicas, dialógicas y culturales. El discurso deviene un campo de la realidad social que se representa como huidizo para el investigador, porque se trata de universos simbólicos, de espacios de lenguaje, de relatos, en los que éste no puede instalar su tecnicismo. Entonces, ¿qué hace?.

El espacio imaginario propuesto es un escenario ideacional de contenido total, es decir cada una de las áreas de expresión humana tiene una forma de relato en él. Este campo semántico es clave y posibilita la configuración simbólica de las identidades sociales por medio de los procesos de oposición cultural binaria y triangular. La simplificación extrema, y plausible, es referir a nosotros y a el *otro* y los *otros*, como si éste complejo cultural fuese un todo homogéneo, un bloque que refuerza y autoafirma lo propio, y que utiliza una serie de otros mecanismos de configuración identitaria. Porque los sujetos clasifican y seleccionan los modos y los atributos del contexto, de acuerdo con sus intereses (propios, apropiados, ajenos y enajenantes) y en relación con sus posibilidades más próximas y menos liminales de actuación.

Pero, la variable interétnica -categoría totalizante que tiene por objetivo dar cuenta de la compleja continuidad cultural de Nahuelbuta- refuerza la idea que entre nosotros y *los otros* existe una compleja red de intersticios que, a modo de filtros, mediatizan nuestra relación simbólica con lo diferente.

Éste es el ámbito y el dominio de las subjetividades, de modo que mi enfoque dio por resultado un trabajo de rescate de la historia social del campesinado local o comunitario; y ésto, porque mi investigación social es parte de un esfuerzo mayor relacionado con la realización del registro, la documentación y la distribución de las simbolizaciones relevantes de las culturas etnográficas chilenas. Con el énfasis histórico-cultural refuerzo la idea del contexto en que estas subjetividades actúan.

Es decir, aquí otorgo evidencia objetiva para contrapuntear las distintas lecturas que sugiere el documento cultural, que no es sino el conjunto de impresiones sistematizadas que generó el investigador acerca de la realidad intercultural e interétnica que vivió.

El mío debió ser un trabajo que apostara, en consecuencia, por la investigación mnemónica de los hechos sociales no editados. Discurso y memoria son los descriptores derivados de la asociación cognitiva presentada. Son descriptores socioculturales y, también, otros dos grandes temas de estudio en antropología rural.

Desde luego, mi análisis social -producto del enfoque teórico de las redes y su articulación en el espacio local- problematiza y potencia en la indagación de otros fenómenos propios de la vida mental (ó psicosocial) del *campesinado interétnico* de Nahuelbuta : el universo de sus articulaciones simbólicas, a través de imágenes y signos refundantes; el mundo de los rasgos configurantes de sus sentidos accionales y valóricos, y el de los complejos cognitivos que permiten la recreación y la reinención cultural, tecnológica, económica, jurídica, política, sexual. Todas éstas, observadas como dimensiones ó categorías que emergen desde las acciones concretas que performan en los sujetos esta “cultura interétnica” regenerativa, re-emergente y transfigurada.

La dinámica psicocultural inherente a todo este ejercicio de construcción y deconstrucción de los “identificadores identitarios” entre las poblaciones nativas y advenedizas, es aprehensible de acuerdo con tal perspectiva. Los colonos chilenos y los mapuche del tercer piso ecológico de la cordillera, serían observados desde allí.

Originalmente, me interesaba identificar las diferencias implícitas en las diversas áreas de expresión de las relaciones interétnicas, psicoculturales, supuesto el modelo de sistema social en uso. De ahí, la importancia temprana por asignar a cada grilla sus atributos puramente cualitativos. La orientación de un registro fiel de los relatos de vida campesinos, de los hombres y las mujeres adultas de Nahuelbuta, y el enfoque étnico de la cultura interétnica cordillerana (fronteriza, colonizada, mixturada), me respaldaron en tal objetivo.

Explícitamente inicié una discusión final acerca de las opciones metodológicas de mi tesis. En primer término, recordar que éste es un trabajo esencialmente cualitativo, en la misma línea de mi formación metodológica. Las técnicas de la entrevista antropológica vienen a reforzar esta orientación (metodológica) cualitativista que forma parte de las baterías que despliega –o que puede desplegar- el alumno / tesista en sus estudios de campo y en su elaboración etnográfica, en un contexto específico de habilitación antropológica (vgr. un proyecto de investigación-acción).

Algunos textos identifican a la entrevista en profundidad como una matriz metodológica desde la que se originan variaciones funcionales, como las historias de vida, las entrevistas focalizadas y las entrevistas situacionales (regresivas y documentales). En todos los casos, la elección de cada una responde a requerimientos investigativos muy específicos, cuestión que debe quedar clara desde el pre-diseño del estudio.

Pensar críticamente, y desde este ensayo, a las metodologías cualitativas de investigación social, requiere quebrar el círculo de repitencias inter - textuales; por éso, pasé revista a los fundamentos epistémicos del enfoque cualitativo. Mas, ahora debo dirigir la mirada hacia las consecuencias que aquello tiene para la antropología: el nominalismo técnico adherido; las situaciones prácticas que permiten (ó no) la implementación de entrevistas etnográficas; la serie de filtros que implica tal proceder; y

su co-relación con los enfoques teóricos subyacentes. Usted, encontró una síntesis de aquellos enfoques en los capítulos precedentes.

Capítulo sexto: Imágenes y Miradas.

Evidentemente, las relaciones interétnicas, en Nahuelbuta, no-sólo implican intercambios biológicos y culturales entre los grupos de contacto; sino, también, un sistema de oposiciones estructurales que, en todos los casos, es riesgoso. Porque las regularidades del otro se estatizan, pero las variables del conflicto interétnico, no. Ellas performan con dinámicas de resemantización y re-elaboración cultural. La dinámica discursiva que ha definido a los mapuche y no mapuche del área es altamente variable.

En este contexto, la ausencia del otro cultural es un mito. El otro indígena siempre estuvo ahí, en torno a vinculaciones multi-hetero-topológicas. Pero, cuál es la relación etnográfica entre los no indígenas de Nahuelbuta con quienes quieren aparecer como ausentes?

Los chilenos imprimieron a Nahuelbuta con “el legado del extraño”: un modelo de progreso y desarrollo intrusivo, adherido a tecnologías agraristas depredadoras; tierras erosionadas; y culturas étnicas en declinación, ahora mixturadas como sistemas sociales regionales de relaciones interétnicas locales deterioradas.

Pero, ¿cuál es la impronta de los mapuche en la cultura campesina de Nahuelbuta?. Mi hipótesis fue acertada: las relaciones interétnicas, desde los universos indígena y no indígena, implican vínculos, intercambios y conexiones que permiten reconocernos y definirnos como aquello que somos: mapuche, chilenos y no mapuche interesados en generar una convivencia intercultural dialógica.

Metodológicamente, me instalé lejos del desgaste simbólico con el objetivo de reconocer los aportes culturales de los grupos en contacto, y los flujos y reflujos de la convivencia interétnica, para identificar las características básicas de la matriz cultural resultante.

Los campesinos no mapuche se comportan de un cierto modo, justamente, por la existencia de una sociedad mapuche discriminada. No hay grandes sentimientos contra los mapuche, pero existe claridad acerca de la distinción.

Lo que sigue corresponde al material recolectado con un instrumento propio, diseñado especialmente para el levantamiento en terreno de la información objetiva del proyecto

Fondecyt patrocinante. Constituye, en sí mismo, una matriz multi-metodológica de amplia cobertura, desde la que yo extraje la dimensión “cultura y relaciones interétnicas”.

En Nahuelbuta la gente se mira; muy puntualmente, se observa la conducta. Yo conversé con los colonos y los mapuche, nos miramos e hice que se entre miraran entre sí. Éstas son las imágenes observadas.

Relatos.

<p>Fernado Giacomozzi, Melinchiue. Nieto de colonos italianos, 43 años, 3 hijas, residente.</p>	<p>Victoriano Colipi. Mapuche, 53, soltero, residente.</p>
<p>El mapuche, hoy día, se cree más que el chileno, que el italiano; si tienen un problema, se lamentan y los escuchan. A nosotros, no. Si necesitan una ayuda (los mapuche), se las dan al tiro: agua, tierras, viviendas ...</p>	<p>No tengo claro cómo fue la relación entre los mapuche y los chilenos antiguos de Licauquén. Ahora tenemos como vecinos a una empresa forestal (VOLTERRA) que, según dicen, no son muy buenos vecinos; tendremos que ver cómo se portan. Son delicados, no podemos criar, cuando la empresa fumiga es grave el problema, porque perjudica mucho el sembrado. Antes fumigaban por aire y era peor; ahora, por tierra.</p>
<p>Ellos tienen sus comités bien formados y no le tienen miedo a la vergüenza. El mapuche no es más atrasado, es más flojo. Si tiene 100 hás. produce menos que un chileno que tenga 10 hás. Ellos no hacen nada, así es que ¿cómo van a progresar?. No quieren trabajar y no tienen inteligencia; si tienen un pan para comer, comen no más.</p>	<p>Tenemos problemas con la escuela, con la sostenedora de la escuela, porque está en un recinto que dejó el gobierno para ese fin. Cuando entregaron las tierras quedó un recinto ahí para la escuela, pero como nosotros ahora construimos la sede necesitamos el sitio y no un retazo de 20 por 20 que fue lo que esta señora nos entregó. Cuando venga la ronda médica, cómo vamos a dejar las carretas ahí en el camino ?. La sostenedora se sintió mal, porque nosotros hicimos un cerco allí, le tomamos 10 metros más de lo que ella entregó. Entonces, ella nos demandó en Cañete en el juzgado civil, quiere que le saquemos el cerco y si no, nos desaloja con sede y todo.</p>
<p>No quieren trabajar para no mortificarse, total saben que los van a ayudar. Un chileno ó un italiano, aquí en Nahuelbuta, no vive más de 65 años. El mapuche puede vivir hasta 60 años más (120), como no trabaja.</p>	<p>El predio donde está la escuela es del Fisco y ella nos demandó como comunidad Francisco Huelate. Yo fui la semana pasada a Cañete, ella llevó testigos falsos que no supieron contestar nada, pero el trámite se lo hizo el abogado. A nosotros nos tocó la mala que ese día no tuvimos al abogado de la CONADI. Nosotros fuimos autorizados por un abogado de la CONADI a hacer el cerco. Los funcionarios de la CONADI van por la ley. A CONADI le pongo una buena nota, porque nos ayuda a pelear contra las injusticias.</p>
<p>Los vecinos mapuche ayudan a cuidar los campos de los italianos en Tricauco; pero,</p>	<p>Se trata de una sede multiuso, sirve para cualquier cosa: un cuerpo religioso, atención médica,</p>

<p>también, ayudan a molestar, porque como ellos crían piños de ovejas, no les interesa que le coman los sembrados a los otros, no cierran los predios ... a ellos no les importa nada. Si tienen 100 ovejas que me comen el trigo, no les importa; y si les reclamo, se enojan. Los mapuche son muy delicados.</p>	<p>reuniones ...</p>
<p>Los mapuche, en algunas partes, son violentos; pero todos son conflictivos. Si ellos quieren ganar oficio se les ocurre lo que sea, no se atienen a la razón. Ahora están muy unidos entre sí y si invitan a los chilenos al nguillatún es porque son pocos, para hacer número.</p> <p>Pero se han vuelto más individualistas, también, por las ayudas que tienen.</p>	<p>Nunca contrato a chilenos para las faenas de agricultura, porque somos tres hermanos y tenemos poco trabajo en el campo, también. No es un gran campo, sólo sirve para sostenernos. Tengo un poquito de trigo, papas, arvejas y porotos. Antes hacíamos mediería con los chilenos, repartíamos la utilidad que daba el sembrado. Ahora nos mantenemos con lo poco que cosechamos, sembramos libres mejor y siempre tenemos cómo pasar el tiempo.</p>
	<p>Los vecinos chilenos que tenemos alrededor son buenos, como son pocos también. El único problema es con la sostenedora de la escuela y el resto estamos viviendo bien.</p>
<p>Yo a ellos no los molesto, pero si me vienen a pedir alguna ayuda se las doy. Yo nunca bajo a pedirles ningún favor, porque siempre vivo más como quiero.</p>	<p>Con las empresas forestales tenemos problemas: nos echan a perder las siembras y nos van a secar el agua con el tiempo, nos dijo la municipalidad; también, que inscribiéramos la propiedad del chorrillo (Licauquén) para dar de beber a nuestros animales, pero después vamos a tener que pagar mensual por el derecho de agua y no es nuestra idea. Y aunque no es agua potable, igual nos puede pasar.</p>
<p>El italiano y el chileno siempre han tenido la misma comunicación. Por lo general, todos los italianos somos casados con chilena; así es que ya es lo mismo, es una sola raza.</p>	<p>Aquí se casan los hombres y mujeres mapuche con chilenos. Yo tengo dos hermanas casadas con chileno, pero que no son agricultores, son pensionados y viven en el pueblo. En todos los casos, los hijos de ellos se consideran chilenos, porque llevan el apellido chileno y culturalmente no pasa nada con los mapuche. De vez en cuando vienen a visitarnos.</p>
<p>El italiano se diferencia del chileno y del mapuche, porque el italiano es rubio; el chileno es moreno; y el mapuche es negro, pelo corto, parado, enredado para hablar, qué sé yo, se nota al tiro. La diferencia más notoria es en el modo de hablar. La vestimenta, ahora no; en los más antiguos se notaba. La mujer sobre todo, porque usaba chamal. Ahora la mapucha se viste como cualquier chileno.</p>	<p>Cuando hacemos nguillatún a veces invitamos a los chilenos, pero casi no es necesario, porque llegan solos, nos vienen a ver, porque les interesa aprender de la cultura mapuche.</p>
<p>Yo no soy mapuche por el apellido, pero mapuche puedo ser igual, porque yo soy</p>	<p>En todos los casos los chilenos no son distintos de nosotros, sólo somos diferentes en la manera de</p>

<p>nacido y criado aquí, y la sangre está mezclada. También me distingo por el acento y porque cualquiera me dice "quiubo , gringo!", porque saben que uno es gringo. Tampoco me ofendo por eso. Puedo ser mapuche igual, porque puede haber una mezcla de sangres por ahí y yo no lo sabría. Uno nunca sabe.</p>	<p>hablar. Aquí todo el campo es parejo, no hay mejores tierras que otras, están todas gastadas, las de los mapuche y las de los chilenos. Y como agricultores, también estamos parejo, no hay ninguno que sea mejor agricultor que otro.</p>
	<p>No hay ninguna otra diferencia, no habría nada más que sacarle al chileno. Si dicen que somos flojos y borrachos, te aseguro que hay chilenos igual de flojos y borrachos. Yo me siento mal cuando escucho eso.</p>
	<p>Aquí todos tenemos que poner abono para que algo del campo, si no, no da nada.</p>
	<p>Aquí, en Licaucúen, el italiano es el que trabaja mejor, porque hace mejores cultivos, trabaja más a tiempo, pero anda por ahí no más, también. El italiano siempre tiene más recursos y es más inteligente para trabajar, hace mejores negocios. Aunque aquí, en la provincia de Arauco, casi no hay; los italianos están en la provincia de Malleco.</p>
	<p>Yo por mi apellido no puedo ser chileno, pero viviendo en Chile, soy chileno. Y si salgo al extranjero soy chileno y no mapuche. Pero yo me siento más chileno que los chilenos que viven aquí, porque ellos son españoles. Nosotros somos nativos de la tierra chilena, somos nativamente criados acá, porque cuando llegaron los españoles, fueron los indios los que pelearon, pero como no tenían armas...</p> <p>Aquí llegaron extranjeros para ayudar a pelear la batalla a los españoles.</p> <p>Actualmente aquí hay conflictos, pero con las empresas. Tenemos una empresa (MIMINCO) metida adentro de la reserva indígena Francisco Huelate. Queremos hacerle empeño para recuperar esa tierra; la gente de CONADI dijo que está en nosotros que le pongamos un abogado para hacer los trámites, porque hay posibilidades de recuperar esa tierra. Pero si nos va mal con el abogado, no estamos dispuestos a hacer una toma del terreno, porque no nos gustaría. Para mí no existe esa idea.</p> <p>Si llega el fondo de tierras de CONADI habría que comprarle a los chilenos; no se puede comprar la tierra de los indígenas, pero ya no hay tierras que comprar, porque las forestales tienen todo tomado. Tendríamos que comprar afuera, en Cañete, Contulmo, donde le convenga a uno comprarse un terreno, porque la postulación es individual. Esta</p>

	<p>comunidad es una sucesión, porque los que recibieron estos campos están todos muertos; aquí estamos los puros renuevos. Por lo tanto, nosotros no somos de tierra, no figuramos con ninguna propiedad y si queremos comprar tendríamos que regularizar nuestros títulos. Aquí CONADI tiene mucho trabajo por hacer. Un abogado tiene que dividir de nuevo esta reserva, así llegarían los papeles para hacernos dueños legales de un par de hectáreas.</p> <p>No tenemos ninguna otra relación con el Estado, pero tampoco lo rechazamos.</p> <p>A las empresas forestales les pondría mala nota, porque no nos sirven de nada. Al país tampoco le sirven, porque son empresas extranjeras que se llevan toda la riqueza. Nos dan trabajo en hechura de cercos, pero no en roce, porque lo hacen con máquina.</p> <p>Al interior de la comunidad las relaciones no están ni tan bien ni tan mal; estamos viviendo como siempre, no se mejora nada. Aquí tenemos una pelea por la cancha de nguillatún: la línea pasa por el medio de la cancha y los colindantes están mirándose en menos ahora. Unos tienen una parte plantada con euca, entonces los otros quieren pasarse más para esta lado y como las dos partes tocan iguales ... ahí hay un conflicto. Lo ideal sería que ambos cedieran ese espacio a la comunidad, en pleno. CONADI dijo que si una parte se sentía mal, se le pagaba para que quedara para siempre como cancha de palihue.</p> <p>Pero aquí en Licaucquén, nosotros los mapuche no hacemos ninguna diferencia, participamos con todos por igual, con chilenos, italianos, la Junta de Vecinos y la Comunidad Indígena. Y estamos trabajando bien. No somos individualistas ni competitivos, somos como siempre: solidarios, confiados, participativos.</p>
<p>Romero. Jefe Desarrollo Rural Municipalidad de Contulmo, 40, soltero.</p>	
<p>Las comunidades indígenas no rechazan al Estado, pero hay una cuestión que es fundamental: las tendencias dentro del mundo mapuche, la Coordinadora (Arauco- Malleco), los Lafkenche (Identidad Territorial Lafkenche) ... se trata de un trabajo de los altos dirigentes del pueblo mapuche. Entonces, una forma de ver la relación -y que es la de ellos- es que el Estado no es bueno. Pero desde el punto de</p>	

<p>vista del Estado, hemos avanzado harto y hecho grandes esfuerzos. A lo mejor, no los óptimos, pero sí los primeros y mayores en torno al conflicto por las tierras.</p>	
<p>Para mí lo fundamental es el tema de la educación del pueblo. Mientras no focalicemos todos nuestros recursos hacia la educación del pueblo mapuche -y de todas las etnias de Chile, en general- el desarrollo estará frenado. Esa es una cuestión más que clara.</p>	
<p>Los mapuche no rechazan cualquier tipo de relación con los chilenos. Hay una apertura, pero que siempre es criticada por ellos. El problema es que para los mapuche no siempre todo es suficiente. Hacemos cosas con las que ellos no quedan conformes, buscan excusas para criticarnos: pero esa crítica viene de la gente antigua. Ellos siempre están en desacuerdo.</p>	
<p>También hay una cuestión histórica y es que los grados de desconfianza de los mapuche hacia los chilenos y, particularmente hacia el Estado chileno, se mantiene, es una constante. Y yo lo entiendo. Pero, el grado de participación entre huicas y mapuche ha avanzado. Hemos tenido medios y relaciones apuntando a objetivos y fines específicos. No con todas las comunidades. Específicamente, con Licaucén la relación está estancada.</p>	
<p>En la comuna (de Contulmo) la relación entre el Estado y los mapuche está más competitiva que hace tres años; pero, está más trabajosa también. Por ejemplo, en Licaucén la mitad de la gente es mapuche y la mitad campesinos (no mapuche); resulta que ahora el campesino me está reclamando, porque periódicamente me ven llegar allá a trabajar con una ONG y con FOSIS, pero apuntando solamente a la comunidad indígena, me ven meter recursos a la comunidad indígena, recursos que ellos ven pasar. Entonces, me dicen "oiga, Don Bruno, ¿es necesario que yo sea mapuche para que usted me ayude de la misma forma a mí?. Yo les explico que se trata de recursos de la CONADI y todo el asunto. Ésto yo lo he conversado con los concejales y los diputados de la zona. La verdad es que se está creando una suerte de rivalidad ó de envidia del campesino al mapuche; y eso hay que considerarlo, porque se está dando en todos los lugares donde hay presencia mixta, donde tienes comunidades indígenas y campesinos</p>	

<p>chilenos: Licaucén, Huide, Tricauco, Huallep�n Bajo, Huillinco ...</p>	
<p>Los campesinos me dicen "bueno, y nosotros cuándo; tenemos que ser mapuche para que nos ayuden de la misma forma?". Esto hay que trabajarlo, mirarlo bien, porque se est� produciendo un problema.</p>	
<p>Si pensamos en el Fondo de Tierras de CONADI, en su versión de asignación comunitaria, aquí en la comuna es una política del Estado mal trabajada y que queda trunca, porque se cruza con nuestro propio programa de inversiones y mejoramiento social. Porque, �qu� sacamos con inyectar recursos en una comunidad que después de un tiempo se va a trasladar a otra comuna?. Aquí hay un problema de coordinación. Se trata de una situación de desplazamientos y desgaste de recursos que no sirve para nada.</p>	
<p>Licaucén es un lugar que no conozco bien; llevamos 4 años trabajando en ese sector, cuando yo era director CAS. Primero hicimos algunas cosas con las comunidades indígenas: un proyecto de vivienda que ganamos este año. Otro: a través de la CONADI les conseguimos la mejor sede comunitaria de la comuna. El mejoramiento del camino que gestionamos a través de la Junta de Vecinos, con fondos del FOSIS. Ese ha sido el trabajo directo.</p> <p>En Licaucén está muy marcado la diferencia entre chilenos y mapuche. Cuando postul� a la sede comunitaria a través de los fondos disponibles de CONADI, lo que más les recalqu� a los chilenos fue que era de uso para la comunidad indígena. No justificaba postular a dos fuentes distintas para una misma causa . Después, hubo quejas de la Junta de Vecinos, porque no se ha permitido aprovechar mucho la sede comunitaria.</p> <p>Sobre el grado de identidad, aparte que es una comunidad muy reducida en comparación con otras que son mucho más numerosas, no veo un número importante de gente joven mapuche; más bien, adultos y gente antigua. La comunicación con la gente del sector nos ha costado un poco.</p>	

Yo soy bien recibido, pero el problema es que ellos son muy pa' dentro, no te dan a conocer sus inquietudes, no hay como que sacarles la información. De hecho hicimos trabajo de diagnóstico. Nos ha costado trabajar con esa comunidad en especial, porque hay muy poca población joven. Donde se están produciendo transformaciones importantes, hay una gran cantidad de población mapuche joven. Donde está la fuerza del pueblo mapuche es en su gente joven.

Pero en relación con la identidad mapuche, no podría emitir un juicio muy acertado.

En otras comunidades demuestran más claramente su identidad mapuche, su etnia, con lo que significan ellos en la formación nacional, se dan cuenta de la importancia de ellos como comunidades.

Los mapuche invitan a sus celebraciones sólo a la gente que se ha ganado el espacio, porque ellos cierran el candado cuando no conocen mucho a la gente, y eso es real.

Para mí no existen diferencias entre chilenos y mapuches, como municipio son nuestro clientes y ésta es la casa grande que se abre. Para mí el problema es cómo la sociedad chilena ha sido discriminatoria con las comunidades indígenas.

Yo soy aymara, mi tierra es Arica y conozco bien la vida interétnica, por lo mismo trato de ser objetivo. Aquí hay discriminación, si te das cuenta de todas las planas mayores de las empresas del Estado, de las Fuerzas Armadas no contienen gente de etnia. Así, también en el poder judicial. Y ésa es la gran diferencia, la representación: no tenemos gente indígena allí.

La discriminación está latente y existe, es evidente. En esta comuna, las comunidades indígenas están en los sectores más apartados. Los tenemos con 0 tierras productivas, los tenemos aislados, prácticamente.

La respuesta a proyectos es relativa, depende de las circunstancias, del sector. En algunos casos responden mejor las comunidades indígenas y en otros, el campesino. Pero no hay un indicador para saber quién responde más lento.

<p>Nosotros no diferenciamos y si existe discriminación positiva hacia ellos (los mapuche) es porque tienen mayores necesidades: de salud, vivienda, ingresos. Ahí nace la discriminación positiva.</p>	
<p>María Collinao. Mapuche, 37 años, residente.</p>	
<p>La relación con los chilenos la encuentro buena, porque no tenemos malas amistades, siempre nos hemos llevado bien. Mi familia es casi toda casada con chileno.</p>	
<p>Los chilenos trabajan mejor la tierra, porque tienen cómo, tienen más dinero. Nosotros, muy poco, apenas una yunta de bueyes ...</p>	
<p>Para mí es igual un mapuche que un chileno, tratándose de buenas amistades. Claro que el chileno es más para afuera, nunca va a ser como uno. Yo, a veces, siento vergüenza frente a los chilenos, porque tengo más mala situación y el chileno siempre tiene mejor situación.</p>	
<p>Andrés Aguayo Peña. Mapuche, 63, separado, 2 hijos, residente.</p>	
<p>La diferencia fundamental entre chilenos y mapuche, aquí en Licaucén, es que éstos son más atrasados.</p>	
<p>Yo sé que soy indígena, pero que también llevo otra sangre. Mi relación con los mapuche es buena, porque nos miramos bien con toda la gente de abajo (reducción), con los araucanos.</p>	
<p>Ahora hay más unión, tenemos un común acuerdo que se trata de ayudarse todos. Hasta antes trabajábamos cada uno por su cuenta, pero que lleguemos a organizarnos bien, no creo, porque cuesta tanto ... a veces comprenden, otras veces, no. Y ése es el motivo por el que quedan las cosas a medio hacer. Si nos unimos con la Junta de Vecinos</p>	

(organización no indígena) se saca algo, pero si no hay nadie que nos corrija, que nos guíe, empieza a hablar uno para allá, otro para acá y no pasa nada.	
El presidente de la reducción (no es lonko ni caciquillo, sino el representante protocolar de la reducción frente a CONADI) quiere entregar su puesto, que siga otro y así. A mí me dijeron, pero yo estoy corto de vista y pasado en edad; así es que no me meto, les dije yo. Un tiempo fui secretario y conseguimos que una máquina de Cañete nos arreglara el camino, lo conseguimos con INDAP. Les solicitamos otras ayudas; vinieron, pero se dieron cuenta que no valía la pena, porque no podemos hacer buenas siembras. Tampoco pasó nada con CONAF.	
Los chilenos de Licaucúen trabajan con los mapuche cuando hay cosechas, para cortar, pero sin contrato, sino al día. Las medierías se hacen sólo cuando se puede; ahora muy poco, porque ya no se hacen siembras. Por ejemplo, los Colipí siempre trabajaron con Muñoz; y así, hay varios casos, los Collinao ...	

Otras cuestiones.

- ¿qué diferencia hay entre los niños mapuche y los no mapuche en la escuela?

NO MAPUCHE:	MAPUCHE:
<ul style="list-style-type: none"> • Los niños físicamente se distinguen, andan mal vestidos y se trasladan de a pie. • Cuando yo estuve en la escuela, el mapuche no se llevaba con el niño chileno, no se comprendían; cada uno formaba su rebaño, ni en los juegos participábamos. • Sí, existe discriminación contra los niños mapuches, pero entre los compañeros de curso en Purén. 	<ul style="list-style-type: none"> • Aquí está todo revuelto, mapuches puros no existen, porque todo se va mezclando. Yo creo que entre los niños no hay diferencias, es parejo y todo el tiempo ha sido lo mismo. • Hay diferencia en los colores, pero eso nadie quiere decir. • Total que se está mezclando la sangre araucana.

<ul style="list-style-type: none"> • Ninguna diferencia, son todos iguales; ellos comparten todo lo que los demás niños hacen. • Nada, ni una diferencia, porque somos todos hijos de un solo padre. Los miramos como hermanos. 	
---	--

• **La gente no mapuche, ¿acude a las machis cuando está enferma?. ¿Por qué?.**

NO MAPUCHE:	MAPUCHE:
<ul style="list-style-type: none"> • No, porque los indios son pura brujería no más. • No, nunca; por el motivo que no tenemos éso de andar con los mapuches, somos distanciados y cuesta comprenderse. • No, nunca, porque como nosotros somos evangélicos y no hemos tenido ninguna enfermedad grave, creemos sólo en Dios. • Sí, por la enfermedad, por confianza y por fe (hombre chileno casado con mujer mapuche) • Poco yo, pero muchos acuden sí ... porque conocen de enfermedades peligrosas. Pero yo tengo fe en el señor, él me ha sanado, él es mi médico, sanó del corazón a un hijo mío. Él hace todas las obras. 	<ul style="list-style-type: none"> • Muy raro, antes la gente creía más y ahora, poco • Sí van, pero según la religión. Los de la biblia evangelista no van a la machi. El evangélico no está ni ahí con la machi, porque el espíritu de Dios es diferente al espíritu de la Machi. El espíritu de la machi se logra con copas de vino y humo de cigarro, absorbe el olfato de un caballo, le cruzan cuchillos de palqui en diferentes partes del cuerpo ... y el espíritu de Dios es diferente, no se consigue con vino • El católico acude a la machi, pero el creyente en el evangelio, no, porque a dios no le agrada eso. • Parece que sí.

• **¿Quiénes trabajan mejor la tierra, los mapuche ó los no mapuche?. ¿Por qué?.**

NO MAPUCHE:	MAPUCHE:
<ul style="list-style-type: none"> • Los no mapuche, porque saben trabajar. Los mapuche son flojos, algunos son alentados, eso sí, pero es una tradición 	<ul style="list-style-type: none"> • El no mapuche, porque el mapuche es más flojo.

<p>para ellos ser flojos, se levantan más tarde.</p> <ul style="list-style-type: none"> • El chileno es mejor para cualquier trabajo que se le presente. El chileno madruga y le da por progresar. El mapuche espera la ayuda del gobierno, y el gobierno <i>huevo</i>n les da y les da, porque no conocen cómo viven. • Los mapuche son terrible de flojos. • Los chilenos, porque el mapuche no trabaja mucho; recibe ayuda del gobierno. Ellos se atienen a no trabajar la tierra ó a trabajar a medias con los chilenos. • El que vive dentro de la reducción está comprometido, pero por aquí nadie va a trabajar a sus tierras. • Los mapuches salen a las empresas forestales formando parte de las cuadrillas. • Si el mapuche tiene mejores tierras, tendría que trabajarlas mejor, pero aquí, no. Igual cosa que si uno se va a las vegas (de Purén). • Los colonos, por inteligencia. El araucano es más dejado para la agricultura, pero es más inteligente para los estudios. En todo caso, hay araucanos muy buenos para trabajar. • Casi todos igual. 	<ul style="list-style-type: none"> • El chileno, porque los mapuches son más redondos y flojos para trabajar. • En la agricultura y por cómo se cultiva las tierras es lo mismo, no más. • El mapuche es desaplicado, no hace quinta, no hace nada. Trabaja para sus vicios y esto le quita el puchero, la mantención, a su casa.
--	--

• **¿Qué es lo que hace que la persona sea mapuche y otra no lo sea?**

NO MAPUCHE:	MAPUCHE:
<ul style="list-style-type: none"> • El mapuche se vuelve loco con tres lucas, va a Purén y se lo toma todo. No trae ni un kilo de azúcar a la casa. En todos los casos, hay amistad buena entre mapuches y chilenos. 	<ul style="list-style-type: none"> • El mapuche vende su trabajo y sus animales (y sus tierras) por muy poco. El chileno es más astuto, aunque igual hay chilenos que se quedan en la calle, pero son pocos.

- | | |
|--|---|
| <ul style="list-style-type: none"> • El mapuche es más humanitario, pero no son muy higiénicos. • El chileno es más sinvergüenza. • Los mapuches son buenos pa' tomar y buenos pa' fumar. Si se enojan te mandan un anchimalén y te hacen brujería, te matan a un animal. Con los indios no se tiene que jugar. • Si no fuera por nosotros, qué sería de ellos; vivirían en el salvajismo, sin civilización. • Ellos alegan que son los verdaderos dueños de Chile y si no fuera por las otras personas, ¿qué sería de ellos?. • El chileno es tirado para arriba y mira indiferente al mapuche, pero lo mismo hace el italiano con el chileno. • La diferencia será en que el mapuche hasta para conversar no coincide con el chileno. El mapuche vive en partes separadas; no conviven con nosotros, pero no hacen fiestas juntos y para el trabajo, igual. • No considero que los mapuches sean chilenos, se diferencian por sus apellidos y en que tienen otras costumbres. Pero, la verdad es que para mí no hay diferencias. • El color y el apellido, pero grandes diferencias no tiene el mapuche con el chileno, eso no más. | <ul style="list-style-type: none"> • El mapuche es muy rústico; el chileno es más inteligente. • Muchos mapuches tienen que pedir a los vecinos que les ayuden. • Los mapuches son distintos, se nota de lejos, en el habla, en todo. Tienen otras ideas. • Hay varias diferencias: la pobreza, las costumbres, los colores. Pero, aquí, en todo caso, la amistad es igual. • El mapuche está más atrasado en su situación de vivienda, le escasea la comida |
|--|---|

- | | |
|--|--|
| <ul style="list-style-type: none"> • (se distinguen) En el modo de hablar, ellos tienen su idomía. En el color, pero yo los amo igual, porque son todos hijos del Señor. Él nos compró a precio de sangre y un alma vale más que todos los tesoros del mundo. No hay ninguna otra diferencia. Yo converso con ellos en su idomía, porque tengo el don del entendimiento. Estas son cosas que pone mi Señor. • Se diferencian en el nombre, la raza, las costumbres y el apellido. El caracho del mapuche es más pesado. | |
|--|--|

La idea de trabajar la comprensión del tema sobre la base de una condición cultural global, que afecta tanto a los centros como a las periferias productivas, es la condición sin la cual sería difícil -e incorrecto, si no- definir la posición social del campesinado como uno de los polos ó terminales sociales desde los cuales se articula y da sentido a las culturas –productivas y políticas- nacionales. Si bien Chile es un país reconocidamente pluricultural, los polos no están articulados aún. El diálogo interétnico, en éste país, es sólo una construcción conceptual. Ni legal ni socialmente está validado. Y en este caso, se trató de una auto-producción etnográfica y de un ejercicio etnológico que es totalmente infrecuente en el área de Nahuelbuta

De acuerdo con nuestro sistema de antecedentes culturales para la comprensión de las relaciones interétnicas en el sur de Chile, el contexto de la modernidad y el proceso de modernización, desde los enfoques campesinista, indigenista e indianista, daría como resultado la siguiente matriz actancial: ►

1. CULTURA	Como tráfico simbólico (predilecto y preferencial para mi registro)	MAPUCHE Cultura indígena de tipo tradicional, aborígen, sujeta a un proceso acelerado de transfiguración étnica	NO MAPUCHE Cultura campesina dominada por una serie prescrita de <i>habitus</i> , <i>locus</i> y <i>corpus</i> culturales.	MESTIZOS Representan la cultura mixturada de Nahuelbuta	Gringos. Son modernistas -- progresistas	Estado. La cultura pública del Estado se expresa de un modo heteróclito y bizarro en Nahuelbuta	EMPRESAS FORESTALES Cultura organizacional productiva.
------------	---	--	---	--	---	--	---

<p>1.1. Agricultura: relación primordial con la tierra.</p> <p>En las cabeceras de Nahuelbuta no hubo Reforma Agraria, tomas de tierra ni asaltos a fundos. En la época del gobierno militar comenzó la decadencia de la pequeña agricultura, la ruina para el campesinado, y el etnocidio para los indígenas.</p> <p>El enfoque de lo agrario, en torno al eje conceptual de la tierra debería orientar los re-estudios del complejo interétnico de Nahuelbuta, en función de describir y explicar la dinámica interna de las sociedades enfrentadas.</p> <p>Se trata de un eje que representa a las economías del área.</p>	<p>Son quienes mejor conocen la tierra, pero no la trabajan.</p> <p>Desarrollan una agricultura mínima de subsistencia</p> <p>No poseen aperos ni animales.</p> <p>Les cuesta trabajar, porque nadie los busca como "socios medieros". Pero los mapuche que buscan, trabajan para los chilenos del área.</p> <p>No son capaces de establecer mediería con otros agricultores del área, porque no cuentan con los recursos suficientes.</p> <p>Su producción es exclusivamente intrapredial.</p> <p>Su espacio territorial está absolutamente definido.</p>	<p>Son quienes trabajan la tierra de un modo intensivo; no la conocen tan bien como los mapuche.</p> <p>Desarrollan una agricultura pequeña, familiar, parcialmente excedentaria.</p> <p>Poseen aperos y animales.</p> <p>No contratan ni hacen mediería con mapuches.</p> <p>Resuelven las medierías entre ellos.</p> <p>La 4ta generación está en un proceso contingente de abandono del campo. La descampesinización es fuerte.</p> <p>Trabajan intra y extra -- predialmente en :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Crianza de animales. • Producción de metros ruma. • Producción de carbón. • Arriendo de animales y maquinarias. • Contratación como jornal. • Contratación como temporeros. 	<p>Trabajan la tierra como los chilenos y la quieren como los mapuche.</p> <p>Esencialmente, trabajan en torno a las medierías.</p> <p>En torno al trabajo agrícola, piensan que hay mapuches como flojos.</p> <p>Históricamente, el Estado chileno, a través de la Agencia General de Colonización, favoreció la co-existencia de colonias de inmigrantes con colonias nacionales; la idea de base fue que, entre ambas, hubiera traspaso y mejoramiento de tecnologías agrícolas.</p>	<p>Son quienes mejor trabajan la tierra, puesto que experimentan con ella. La valoración de sus habilidades agrícolas es reconocida por todos, especialmente por los mapuches.</p> <p>Aplican todas las innovaciones tecnológicas disponibles.</p> <p>Poseen aperos, animales y maquinaria. Y, muchas veces, tierras fuera de la localidad que funcionan como predios estrictamente productivos. En ellos, se trabaja con mediería.</p> <p>Contratan a mapuches, pero no hacen mediería con ellos.</p> <p>No los consideran atrasados, sino flojos e improductivos.</p> <p>Piensan que la discriminación positiva hacia los mapuche -- está mal planteada, y que es, por lo tanto,</p>	<p>Agencias estatales que apoyan la gestión de la pequeña agricultura. Prácticamente, ausentes en las cabeceras de Nahuelbuta, y en todas las localidades etnografadas.</p> <p>De acuerdo con los jefes de servicio, cuesta movilizar a los mapuche en su rol de campesinos.</p>	<p>Explotan la tierra con tecnología de punta y maquinaria pesada.</p> <p>Desarrollan una silvicultura monar, extensa e intrusiva.</p>
--	--	--	---	--	--	--

<p>1.2. Interculturalidad, mixturación de las identidades.</p> <p>En Nahuelbuta, existen espacios de igualdad o nivelación. Identitaria, se trata del período de escuela que tiende a homogenizar las percepciones cruzadas entre quienes son indígenas y quienes, no.</p> <p>Pero, las trayectorias de vida de indígenas y no indígenas del área divergen, una vez adhieren a las condiciones concretas de la vida social propia de su grupo doméstico.</p>	<p>Interculturalidad en un contexto multicultural desalado</p>	<p>Así mismos, son considerados como más chilenos que sus vecinos no indígenas</p> <p>Por otra parte, son considerados como "achilenados" por los colonos chilenos del área, los otros del sitio, en sentido inverso.</p> <p>En todos los casos, su estatus étnico está fuera de toda duda.</p> <p>Participan de matrimonios con algunos miembros de los otros grupos culturales del área, pero nunca con colonos extranjeros.</p>	<p>Gozan de un estatus campesino que no es objeto de cuestionamiento.</p> <p>Se diferencian de los mapuche porque éstos se caracterizan por:</p> <ul style="list-style-type: none"> • La manera de hablar, <i>hablan enredado</i>. • El tipo físico, que es regordete, grueso y bajo. • Su carácter, algunos son atentos y otros muy tercos con los chilenos. 	<p>Dudan en torno a cuál es su origen, porque la sangre está revuelta; pero adhieren a una identidad social campesina no indígena</p>	<p>Se consideran a sí mismos como muy diferentes de los mapuches del área.</p>	<p>El Estado aún no tiene una identidad cultural bien definida para ninguno de los grupos humanos del área, sin embargo, todos tienen demandas que hacerle.</p> <p>PARADOJA</p>	<p>Su identidad social tiene la impronta de la voracidad hostil para todos los otros grupos culturales presentes en el área.</p>
--	--	--	--	---	--	---	--

<p>Simbólico.</p> <p>nivel da cuenta vida mental o liva, de las iones íntimas ; personas que cuentan y) de relaciones ínticas</p>	<p>Heurística del mundo de vida de los sistemas interétnicos</p> <p>Al oculamiento consciente de la identidad indígena -hecho que funcionó como una estrategia de defensa y resistencia cultural- sigue un proceso de desmovimiento de la identidad étnica en los contextos rurales y principalmente en los urbanos. De modo que así mismo hoy a la conformación -con cuerpo y lugar, con un domicilio conocido de una historia indígena específica, particular, y de una cultura interétnica regional</p> <p>Hemos observado casos de vinculación entre indígenas y "blancos", pero esto no implica que las relaciones interétnicas resultantes no sean ni sean siendo conflictivas. El eje de esta relación conflictual es la discriminación y el despojo patrimonial de las culturas indias contemporáneas. Y éstas responden... existe entre ellas la convicción que los hijos de los indios desarraigados deben recibir los elementos de formación de su cultura madre.</p> <p>Conversamos con sujetos bilingües en los que el 80% de su contenido verbal está expresado en habla hispana (mestiza) y el 20 % restante en lengua nativa. En este sentido, ambas lenguas son emblemas identitarios que contienen el valor no relacional de la palabra dicha en la comunidad. Advertimos un giro y una transformación de los signos de ascendencia cultural que tiene por objetivo la evitación del estigma y la discriminación étnica. Las lenguas están funcionando como elementos identitarios que permiten la reelaboración étnica porque resuelven la relación sociosimbólica indígena en los contextos, urbanos y rurales, de fricción interétnica.</p> <p>Es evidente la superación del purismo étnico (ó auto-racismo) en la expresión cultural registradas, y el reflejo de los elementos fundamentales de unión indígena. Las "huelgas de la invasión" se tradujeron en trabajo y participación organizacional, y el "legado del extraño", en un proceso de rescate y reforzamiento de la unión étnica ; los intraparlamentos, las acciones de difusión y apertura cultural, el trabajo político y la acción social concertada nos remiten a los puntos visibles de una demanda ancestral</p>	<p>Un sentimiento profundo de vergüenza os transversal a su contra percepción de los chilenos.</p> <p>Se reconocen como muy rencorosos.</p> <p>La conflictividad intraétnica es alta, las rivalidades entre ellos fueron un tema de conversación con el etnógrafo.</p> <p>Los estereotipos del mapuche, como un sujeto social flojo, borracho y pendenciero, no resultaron ciertos en el sitio.</p> <p>Manejan una religión particular, ritualística, asociada a elementos del mal, la hechicería y la brujería.</p>	<p>Son considerados como las personas de mejor situación en el área, porque manejan un nivel socioeconómico más alto.</p> <p>Pero, en los pueblos la persona campesina se arruina.</p> <p>Se auto-diferencian con mucha claridad de los mapuche.</p> <p>Producen todos los torneos del área. Se trata de una actividad ritual que refuerza la identidad social del campesinado de Nahuelbuta.</p>	<p>La mayor de los grupos mixtos constituye la moral interétnica dominante de Nahuelbuta</p> <p>Son integracionistas</p> <p>Representan a las posiciones políticas más consensuadas del sitio.</p>	<p>Reconversores extremos – Depredadores absolutos – Explotadores ocasionales</p>
---	---	--	---	--	---

<p>I. Demográfico: caracterización funcional de los grupos de población que interactúan en el sitio.</p>	<p>Geografía humana resuelve la relación entre ecología y vida social.</p>	<p>Se trata de grupos de población exógena. Predomina un patrón residencial constituido por 2ª y 4ª generaciones; abuelos y nietos, respectivamente.</p> <p>Son endógenos por tradición, pero exógenos por sus condicionamientos residenciales. Reconocen una multiplicidad de matrimonios mixtos en el área.</p> <p>Viven más de 80 años.</p>	<p>Representan a la mayor cantidad de población del área.</p> <p>Viven un proceso de expansión, en torno a unidades muy puntuales.</p> <p>Son exógenos. En relación con los mapuche, privilegian el matrimonio entre hombre chileno y mujer mapuche. El cruce inverso es totalmente infrecuente y representa, para los no indígenas, una situación de convivencia muy bizarra.</p>	<p>Representan un soporte para "completar" la continuidad entre todos los grupos de población.</p>	<p>Constituyen verdaderos <i>marcadores genéticos</i> en el área de estudios. Se trata de pequeños grupos domésticos, fenotípicamente diferenciados.</p> <p>No se han mezclado con mapuche.</p> <p>Su promedio de edad es de 65 años.</p>	<p>La cobertura programática se diseña en función de los volúmenes de población por entidades y sectores rurales.</p>
---	--	--	--	--	---	---

<p>1.5. Político.</p> <p>Organizaciones políticas y participación social.</p> <p>La introducción de la variable étnica modifica la tensión entre los actores de los escenarios interétnicos. La variable étnica hace que todos los actores en escena, cambien.</p> <p>Hemos llegado a la segunda fase de avance, que trata sobre la vinculación entre las sociedades indígenas y campesinas en el Chile de la década 90. Las raíces históricas de estas sociedades nos enseñaron a trabajar, conceptualmente, con la sustancia de las relaciones interétnicas: con los descripciones territorio, espacialidad, reducciones, integración y segregación cultural, memoria y tradición oral. Identidades, lenguas, y estructuras sociales y económicas. Debéramos, entonces, caracterizar la visión que el Estado chileno contemporáneo tiene de las poblaciones indígenas, tomando como base estos conceptos, y como compañía, conocer la visión que las propias sociedades indígenas e indígenes tienen como al macro-concepto de desarrollo.</p> <p>Intitularemos a este ejercicio como "Etnografía Política de las Culturas Indias de Chile", de modo que es un objetivo general del documento, superar la simple descripción de las estructuras sociales y económicas tradicionales de estas sociedades y reemplazar tal acervo por una lectura esteticamente política (Poulantzas, 1976) de las identidades étnicas en contacto.</p>	<p>Cultura política.</p> <p>Politicidad.</p>	<p>Tienen organizaciones muy bien constituidas, pero que no están presentes en Nahuelbuta.</p> <p>Conadi ha intentado re-establecer o consular a los grupos de indígenas organizados.</p> <p>En general, las comunidades están cerradas al influjo programático.</p> <p>La relación con el Estado se reconoce como tensa.</p> <p>Conadi ha recibido nota 10 en todas las evaluaciones inmediatas de los beneficiarios reales y potenciales de su programación.</p> <p>Simplizan con posiciones izquierdistas.</p>	<p>Mantienen una relación fluida con el Estado, son altamente demandantes y tienen las mayores expectativas de desarrollo local.</p> <p>En general, la gente está agraciada de los proyectos que llegaron, porque depende de ellos.</p> <p>Los chilenos le siguen la corriente al Estado, en función de conseguir servicios y recursos.</p> <p>Simplizan con los partidos políticos de la centro-derecha y que tienen representación distal.</p> <p>Enfáticamente, el campesinado de condillera es de derecha.</p>	<p>Tienden a organizarse, porque son demandantes.</p> <p>Más allá de sus objetivos de integración, creen que la movilización de recursos es fundamental para el desarrollo del sector.</p>	<p>Reconocen que la situación de la agricultura está mal.</p> <p>Son indiferentes al Estado y sus agencias.</p>	<p>El Estado transgrede la identidad social de los mapuche.</p> <p>Esto tensa las relaciones interétnicas reales y potenciales el área de Nahuelbuta.</p>	<p>Tienen una política de desarrollo muy clara, determinada por criterios de máxima eficiencia y rentabilidad.</p>
--	--	---	--	--	---	---	--

2. SOCIEDAD	La Peña, la gente del sector, los vecinos, los miembros de la comunidad	Mapuche	No mapuche	Mestizos	Colonos extranjeros	Estado	Empresas forestales.
2.1. Propuestas proyectológicas y ofertas programáticas.	Representan segmentos de mercado "inviables" para la economía de la comarca. Solo reciben asistencia, no transferencia tecnológica ni mejoramientos productivos.	El municipio extiende sus servicios en función de su presupuesto, las urgencias sociales y la población chilena demandante presente en el área. Se prevé como intensa, en función de la programación CONADI. Sin embargo, a la fecha la llegada de proyectos para las comunidades indígenas del área ha sido, más bien, exigua.	El municipio extiende sus servicios en función de su presupuesto, las urgencias sociales y la población chilena demandante presente en el área.	Son clientes de PRODER y PRODESAL, pero tienen problemas con los créditos. Piensan que los gobiernos olvidan y desatienden la cuestión campesina. Señalan como negativa para ellos, la discriminación positiva del estado hacia los mapuche.	Son clientes de INDAP. Son potenciales adherentes a otras iniciativas proyectológicas del estado, porque son proclives a la innovación agrícola. Pero, desconfían de las intenciones políticas de los candidatos que no son de derecha	Toda una cantera de proyectos, programaciones e intervenciones sociales planificadas, que pretenden vigorizar la identidad desarrollista del estado	Trabajan con carteras secretas de programas de inversión, producción y rentabilidad
2.2. Intereses, demandas, reivindicaciones.	Están en un proceso urgente de recuperación de tierras. La tierra es la demanda principal. El concepto de tierra ha cambiado por el de territorio. Los jóvenes finalizan sus procesos de educación formal, pero están impedidos de seguir. Aquellos que terminan sus estudios, consiguen una profesión.	Apoyan los procesos de reproducción capitalista del agro. Colaboran con todos los grupos contratistas y sub-contratistas de las empresas privadas que operan en el área. Los jóvenes no finalizan su educación formal.	Apoyan los procesos de reproducción capitalista del agro. Colaboran con todos los grupos contratistas y sub-contratistas de las empresas privadas que operan en el área. Los jóvenes no finalizan su educación formal.	Les interesa beneficiarse con todos los proyectos de Estado que puedan llegar.	Siempre les ha interesado tener un control exacto de los recursos presentes en el área. Desconfía de las agencias del estado.	La asimilación de la población con una identidad cultural de tipo estado-nación es el objetivo encubierto de la programación rural en zonas interétnicas. Se trata de bordes geoculturales que precisan de ser integrados	Mantienen una relación de estrecha cooperación con el estado, pero en un nivel central dentro de la región.

<p>2.3. Referencias epistémicas y cuerpos ideográficos.</p>		<p>Son nativistas (mitologistas) Aquellos que estudiaron son considerados por sus vecinos como muy inteligentes. No manejan lenguaje proyectológico. Manejan el discurso del conflicto con claridad y fluidez. Recuperación de tierras. No manifiestan intención por migrar. Viven un proceso de arraigo con el ad mapu. Reivindican las tradiciones mapuche.</p>	<p>Adhieren a un identidad de tipo nacional, patriotista y republicana. Son historicistas. Manejan lenguaje un proyectológico incipiente. Católicos, derechistas y escatologistas.</p>	<p>Solo se autoidentifican por oposición a los otros culturales, especialmente contra los mapuche</p>	<p>Productores autonomistas.</p>	<p>Proyectología pura y aplicada</p>
<p>2.4. Apelaciones simbólicas y referentes semánticos.</p>	<p>Lo habitual, aquello que hace la gente adscrita ó adherida a un grupo étnico (culturalmente diferenciado).</p>	<p>Son los más optimistas del área, en torno a todas las cuestiones cotidianas. Y, aunque reconocen su pobreza, saben que el trato desde el Estado es desfavorable para ellos. Muchos de ellos tienen experiencia urbana.</p>	<p>Tienen orgullo de ser campesinos</p>		<p>Se consideran así mismos como los patriarcas de la montaña. Y como los benefactores del mundo rural de hoy.</p>	<p>∅</p>

Capítulo Séptimo: De cómo viven, moral y materialmente, los mapuche y los colonos de Nahuelbuta.

Los elementos ideológicos, políticos y sociales mapuche, evocados a través del habla (rasgo factorial, y medio de intercambio y de dominio territorial), dan cuenta de una amplia diversidad social, y de una tremenda y continua complejidad étnica e identitaria al interior de la cultura mixturada de Nahuelbuta. Por lo tanto, la adscripción de las poblaciones altiplánicas de Nahuelbuta al universo mapuche no se da sólo en términos parentales, ó filiales, sino que, también, por un sentimiento de herencia común en torno a una historia mítica y a un territorio histórico (no necesariamente espacial) compartidos. En este sentido, el origen mítico de los mapuche es el factor aglutinante de su cultura. Y es por ello que encontramos sujetos autodefinidos como mapuche en los distintos niveles altitudinales de Nahuelbuta, ocupando franjas y microregiones, y resignificando las geografías intermontanas.

La autodenominación *mapuche* -si bien tiene un origen cultural y una concentración demográfica asociada a la zona de tierras bajas: espacio geográfico, mítico e histórico ubicado bajo los 400 m.s.n.m.-, está presente en los distintos pisos ecológicos de Nahuelbuta. Así en las costas lacustres y palustres, en los valles de altura y en las cabeceras de montaña; en la zona piemontana, en las mesetas centrales y en el centro de la cordillera, en el altiplano costero, en la ceja de estas selvas y en la selva misma, en el bosque nativo de propiedad indígena. Las poblaciones mapuche están dispersas en una diversidad ecológica amplísima, de modo que el único territorio en común es de carácter mítico. Si bien, los espacios transcordilleranos y circumlacustres tienen una significación productiva total.

Tal sería el soporte de una estructura social ampliada, pero restrictiva, en torno al acceso a recursos en las tierras de altura y en las zonas circumlacustres y selváticas adyacentes. Es decir, existiría un potencial de ocupación espacial óptimo en función del encuentro -y la subsecuente asociación- entre alteridades culturales. El caso contrario correspondería a una situación de interdigitación ocasional de los distintos ecotonos, en función del desencuentro altérico y la fricción interétnica subsecuente: la relación entre comunidades indígenas y empresas forestales, poderosos campesinos no mapuche residentes, agencias del Estado, interventores, contratistas.

Otras asociaciones entre los grupos residentes devienen en valoraciones sociales de prestigio y están asociadas al ámbito sagrado y ritual de las comunidades. Por lo tanto, existe una convivencia entre grupos originalmente diferenciados, pero

etnográficamente *mixturados* y que actúan como entidades, si bien diferenciadas, especializadas en proveer vida, en el más amplio sentido del concepto: como vida humana, material y mentalmente simbolizada.

En Chile, este caso de Nahuelbuta es paradigmático, pues allí la multiétnicidad y la multidentidad nuclear articularon complementariedades vía parentescos, tanto reales como ficticios (compadrazgos políticos). En todo aquello advertimos la matriz del universo mapuche, del horizonte cultural indígena que extendió estas nociones en el mundo rural campesino de Nahuelbuta. En todos los casos, los principios básicos del mundo mapuche tienen arreglos propios, de acuerdo con cada situación interétnica particular que enfrente. Reside en esto una zona potencial de conflictos cuando se trata de una situación de convivencia friccional, en torno al conflicto por recursos (tierras, propiedades, trabajo, aguas...) desatado por un tipo de competencia adaptativa desleal.

La lectura de los datos es preclara: las sociedades rurales, indígenas y no indígenas, no son igualitarias. Si bien entre ellas existió el comercio y el trueque, les interesó acceder directamente a la diversidad ecológica y a la cantidad de recursos y energía humana aprovechable en cada piso. Ésto, hoy existe sólo como una modelación de la realidad social en Nahuelbuta; reificación que, además, deja fuera la dimensión ritual de la comunidad de creencias. Tuve el desafío de explicar esta diversidad humana a partir de las evidencias culturales que me mostraron los bordes y los puntos de fuga de la vida social en Nahuelbuta.

Producción.

(¿ Qué pasa con la no inserción de la vieja ruralidad en los contextos de la producción agrícola contemporánea ?)

Los tipos de producción intra y extra-predial que desarrollan los campesinos cordilleranos de Nahuelbuta dan origen a la siguiente identificación agrológica:

- **El tipo intrapredial**, focalizado en los sectores más altos de la cordillera, es básicamente ganadero y forestal. Ésto significa que practican la crianza de ganado (vacuno y animales criollos) -actividad que es fuerte en la época de invierno-, la producción de carbón vegetal en base a madera nativa -con mucho de pino y eucaliptus para hacerlo rendir (\$800/saco 45kgs)-, y algunos metros ruma de madera nativa y exótica. Este tipo no produce rollizos.

• **El trabajo extrapredial** tiene que ver con el arriendo de bueyes, con el arriendo de motosierras, con la asalarización de algunos campesinos en las faenas forestales, temporal ó esporádicamente, y con el arriendo de mano de obra para ciertas actividades puntuales de la explotación forestal. En algunos casos, el trabajo extrapredial está relacionado con la producción de fruta rústica -se da mucho en la cordillera-, que en el verano es vendida en los pueblos de Purén, Los Sauces, Traigüén y Angol.

La fuente principal de trabajos, empleo e ingresos entre los campesinos de Nahuelbuta oriente, proviene en un 60 % a 80 % de la producción intrapredial. Esto se explicaría por las características de los suelos ; tal situación no ocurre con los sectores bajos, de valle ó de propiedad mapuche, que es otro tema para los jefes de área.

Los capítulos de economía agraria de la encuesta fueron comparados constantemente entre unas y otras de las unidades domésticas encuestadas, para deducir la posición y las dinámicas productivas (y diferenciales) de los hogares y de las familias estudiadas en la localidad. La extrapolación de los datos de unas a otras se hace en base al criterio de la homogeneidad de la muestra.

De acuerdo con mis resultados y nuestros informantes, existen diferencias productivas y, por lo tanto, económicas entre las familias colonas e indias de Licaucúen. Estas últimas viven en predios de menor tamaño y cristalizan lo que conocemos como situación de minifundio -hijuelas desde 0.5 hasta 5 hás. Por otra parte, no cuentan con los aperos suficientes para el trabajo agrícola en el monte. Su propiedad herramental es pequeña y rústica. Y los usos productivos de sus habitantes son de tradición y horizonte mapuche; lógicamente, esta zona de inexactitud material, ó mixtura objetual, deviene en el campo interétnico esencial de la cultura material de las comunidades cordilleranas.

Los mapuche del área de viven de una agricultura mínima de subsistencia, y continúan su proceso de arriendo de mano de obra, donde quiera que ésta se necesite. Son los que se han ido, principalmente las mujeres. Los que se han quedado están viviendo bajo condiciones pauperizantes, y en un proceso de franca des - etnificación : se trata de comunidades descompuestas por las frecuentes disputas internas entre los linajes mapuche. La alta conflictividad de las comunidades mapuche de Nahuelbuta es un fenómeno que otro equipo de esta misma investigación ha demostrado.

Pobreza y desigualdad.

El diálogo entre etnias es un conversatorio cultural en un sentido total, y un observatorio privilegiado para nosotros. Las evidencias de tal señal indican que, a propósito de las experiencias pluriétnicas y multiculturales, :

- En Licaucúen, la diferenciación intestina es fuerte : mapuches residentes y colonos advenedizos ocupan posiciones disímiles en el mapa socioeconómico del sitio. Las diferencias productivas son totales ; las ocupaciones, energéticamente distintas ; y la tecnología, materialmente excluyente. Es decir, los habitantes de Licaucúen manifiestan ser “todos iguales” y “buenos vecinos”, pero mi observación, dateo etnográfico y análisis etnológico indican diferenciación estratigráfica y valórica profundas.
- Los colonos no contratan ni trabajan, actualmente, en mediería con los indígenas de la localidad / comunidad. Los colonos viejos cobran pensión mensual ; los adultos, trabajan personamente sus hijuelas. La mediería es, en este contexto, infrecuente, pero existe una práctica ampliada de favores, vueltas de mano, mingacos y otras formas de economía local recíprocitaria.
- Las apreciaciones de los colonos en relación al tema del trabajo y la productividad mapuche, son peyorativas. Los colonos se precian de cooperar con el desarrollo del sector y de tener mejores oportunidades de empleo que los indígenas del área, en función de su laboriosidad.
- Los mapuche viven de una agricultura intrapredial mínima, de la crianza de animales criollos, de la factura de metros ruma y del arriendo esporádico de su mano de obra joven. Los viejos, igual que los colonos, reciben pensión de vejez -que, en el fondo, es una pensión de gracia que otorga el municipio.
- En los espacios públicos de Nahuelbuta las diferencias raciales, sociales y económicas no resienten la relación cotidiana entre las etnias. Colonos y mapuche demuestran un “código de decencia campesina” muy propio de las zonas interétnicas del Sur de Chile. Intersectar este código con la dimensión de género sería un trabajo exquisito para demostrar que la visión profunda de la cuestión interétnica tiene expresión exclusiva en la intimidad de los hogares.
- Recuerde, evaluador, que estamos en presencia de “fronteras de cristal” (sic). Así se configura este escenario. En él, el conocimiento mutuo entre los grupos tiene la impronta y el estigma de los estereotipos. Y la relación, un carácter friccional.

- En éste sentido, la relación interétnica implica flujos diferenciados de conocimiento social (agrícola y campesino), y es reveladora de la diferenciación cultural de las poblaciones. El universo cultural es altamente heterógeno en Nahuelbuta. Esta es tierra de diversidades culturales y , desde luego, representa un sustrato muy rico para el antropólogo – escritor.
- En todos los casos, un clamor por mejores condiciones de vida es común a ambos grupos. Y este nudo discursivo se constituyó como el tema central de conversaciones con el etnógrafo. Si bien éste dirigió las entrevistas y controló los diálogos hacia cuestiones como la cultura inmaterial de las familias de Nahuelbuta, el registro constante de la serie de esfuerzos que implica subsistir en la cordillera, fue un recurso lingüístico dominante en los encuentros.
- Los colonos se consideran, así mismos, como culturalmente distintos a los mapuche del área, si bien reconocen que existe entre ellos una práctica ampliada de favores y reciprocidades. Además de una serie de usos (relaciones agroecológicas) y costumbres (relaciones sociodramáticas) comunes entre ellos.
- Las creencias sobre los hitos de la vida, la enfermedades y la muerte, viven subsumidas en el acervo campesino de Nahuelbuta. El sistema de creencias es mixto, relacionado con un mestizaje parental anterior ; este cruce -material e ideacional- es al derecho y al revés. Los indígenas del área dominan ámbitos del saber que los chilenos desconocen, temen y respetan.
- La ritualidad indígena no es compartida por los colonos nacionales. Las principales fiestas mapuche no ocurren en Nahuelbuta, pero aun así éstos estarían dispuestos a participar, pues existe entre ellos una red ampliada de intercambios sociales.
- De modo que la cuestión de la identidad, tan presente al principio de esta investigación, devino ó derivó en una de otras tantas dimensiones de la investigación científico-social de terreno. Desde luego, lo que me interesaba era levantar información empírica sobre los procesos de transformación rural, es decir, reconocer el discurso hegemónico y las prácticas subordinadas de la modernidad en el espacio rural; pero, también, caracterizar los problemas económicos, culturales y políticos locales, para redimensionar la categoría de poder y para reconfigurar el contexto local -la comunidad y la provincia- y el contexto global -la región y el país- en que éste opera.

Social y económicamente, las familias no indígenas de Nahuelbuta aun cuando tienen un nivel de vida que no es de extrema pobreza, tienen problemas de aislamiento geográfico, y problemas culturales –ideológico / cognitivos-, porque

tienen muy poca información acerca de cómo funciona el mundo hoy. La gran mayoría de los campesinos cordilleranos entrega sus votos a la derecha política de la provincia y es gente que tiene muchas dificultades para acceder al cambio, a la innovación y al influjo de ideas nuevas. En ése sentido, todavía viven con muy poca información acerca de la cultura política nacional, por ejemplo.

- Sus viviendas, normalmente, no son de buena calidad ; no es una preocupación central de los campesinos vivir en casas de buena calidad, aun cuando ellos pudieran hacerlo, porque son productores de madera.
- Sí tienen una alimentación hipercalórica; ésto es importante para ellos. Se alimentan bien, pero no con los alimentos más adecuados ; es decir, comen bastante, pero no balanceado. Una dieta-tipo en Nahuelbuta incluye farináceos y verduras. Éstas llegaron a través de un programa tecnológico muy apreciado. Tradicionalmente, las verduras se cosechaban en verano -en algunas casas-, pero con la instalación de los invernaderos, las familias están comiendo verduras todo el año. Están aprendiendo a comer frutas en invierno, porque las están guardando.
- No comen mucha carne de aves, porque “los pollos y gallinas” son parte del capital que tienen guardado los hogares para salir, eventualmente, de algún impase ó en caso de alguna visita ; ocasionalmente, las llevan a pueblo y las venden.
- Sí comen carne de vacuno, porque no es difícil encontrarse con la muerte de algún vacuno arriba, cuya carne alcanza para varias familias. Lo que no se consume en fresco, se ahuma ó se charquea. Chancho hay en todos los hogares, adobado ó en forma de cueros, de longanizas y de costillar. En éste estricto sentido es que se alimentan bien.
- La relación que establecen los campesinos cordilleranos con el mercado de Purén no es inmediata. Existen cadenas de comercialización, es un hecho histórico, pero en la medida en que ha ido avanzando la red vial en Nahuelbuta -a través del arreglo y del enripiado de caminos, factor clave del desarrollo local- se ha ido introduciendo, a su vez, un elemento económico y cultural de alto impacto: la camioneta.
- La población indígena de Nahuelbuta pertenece al quintil de la extrema pobreza en Chile.

Extrema Ruralidad.

El estilo de vida campesino (la subcultura segregada por la ruralidad interétnica chilena) en Nahuelbuta no está en proceso de modernización. Ésta se definiría por la predominancia de sus actividades comerciales -sustentadas en un soporte financiero y comunicacional- y por sus rasgos culturales primordiales, integrados directamente a las dinámicas productivas y mercantiles de las sociedades regionales y nacionales dominantes. *Es decir, el estilo de vida en Nahuelbuta dimensiona a la realidad local como perteneciente a aquellas culturas dominantes en condición subordinada, pero asumida.*

Si la ruralidad nacional está dentro de los contextos de la posmodernidad del primer mundo y de la modernización capitalista y empresarial de nuestro continente ; y éstas, dentro del contexto de relaciones internacionales asimétricas, entonces, en este encadenamiento, los campesinos de Nahuelbuta tienen un lugar minimizado y ocupan una posición absolutamente subordinada. Su ubicuidad marginal sería inherente al hecho de pertenecer al encadenamiento que los sostiene.

Esta posición se caracterizaría por su desconexión con la cultura pública y global urbana, pero, también, por su autoafirmación como identidad nacional por hechos y derecho histórico .

Es evidente que las actividades productivas predominantes en la zona están prescritas por un patrón de uso de suelo que es completamente ajeno y hostil al practicado por el pequeño agricultor, pero que aquéllas no detrimentan, en función de no dañar un tipo de sociabilidad específica que se reproduce más allá de los usos productivos.

Con ésto quiero señalar la importancia de observar a los campesinos de Nahuelbuta como formando una marginalidad rural y agraria que es estructural al modelo de desarrollo de la economía nacional, y que por lo tanto ha debido aprender a reforzarse y a resistir en un contexto de negación identitaria . En un contexto de desestructuración y de – fragmentación identitaria permanente.

Son fragmentos de cultura pública nacional los que hay en Nahuelbuta ; el conocimiento del medio urbano es fragmentario e indica la distancia temporal y espacial que mantienen los campesinos de esta zona del país con los centros urbanos y regionales poderosos. En este caso, las ciudades de Concepción, Los Ángeles, Angol y Temuco, que son los principales referentes urbanos de la comarca. Las ciudades clave de la conquista.

En éste medio rural existe un tipo de conocimiento local próximo y profundo, que indica cercanía y permanencia de contactos y, por lo mismo, una visión sedimentada de la realidad social y de los contextos procesuales de intercambio que refuerzan la identidad campesina. Tal es el espacio de lo interétnico que, como el intercultural antes descrito, posibilita la reproducción de las sociedades campesinas en estudio.

Nahuelbuta es un área rica en dinámicas interétnicas e interculturales ; y, a la vez, representa a una cultura mixta, polifónica, híbrida e identitaria. Heterotópica en el más amplio sentido.

La sedimentación propuesta en ningún caso estatiza a la cultura, es más bien un acervo de conocimientos del más variado tipo el que posee esta “estratigrafía del acontecer social” cordillerano. De hecho, los fenómenos procesuales precisan, sí, de un contexto de respaldo, por bizarro que éste sea. No es necesario que tal contexto sea apropiado ó correcto, moral ó materialmente, para que la relación interétnica funcione y cristalice

En estricto sentido empírico, puedo afirmar que en Nahuelbuta la intensidad del afán que tiene el pequeño agricultor ó campesino colono por reconocer en el medio urbano la contrapartida de una vida decente, es tan apreciada como alta, densa y difundida. La claridad de cada habitante adulto de Lcqn. en cuanto a las degradaciones de las condiciones de vida en el campo, es recta. Reconocen en el medio cordillerano una alteración ecosistémica profunda, pero dentro de ella, las oportunidades para conservar una vida rural en condiciones de reproducción, por mínima que sea, puesto que la vida urbana es muy difícil para los más viejos, en función de los requerimientos simbólicos y prácticos que prescribe. *“En los pueblos la plata se acaba y hay que comprar las cosas de a kilo. Hay que pagar por el agua, la luz, y por todo”*.

Hemos observado un patrón residencial compuesto por abuelos y nietos, con diáspora migracional de los padres. Y hemos pensado en este fenómeno de cohabitación y definición de unidad doméstica u hogar, como en una hebra de la redefinición actual de las familias rurales, sujetas a condiciones de cambio acelerado. Justamente, los procesos de globalización, de apertura de mercados, traen como consecuencias ciertas transformaciones culturales en el seno ó matriz de las sociedades.

Esta coexistencia de abuelos y nietos impronta un carácter bien definido de socialización campesina : los nietos reciben las instrucciones de sus abuelos ex-agricultores, de una mano primera y privilegiada para la transmisión oral del saber práctico y cosmogónico que mentan en cordillera.

La existencia de comunidades, localidades y entidades de población rural al interior de esta Cordillera, se explica en función de esta cohabitación interétnica entre campesinos colonos e indios mapuche, relación social fundacional, casi centenaria, de la cultura interétnica en Nahuelbuta. La autoidentificación de los colonos como clase media rural, ha provisto de un conjunto de expectativas a sus miembros, toda vez que, ahora, los pobres del campo no son ellos, sino los mapuche vecinos.

Por lo tanto, la vida en la cordillera puede resultar satisfactoria ó paupérrima, de acuerdo con la visión particular de cada uno de los grupos del contacto cultural

contemporáneo, población rural expuesta a una agresiva dinámica transculturativa, y des-estructural.

Avanzada Capitalista.

Nahuelbuta es, además, un área de penetración forestal, capitalista y transnacional. Sus habitantes comparten vecindad predial con los “fundos forestales” del área.

La cuestión forestal es un problema social para el campesinado de la zona. De modo que otro tema interesante de estudio fue la relación de los campesinos no indígenas del área con el complejo agroforestal que opera en la cordillera, que presiona evidentemente -no violentamente aún- por tierras a los colonos y a los indígenas del sector.

Las grandes empresas forestales presentes en el área son Mininco, Volterra y Arauco, sociedades anónimas, más una cantidad no precisada de sociedades agrícolas y de explotadores, que trabajan como contratistas ó explotadores independientes.

Las familias indígenas de Nahuelbuta no pueden enajenar sus tierras ; la ley chilena los ha protegido desde antiguo. Las familias colonas del área dividen sus actividades entre la producción silvícola para los contratistas de las empresas forestales y el arriendo de sus tierras para el objetivo de la explotación de bosques.

Los caminos de uso público en las reducciones indígenas son adscritos como propios, por lo tanto no transitables por alguna otra persona natural ó jurídica no indígena que genere provecho a través de su uso. Los indígenas del área cuestionan la presencia de los camiones de los contratistas, porque en estricto sentido ellos deberían arrendar por el uso del camino hacia sus explotaciones de turno. Las comunidades indígenas no ha ejercido su derecho a compensación ó canje. Éste es un tema que congestiona a la gente, porque los señores contratistas (un arquetipo del explotador moderno de Nahuelbuta) tienen poder y autoridad en Lumaco, en Purén, en Traiguén, en Contulmo, pueblos que constituyen los referentes urbanos para los habitantes de Nahuelbuta. Estos sujetos mantienen relación comercial con algunos colonos del área, lo que hace, además, impotente toda iniciativa de destitución de su negocio ó de reclamo por compensaciones.

Conaf, por otra parte, reguló la práctica de la tecnología de tala y roce que aplicaba el campesinado en la cordillera para abrir las tierras al cultivo cerealero y hortícola ; de modo que las familias de Nahuelbuta se vieron impedidas de extender sus siembras y/o de limpiar -al modo tradicional- sus campos sucios para la producción silvoagropecuaria. Igualmente, observé campos rozados, extremadamente bien

protegidos por sus dueños, temprano en la mañana terminando la faena de quema, *porque no es conveniente que se vea. Han hecho fuego durante toda la noche*

Las leyes de Conaf, prácticamente, protegen a la industria forestal en detrimento de la subsistencia campesina. Estas mismas leyes permiten, sí, talar y rozar las tierras prediales en periodos de tiempo muy limitados, por días y horas durante algunos meses al año, cuestión que hace -además- impracticable el sistema tradicional de apertura y limpia profunda de tierras, que necesita muchas horas de fuego. Hoy, para ello habría que contratar los servicios de una máquina pesada de excavación y arrastre. Es decir, trabajar al modo de las grandes empresas del área cordillerana, que mueven sus tierras con maquinaria muy pesada. Proceso que el campesino de subsistencia no está en condiciones de solventar.

Las leyes chilenas favorecen, protegen y potencian la reconversión forestal total del Sur del país ; y así como antiguamente esta zona fue el "Triguero de Chile", ahora, perfectamente, puede ser la de los "Bosques Desertificados de Chile" (y no la del "bosque chileno" ó nativo, tan recordado por los viejos colonos de Nahuelbuta).

En todos los casos, la penetración forestal ocupa tanto tierras compradas a los colonos, como otras de propiedad fiscal. Bienes Nacionales no explica cómo se realizó tal traspaso. Fehacientemente, en el Alto Contulmo (Sector Cerro) quedan tierras de propiedad fiscal que están ocupadas por las empresas forestales.

Bien, en Licaucúen existe un campamento forestal privado. Ahí se encuentran las oficinas de administración y ejecución de la explotación, y las cabañas del personal de la empresa Volterra -de capitales japoneses. Los motivos de instalación de este campamento dieron origen a la construcción de un camino, fascinante por su tecnología, que con base en las costas norte del estero de Melinchiue, conecta con el camino hacia Pata de Gallina (aldea) y Contulmo (pueblo). Es un camino diseñado por ingenieros y topógrafos para soportar toneladas de carga forestal. La comunidad indígena está ubicada en frente de este camino y del fundo forestal que lo rodea.

Aquí hubo una imagen interétnica muy fuerte : me encontré con Juan Alonso Collinao, (43, mapuche, soltero) quien estaba observando, desde los montes de su predio, la faena de la cuadrilla forestal que terminaba una plantación de pinos sobre un campo hacia poco abierto por máquinas, y que en otro tiempo fue del colono Varela. Era un equipo de 16 hombres, muy bien equipados y apoyados por tecnología y maquinaria avanzada. Ellos también nos miraban, y bromeaban entre sí. Juan de Dios me dijo que él había visto hasta 43 hombres en la faena, en el período de abertura del bosque. Este encuentro representa lo que hemos denominado como la dialéctica entre "la tradicionalidad del hombre local y determinado, frente a la modernidad del hombre libre y universal"

Racismo Institucional.

Licauquén es, también, un sector marginal para el Municipio de Contulmo. Para el de Purén, prácticamente, no existe, porque "no nos pertenece". La acción municipal no había llegado, sino hasta 1999, y en ella están cifradas las primeras esperanzas de transformación pública del sector.

Durante el primer semestre de 1999 el alcalde de Contulmo, Sr. Miller, visitó la zona ; posteriormente, un equipo de las áreas rural, social y de planificación se reunió con los vecinos de Licauquén, ahí en terreno, y les propuso la constitución de una Junta para formalizar la propuesta y la ejecución de tres distintos proyectos :

(0. 1 : encubierto.) Constituir y fortalecer a la(s) organización(es) social(es) del sector.

1. Camino enripiado desde Contulmo hasta Melinchique y Licauquén;
2. Sede social para la comunidad (indígena, vía Conadi) ; y
3. Ronda médica quincenal, médico y matrona incluídos.

El flujo de lo institucional.

Etnográficamente, en Nahuelbuta los chilenos (población no mapuche) manejan las relaciones con el poder local., representado por alcaldes, concejales y funcionarios municipales. Los mapuche (población indígena y filioindígena) no tienen representatividad política alguna ; en ésto residiría el conflicto mapuche de hoy.

Hasta la década de los '60, los mapuche tuvieron participación en sus municipios, a través de las figuras de delegados y subdelegados. Hoy, con el sistema electoral bipartidista, binominal (y las bicoaliciones con independientes), la representación política de las microlocalidades no está permitida. Fehacientemente, los municipios de Los Sauces, Purén y Lumaco no tienen concejales de origen mapuche.

En la comarca de las tierras altas de Nahuelbuta, un grupo de familias chilenas maneja el comercio local. En cada pueblo hay ejemplos de ello, son los dueños del poder local y quienes controlan relaciones sociales ampliadas con las comunidades chilenas de Nahuelbuta. En éste contexto, el grado de marginación de las comunidades mapuche es muy alto. Los contactos que éstas manejan con el estado

son escasos, esporádicos e infrecuentes, muchas veces. La zona de Licauquén (Nahuelbuta Centro) y la zona de Calcoy (estribación Centro-Sur) representan de modo concreto tal cuestión.

En otras zonas, como la de Pichipellahuén (Nahuelbuta sur - poniente), los colonos mantienen relaciones directas con el gobierno local. La relación tiene carácter clientelístico, allí las comunidades campesinas no indígenas están integradas a las formas de representación del poder político de la sociedad comunal. En estos enclaves se encontrarían los núcleos del sentirse, los campesinos no indígenas, parte de la nación chilena y del ser chilenos (y no ser mapuche). Se trataría de espacios rurales (nodos geoculturales) que resienten ciertas acciones del Estado.

Muchas veces la presencia del Estado, allí, es relevante. Pero, qué pasa con la intervención del Estado en situaciones de heterogeneidad cultural. ¿Cómo lo hace?, ¿qué deja de hacer?.

El flujo de las frustraciones.

En Nahuelbuta norte fueron proyectos focalizados en sectores donde no existe presencia indígena. Se trata de localidades (entidades rurales con características de comunidad) ubicadas hacia el noroeste de la comuna de Purén, y de comunidades ó reducciones indígenas de vegas y lomaje suave, en la comuna de Lumaco. Entre ambos tipos de agregado poblacional existen diferencias agroecológicas, edafoclimáticas y socioculturales.

En la primeras viven, exclusivamente, colonos chilenos, "*colonias chilenas*" dicen los antiguos. En las segundas, fundamentalmente, reducciones mapuche. Y entre ambas, sectores de Nahuelbuta-centro dominados por la presencia colona extranjera. Son identidades subsumidas, discursivamente, en la categoría de chilenos ; más bien mestizos, hijos orgullosos del mestizaje del campo chileno.

Los resultados del estudio estadístico comparado entre las economías mapuche y no mapuche de Nahuelbuta, indican que con un misma cantidad potencial de recursos la mayor pobreza está concentrada en la sociedad mapuche. La tentativa de explicación para tal situación señala que la tensión entre integración y marginalidad intensificó el acceso a recursos por parte de las comunidades chilenas (no indígenas) y que esto hizo colapsar los mecanismos tradicionales de obtención de recursos por parte mapuche.

Hoy, la comunidad indígena de Licauquén cede su personalidad jurídica para postular a un proyecto FNDR. Evidentemente, la sede beneficiaría a todos los vecinos. Cursos de alfabetización, acciones que fortalezcan las confianzas con el medio, validación de la especificidad cultural que portan estos campesinos -en

condiciones de pobreza- y otras acciones que renueven el interés por la participación en la gestión pública local son las cimientos de un proceso que, de acuerdo con los datos, se presenta como necesario, potencialmente efectivo y más que grave, urgente, si el Estado quiere llegar hasta allí, pues hasta hoy (Febrero de 1999) no lo ha hecho.

El Estado es un actor ausente en amplios sectores de Nahuelbuta. Posteriormente, tendríamos que evaluar aquellas acciones que efectivamente se han desarrollado en las otras estribaciones de esta gran cordillera. Otro equipo de tesis Fondecyt realizó la evaluación ex post del Programa de Desarrollo Campesino (PRODECAM) que se ejecutó en dos comunas de la provincia : una con franja cordillerana y grupos de población no mapuche ; la otra, en tierras bajas y de valle con grupos de población mapuche. Los resultados son muy desfavorables para el Estado, y nos indican que un enfoque intercultural para la programación socio-productiva, en Chile, es un elemento más que ausente, impensable.

El flujo de la identidad.

Así, la chilenidad, lo chileno, los chilenos y todo el patriotismo adjunto en Araucanía, resultan de tres diversas fuentes :

- del enfoque folklórico (y exótico) de la cultura "criolla" al sur del Biobío ;
- de la necesidad de definir a uno de los componentes del mosaico racial hacia el este de Nahuelbuta ;
- y de la fusión, en un horizonte cultural único, de las diversas matrices étnicas que constituyen el sustrato demográfico del área.

Pensamos que se constituyó un mosaico cultural en la vertiente occidental de Nahuelbuta ; fue el área de mayor transculturación. Hacia el oriente, se constituyó la biculturalidad chileno/mapuche, esta expresión cultural interétnica silenciada y que buscamos con afán . Apuesto a por que ella da cuenta de la consolidación de poblaciones humanas en los altiplanos de la cordillera, específicamente de grupos mapuche y no mapuche mixturados; se trata de los colonos nacionales que conviven con la población nativa del área, de gente que apostó por la montaña desde hace décadas.

En términos descriptivos, las simientes del desarrollo local, en Nahuelbuta interior, fueron fundadas sobre la antigua grilla del liderazgo natural cordillerano. Las actuales dirigencias de las Juntas de Vecinos están constituídas por jefes de hogar no mapuche, propietarios, agricultores, lecto / escritores, y que disponen de redes sociales fuera de la comunidad. Es decir, los vecinos mapuche y no mapuche de Licauquén inculpan con el cargo a aquéllos otros que poseen las condiciones básicas

para enfrentar en igualdad de condiciones (mínimas) a un otro que es autoridad y que viene desde el pueblo ó la ciudad con una propuesta de trabajo, con un programa ó un proyecto de desarrollo.

El pueblo prepara su relación con los de fuera, existe una acción con arreglo a intereses, cuestión que también podemos convertir en otro indicador identitario. Hay una operación de transferencia simbólica neta en todo éste asunto y éso es lo relevante para mi enfoque. La presencia de la acción del Estado tiene un efecto en la localidad : la información acerca de los proyectos que traen se convierte en un bien simbólico que se trafica en su interior. Además, habría distancias relativas entre los distintos vecinos, en sus roles políticos, y en el grado de acceso (imaginado) a los beneficios de la inversión pública y social.

Los cambios sociales en Nahuelbuta no son tema de expresión habitual entre los colonos de mayor edad. Las expectativas están cifradas en la posibilidad de reproducción de sus últimos años. Estos sujetos son hombres orgullosos de su propiedad territorial. Si bien reconocen que vender la tierra puede ser un buen negocio, porque las empresas forestales pagan bien, ellos no deben ni pueden vender la cimiento de sus propias vidas. Durante décadas han sido campesinos (del sur de Chile), por lo tanto otorgan a la tenencia de sus parcelas e hijuelas el más alto valor en la escala del orgullo campesino. Vender la tierra, en éste contexto, es perder la esencia de la identidad cultural campesina.

La tierra en Nahuelbuta es un espacio de expresión simbólica neta para el que los colonos de Licaucén se han expertizado.

Evidentemente, estas sociedades rurales, agrarias y campesinas, son cambiantes. En ellas las fuerzas de transformación son una constante ; y podríamos suponer que, en este mismo sentido, aquéllas son sociedades débiles. Ellas, también, son impactadas por la globalización de las economías regionales.

Es en éste contexto que propusimos una reconceptualización de las categorías analíticas para el estudio del campesinado. De modo que los conceptos clásicos de aculturación y comunidad fragüaron -porque los procesos sociales y culturales son multidireccionales- en favor de definiciones de nueva cobertura. En ésta línea, el concepto de la aculturación se resignifica con el de las transformaciones sociales que implica el contacto permanente y profundo entre culturas, cual es el caso de los enclaves interétnicos en Nahuelbuta. Totalmente interculturales ; reside en ello su riqueza.

Una sociedad aculturada implica una cultura transformada, un marco mayor, referencial, para las acciones humanas que tiende al cambio, y que es sensible a las ideas modernizadoras y a las tecnologías importadas, translocalizadas ; pero, que mantiene frecuencias en este flujo de cambios, ó etapas de transformación, en función de su mayor ó menor exposición a ambientes psicoculturales y tecnoeconómicos externos. Es decir, una sociedad aculturada se enriquece y se adapta en función de sus contactos ; ellos son el mecanismo de alteración de sus patrones disfuncionales, perversos, anquilosados, y, además, la fuente de su autoreproducción.

De igual modo, una sociedad no aculturada sobrevive en función de su aislamiento. Pero, ésto es puro romanticismo, porque la sociedad aislada nunca existió, menos en Nahuelbuta, un área que fue corredor para grupos, horizontes y tradiciones culturales pre-hispánicos, proto-mapuche, más exactamente.

Es decir, estuve interesado por superar la simple descripción de los rasgos de identidad y alteridad presentes en el sitio ; estuve por intencionar la discusión interna de estos temas entre los propios campesinos, para evidenciar los contenidos múltiples y contradictorios de las formas y de los fondos culturales -de usos, costumbres y valores- topológicos y heterotopológicos de la cultura mestiza. O bien, por contextualizar formas y fondos en un sustrato intercultural e interétnico, en un sentido amplio, pero estricto, tan denso como abundante.

La interetnicidad es un ámbito de estudios que se presenta como extremadamente rico para el etnógrafo, porque las variables de estudio que dimensionan al tema de las "relaciones cruzadas" son múltiples. Es decir, el descriptor "relaciones interétnicas" viene a recrear el pensamiento antropológico de la cultura rural, por una parte: lo rural no es residual, sino constitutivo. Y por otra, nos convoca a rediseñar los enfoques teóricos y metodológicos de la investigación sociocultural de campo,

profunda, en el contexto de las transformaciones estructurales de las sociedades rurales en Chile. El tema de los impactos no agota al ruralista. Las variables en juego son altamente dinámicas, por efectos del vértigo identitario que surge como respuesta al desencuentro de las culturas en contacto

Por lo tanto, asir cognitivamente este universo fue un desafío fuerte para mi trabajo de tesis. Representar, interpretar, simbolizar ó deconstruir, analizar y renegociar la producción de un documento cultural es un trabajo, cuando menos, delicado. Y así como la categoría de *etnia* permitió estudiar a las culturas en sus múltiples y ocultadas variables, la dimensión *interétnica* nos permitió reconfigurar los escenarios sociales en que las identidades culturales se cruzan, diferencian sus núcleos y homogeneizan sus fronteras. Y aquellos otros escenarios en que el proceso es inverso y contradictorio (las culturas ó las etnias homogeinizan sus núcleos y diferencian sus fronteras), en función de establecer cortes culturales, puramente simbólicos, sobre el origen de sus respectivas historias, para dar lugar al surgimiento de un mecanismo eficaz, pero intolerante de defensa identitaria: el racismo, el rechazo y la xenofobia. Estudiar la gramática del racismo fue el objetivo encubierto de este proyecto.

En este sentido, atención, es el segmento de los colonos viejos y de los mapuche matrimoniados con chilenos, por donde circula la mayor cantidad de tolerancia racial en el sitio. Las décadas de contacto potencian la tolerancia y el respeto por los otros; estas décadas, también generan matrimonios mixtos e hijos mestizos, quienes, si no siguen un patrón residencial tradicional (filomapuche) ó neolocal, son separados de su comunidad de origen. Por lo tanto, son sujetos mestizos, adheridos a la identidad social de sus padres, pero mayormente a la de sus nuevas circunstancias de vida. Nuevamente el acervo étnico ha quedado en reclusión.

En todos los casos, una primera certeza derivada de las consideraciones anteriores señala que en el medio rural de Nahuelbuta las categorías sociales que improntan diferencias culturales entre los grupos étnicos en estudio tiene una profundidad relativa, y que la ruralidad se caracterizaría tanto por la heterogeneidad estructural de sus hogares y situaciones familiares -con su diáspora territorial adherida- como por sus diversidades lingüística, cosmovisional, credencial, higiénica, sexual, económica, simbólica, onírica, cognitiva y tecnológica.

Es decir, las prácticas diferenciadoras son, mayormente, intersubjetivas; por oposición, el dominio de lo objetivo -que se constituye como el espacio de la integración- no tiene relevancia al momento de definir la relación profunda con un *otro* cultural. La relación interétnica no se cristaliza en el ámbito de lo objetivo; sus fuentes y usos son evidentes en el dominio intersubjetivo. Ahí es donde cristalizan tales relaciones y no en la objetividad de la racionalidad mentada por el etnógrafo en su entrada a esta zona de mixturación y deshilvanaje cultural.

Clarificar este proceso de dominancias relativas y determinar los pesos específicos de los ámbitos interétnicos (propios de la relación social establecida), fue una de las claves para mi trabajo de tesis.

Esto último me llevó a pensar en la existencia de fuertes contenidos de tipo racista, discriminatorios y excluyentes -de uno y otro extremo-, filtrados en los distintos elementos simbólico / ideológicos que operan en la configuración identitaria de los pueblos indígenas y campesinos del contacto en Nahuelbuta.

De acuerdo con el análisis inductivo de los datos y, por lo tanto, con la exaltación del componente *subjetividad* del material investigativo, en Nahuelbuta las áreas de impacto de las relaciones interétnicas se estructurarían de acuerdo con:

- Relaciones violentas entre las etnias, ó grupos de identidad, por motivos de diferencias raciales y políticas. Esta cuestión es frecuente entre las colonias chilenas y las reducciones mapuche en el Sur de Chile, especialmente en Nahuelbuta. Las relaciones interétnicas se caracterizan por su estado de fricción.
- La percepción de la *otredad cultural* como un problema, y de la *diversidad cultural*, como fuente de conflictos. Es el caso de la relación entre la población mapuche, el Estado chileno y las empresas forestales en el área de Nahuelbuta.
- Procesos de globalización tecnoeconómica y sociocultural que, si bien estiman y estimulan la diversidad cultural, la sitúan en un nuevo, pero difícil camino.
- (marcado por) Un escenario espúreo con una historia densa: el régimen de convivencias interétnicas, histórico y etnográfico, entre los pueblos indios, las poblaciones colonas y el Estado chileno, desde su constitución como cuerpo político independiente y garante de la unidad de la nación. Pero, ¿cuáles serían los límites culturales de tales garantías?. ¿Qué pasó con los cuerpos políticos de los pueblos indios en esta historia?, es una pregunta que esta investigación no responde. Porque, aquí se trata de las relaciones culturales que se produjeron con las nuevas fronteras de expansión de la República.
- La autonomía étnica como la realización de un derecho; elemento que reforzó, en el Sur de Chile, posiciones liberalistas no tolerantes, soportadas en un relativismo cultural absoluto, hegemónico. Se trata de un liberalismo funcional que no comparte responsabilidad mutua (ó paridad) ni en torno a la articulación entre *relativismo cultural* e *integración social*, ni en relación con el clivaje *autonomía política - reconocimiento de los derechos etno-culturales*.

Las relaciones interétnicas, en Araucanía, tienen para los pueblos indios la impronta de la autonomía (de la reivindicación por autonomía, más exactamente) en el marco de la nación, y no al margen de ella. Ésto enfrenta al cuerpo-estado con un nudo problemático particular: el reconocimiento de los derechos civiles que devienen de la pluralidad cultural nacional, los derechos humanos, la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Y ésto, porque la demanda etno-cultural nacional de los pueblos indígenas por el fortalecimiento de lo interno, y la demanda etno-cultural local por la restitución ampliada del territorio, requiere de una institucionalidad contingente para negociar, de igual a igual, con el Estado chileno. La demanda etno-cultural indígena, por lo tanto, precisa ser articulada en sistemas políticos e interétnicos de producción, distribución y circulación de bienes culturales.

En este sentido, mi exploración de las relaciones interétnicas, finalmente, recibió el influjo de la *teoría crítica cultural*: las relaciones interétnicas no son esencialistas, pero sí, epocalistas; están sometidas a una dinámica vertiginosa de cambio identitario, en torno a todas las fases e interfases históricas que las soportan. Por lo tanto, aun cuando son propias de las culturas de frontera, y ésta es la única variable constante de su estructuración, representan, en el Sur de Chile hoy, a la vinculación múltiple entre culturas sociológicamente reforzadas, pero psicológicamente deshilvanadas (los chilenos) y culturas sociológicamente descentradas, pero psicológicamente reforzadas (los mapuche); entidades que se enfrentan en contextos contradictorios, en torno a intereses y expectativas muy específicas.

En todos los casos, la etnicidad no es una situación inhibida ó mitigada en Nahuelbuta. La etnicidad tiene expresiones muy concretas allí. Una de ellas es la relación interétnica en los enclaves mixturados.

- Una resignificación del relativismo cultural -en el marco de las relaciones interculturales que existen en el país-, ahora como espacios de pacto, tolerancia, diálogo y comunicación entre culturas distintas. Se trata de un relativismo cultural auténtico, soportado en un nativismo pre-estatal, pero democrático, que demanda el reconocimiento de la pluri-nacionalidad; fue el debate finisecular acerca de cómo lograr la articulación simbólica y política entre la unidad nacional y la pluralidad cultural que existe en todos los territorios interétnicos del país. La arena de este debate ha sido la antropología, y su discurso, la modernidad del hombre universal enfrentado con la tradicionalidad del hombre determinado, del hombre local, del indígena y el campesino filo-indígena en nuestro contexto de estudios.

- (en esta misma línea) El triunfo de la constitución del estado-nación chileno, del modelo de Estado democrático, del conjunto de ciudadanos que se reúnen para fundar el Estado -que es puro triunfo del universalismo racionalista, pero que es falaz para todo contexto interétnico del Sur de Chile.

Y, puesto que los límites territoriales del Estado chileno no respetan las fronteras étnicas, la norma, la regla de la posmodernidad, en Chile, será el reforzamiento de la heterogeneidad cultural. En este sentido, la homogeneización globalizante es una reificación cultural para todas las *operaciones interétnicas* en Araucanía, especialmente en Nahuelbuta.

- Un multiculturalismo que no valida la pretensión de sustentar *derechos etnoculturales*, porque su relativismo cultural es el producto de la articulación entre diferencias culturales y hegemonías sociales. Así como en los otros casos, aquí también se trata de una nueva barrera para el entendimiento intercultural.
- Movimientos étnicos autonomistas que presionan a la tradición liberalista intolerante, dura, aquella que no reconoce los derechos etno-culturales; que no considera a los sujetos colectivos como sujetos morales y que enfatiza la individualidad de los sujetos, porque éstos llegan a ser políticamente determinantes.
- En un Estado existe más de una nación, ésto es evidente en Latinoamérica, porque aquí los pueblos indígenas se autorreconocen como naciones. Más exactamente, como identidades políticas capaces de negociar con el Estado. La existencia de los Estados pluriculturales está fuera de toda duda; por lo tanto, el Estado no debería comprometerse con ninguna identidad particular.

Pero, en el caso chileno esta identificación entre el Estado y la Nación (chilena) es tan próxima que no logramos percibirla. Efectivamente, el estado tiene opciones muy bien definidas: el gasto en el fortalecimiento de lo propio es enorme.

- La problemática de la nacionalidad pluricultural; porque, si bien, la tendencia mundial marca la existencia de marcos para el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos, para el pleno reconocimiento de las etnias ó grupos de identidad, existen dos tipos de *pueblo*: aquellos con pleno derecho a la autodeterminación y aquellos otros sin él. Sin embargo, ambos representan los dos tipos de un nominalismo jurídico que no tiene validez para el derecho internacional. En consecuencia, los *pueblos indios* de las Declaraciones Americana e Internacional de Pueblos Indígenas (en preparación) no son entidades reconocidas por los otros estados - naciones. Se trata de una traba legal propia del marco en que opera la *cuestión interétnica*.

Ésto es de una enorme gravedad: la existencia de un marco internacional que dificultará la relación entre los grupos de identidad (ó pueblos) y el Estado, entidad monolítica que tendría la capacidad para definir quiénes son pueblos y qué grupos, no.

- En este contexto, la vía del traspaso de recursos a las naciones indígenas, no sólo en Chile, sino en toda América latina, es un tema del futuro. Y el reconocimiento de la cuestión etno-nacional, el producto de la articulación entre demandas locales y procesos de globalización que modifican al estado, a las naciones y a los pueblos indios.
- La cuestión acerca de quién reconoce la amplitud de los derechos reconocidos, que tiene consecuencias prácticas y, preeminentemente, éticas. Porque, la cuestión del reconocimiento de los derechos etno-culturales, es un tema político y, esencialmente, moral.

©

ANEXOS.

1. ELEMENTOS CONEXOS PARA LA DESCRIPCIÓN COMPREHENSIVA DE LOS ENCLAVES INTERÉTNICOS DE NAHUEL BUTA.

(CINCO FRAGMENTOS ETNOGRÁFICOS CLIVADOS DESDE LAS IDENTIDADES CULTURALES EN CONTACTO PARA TODA EL ÁREA ALTIPLÁNICA DE LA CORDILLERA DE NAHUEL BUTA.)¹

CHANLEO (NAHUEL BUTA NOR-PONIENTE, Comuna de Angol, Provincia de Malleco, Región de la Araucanía).

Relaciones Interétnicas y Estereotipos.

Es necesario destacar que la comunidad de Chanleo no colinda con ninguna reducción mapuche. Tampoco asisten a la escuela niños mapuche.

La mayor parte de la gente que entrevistamos, no tenía la experiencia de haber convivido cerca de reducciones mapuche y casi siempre se referían a ellos por lo que les contaban.

Con relación a los estereotipos, los que más se repetían era que los mapuches se diferencian en la manera de hablar, en el vestir y las costumbres. Otras personas señalaron que les costaba diferenciarlos, porque *“estamos tan mezclados”*.

Así como otros, los valoraban por su lucha, porque andan en *“tomas de tierras y recuperaciones”*, y piensan que deberían darles tierras. Otros consideraban que para trabajar la tierra son mejores los chilenos, porque el mapuche es *“flojo”* y es *“quedado”*. No así la mujer mapuche, a quien consideran sumamente trabajadora; se refieren a ellas como *“la sacadora del hogar”*.

Una opinión del pastor evangélico, acerca de lo que hacía diferenciar a un mapuche de un chileno, era que los consideraba de poca cultura y para que puedan ser como los chilenos *“tienen que dejar sus tradiciones, su religión y sus hechicerías que son diabólicas. Tendrían que civilizarse, para ello es mejor que se mezclen”*.

Una diferencia que destacan es en el trabajo, *“porque los mapuches, en el trabajo, no utilizan ni cercos ni establos”*.

No hubo por parte de los integrantes de esta comunidad la creencia de que el Estado chileno tiene un favoritismo hacia los mapuche, en cuanto a la ayuda que le brinda por los proyectos que han realizado.

Extractados del informe Fondecyt 197 11 25, proyecto tutorial; y escritos por Astudillo, Bajas, Barriga, Carrasco, Godoy, Muñoz, Palacios y Valdivieso, alumnos en práctica de la Escuela de Antropología de la UCH. Rescritos, editados y titulados por Cristián Espinoza.

Identidades en contacto.

Con relación a la identidad campesina, muchos de los antiguos tienen arraigada su forma de trabajar en el predio y si intervienen otras formas, tal como el Plan de Manejo de CONAF con el fin de preservar el bosque nativo, no las comprenden. Esto se debe a que ellos han crecido y madurado, trabajando y explotando sus recursos sin administración y se consideran perjudicados al no poder cortar árboles, porque pierden ingresos.

Tuvimos la oportunidad de charlar con un campesino que tenía ideas innovadoras acerca del trabajo. Él trabaja en su camioneta vendiendo carbón, pertenece al centro de acopio, donde ha plantado bosque y espera que sea una buena fuente de ingreso. Cree que el campesino en general es “*cerrado*”, que quizás por costumbres “*se quedan pegados*” y no buscan otros rubros. Señaló que no vale tanto la pena trabajar la tierra para sembrar el trigo cuando el año está seco o la tierra está mala, más barato saldría comprarlo. Ha visto amigos que se sacrifican tanto trabajando, cuando se podría ahorrar tiempo y energía, en otro rubro más rentable.

Se siente tan campesino, aún cuando maneja otro tipo de rubro, como es trabajar el carbón con su camioneta, su principal fuente de ingreso.

Como Chanleo posee organizaciones sociales, logra tener una mejor interacción con el Estado, así como con el ámbito urbano.

COYANCAHUIN (NAHUEL BUTA CENTRO-NORTE, Comuna de Purén, Provincia de Malleco, Región de la Araucanía).

Relaciones Interétnicas.

Si bien en la zona de Coyancahuin, al igual que en el resto de los sectores de Nahuelbuta centro, no se puede apreciar una marcada existencia de población mapuche (a excepción de una familia, que es negada por todos), es posible comprobar cómo operan los estereotipos de los no mapuche sobre lo mapuche.

En las entrevistas, conversaciones o comentarios cotidianos, se puede captar, claramente, el discurso que el chileno maneja frente a las poblaciones indígenas. Por lo general, reducen el hábitat de los mapuche a Purén, Lumaco y Temuco, defendiendo sus sectores como zonas sin población indígena y que están pobladas por descendientes de extranjeros o simplemente por “*chilenos-chilenos*”.

Las diferencias comienzan a raíz de un tema: el trabajo. Se establece como característica del mapuche el que sea flojo, borracho, peleador y poco sociable. De esta manera se puede percibir cómo el discurso -que en un principio fue de negación- comienza a transformarse en discriminador. Desde una leve opinión se

empieza a estructurar un pensamiento con características de fuerte racismo: primero eran flojos, para pasar a ser chicos, morenos, de pelo negro, ojos oscuros, que hablan raro, que piensan raro, que son feos, que *“no son igual a uno”*.

Así se escuchan comentarios tales como: *“los mapuches están en Purén y mejor que no suban para que no se mezcle la gente”*

Por tanto, es posible estructurar, de manera muy general, como el campesino no mapuche construye su identidad por oposición a dos elementos: lo mapuche (como un universo) y lo urbano (como una sociedad diferente). Y en base a estos dos puntos es que se configura su autoidentificación.

Para el campesino no mapuche, la tierra es un medio de identificación, en cuanto le permite el autoabastecimiento. Es un bien físico, pero, además, una propiedad sobre la que no existe una construcción simbólica tan fuerte como la que elabora el mapuche. De hecho, estamos en presencia de dos culturas distintas que operan con códigos identitarios de diversa naturaleza simbólica. Por otra parte, se puede inferir que la migración campo-ciudad provoca un cambio radical en el modo de vida campesino, ya que tiene éste que enfrentarse con una cultura urbana y moderna, distinta, que lentamente lo va absorbiendo.

De aquí derivan algunos rasgos diacríticos: los miedos de los más ancianos, los cuales se atemorizan ante el hecho de que la luz llegue a la comunidad. Muchas personas de edad, manifiestan que *“los jóvenes se ponen malos con la luz”*, aludiendo al hecho que con su llegada se iniciará la vida nocturna y las malas costumbres.

De modo que se puede percibir cómo se manifiesta el choque de dos realidades: la modernidad que amenaza con absorber el modo de vida particular que tiene el campesino. Es el miedo a la urbanización que el campo puede sufrir, pero debe entenderse que no es un temor al progreso, sino a la disolución identitaria, porque el campesino -también y a pesar de todo- intenta conservar su identidad social.

PINGUIDAHUE (NAHUEL BUTA CENTRO-SUR, Comuna de Purén, Provincia de Malleco, Región de la Araucanía).

De Qué Relaciones Interétnicas Me Habla.

Actualmente, los habitantes de las distintas localidades no reconocen la presencia de grupos indígenas, aunque los etnógrafos sabemos de la existencia de una pequeña familia mapuche en el sector. Hacia los mapuche existe respeto y muchas

“leyendas”, cuentos puros que han creado los propios campesinos, relatos que fueron escuchados de niños y que ellos transmitirán a sus niños.

A través de una entrevista supe de la existencia de un cementerio mapuche (próximo) y de que muchos pobladores encontraron evidencia de vida prehispánica mapuche en la zona, como puntas de proyectiles y tumbas claramente identificables. Algunas han sido destruidas por el paso del tiempo y por la ocupación de estas tierras para cultivos y carga animal.

CALCOY (NAHUEL BUTA SUR-ORIENTE, Comuna de Lumaco, Provincia de Malleco, IX Región.)

Relaciones Interétnicas.

Dentro de lo que se refiere a las relaciones interétnicas, hemos podido constatar que no existen diferencias fundamentales.

De acuerdo con los datos de nuestra investigación, en Calcoy no se advierten diferencias entre una persona mapuche y una chilena. Si bien es cierto que el mapuche es bastante “chilenizado”, porque ha perdido sus tradiciones, incluso su lengua. Las causas de esto son la ausencia de machi, la ausencia de cacique y la llegada de la religión evangélica, que ha sumado varios seguidores, en su mayoría mapuche.

Esta religión llegó hace 35 años. Primero se construyó una iglesia a cargo de Pedro Leumán y a la muerte de éste se creó una nueva iglesia en tierras de Agustín Palma, quién es apoderado de obra. Esto quiere decir que, a falta de un pastor, el apoderado es quien dirige el culto cada domingo. Posteriormente, se construyó otra iglesia en Calcoy-norte, en tierras de Rosendo Lincopi, también apoderado de obra.

Existen dos versiones que justifican la pérdida de las tradiciones mapuche; una de ellas se refiere a la entrada de la iglesia evangélica en las familias mapuche, cuyas exigencias obligan a los mapuche a dejar de realizar otros cultos a Dios, como el Nguillatún.

"... el año `61 y `62 comenzaron a venir pastores evangélicos y de ahí mucha gente comenzó a escucharlos y a creer, porque realmente lo que ellos decían, lo que estaba establecido en la Biblia era la palabra de Dios y muchos lo aceptamos. Yo el año `63 me convertí al evangelio. Yo elegí mi propio destino, entonces entré al evangelio y así, tanta gente más. ...Para mi, por lo menos la tradición mapuche el Nguillatún no me gusta, porque hay un cambio muy grande, principalmente cuando es el momento de la rogativa. En el Nguillatún el mapuche lo que hace es orar a Dios, por medio de las oraciones, en el momento del Nguillatún ellos están consagrados, se terminó el Nguillatún y sigue la borrachera, siguen tomando, siguen peleando, entonces esa vida no agrada a Dios, yo sé que no. ...Se terminó la rogativa y hasta ahí no más llegó la consagración, después son unos caballos no más, no saben respetar a su esposa y si no respetan a su esposa ¿cómo van a respetar a su familia?, ¿qué ejemplos le van a dar? Y nosotros tenemos que saber dar buenos ejemplos a nuestros hijos, por eso para mi esas tradiciones no me sirven". Rosendo Lincopi

"Yo no sé lo que es ser Machi, las conozco que andan vestidas así, pero nunca he visto un Nguillatún, porque yo de guagua soy evangélica, yo no conocí eso". Blanca Flor Colil.

Sin embargo, ambas versiones coinciden en que la llegada de esta iglesia ayudó a la salida (hacia delante) del alcoholismo.

"Los mapuches por ser evangélicos se capacitan más, estudian más, porque ven la Biblia, por lo tanto ha sido bueno, porque antes no eran buenos, por el trago, el egoísmo, el cigarro, eran irresponsables, la religión le capacita eso". Juan Coloma.

"...Antes se perdía el tiempo y ahora hay otra mentalidad, porque yo de los años que vivo acá habían personas más curadas, tomaban más de la cuenta, se pasaban de su parte en tomar, ahora es respetable, tiene un cambio tremendo la gente, cómo que es una responsabilidad que tienen". Felicindo Ulloa.

La otra versión relaciona la pérdida de tradiciones por la ausencia de la Machi.

"Yo creo que por las emigraciones, porque el mapuche ya no quiere ser mapuche, ya no hay Machis tampoco, ¿cómo van a hacer Nguillatunes sin Machi?. Los mapuches casi ninguno habla en lengua de ellos, capaz que les de vergüenza con el chileno". José Riffo.

“Porque no hay Machi y ahora no quieren ser Mapuches ellos, ahora hablan más en castellano, todavía hablan, pero algunos no más”. Rosa Riffo.

“Los de aquí, los de nosotros si perdieron sus tradiciones, no hacen nada, no sé, se crearán chilenos. A las chinitas no las veo con sus chamantos”. Juan Carlos Coloma.

Estereotipos.

Existen algunos estereotipos con los que el chileno ve a un mapuche como a un igual, pero sólo a los que corresponden a esta localidad, puesto que la opinión respecto a los mapuche, en general, es negativa. Muchos resaltan que son negativos y que, en cierto modo, son menos civilizados.

“Yo siempre le converso a mi señora de que aquí el mapuche es más amable, es más atento, más cooperador y para otros lados, no. Nosotros hemos visto, no le hacen favor a otra persona, cada uno con lo uno”. Juan Carlos Coloma.

“Aquí, donde vivimos nosotros es casi igual, casi las mismas ideas, por lo menos, cuando vienen los agrónomos no tienen problema con este sector. Ellos mismos dicen que no tienen problemas, son diferentes a los demás mapuches de otros sectores, son más tratables. Ellos dicen que en otras partes son más difíciles”. Albertina Riffo.

“Me gusta trabajar con mapuches, porque son más pasivos y lo que les digo lo hacen. Llevo veintitrés años trabajando y los chilenos con el tiempo no me respetan, pero el mapuche siempre me respeta, me busca; la relación es más estrecha. ...Aquí el mapuche es muy distinto, el chileno es más grosero”. Delfina Mesías, auxiliar paramédico.

Vemos que tanto chilenos como mapuche no se diferencian mayormente, porque los argumentos que manejan son el color de la piel y los apellidos. Las conversaciones que tuvimos con los chilenos nos dejaron en claro el respeto mutuo, e incluso no faltó quién dijera que estas tierras son más mapuche que chilenas.

“...Tendría que ser el mapuche el afectado de que yo viviera aquí, o sea que le incomodara a ellos, pero no, porque ellos son la mayor parte dueños de las tierras, entonces yo soy como de afuera, pero no les molesto”. Felicindo Ulloa.

En el ámbito del trabajo todos coinciden que no existe diferencia alguna, todos trabajan juntos, tienen tierras en medias y tienen las mismas ideas agrícolas, cuestión que se puede observar en el mingaco, donde participan mapuche y chilenos.

“Yo no puedo decir que el chileno es más alentado y el mapuche es más flojo, no, yo lo veo igual, tanto los chilenos son flojos como también hay indios flojos”. Rosendo Lincopi.

“No, aquí es casi todo del mismo nivel, y se ayudan aquí también, en el sector de nosotros los dos sectores son todos amigos. ...Yo les digo `hagamos un mingaco`, pongamos que juntemos diez personas entre mapuches y chilenos y sacamos esta chacra sin ningún problema´.” Juan Carlos Coloma.

El idioma también es algo que se ha perdido dentro de la tradición mapuche, aunque existen personas que lo hablan, los más viejos, quienes no lo han enseñado a sus hijos. Incluso no lo hablan frecuentemente entre quienes lo saben. La señora Francisca Calbúl nos dijo que ella no se lo había enseñado a sus hijos, porque la profesora Gladys le decía: *“No le enseña a hablar a lo mapuche a los chiquititos panchita ...” me decía, “... por que así no aprenden nunca”.*

“Mi papá era mapuche y a nosotros no nos enseñó a hablar a lo Mapuche. Antes le decíamos nosotros: “papá, ¿por qué no nos enseña a hablar?” y mi papá me decía “vayan donde su abuelito que les enseñe hablar”. Pero ya mi abuelito era viejito. No nos quiso enseñar porque le daría vergüenza, pienso yo”. Mercedes Antipe.

PICHIPELLAHUÉN (NAHUEL BUTA SUR, Comuna de Lumaco, Provincia de Malleco, IX Región de la Araucanía).

Relaciones Interétnicas y Estereotipos.

A partir de las entrevistas y conversaciones informales con campesinos chilenos, pudimos percibir una serie de estereotipos que manejan en relación a los mapuches. Estos rasgos que identifican en los mapuche -y a partir de los que se diferencian de ellos- son los siguientes:

- La manera de hablar; el mapuche habla mal, con un acento raro.
- El carácter; es decir, los rasgos fenotípicos son diferentes, el mapuche es siempre más moreno y tiene otras facciones, es más bajo, el cabello es más grueso, en fin.
- El olor; tienen un olor raro, son hediondos.
- Cultivan peor la tierra, no le sacan provecho, no la hacen rendir.
- Son flojos para el trabajo.
- Son borrachos, se toman la plata.
- Las “mapuchitas” viejas se visten de manera distinta a la chilena.
- Las costumbres y el idioma (idomía).
- Son más organizados -los mapuche- para conseguir ayuda del Estado, se interesen más por éso.

- Son buenos para el estudio, tienen memoria para aquello y siempre terminan los estudios.

Aquí se ha enumerado una mayor cantidad de rasgos distintivos que dan al mapuche una posición de inferioridad. Los únicos ámbitos -ó espacios- donde el chileno campesino siente que el mapuche domina mejor, es decir, la parte del mundo que el mapuche comanda y el chileno desconoce es lo que se refiere a los estudios, a la organización comunitaria y, lo que se nos estaba quedando en el tintero, el mapuche domina el ámbito de la hechicería y puede asesorar al chileno en esa materia.

Relaciones sociosimbólicas.

Por lo que pudimos indagar en cuanto a las relaciones culturales entre comunidades chilenas y comunidades indígenas, es que hay relaciones en todos los ámbitos; en el trabajo, comercio, matrimonio y amistad, pero el chileno siempre va a preferir relaciones parentales con un chileno antes que con un "mapuchito", como les dicen por acá.

Con respecto a las relaciones de trabajo, al parecer es muy raro que se contraten mutuamente para trabajos. Tampoco hacen mediería, es muy poco común para el campesino chileno, porque tiene la imagen de que el mapuche es flojo para trabajar, entonces no conviene hacer medierías con mapuche ni trabajar con ellos, y el que lo hace es considerado medio tonto. Aunque en otros casos puede que no sea así, porque reconocen que también hay chilenos flojos y mapuches trabajadores. Lo que ocurre es que para el chileno siempre van a haber más mapuches flojos.

En cuanto a relaciones de comercio, sí las tienen sin ningún problema. Tanto mapuche les vende sus productos al chileno, como éste vende productos al mapuche; es difícil que sean desiguales, porque los chilenos tienen la imagen de que los mapuche son desconfiados y que no son tontos, no se los pueden hacer lesos.

En cuanto a los matrimonios interétnicos, la mayoría de la gente nos comenta que sí se casaban chilenas con mapuche (hombre), pero siempre el campesino chileno prefiere contraer matrimonio con otro chileno (a), porque tiene toda una idea de que la raza se puede echar a perder ó a mejorar. El mapuche echa a perder la raza en una familia chilena, ésa es la idea que tienen en general.

Con respecto a las relaciones de alianza ó matrimonio, si se dan los matrimonios interétnicos, pero en general el campesino chileno manifiesta abiertamente que las chilenas se *casen* con chilenos y no con mapuches. Incluso en una entrevista en profundidad que realizamos a un joven lugareño de la villa, quien además es técnico agrícola del PRODESAL (Programa de Desarrollo Agrícola de Localidades), nos relató que acá, cuando un chico se casa con una chica "mapuchita", es mal visto por

la comunidad chilena. Incluso nos dice que tiene que despedirse de sus amigos, que le dan la espalda, que la actitud hacia el transgresor de la norma social jamás volverá a ser como antes.

En relación a las festividades, tanto los mapuche invitan a los chilenos a los ngüillatunes, como los chilenos invitan a los mapuche a pichangas de fútbol, pero eso es más común en lugares donde la comunidad chilena está pegada una al lado de la otra, y no cuando están a una hora de distancia o más, en que es difícil que se generen relaciones de este tipo.

Emergencia Étnica.

Con respecto a “la cuestión campesina” como algo “olvidado”², los campesinos encuestados -y aquellos con quienes tuvimos algunas conversaciones informales- estaban todos en la creencia de que los mapuche reciben más ayuda en cuanto a sus tierras, becas de estudios, subsidios entre otras cosas. Pero no se sienten en general discriminados por el Estado, porque dicen que el mapuche recibe más ayuda, porque es más organizado, obtiene personalidad jurídica, se preocupa por realizar todos los trámites que le piden, asisten a reuniones. En cambio, se reconocen a sí mismos como chilenos, como más dejados, menos participativos y, por ahí, justifican la mayor ayuda hacia los mapuche.

Hay uno que otro campesino que lo ve como algo malo, porque piensan que tanto el mapuche como el chileno están pobres y necesitan ayuda.

Identidades.

Cuando conversamos con los campesinos acerca de qué cosas los hacía sentirse como chilenos, como que quedaban en blanco y no sabían qué responder, nos decían “*no sé, uno vive su vida no más*”. Pero, cuando les pedíamos que se compararan con los mapuche ahí surgían algunos rasgos con los cuales se autoidentificaban. Esta operación puramente simbólica sólo la podían hacer relacionándose con los “otros”, los mapuche; es decir, se oponían a los mapuche y a la gente de la ciudad.

Cuando se oponían a los mapuche, decían que los chilenos cultivaban mejor la tierra, que trabajaban mejor, que eran más “civilizados”, que eran menos duros de entendimiento, que eran más abiertos para recibir nuevas cosas; en fin, eran mejor en todo. Cuando se oponían a la gente de la ciudad, en general, decían que el

² Como un tema olvidado para el Estado, en función de la mayor atención que recibe el tema de la emergencia ó re-emergencia étnica mapuche.

campesino era gente buena, amable, honrada, que siempre te iba a atender bien. Contrastaban esa actitud cálida del campesino con una actitud más fría de la gente de la ciudad, porque en ella cada uno vive su metro cuadrado y no se preocupa por ayudar al prójimo.

Con relación a por qué no son mapuche, tiene mucho que ver con los estereotipos que se han hecho del mapuche, y te dicen: “ *yo no soy mapuche, porque el mapuche es flojo, pillo, ladrón*”, etc.

Definen a los mapuche como una raza inferior, por un habla incorrecta, por un mal vivir en casi todos los ámbitos de la existencia.

El campesino chileno se identifica con lo que denomina la vida del campo, con su paisaje, con los animales, con su trabajo, con sus horarios, con su comida, con las carreras a la chilena, con el vino, con la tranquilidad y -por sobre todo- con la tierra.

2. MATRICIAL INDIANISTA.

RELACIONES INTERÉTNICAS:

- Son las relaciones habituales del mundo indígena rural y del mundo indígena urbano -y periurbano- que está bajo el influjo de las aldeas, de los pueblos y de las ciudades de un estado-nación. Las relaciones interétnicas permean todos los universos simbólicos y, por tanto, la cosmovisión, las acciones sociales y las orientaciones conductuales de los mundos indígena y no indígena conjugados por la matriz. Éste es el caso exacto de Nahuelbuta.
- Lo anterior supone la existencia ó preeminencia de un contexto de realización socio-identitaria rural y/ó urbano, esencialmente interétnico e intercultural.
- Reconocer los acervos de tal contexto es una misión de mi estudio. (Identificar otros contextos de cristalización de las relaciones interétnicas en el Sur de Chile, también).

En consecuencia, las relaciones interétnicas pueden, y deben, ser dimensionadas ►

MATRIZ DE ENFOQUES CULTURALES.

ENFOQUES INDIGENISTAS:	E	DIMENSIONES:	INDICADORES:
Tratamientos epistemológicos en torno a las operaciones interétnicas. Se trata de opciones teórico-metodológicas coherentes, aunque criticables; pero válidas en sí mismas, y que darían origen a un programa potente de investigación interétnica y Multicultural.		Expresiones realitarias del sistema de oposiciones que configura la estructura de las relaciones interétnicas locales.	Expresiones culturales muy concretas y particulares acerca de qué son (los significantes), y cómo funcionan (los signficados), las relaciones interétnicas en un sitio, cuando menos, bicultural. Cual es el caso de la cordillera de Nahuelbuta.

ENFOQUE	RELACIONES CULTURALES	CONTEXTO EPISTÉMICO	OBJETIVOS INVESTIGATIVOS
<p>Raciológico. Legalista y Republicano.</p> <p>Se trata de la perspectiva que da origen a la integración del tercer nivel de las relaciones interétnicas políticas (cuestión etnonacional)</p> <p>Representa a la cuestión etno-nacional en el debate por la contingencia de la unidad cultural de la República y el reconocimiento constitucional de su identidad pluriétnica.</p>	<p>Rr. jurídica desde el Estado:</p> <p>Conservación de los indígenas en reducciones, reconocimiento de las tierras indígenas, inenajenabilidad de la propiedad territorial.</p> <p>Población subordinada, políticamente dependiente.</p> <p>Negación de la autonomía.</p> <p>Rr. política desde el Estado:</p> <p>Reconocimiento de las comunidades indígenas, configuración de sujetos ciudadanos.</p> <p>Enfoque identitario pan-nacionalista.</p> <p>Rr. sociocultural desde el Estado:</p> <p>El origen simbólico del país que implicó la oposición,</p>	<p>Discurso de la clase política: fortalecimiento de lo propio.</p> <p>Desconocemos la mirada íntima desde el Ejecutivo para el asunto indio. Conocemos el afán de censo, cuantificación de resultados y progreso que tiene, pero no queremos entrar en materia política. Sospechamos un programa escabroso de exterminio.</p> <p>Se trataría de una etnología propiciatoria, radicalmente nueva. No sé bien cómo entender el análisis del material político de mi registro, pero con tal objetivo elaboraré una estrategia metodológica que será próximamente informada. En mi tesis de postgrado.</p> <p>Desconozco el rumbo que tomarán los resultados de mi estudio, porque estoy apostando por un enfoque que asume la diversidad de las visiones implicadas en el asunto. Y éso es, más que válido, notable en estos sombríos días para la antropología política chilena.</p>	<p>Leyes de la República, y políticas públicas y sociales, étnicamente diferenciadas y expresadas al nivel local, regional y nacional.</p> <p>Intervenciones sociales planificadas. Indigenismo aplicado.</p> <p>Experiencias de Estado en desarrollo social, iniciación productiva y capital comunitario.</p> <p>Experiencias de Estado en coordinación programática intersectorial.</p> <p>Sistematización de las acciones y las orientaciones programáticas.</p>
<p>Posición de la ignorancia: el estado desconoce la realidad cultural de los pueblos indígenas; los enfrenta con instrumentos jurídicos que no hacen, sino fortalecer su hegemonía. Se trata de una imposición cultural de una tradición particular del derecho, representada como valor universal.</p> <p>(derivado como:)</p>	<p>Rr. sociocultural desde el Estado:</p> <p>El origen simbólico del país que implicó la oposición,</p>	<p>Desconozco el rumbo que tomarán los resultados de mi estudio, porque estoy apostando por un enfoque que asume la diversidad de las visiones implicadas en el asunto. Y éso es, más que válido, notable en estos sombríos días para la antropología política chilena.</p>	<p>Pueblos Indios en Chile : EL Estado chileno y los cuerpos políticos indígenas.</p> <p>Derecho indígena, gobernabilidad, jurisprudencia y autonomía.</p> <p>Territorio, territorialidad y espacios para el etno-</p>

<p>Posición paternalista: considera a los indígenas como "mentalmente infantiles" ó como "relativamente incapaces".</p> <p>Asistencialismo: Ellos deben ser asistidos por el Estado, en función de resolver sus necesidades básicas.</p>	<p>por todos los medios, con el <i>otro cultural</i>. El Estado no toleró la compartición de un espacio común con los indígenas de Nahuelbuta, instaló población colona advenediza y mitigó, silenciando, la presencia de los mapuche.</p>	<p>Discurso de la clase étnica: fortalecimiento de la cultura, desde su interior.</p>	<p>desarrollo.</p>
		<p>Discurso de la clase científica: re-estudiar el ámbito reduccionario desde la perspectiva de lo agrario, porque al nivel de la cultura mixturada han cambiado todos los conceptos de la fricción interétnica.</p> <p>En nuestro ejercicio investigativo el telón de fondo está constituido por las "relaciones interétnicas" de los grupos indígenas y campesinos del Sur de Chile actual. Aportar en esa línea de reflexión fue la aspiración original de mi ensayo, porque desde un principio aposté por entender las</p>	<p><i>Cultura indígena- campesina.</i></p> <p><i>Identidad cultural de los indígenas rurales.</i></p> <p><i>Indígenas peri-urbanos: procesos y problemas de inserción social, y de restitución identitaria.</i></p> <p><i>Procesos sociales interétnicos en los contextos multiculturales del Sur de Chile.</i></p> <p><i>Gestión corporativa: usuarios organizados, asesores, planificación estratégica, administradores, ejecutores y evaluadores de programas..</i></p> <p>(Culturas en</p>

		<p>presencias y las ausencias de contenido en los modos concretos de expresión identitaria que manejan las etnias en contacto Predefinir una técnica para "leer entre líneas" -al derecho y al revés- el discurso etnogenético y reetnificador que está en boga en el país fue, además, el objetivo encubierto de este trabajo. Y ésto, porque la ausencia del otro es falaz, el otro siempre está ahí expresándose semánticamente, e fluyendo a la sociedad regional en torno a sus relaciones políticas locales y transidentitarias.</p>	<p>Transformación : Transculturaación de las Identidades Culturales Contemporáneas. El mundo social de los campesinos cordilleranos y su especificidad cultural. (Anexo : Criterios para la Confección de un Modelo de Gestión Territorial Eficaz y Sustentable, en Contextos de Extrema Ruralidad, para la solución de conflictos inter - culturales ; el Caso de la Asociación de Municipalidades de la Cordillera de Nahuelbuta).</p>
<p>Ecológico-cultural. No sólo representa la perspectiva de las soluciones culturales para el aprovechamiento de los recursos del espacio propio, en términos de adaptación, transformación ó intrusión ecológica. En nuestro contexto de estudios, hay un problema superpuesto: la tensión social como producto de la presión violenta por la tierra.</p>	<p><u>Rr. con el espacio:</u> Nahuelbuta es un <i>friso</i> para varios grupos culturales. Todos los cuales establecen relaciones de uso del espacio muy particulares. En este sentido, existe variación entre cada uno de los grupos de identidad, y ésta es una huella que permite pre-determinar de qué grupo se trata sólo observando con detención el entorno agro ecológico</p>	<p>Interdigitación: Frecuencia de uso y aprovechamiento de las fuentes de recursos dentro de una red agro-ecológica.</p>	<p><i>Relaciones eco-complementarias.</i> <i>Relaciones de reciprocidad y re-distribución.</i> <i>Relaciones de intercambios poli-hetero-topológicos.</i> <i>Competencia por recursos.</i> <i>Uso diferenciado del espacio, a nivel del trabajo, la tierra y el capital.</i> <i>Ampliación de las fronteras</i></p>

de las localidades.	de expansión
<p>Rr. con la <u>propiedad territorial</u>.</p> <p>Uso nativo del suelo libre.</p> <p>Constitución del Derecho de Propiedad.</p> <p>Uso campesino del suelo.</p> <p>Uso industrial del suelo.</p>	
<p>Territorio ▲</p> <p>Espacios fiscales.</p> <p>Espacios no fiscales ó altericos.</p> <p>Espacios privatizados.</p>	<p>Ocupación territorial.</p> <p>Apropiación territorial.</p> <p>Legitimación.</p>

<p>Socio-cultural: <i>representa nuestro nivel favorito de integración.</i></p>	<p>Sistema de Intercambios Poli-Hetero-Topológicos ; se trata de un modelo que da cuenta de los <i>varios diferentes lugares, sitios y contextos en que se expresan las relaciones interétnicas.</i></p> <p>Por lo mismo, revertir esta ausencia total del <i>otro</i> en el imaginario interétnico nacional -cuestionando textos audiovisuales e identificando conceptos claves de comprensión- nos llevó a superar las dicotomías identitarias (indígena / no indígena), a desechar las regularidades del <i>otro</i> (que fijan y estatizan al pensamiento cultural) y a reflejar las dinámicas de resemantización y reelaboración cultural contenidas en las variables del conflicto étnico contemporáneo.</p> <p>Entender, comprender y, luego, empatizar con el <i>otro</i> requiere del conocimiento de sus acervos. El <i>otro</i> indígena es altamente dinámico, por eso debemos reconocer en sus irregularidades y reacomodos un potencial investigativo de amplias consecuencias. La primera</p>	<p>Corresponde a todo lo visto en los capítulos precedentes.</p>	<p>Sistema cultural y local de relaciones interétnicas.</p> <p>Intercambios parentales.</p> <p>Intercambios económicos.</p> <p>Intercambios rituales.</p> <p>Intercambios valóricos.</p>
---	--	--	--

	<p>de ellas es el cambio de enfoque etnológico, el giro epistémico desde una visión que estatiza a las etnias hacia otra que reconoce en su variabilidad semiótica, sus posibilidades de reproducción.</p>		
<p>ENFOQUE INDIANISTA:</p>	<p>Relaciones interétnicas.</p>	<p>Contexto.</p>	<p>OBJETIVOS.</p>
<p>Se trata de una epistemología propia del mundo indio, de un enfoque nativista generado por los filósofos indígenas, y por los grandes pensadores (no indígenas) del mundo indio.</p>	<p>Son las relaciones sociales habituales del mundo indígena urbano y del mundo indígena rural que está bajo el influjo de la ciudad, de los pueblos y de las aldeas de un estado-nación. Las relaciones interétnicas preñan los universos simbólicos y, por lo tanto, las orientaciones, acciones y normas sociales del mundo indígena y del mundo no indígena que contactan y transculturaran. Éste es el caso de Nahuelbuta.</p>	<p>Suponemos la existencia ó preeminencia de un contexto de realización socio-identitaria urbano y/ó rural, pero siempre interétnico e intercultural.</p>	<p>Reconocer el acervo de tal contexto es una misión de mi estudio. (Identificar otros contextos de cristalización de las relaciones interétnicas en el Sur de Chile, también).</p>
<p>Credencial-identitario: cuerpo credencial, ó sistema de credenciales culturales. Se refiere al producto discursivo total de una elaboración</p>	<p>Rr. con el Universo Simbólico.</p>	<p>Concepciones y distinciones de la cosmovisión.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Microuniversos culturales. • Corpus , locus y habitus de los grupos de campesinos e indígenas

<p>identitaria auténtica, y paradigmáticamente resuelta.</p>	<p>Definiciones identitarias.</p>	<p>Identidad socio-agraria Identidad socio-antropológica. Identidad psicocultural. Identidad mítica. Identidad histórica.</p>	<p>del área.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Tradiciones culturales y horizontes simbólicos indígenas. • Espiritualidades mapuche y chilena. • Moral interétnica.
<p>Histórico-social: incluye tres modalidades de la historia social, historia antigua + historia política + historia contemporánea.</p>	<p>Relación con la Sociedad Regional. Relación con la Sociedad Nacional. Relación con el Estado.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Orientaciones cognitivas. • Lógicas de acción. • Principios valóricos. 	<p>y</p> <ul style="list-style-type: none"> • Capital cultural y redes sociales. • Flujos ideográficos del horizonte etnográfico. • Restitución de la memoria social. • Tendencias y significaciones políticas de la tradición cultural.
<p>H.Antigua: La historia de las comunidades corresponde a la historia de la colonización de Nahuelbuta.</p>	<p>Origen y trayectoria de las Comunidades, Entidades y Localidades etno-campesinas.</p>	<p>Colonización espontánea / Colonización planificada.</p>	<p>Hia. contemporánea : Influjo del Estado. Hia. Política: fases e</p>

¹ El capital cultural, aunque está situado allí por una cuestión de ordenamiento de las posibilidades de aprehensión, representa la sumatoria no lineal de todos estos elementos que forman el patrimonio del contacto (interétnico). En este sentido, no hay sino contactos como la operación básica que dio origen a toda nuestra matriz cultural.

<p>H. Reciente: Tiene directa relación con los flujos y reflujos de la modernización productiva, "a la chilena", del entorno rural del Sur de Chile</p>			<p>interfases del programa desarrollista.</p> <p>Hia. de la Hibridación.</p> <p>Etnohistoria.</p> <p>Arqueología de Nahuelbuta.</p>
<p>Psicocultural: en ausencia de grupos étnicos, la relación interétnica cambia de giro radicalmente; y se constituye como un eje referencial de una "relación que no se ve", que es distante del realitario social local, pero que está ahí, al nivel del imaginario social local</p> <p>Se trata de un acervo que mentan las personas.</p> <p>Este nivel de desagregación de las relaciones interétnicas, permite describir los flujos cognitivos, afectivos y conductuales, al derecho y al revés, que genera la posibilidad del contacto interétnico.</p>	<p>Rr. con la Experiencia social.</p> <p>Socialización.</p> <p>Endoculturación.</p>	<p>Aprendizaje cultural diferencial.</p> <p>POBREZA:</p> <p>▶ Discriminación</p> <p>▶ Exclusión cultural.</p> <p>social</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Uso del conocimiento en torno al aprovechamiento de recursos simbólicos locales. • Trayectorias divergentes de vida. • Interetnicidad como cotidianidad. • Memoria y tradición oral como sustentos de la identidad social de los campesinos indígenas y no indígenas de Nahuelbuta.

3. MATRICIAL INDIGENISTA.

Las relaciones interétnicas se estructurarían -por la vía indígena-, de acuerdo con tres niveles de reconocimiento e integración: el nivel local ó comunitario; el nivel nacional, municipal e institucional; y el nivel internacional. Entre ellos, además, existe una tensión no resuelta en torno a los bipolares *desconocimiento cultural -control jurídico / asistencia social - emergencia y autonomía de los pueblos indígenas*, que imprime una dinámica de fricción entre todos los elementos del sistema de relaciones interétnicas en el Sur de Chile, especialmente en Nahuelbuta.

Cada uno de los niveles se caracteriza del siguiente modo:

- La vida de las comunidades indígenas, agrícolas y campesinas del Sur de Chile. Ellas mantienen una dinámica interna propia, relacionada con el ámbito de lo agrario y con la tierra. Señalamos que hoy, con la demanda indígena "saliéndose de madre", ha cambiado el concepto de tierra por territorio, a través de un sistema extra-reduccionario, favorecido por la ley indígena (19.253). Esta demanda está sobrepasando los límites post-reduccionales, desde hace 15 años atrás.
- Las autoridades mapuche locales y municipales. Se trata de agentes de la sociedad civil: técnicos, profesores, profesionales, que se mueven por toda la Araucanía, y que no pertenecen al mundo de las comunidades. Tienen cuotas de poder, en función del traspaso de competencias en temas como salud, educación y gestión de proyectos. En general, es un conjunto de personas que tiene mucha fuerza. Todos se conocen; tienen experiencia de participación en universidades y organizaciones mapuche. Fundamentalmente, encuentran el poder en los municipios; luego, como "sector" (intelectualidad indígena), tienen autoridad política y social. Buscan empoderarse de los municipios. Representan la otra cara, el otro mundo de las reducciones indígenas.
- El mundo de las organizaciones sociales. Es un espacio frondoso; están presentes en regiones y en Santiago, tiene representación internacional, a través de ONG's. Tiene legislación propia (Ley 19.253) y la mayor aspiración por autonomía.

Entre estas tres formas de reconocimiento hay tensión, expresada como:

- La comprensión del mundo mapuche agrario, a nivel de las comunidades, es muy inferior a la comprensión del mundo campesino. En este contexto, **campesinado** es una categoría que subsume a la variable étnica.

- El espacio de lo étnico, en torno al reconocimiento de “tener la cultura mapuche” una identidad histórica, cultural, lingüística. Para este segmento, la demanda por tierras ancestrales es la más alta del mundo mapuche.
- El reconocimiento etno-nacional, sustrato en el que muchas de las demandas indianistas se resignifican, en función de un territorio donde hay que buscar autonomía.

Las *fricciones interétnicas* terminarán cuando los límites territoriales étnicos sean satisfechos. Pero, ésto es apostar por los avances y los retrocesos de una frontera de expansión inacabada.

Por otra parte, están los intelectuales mapuche que luchan a nivel internacional por una nación. Pero, qué condiciones crean el tránsito desde la demanda nacional a la internacional. Fundamentalmente, aquí el intento por establecer identidades y organizaciones territoriales aparece como un principio de sustentabilidad, en torno a la cuestión interétnica en un contexto (etno)nacional.

4. BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL.

Aguirre Baztan, Ángel (ed). "Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural". España: Boixareu Universitaria – Marcombo, 1995.

Bartolomé, Miguel y Alicia Barabas (eds). "Autonomías étnicas y Estados nacionales". México: INAH, 1998.

Bartolomé, Miguel. "Gente de Costumbre y Gente de Razón". México: Siglo XXI, 1997.

Bart, Frederick. "Los grupos étnicos y sus fronteras". México: FCE, 1976.

Bengoa, José y Eduardo Valenzuela. "Economía Mapuche". Santiago: PAS, 1982.

Bengoa, José. "Sociedad Criolla, Sociedad Indígena y Mestizaje". En: Proposiciones nº 12 – Diciembre 1986.

0

Bengoa, José. "Historia de un Conflicto". Santiago: Planeta, 1999.

Bengoa, José. "Los Bosques de la Discordia". En: *Semanal* (Suplemento), La Nación. 05 de Marzo de 2000.

Bonfil Batalla, Guillermo. "Utopía y Revolución". México: Nueva Imagen, 1981.

Bordieu. Pierre. "La Distinción". Madrid: Taurus, 1988.

Briones, Claudia et al. "Reflexiones para el estudio de la cuestión étnica". En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XVIII, 1990-92. Buenos Aires.

Briones, Claudia. "La alteridad del cuarto mundo". Argentina: Ediciones del Sol, 1998.

Cardoso de Oliveira, Roberto. "Identidad, Etnia y Estructura Social". Brasil: Matheus Guazzelli & Cia. 1976.

Cardoso de Oliveira. "Prácticas interétnicas y moralidad". En: América Indígena, Vol L, nº 4 – octubre / diciembre 1990.

Díaz-Polanco, Héctor. "Notas teórico-metodológicas para el estudio de la cuestión étnica". En: Boletín de Antropología Americana, México. 1984.

Díaz-Polanco, Héctor. "La cuestión étnico nacional". México: Fontamara, 1998.

- Foerster, Rolf. "Temor y temblor frente al indio-roto". En: Revista de Crítica Cultural, nº 3 – 1991.
- Foerster, Rolf y Jorge Vergara. "¿Relaciones interétnicas ó relaciones fronterizas ?". En: Excerpta nº 5, julio 1996.
► <http://www.uchile.cl/facultades/csociales/excerpta/excerpta5/villalob.htm> ◀
- Foster, George. "Tzintzuntzan". México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Foucault, Michel. "Utopías y Heterotopías" (1967). Santiago: Licantropía. 1994.
- GIA. "Campesinado: metodologías de investigación". Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias – Academia de Humanismo Cristiano, 1982.
- Geertz, Clifford. "El antropólogo como autor". Buenos Aires: Paidós, 1988.
- Geertz, Clifford. "Estar allá y escribir aquí". En: Facetas, nº 2 – 1989.
- Gutiérrez, Manuel (comp.) "Identidades étnicas". España: Casa América de Madrid, 1997.
- Haefner, Carlos. "Identidad cultural, aculturación y movimientos indianistas en América Latina". Santiago: Dpto. Antropología Universidad de Chile, 1990.
- Ibáñez, Jesús. "El regreso del sujeto". Santiago: Amerinda. 1991.
- Instituto Indigenista Interamericano (ed). "Identidad, Etnicidad e Indigenismo". México: América Indígena, vol. XLVI, núm. 4, octubre-diciembre de 1986.
- Izard, Michel (ed). "La Identidad". s/f.
- Kay, Cristóbal. "Hacia una Teoría del Cambio Agrario en Chile". Santiago: GEA-AHC, 1986.
- Lartigue, Francois. "Dinámica poblacional y convivencia interétnica: el campesinado indígena mesoamericano en el presente". En: Seminario de investigación sociodemográfica contemporánea de pueblos indígenas. Santa Cruz, Bolivia. 1998. Editado en México: CIESAS, 1998.
- Orellana, Gróver y Amelia Villanueva. "Identidad étnica y conflictos interétnicos en la vida cotidiana". En: Antropológica, nº 16. 1997.
- Rivera, Francisco. "Identidad en el laberinto". En: Estudios Atacameños, nº 11 – 1994.
- Ruiz e Spizua. "La descodificación de la vida cotidiana". Bilbao: Universidad de Deusto, 1989.

Stavenhagen, Rodolfo. "Problemas étnicos y campesinos". México: Instituto Nacional Indigenista. 1979.

Tapia, Gonzalo (ed). "La Producción de Conocimientos en el Medio Campesino". Santiago: PIIE, 1986.

Taylor y Bogdam. "Introducción a los métodos cualitativos de investigación". Baires: Paidos, 1986.

Valenzuela, Rodrigo. "Situación de los Pueblos Indígenas en Chile". Santiago: Mideplan, Dpto. de Evaluación Social, Área de Estudios Indígenas. 1998.

Vergara, Jorge. "La cuestión nacional y el rol del estado en los procesos de integración étnica, en el debate latinoamericano y chileno". En: Revista de la Academia, nº 5 – otoño 2000. Universidad academia de Humanismo Cristiano.

Warman, Arturo. "Y Venimos a Contradecir". México: Ediciones de La Casa Chata, 1978.

Wolf, Eric. "Los Campesinos". Barcelona: Labor, 1971.

©

