

La diversidad posible *Interculturalidad en el Chile actual*

MIGUEL ALVARADO BORGÑO

El leer desde el ámbito de esa mudez que no da ningún sentido, que es ciega a cualquier cosmos, nos da cuenta de un terreno que nunca puede ser fijado, mi experiencia se encuentra con la tuya, estoy condenado, aunque te ame, a describirte, porque tú eres siempre un llamado a esa descripción, a ese abandono total que es la forma inversa y vacía del abrazo.

Raúl Zurita

El notable aumento de la complejidad del sistema étnico-social chileno, unido a la creciente preocupación por la diversidad socio-cultural, definida desde los campos político, académico y económico, crean en las universidades la necesidad de presentar una perspectiva académicamente solvente para desarrollar reflexión e investigación sobre las diversas expresiones de la interculturalidad en nuestro medio, tanto como para la implementación de estrategias tendientes a la participación y el cambio social.

Si asumimos un concepto amplio de interculturalidad, es así como debemos asumir la existencia de distintas expresiones de la diversidad humana en los planos social, cultural y lingüístico, que representan un conjunto de variables indispensables para ser consideradas al momento de generar conocimiento científico frente a esta diversidad, tanto como al planificar, ejecutar y evaluar la intervención respecto de ésta.

Desde este concepto de interculturalidad, es fundamental considerar la problemática del desarrollo

local como complemento técnico de lo intercultural; ello se sustenta en nuestra visión respecto de la relevancia de las relaciones sociales locales, entendidas como eje que, desde la cotidianeidad, define la conformación de todo sistema étnico-social. Las relaciones –cara a cara o limitadas a contextos locales– representan el fundamento desde donde los procesos de cambio socio-cultural pueden ser precisados de manera más eficiente. Teóricos contemporáneos como Sergio Boisier, Néstor García Canclini, José Joaquín Brünner, Jorge Larraín, entre otros, han destacado el estrecho vínculo entre interculturalidad e identidades locales, como instancia de definición de los procesos de cambio socio-estructural, implementados desde la perspectiva del etnodesarrollo.

Si bien temas como la diversidad regional, la diversidad sexual y la diversidad de género son temas emergentes dentro de las problemáticas que surgen en el ámbito académico, a la vez que preocupan al Estado en su vínculo articulador con la sociedad civil, parece ser que el tema étnico, la problemática asociada a la diversidad, constituye un problema ál-

gido que debiese preocupar al Estado y, en consecuencia, a sus universidades.

Una de las principales consecuencias de los movimientos sociales de la última década en América Latina, es el surgimiento del tema indígena como identidad social y cultural que intenta dialogar con el Estado y la sociedad civil. Veremos que esta identidad, así como el proyecto histórico de la interculturalidad,¹ que en tanto nuevo paradigma cultural reemplazaría el de unidad nacional, se ven intervenidos por la fragilidad interna de la sociedad global, por la coexistencia de modelos culturales homogeneizantes, y por el desgaste del mundo indígena que por más de quinientos años resiente la presión del modelo colonial y civilizatorio.

La aparición de nuevos actores y movimientos sociales en el contexto latinoamericano en general, y chileno en particular, guarda una directa relación con la internacionalización de los mercados, con las connotaciones tecnoambientales, socioculturales y políticas que esto acarrea y también con el fuerte proceso de reafirmación de las identidades particulares, frente a lo cual las ciencias humanas, desde su reflexión en torno a la identidad, pueden aportar una conceptualización útil y original, que dé cuenta de la dinámica identitaria de los nuevos movimientos asociada a los nuevos actores.

Para las ciencias humanas (antropología, sociología, historia, lingüística, entre otras), la identidad significa la construcción de un sí mismo o *self*, e implica un proceso dialógico, es decir de reducción de la complejidad, lo cual implica dar cuenta de los otros a través de las propias estructuras de significado.

Al interior del pensamiento social elaborado desde la modernidad, la identidad ha sido definida desde la dialéctica hegeliana entre el otro y el sí mismo o, como plantea Bastide (1970), el prójimo y el extraño. Esta

¹ Segmentos de este texto fueron publicados junto a Durán (1996: 81-29). Las transformaciones sufridas por el texto y en general la responsabilidad respecto de las afirmaciones que contiene son de absoluta responsabilidad del autor de este artículo.



*Para las ciencias humanas
(antropología, sociología,
historia, lingüística, entre
otras), la identidad significa
la construcción de un sí
mismo o self, e implica un
proceso dialógico.*

distinción surge como proceso particular en el esfuerzo de diferenciar lo occidental y lo salvaje. Luego, se convierten en un instrumento de autodistinción al interior, tanto de la propia sociedad occidental, como de las sociedades colonizadas, las cuales son puestas en la tensión entre lo propio y lo ajeno, característica de las culturas sincréticas, en un proceso en el cual se invisibiliza lo próximo y se caricaturiza lo ajeno.

La pregunta por la identidad respondida desde una perspectiva científica, exige situarse más allá de la radicalización de las posturas *emic* o *etic*. Es necesario hoy superar la arrogancia positivista capturada en la distinción sujeto-objeto, y el subjetivismo de un *emic* que intenta, como predicaba el antropólogo norteamericano Boas (1992), “meterse en la cabeza del otro”, mientras, sin embargo, presume y supone desde marcos lógicos que se encuentran invariablemente dentro de la propia cultura occidental. Ambas posibilidades desde una crítica epistemológico-metodológica de corte sistémica, hermenéutica o interpretativa, implican una posición atávica, la cual significa encontrar, en la supuesta identidad del otro,

tan sólo un espejo. Luego de la fuerte crítica de que fue objeto la distinción sujeto-objeto en el análisis sociocultural de tipo *etic*, también el *emic* vive una suerte de desgaste, tanto de su capacidad propositiva como en su crítica del *etic*. Es así como uno de los maestros de la antropología contemporánea nos plantea que

...todo lo que puede llegar a percibir el etnógrafo a través del relato de sus informantes... y de forma bastante incierta, es lo que ellos dicen de, o por medio de o a través de (Geertz, 1993: 46).

Es decir, se trata de un acceso indirecto, donde la verdadera posibilidad de introducirse en la cabeza del otro resulta bastante discutible.

La antropología postmoderna asume el resurgimiento de las identidades particulares y la preocupación académica por ellas, como expresión concreta de la fragmentación de la modernidad, lo que en otros términos involucra un reencantamiento del mundo como vuelta a valores trascendentes que reafirman las identidades particulares.

Dentro de las identidades particulares, una de las recurrentes en el tratamiento antropológico es la identidad étnica. Hoy este concepto recobra sentido dentro del pensamiento social occidental, en tanto la pregunta por la diversidad cultural ha dejado de tener la connotación exclusivamente biológica que se le asignó, siendo hoy una interrogante de carácter básicamente sociocultural.

El concepto de raza, como base para la clasificación, surge desde la incipiente ciencia social y desde una biología fragmentaria y manipulada, en tanto se crearon taxonomías, que en muchos casos más que aclarar el panorama en torno a la variabilidad humana biocultural, sirvieron como instrumentos de dominación de una cultura sobre otra. Como reacción a esta postura, surgen líneas teóricas, tanto en el plano de la etnografía como en el nivel etnológico, que intentan asumir apelaciones de corte positivista

como la de Durkheim (1971), en el sentido de “anализar lo social por lo social”. Desde el funcionalismo estructural surgen, por ejemplo, visiones en torno a la identidad social, estrechamente ligadas a la territorialidad y a la especialización de las funciones sociales vinculadas a las relaciones ecológico-culturales. Se piensa en el grupo étnico como un conglomerado de individuos pertenecientes, por lo general, a un territorio dado y que mantienen relaciones de dependencia con éste, de forma tal que la pertenencia a un espacio guarda relación con las funciones surgidas desde la necesidad del mismo de poseer un perfil autónomo respecto de otros conglomerados sociales, determinando esta relación funcional la estructura interna del grupo.

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

Este proceso de transformación de la ciencia misma, guarda directa relación con el acelerado proceso de mezcla y difusión cultural asociado a la industrialización, al colonialismo y al desarrollo de los medios de comunicación de masas. Así la pregunta para las minorías étnicas se replantea a partir del esfuerzo por explicarse la variabilidad cultural dentro de las sociedades complejas, en tanto conceptos como clase, estamento, segmento de clase, entre otros, han demostrado ser insuficientes para explicar muchos aspectos del funcionamiento y del conflicto en las sociedades multiculturales.

En un continente como el nuestro, donde impera la heterogeneidad, la interrogante por la identi-



dad se vuelve particularmente compleja. La diversificación, complejización y transformación de los grupos sociales, hacen que la pregunta por la identidad étnica se convierta en una cuestión de primer orden a partir de cuya respuesta es posible aportar elementos a los problemas planteados por el desarrollo, las desigualdades y el conflicto social.

Pero el tema de la identificación (individual y grupal) a partir de variables de origen histórico-cultural, tema que aumenta en su interés en las sociedades nacionales de América Latina en los últimos años, requiere una revisión cuidadosa de dos órdenes de cuestiones diferentes, pero interrelacionadas: por una parte se deben considerar los fenómenos socio-políticos que condicionan la participación social en las

sociedades complejas, incluso generan enfrentamientos bélicos entre sectores dominantes y marginales; y por otra, se debe asumir la preocupación y esfuerzo por clasificar dichos procesos y actualizar el discurso científico social, en el que los científicos y humanistas estamos comprometidos.

La recomposición del análisis de las identidades particulares en pos de premisas no restringidas al plano exclusivo del problema del poder y que asuman la existencia de dimensiones metasociales que no pueden ser objetivadas,² concierne a la articulación entre estado y sociedad civil.

*Las prácticas sociopolíticas
al interior de las sociedades
complejas en América
Latina y en Europa revelan
la continuidad de las
prácticas de los prejuicios
raciales y de la
discriminación étnica.*

Lo anterior posee particular importancia si consideramos el estrecho vínculo entre cultura y política, en tanto –a nuestro entender– no considerar este vínculo implica desconocer la posibilidad de pensar el problema del poder más allá de los límites estrechos del análisis de la estructura social. En re-

² Éstas sí deben ser consideradas, en tanto el problema del poder está presente, como es el caso de la dominación o la injusticia social.

lación con esto resulta pobre intentar dar cuenta de todos los matices que poseen la etnicidad y la identidad cultural en nuestro continente, en base a la dialéctica entre el dominante y el dominado. Lo anterior, proyectado al plano de la identidad, implica una nueva apelación a las identidades socioculturales afirmadas sobre la base de los valores trascendentes y el desperfilamiento de múltiples factores estructurales de integración. La identidad entre el Estado y la nación se desperfila, en tanto mientras la nación como valor último se reafirma en el Estado, va perdiendo sistemáticamente su capacidad para congregarse, mientras que los conglomerados étnicos viven un proceso en el cual

...todo ese mundo aparentemente desaparece, se extingue; pero conserva aún tanta vitalidad interior, que es capaz de sostenerse y autoalimentarse, no obstante la desvalorización que de él se hace, no obstante su fragmentación, no obstante su enajenación (Nahamad, 1993: 488).

El conflicto suscitado entre Estado-nación y etnia ha sido resuelto desde una elaboración o utopía a nivel explícito o implícito, el cual se mueve dentro de los espacios conceptuales de aquello que, en la cultura occidental, hemos llamado proyecto histórico, hasta espacios metasociales. A través del imaginario colectivo van recordando y esperando utopías de carácter escatológico, visiones que reúnen aquella trama que Morandé (1984, 1988) ha denominado “dramático sacrificial-expresiva”.

No obstante, en el uso del bagaje de las ciencias humanas no sólo persisten confusiones epistemológico-metodológicas, sino también confusiones teóricas, en tanto se tiende a homologar implícita o explícitamente los conceptos de identidad étnica e identidad cultural.

La conjunción entre identidad étnica e identidad cultural reside en gran medida, a nuestro modo de ver, en las necesidades prácticas del mundo moderno y su expansión, lo cual activa en las ciencias sociales un tipo de construcción paradigmática, que

al identificar la dinámica del cambio social con la dinámica de la transformación cultural, supone que lo étnico, al estar referido a un modo concreto de organización de las relaciones sociales, determina en forma directa e inversamente proporcional, la conformación y transformación de las identidades culturales. Hoy en día, sin embargo, estas categorías han sido cuestionadas poniéndose en duda la correspondencia entre lo étnico y lo cultural, planteándose por ejemplo que

...la organización de las identidades étnicas no depende de la diversidad cultural *per se*, como generalmente se supone en la antropología, sino que depende, antes bien, de la asignación de significados sociales particularmente a un limitado conjunto de actos (Bloom, 1976: 96).

En tanto, Cámara (1986) aporta en este mismo sentido cuando dice:

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

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

nunca ha implicado el desconocimiento de la dimensión multivariable de fenómenos como la etnicidad, en tanto el concepto de cultura siempre ha sido un concepto aglutinante, que asume la multiplicidad del hombre como creador y usuario de la cultura en la sociedad, con respecto al ecosistema, y en su particular vínculo con lo trascendente. Queremos decir, aunque el discurso académico ha validado hoy la identidad étnica como mecanismo identificatorio que supone el autorreconocimiento de factores de origen ligados a tipos sociales y territoriales, otorgando bases empíricas e históricas para el levantamiento de cierto tipo de demandas, e incluso la caracterización de actividades propias como las economías étnicas, que las prácticas sociopolíticas al interior de las sociedades complejas en América Latina y en Europa revelan la continuidad de las prácticas de los prejuicios raciales y de la discriminación étnica.

Todo el entrecruzamiento de niveles de realidad, como la superación conceptual permanente en este campo, conforma un desafío constante para las ciencias sociales, sobre todo si prevalece, como pensamos, la creencia de que el conocimiento es factor de cambio social y, más aún, de justicia social. Desde esta perspectiva, resulta frustrante que, aunque el concepto etnia haya reemplazado al de raza, en ciertas esferas sociales por sus mayores atributos descriptivos, en la dinámica social la raza continúa operando para

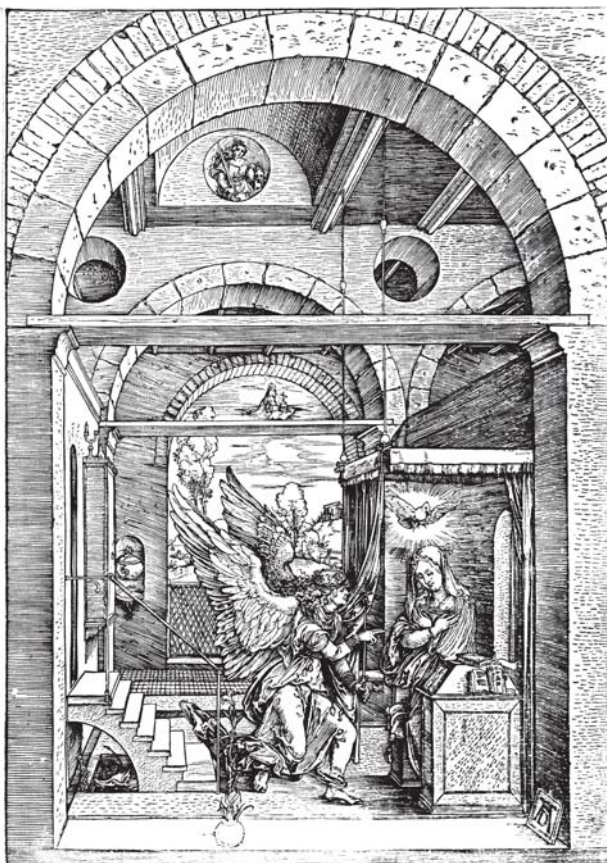
...clasificar y excluir sistemáticamente a los miembros de determinados grupos de la plena participación en un sistema social controlado por las élites dominantes (...) esta acepción popular del término raza se usa, no sólo para designar características físicas, sino también morales y psicológicas como medio para justificar la naturalización de un sistema social discriminatorio (Pujadas, 1993: 6).

En otras palabras, una cosa es referirse a cómo la tradición científico-social ha trabajado el fenómeno de la pertenencia e identificación étnica y cultural; otra muy distinta es, sin embargo, que las socie-

dades complejas resuelvan los problemas de las relaciones sociales al interior de sus estructuras a partir de tales factores. Esto concierne a las imágenes y auto imágenes que las elites dominantes construyen y validan y, también, al juego de luchas sociales y reivindicatorias que ocurren al interior de las sociedades, conformadas indefectiblemente por sectores de origen histórico-cultural diferenciado.

Lo anterior quiere decir que las ciencias sociales y humanas intentan resolver por sí solas, principalmente, problemas teórico-metodológicos que imponen la complejidad del tema, siendo las sociedades quienes construyen soluciones respecto de los problemas sociales derivados de las relaciones interétnicas desiguales (o dejan de hacerlo). Tales ciencias enfrentan un doble desafío, ya que deben captar la sutileza del tratamiento que las sociedades otorgan a los conflictos derivados de o entre las identidades particulares como las étnicas y las nacionales, o los propios de cada tipo de autoidentificación y, además, deben elaborar los apropiados marcos interpretativos, acordes con los avances de estas ciencias.

Para comprender estas afirmaciones, nos parece pertinente hacer referencia aquí al proceso de conformación de las sociedades nacionales, particularmente la chilena. Reflexionar sobre ello supone situarse en las utopías que la orientaron, en cuanto al tipo de liberación al que se abocó respecto del impe-



rio colonizador y también en el estilo propio que fue conformándose en este continente. Pensamos que en este proceso de cambio prevalece el paradigma cultural continuador del modelo que se aspira cambiar bajo una forma histórica más moderna. Así, aunque la categoría cultural sociedad nacional representa un paradigma que actualmente reemplaza al del estado monárquico en el continente, tal reemplazo nunca ha sido integral, profundo, existiendo hasta hoy día quiebres en el modelo republicano que provienen no sólo de las dificultades intrínsecas a éste, sino también de sobrevivencias culturales que trazan su historia desde la conquista. Dicha situación no afecta directamente a la cuestión

de las relaciones interétnicas entre Estado, sociedad civil y poblaciones procedentes de los troncos indígenas originarios. Lo anterior no hace sino reconocer el hecho, de naturaleza psicosocial, de que la mente humana se resiste a

...volverse críticamente consciente de las presuposiciones de nuestros puntos de vista... la disposición a examinar, criticar y disponerse a cambiar nuestros modos de ver la realidad, es prácticamente una hazaña (Dockendorff 1988:43).

Así, la base fundacional de ese nuevo orden, orientado a establecer la democracia representativa,

no sólo debe librarse en un conflicto directo, sino que luego tiene que enfrentar una praxis sociopolítica y cultural dominada por los personalismos y caudillismos. La categoría cultural patria debe, en este contexto, emerger no sin dificultades respecto de la corona, considerando las distintas voces que la interpretan dentro de jóvenes naciones iberoamericanas.

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

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

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

Esta ha sido la cara blanda del paradigma de la sociedad nacional que se internalizó, explícitamente, en la socialización de todos los sectores sociales implícitamente a través del tipo de educación pública oficial. Por nuestra parte, hemos dado cuenta del examen de testimonios de la época respecto a cómo este proceso civilizatorio se realiza a través del proceso de ocupación de la región de la frontera.

Es justo señalar la importancia que, a nuestro juicio, tiene la consolidación oficial del nuevo paradigma cultural republicano, en lo que a su conformación sociopolítica diferenciada concierne, respecto de los movimientos que con posterioridad han dinamizado la vida nacional, particularmente respecto del estatus oficial de los pueblos indígenas en nuestro país. En efecto, sobre una base común, de carácter euro-civilizatorio tan dominante, tímidamente se han perfilado alternativas socioculturales, como la representada por la última ley indígena chilena.

Los antecedentes históricos ilustran estas modalidades socioculturales de interacción con el mundo indígena al sólo considerar la ley de reducciones.

En el mundo no indígena han predominado los propósitos integracionistas asimilatorios por parte del crisol nacionalista urbano y rural, aunque éste cuestiona la cosmovisión indígena.



Para el sector progresista de fines del siglo pasado, esta legislación consolida la prevalencia del mundo indígena, fenómeno interpretado por los estructural-funcionalistas del mundo intelectual de mediados de aquel siglo y décadas posteriores.

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

La conformación de la nación y del estado chilenos, así como su consolidación posterior, se caracteriza por intervenciones institucionales que reflejan la dinámica sociopolítica interna, lo que, contando o

no con el apoyo de sectores indígenas integrados a ella, parece hacer cada vez más difícil interactuar con un actor indígena que las evalúe en su dimensión étnica y en su trasfondo cultural de un modo más o menos unívoco.

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

En el mundo no indígena han predominado los propósitos integracionistas asimilatorios por parte del crisol nacionalista urbano y rural, aunque éste cuestiona la cosmovisión indígena. Sólo se diferencian de este bloque los sectores que se sitúan en posturas nacionalistas excluyentes y los críticos intelectuales autodenominados periféricos, que vinculan el mundo indígena a necesidades de cambios paradigmáticos en la contemporaneidad, ante lo que llaman “la frustración del eurocentrismo”. En otras palabras, considerando el panorama psicosocial y cultural del mundo no indígena, los mapuches han sido comprendidos en diversas categorías identitarias, tales como “naturales”, “ciudadanos chilenos”, “rebeldes de la ley”, “incultos”, “indígenas”, “representantes de culturas precolombinas”, “oportunidad del mundo contemporáneo”.

Si por identidad hoy entendemos cómo una persona se ve a sí misma y se incorpora al mundo social, obviamente indígenas como los mapuches deben vivir un proceso difícil y complejo en la sociedad nacional que supone fenómenos psicológicos y sociológicos concernientes a la psiquis individual (autoestima) y a la posición que los individuos tienen en la estructura social. Además de enfrentarse al quiebre paulatino de su mundo social y cultural, los mapuches han debido enfrentar concepciones y prácticas racistas, la mayoría de ellas exigentes de comportamientos estresantes.

Las distinciones que surgen para aliviar este costo social propio de la integración de la diversi-

dad, son particularmente atingentes, cuando sectores intermedios proponen constructos técnico-ideológicos, a través de los cuales pretenden aligerar las distancias entre sectores opuestos, lo cual constituye un desafío agregado a las ciencias sociales. Es el caso del concepto de interculturalidad, que está siendo recurrente en los análisis de la modernidad, vinculados o no a estos procesos.

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

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

Para concluir estas notas, nos parece oportuno recordar un hecho histórico casi olvidado: un gran rito (por paradójico que suene) es el alzamiento general mapuche del año 1881, hecho plasmado en la tradición oral, algo comparable al terremoto de 1960. Se trata de algo que queda en la memoria mítica como un pilar desde el cual se puede caracterizar la identi-

Actualmente, el juego entre lo tradicional y lo moderno en Latinoamérica deja de ser la expresión de un impulso desesperado hacia la modernidad.

dad mapuche. Hay un antes y un después de 1881, el antes es el de una sociedad altamente cohesionada definida sobre la base de un sistema de parentesco sólido, el después es el intento persistente de retomar los signos dispersos de la identidad. En cuestión de días, bajo la concertación de Lonko Kilapán, la sociedad mapuche se revela, aún sabiendo de la probable derrota; la racionalidad que posibilita la integración también requiere de ritos sacrificiales, que la levantan por sobre la historia para así reafirmar la identidad. Se revalidan valores sin los cuales el sentido es imposible.

Hablar de las últimas dos décadas del siglo XIX para la sociedad mapuche es hablar de una sociedad agredida y desintegrada, donde la opulenta trashumancia del pasado es reemplazada por el desplazamiento un tanto caótico de grupos migrantes despojados y en cierta forma empujados hacia el sur, hacia el mar o hacia la cordillera.

Es justamente durante el gobierno de José Manuel Balmaceda en el que se produce el primer

proceso republicano de masificación de la educación, donde la construcción de escuelas también abarcaba a la Araucanía. En este escenario, la fundación del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, junto a las numerosas escuelas normales fundadas desde el impulso de personajes como Domingo Faustino Sarmiento, prepara a su vez los cuadros docentes que serán los principales agentes en la enculturación, ello por medio de la instalación de la institución fundamental: la escuela.

De esta manera la escuela como maquinaria enculturadora se instala en las comunidades que antes habían sido la alteridad radical, aquellas que habían sido vistas como lo otro inquebrantable. Esto se logra sobre la base de lo aportado por las legendarias escuelas normales; prototipo de este impulso son las escuelas normales de Chillán, Concepción y Victoria, donde a principios del siglo XX, se forma la elite mapuche que liderará el paso desde el sistema reduccional hacia los intentos de integración sostenidos sobre el aumento de la escolaridad.

Poco se sabe de la otra alternativa, definida desde algunos movimientos mesiánicos de finales del siglo XIX, que desde un nativismo radicalizado intentaron retomar los trozos dispersos de la sociedad derrotada en 1881. De lo que sí tenemos memoria es de figuras como Arturo Huenchullan, diputado electo

en 1933 con el apoyo del Partido Demócrata, primer indígena latinoamericano con estudios de postgrado en una universidad estadounidense. Se trata de un tipo de líder de una modalidad de integración, que toma activamente en sus manos la educación y la convierte en un instrumento reetnificador; juega con las reglas del “huinca” para demostrar que puede aprender y enseñar al igual que él. Como en todo el siglo XX en Chile, la educación es un instrumento de ascenso social para la sociedad mapuche.

No obstante nos asaltan ciertas preguntas ¿Qué diferencia a Arturo Huenchullan del poeta contemporáneo Elicura Chihuailaf? Chihuailaf debe hablar y escribir en un contexto que posee como valor – valor por lo menos– la tolerancia a lo diverso, que de ser una mala conciencia, pasa por momentos a una idealización del “otro”. Huenchullan opera por su parte desde la internalización de los dispositivos culturales occidentales, no porque hubiese un espacio a principios del novecientos para la aceptación de lo diverso, sino porque el asalto al cielo que significa la rebelión de 1881 no deja otra salida.

Hoy es fundamental la aparición de elites mapuches, definidas básicamente desde una ideología indianista fuertemente crítica de la cultura occidental. Estas elites, a nivel macrosocial provienen del proceso de ascenso social de los sectores especializa-



dos del proletariado urbano, asociados a la expansión de la educación.

En Chile y en el ámbito latinoamericano ellas se definen desde un proceso global de ensanchamiento de la clase media y de su poder de presión social; no obstante, este proceso en el caso específico del mundo indígena, va unido a la constitución de elites intelectuales expresadas en la aparición de líderes e intelectuales indígenas reetificados, es decir sujetos que readquieren una identidad étnica perdida por el peso del proceso aculturador en generaciones anteriores. Estas elites poseen dos ámbitos de expresión; la participación política, generalmente fuera de los partidos políticos, sobre la base de las distintas organizaciones indígenas, como por intelectuales indígenas, en el proceso de constitución de formas de expresión intelectual académica y extra académica. Un ejemplo preclaro de ello lo constituyen los literatos mapuches chilenos: Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Sonia Caicheo, entre muchos otros.

Si bien el Estado-nación representa en Chile una ruptura con el mundo indígena, no es menos cierto que este debe crear un modo de visualizar la diversidad, es decir un modo de asumir lo indígena, que incide a nivel tanto político como en los planes y programas que la educación operacionaliza en sus procesos pedagógicos. Necesita de dar cuenta de la diferencia y, por ello, de presentar una imagen del "otro". Hoy la universidad chilena sigue teniendo la necesidad de dar cuenta del otro, pero ahora en un contexto donde, por una parte, el actor indígena pre-

siona fuertemente a la sociedad y, por otra, las diversidades socioculturales son aún más complejas, múltiples, activas y demandantes. 🐼

BIBLIOGRAFÍA

- Blom, Jan-Petter (1976), "La diferenciación étnica y cultural", en Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bastide, Roger (1970), *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Boas, Franz (1992), *La mentalidad del hombre primitivo*, Buenos Aires: Almagesto.
- Cámara, Fernando (1986), "Los conceptos de identidad y etnicidad", en *América Indígena*, vol. XLVI, núm. 4, México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Dockendorff, Cecilia (1988), "Notas sobre la noción de paradigma", en Jorge Osorio y Luis Weinstein, *La fuerza del Arco Iris, Movimientos Sociales, Derechos Humanos y Nuevos Paradigmas Culturales*, Santiago de Chile: ISS, CEAAL.
- Durán, Teresa (1996), "Recomponiendo el espejo. Sujeto social y perspectiva étnica", en *Revista del Departamento de Trabajo Social*, núm. 67, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Durkheim, Emile (1971), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Shapire.
- Geertz, Clifford (1993), *Conocimiento local. Ensayos sobre interpretación de las culturas*, Buenos Aires: Paidós.
- ____ (1984), *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Santiago: Universidad Católica.
- Nahamad, Sittón (1993). "Relaciones interétnicas en América Latina y futuro", en Lourdes Arizpe (comp.), *Balance de la antropología en América Latina y El Caribe*, México: UNAM.
- Pujadas, Jean Josep (1993), *Etnicidad, Identidad cultural de los pueblos*, Buenos Aires: Eudeba Antropología.

*Recibido: julio de 2004
Aceptado: febrero de 2005*