

## **SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA**

### **LA DECONSTRUCCIÓN DE LO MAPUCHE\***

**Aldo Mascareño**

En este artículo se sostiene que la diferenciación e individualización de la sociedad moderna ha hecho cada vez más carente de rendimiento analítico al concepto de cultura como indicación de la unidad y coherencia de constelaciones simbólicas. Las culturas son crecientemente iterables, interpenetradas e inconsistentes. A juicio del autor, los datos de la encuesta mapuche del Centro de Estudios Públicos realizada en el año 2006 permiten mostrar aspectos de esta iterabili-

---

ALDO MASCAREÑO. Antropólogo, Universidad Austral de Chile. Magíster en Sociología, Universidad Católica de Chile. Doctor en Sociología, Universidad de Bielefeld, Alemania. Académico del Departamento de Sociología de la Universidad Alberto Hurtado.

\* Agradezco a Daniel Chernilo sus siempre clarificadoras críticas; también a Claudia Mora sus fundamentales observaciones y aportes bibliográficos. Agradezco igualmente a Lucas Sierra por sus comentarios y al Centro de Estudios Públicos la oportunidad de analizar los datos de la encuesta mapuche. Mención especial merece Gabriela Azócar de la Cruz, socióloga de la Universidad de Chile. Este artículo no habría sido posible sin su alta habilidad metodológica, su visión del análisis de datos y sus atentos comentarios a mis propias interpenetraciones e inconsistencias. Parte importante de lo bueno de este texto también le pertenece. En los errores la responsabilidad es del autor.

N. del E.: Se publica también en esta edición el comentario de Jorge Larraín al presente artículo. Sobre los resultados de la encuesta mapuche realizada por el CEP (2006), véanse también en esta edición los trabajos de Fernando Zúñiga, Eduardo Valenzuela, Ignacio Irrarrázaval y M. de los Ángeles Morandé, Rolf Foerster y Sonia Montecino, Juan M. Ossio y la presentación de Carolina Segovia y Lucas Sierra.

dad simbólica de lo que comúnmente se denomina cultura mapuche. Se constata también que a nivel de las autodescripciones de los actores, el concepto de cultura cumple una función política: construye una ficción de unidad en un mundo fragmentado que, como un mana, es adosable a cualquier reivindicación política. Es decir, en términos sociológicos, cultura para poco; en términos políticos, cultura para mucho.

En la teoría antropológica no existe lo que pudiéramos llamar un acuerdo absoluto en torno a la definición del concepto de cultura.

(Talcott Parsons, *El Sistema Social*)

### I. ¿Cultura para qué?

**E**stas páginas buscan sostener la tesis siguiente: como concepto técnico del análisis social, la cultura ha perdido buena parte, sino todo, de su poder descriptivo y explicativo de las diferencias y semejanzas en una sociedad moderna cuyas constelaciones problemáticas son crecientemente transversales, supraterritoriales y multidependientes. La cultura se vuelve porosa. Por esto mismo, sin embargo, para los que aspiran a autocomprenderse a través de ella y para otros que persiguen objetivos estratégicos invocándola, la cultura conserva una alta utilidad como instrumento para la afirmación de una diferencia local e histórica que viene asociada a posicionamientos instrumentales u objetivos políticos. Es decir, en términos sociológicos, cultura para poco; en términos políticos, cultura para mucho (para demasiado quizás).

El análisis de los datos de la encuesta mapuche realizada por el CEP hace plausible esta tesis desde un punto de vista empírico. La aplicación del instrumento tanto a mapuches como a no mapuches rurales y urbanos indica dos cosas: en términos generales, no existe una diferencia significativa en las dimensiones investigadas entre mapuches y no mapuches; sin embargo, cuando ellas existen tienden a asociarse a temas de orientación política. Si esto es así, entonces la cultura no puede ser invocada como categoría sociológica para dar cuenta de la condición actual de este grupo étnico, aunque cuando se trata de impulsar, construir o exhortar a tal diferencia étnica, el concepto puede adquirir alta relevancia a modo de autodescripción política.

Para desarrollar esta argumentación, se expone primeramente el paulatino adelgazamiento que sufrió el concepto de cultura en la historia de la antropología. Se busca con ello poner en evidencia su labilidad como herra-

mienta de análisis social (II), en tanto no permite dar cuenta de los alineamientos cada vez más episódicos y situados de los individuos frente a las exigencias de inclusión en un mundo estructural y simbólicamente diferenciado (III). Son estas exigencias las que tienden a deconstruir los contenidos culturales fuertes y a transversalizar sus referencias simbólicas. Esto es lo que se observa en el análisis comparativo entre mapuches y no mapuches, en base a los datos de la encuesta. Para entrar en ello, se definen primeramente los conceptos de interpenetración e inconsistencia, centrales en el análisis (IV), luego se observan las interpenetraciones en la dimensión económica, en relación con los medios de comunicación y en el espacio familiar (V) y las inconsistencias se analizan en relación con la preocupación por la mantención de la cultura (VI). Consecuentemente con la tesis más arriba esbozada, es en la dimensión política donde se puede apreciar alguna distancia en los datos de la encuesta entre la población mapuche y la no mapuche. Ello constituye una base empírica para observar la función política del concepto de cultura (VII) y cómo él provoca descentramiento en la reconstrucción simbólica mapuche (VIII). El texto se cierra con un breve relato etnográfico (IX).

## II. La deconstrucción de la cultura

Terreno predilecto para la deconstrucción son las constelaciones de significado que se autocomprenden como sólidas, unificadas y totales. En 1871 sir Edward Burnett Tylor instala el referente conceptual de cultura que comenzaría a fragmentarse en los ciento cincuenta años siguientes: “Cultura o civilización, tomadas en su sentido etnográfico amplio, es ese todo complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre, y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (1871: 1). No intentamos en esta sección reconstruir la genealogía del concepto de cultura, aunque sí identificar determinados hitos en el despliegue de su semántica que dan cuenta de cómo el concepto fue paulatinamente perdiendo el carácter holístico y panexplicativo contenido en la definición de Tylor y cómo, por tanto, antropológicamente, hablar de cultura oscurece un campo problemático que hay que esclarecer por otros medios. A grandes rasgos, estos hitos son los siguientes: la distinción entre civilización y cultura que enfrentó en el siglo XIX a la tradición humanista francesa con la alemana, la tecnificación de la tradición alemana en el siglo XX a cargo de Franz Boas, el influjo sociológico liderado por Parsons en el Department of Social Relations de Harvard con un concepto simbólico y normativo de cultura, la desnormativización del concepto con Geertz y

Schneider y, finalmente, la disolución de la solidez de la cultura en la antropología postmoderna.

La distinción civilización/cultura enfrenta al universalismo francés con las formulaciones alemanas de sustrato particularista. Lo que en último caso se contraponía era la realidad externa de la civilización como impulso racional y sobre todo progresivo con el marco espiritual e interior de la cultura en el sentido de Cicerón, como *cultura animi*, como cultivo del espíritu humano y nacional (Reckwitz, 2000). El concepto de civilización estaba asentado ya a comienzos del siglo XIX en la semántica europea de filiación francesa a partir de las numerosas descripciones de culturas ‘exóticas’ reunidas en el siglo anterior. La civilización se presentaba como estadio de superioridad frente al salvajismo y la barbarie; progresismo que también podía encontrarse al interior de los mismos pueblos civilizados y que abarcaba tanto el desarrollo social como intelectual de los pueblos (Kuper, 2001). Guizot expresaba esta fe civilizatoria: “La idea de progreso, de desarrollo, me parece la idea fundamental contenida en el palabra civilización” (Guizot en Kuper, 2001: 44). En términos nacionales, Inglaterra carecía de progreso intelectual, pero mostraba progreso social; Alemania era su contracara, y Francia reunía ambas dimensiones. Lo central de la civilización era de todos modos su universalidad, su absorción de las fronteras nacionales; la *Kultur* en tanto era lo que permanecía en el *Volksgeist* (Elias, 1989).

Johann Gottfried Herder está en el origen de la tradición relativista y particularista de la noción de cultura. Su ataque a la abstracción de la ilustración, a su teleología histórica eurocéntrica que se vierte en estados secuenciales de desarrollo, en cosmopolitismo y colonialismo, es una de las claves que se transmiten al pensamiento antropológico de los siglos siguientes (Denby, 2005), como también lo es la idea de comunidad familiar de la nación en tanto opuesta a la antinaturalidad de la unificación imperialista ilustrada. En palabras de Herder: “Un reino consistente de una sola nación es una familia, una casa bien ordenada: descansa en sí misma pues está fundada por naturaleza, y emerge y cae sólo por el tiempo. Un imperio formado forzando a cien naciones a juntarse y a ciento cincuenta provincias, no es un cuerpo político, es un monstruo” (Herder en Denby, 2005: 18). Es paradójico que el desarrollo de la idea culturalista de Herder a través de la antropología en los siglos XIX e inicios del XX pudiera ser desplegado en el marco de la colonización y las guerras imperialistas. Probablemente haya sido esto lo que llevó a Tylor a presentar civilización y cultura como conceptos homólogos.

De la intelectualidad inglesa preocupada de los dilemas morales victorianos, Matthew Arnold representaba la posición romántica: la civilización

era exterior y mecánica, la cultura es una “condición interior de la mente y el espíritu” (Arnold, 1960: 48). Con su asociación de la civilización a la cultura, Tylor introdujo el evolucionismo lineal decimonónico en las formulaciones románticas de cultura como aquellas del historicismo alemán y la propia de Arnold: las culturas progresaban en el formato de Morgan, del salvajismo a la barbarie hasta civilización. Con ello, el mensaje al futuro fue paradójico: los ‘primitivos’ tenían cultura, pero ella era subdesarrollada, es decir, había pluralidad cultural pero debía ser observada como estadios sucesivos universales. Aún Alfred Weber en 1935 conservaba esta ambigüedad: “esos cuerpos históricos, tanto en el caso de que constituyan culturas primarias y secundarias superpuestas como también en el caso de que sean productos primarios permanentes, que coexistan unos junto a otros, están todos ellos insertos en un gran movimiento unitario de progreso gradual” (Weber, 1968: 16). La cultura para Weber forma una unidad inserta en un proceso civilizador creador y modificador de objetos físicos y espirituales que definen una ‘voluntad de cultura’ desde la cual los individuos extraen su actitud y su *Geist* (Weber, 1968). No sólo el componente evolutivo de la definición de Tylor se mantiene en Alfred Weber, sino también su carácter holístico.

Un primer paso en la deconstrucción del concepto de cultura, tal como era presentado por Tylor, fue el movimiento que se desarrollaba en la escuela etnológica de Berlín a fines del siglo XIX, cuyo más prominente representante fue Franz Boas. En conexión con el romanticismo alemán, Boas formuló la escuela antropológica del particularismo histórico que rechazaba la idea universalista de evolución de la civilización y proponía la interpretación de cada cultura en términos de su propio devenir histórico (Harris, 2003). Si bien por ello Boas no se inclinaba a formulaciones teóricas generalistas, G. Stocking ha afirmado que su modo de usar el término cultura, incluso en un sentido plural como ‘culturas’, permitió al concepto “adquirir la carga de determinismo conductual que es un componente antropológico particular de su significado antropológico moderno” (Stocking, 1966: 870).

Es precisamente esta idea la que se va a perfilar con la claridad y sistematicidad características de Talcott Parsons en el por él fundado Department of Social Relations en Harvard en 1946 y que aún impregna varias formulaciones culturalistas de la actualidad, entre ellas las que hacen referencia a temáticas mapuches (véase infra). El proyecto de Parsons nunca pecó de falta de ambición. Ella alcanzó para conformar un nuevo paso en la deconstrucción del concepto antropológico de cultura: cultura ya no era la totalidad tyloriana, sino que ahora suponía la autonomía de los componentes valóricos y normativos frente al sistema social y la personalidad. Para

Parsons el sistema general de la acción es el orden mayor de constitución de lo social. Éste se diferencia en tres aspectos: el sistema social, la personalidad y la cultura. En este marco, los objetos culturales deben entenderse como “elementos simbólicos de la tradición cultural: ideas o creencias, símbolos expresivos o pautas de valor” (Parsons, 1966: 24) que gozan de autonomía en tanto sistema respecto de los otros dos: “Cada uno de estos tres sistemas —dice Parsons— tiene que ser considerado como un foco independiente de organización de los elementos del sistema de acción” (Parsons, 1966: 25). Independencia, sin embargo, no significa ausencia de interpenetración. La cultura es transmitida (por tradición), es aprendida (no es genética) y es compartida (por los individuos): “En este sentido, la cultura es, de una parte, un producto de los sistemas de interacción social humana, y, de otra, un determinante de esos sistemas” (Parsons, 1966: 34), por ello funciona sólo como componente de un sistema de acción concreto.

La propuesta de Parsons era que la antropología debía dedicarse al estudio de la cultura. Con ello le reconocía a la disciplina la autoridad sobre el concepto, pero a la vez le restringía su campo de acción, pues la psicología estudiaba la personalidad y la sociología integraba todos los conocimientos. Clyde Kluckhohn, también en Harvard, desde los años treinta iba por un camino distinto, pues seguía definiendo la cultura en un sentido generalista: “Por ‘cultura’ la antropología quiere significar la manera total de vivir de un pueblo” (Kluckhohn, 1957: 27). Con ello, se podría seguir hablando de ‘cultura mapuche’ y entender con eso algo total y propio de esta etnia. Incluso la pretensión de Kluckhohn de encontrar valores universales a pesar de la diversidad de las culturas del mundo, lo puso en contra de la asociación parsoniana entre cultura y sistema concreto de la acción (Parsons y Vogt, 1962). Con reticencias, pero algo más abierta al proyecto parsoniano, fue la posición de otro miembro del grupo de relaciones sociales, Alfred Kroeber. Kroeber aceptó la distinción analítica entre estructura social y cultura y junto a Parsons escribió dos importantes páginas para seguir afirmando la deconstrucción de la cultura. En ellas Kroeber y Parsons proponían las formulaciones siguientes: “Sugerimos que es útil definir el concepto de cultura para la mayoría de los usos más estrechamente de lo que ha sido generalmente el caso de la tradición antropológica americana, restringiendo su referencia al contenido transmitido y creado de patrones de valores, ideas y otros sistemas simbólicamente significativos como factores en la formación de la conducta humana y en los artefactos producidos a través de la conducta. Por otro lado, sugerimos que el término sociedad —o sistema social— sea usado para designar el sistema específicamente relacional de interacción entre individuos y colectivos” (Kroeber y Parsons,

1958: 583). El párrafo concluía con una afirmación (aun más) programática: “Hablar de un ‘miembro de una cultura’ debe ser entendido como una elipsis que significa ‘miembro de una sociedad de cultura X’” (Kroeber y Parsons 1958: 583).

Con ello el optimismo en torno a la utilidad técnica del concepto de cultura se apoderó de la antropología. Por fin parecía que el concepto serviría para algo más que para contar anécdotas de sobremesa sobre costumbres exóticas. Pero Harvard criaba cuervos. Clifford Geertz y David Schneider eran dos aventajados alumnos de Parsons que iniciaron sus proyectos en su ámbito de influencia, pero que luego se distanciaron de él, tanto en lo referido a la pretensión parsoniana de la antropología como subdisciplina sociológica como en la dimensión normativa asignada a la cultura. Ambos llevaron sus análisis hasta un punto en que un paso más significaba la deconstrucción total: reconocer la ausencia de fundamento de la descripción cultural de toda la tradición antropológica. Con ello se podría afirmar: la cultura es una ficción del que habla de cultura, hay cultura mapuche cuando se la indica en función de un objetivo.

Schneider consideró la cultura, en tanto horizonte de símbolos y significados, como independiente de la conducta (Schneider, 1968), lo que sin duda tenía impronta parsoniana, pero cuando se trataba de normas, advertía que ellas se codificaban en un valor positivo y uno negativo. Lo que se mostraba conductualmente era la oscilación de ambos valores. Si la cultura contuviera normas que regulen la conducta, entonces ella sería paradójica. Schneider prefirió hablar entonces de discurso hegemónico para el valor que se afirmaba normativamente: “Por la razón que sea, a menudo sin razón, algunas personas no se compran el discurso hegemónico. Pero ellos no salen chillando en cualquier dirección. Chillan siempre orientados hacia el discurso cultural hegemónico o alejándose de él, muy a menudo en una dirección opuesta [...]. Porque la norma siempre implica su opuesto, algunas veces ‘norma’ es ‘no norma’, algunas veces ‘subir’ es ‘bajar’” (Schneider, 1997: 273). La norma es hegemonía y la cultura es un sistema simbólico de posibilidades, incluso el actor no era más que una constelación de significado condensada en la fórmula *persona*, como también lo era aquel punto cero del estructuralismo levi Straussiano, la diferencia entre cultura y naturaleza (Kuper, 2001). La ‘cultura’ quedaba así entendida como cultura del que describe con ‘cultura’; es decir, la cultura de los ‘otros’ es reflejo de la propia describiendo a otros cuya otredad es inaccesible. Pero Schneider no avanzó en esa dirección.

La forma de entender la cultura en Geertz siempre mantuvo la referencia a lo simbólico, a las telarañas de significado tejidas por el hombre, aun-

que también podían encontrarse referencias al control conductual por medio de dispositivos simbólicos (Geertz, 2005). En pasajes evaluativos de su obra, sin embargo, este aspecto quedaba explícitamente excluido: “sólo me llevó un poco más de tiempo darme cuenta de que una concepción de cultura como fuerza causal masiva que modela la creencia y el comportamiento [...] no era muy útil ni para investigar tales cuestiones ni para transmitir lo que uno pretendía descubrir a partir de haberlas investigado” (Geertz, 1996: 53). Si la cultura es articulación simbólica, entonces en ejemplos momentáneos de conducta compartida, hay que construir una lectura de lo que podría ser un texto pleno de desviaciones y desplazamientos cuya unidad es inaccesible al observador, por muy participante que se entienda. Geertz deriva la conclusión radical: describir una cultura es “seleccionar fragmentos arreglados y cortados a propósito para que encajen” (1996: 69), pero no la desarrolla. Hacerlo significaba indicar que la cultura de los ‘otros’ nunca fue de los otros, sino que nace y muere en el texto del etnógrafo, o en el discurso del activista que la emplea para afirmar una distinción.

El texto del etnógrafo —de todos modos— ya había sido sometido a la deconstrucción de la escritura a fines de los años sesenta. Derrida la acometió con Lévi-Strauss en múltiples niveles: en el eurocentrismo de la distinción cultura y naturaleza, en la violencia de la irrupción etnográfica, en la supuesta ausencia de escritura de los ‘pueblos sin escritura’ (Derrida, 2003). Pero ha sido James Clifford quien ha llevado las cosas más lejos. Instalado sobre los hombros de Schneider y Geertz, Clifford ha buscado borrar la autoridad de la descripción cultural. Un poeta, el clásico ‘informante nativo’, son también etnógrafos, y describir una cultura “es un modo de estar en la cultura mientras se mira la cultura, una forma de autoconformación personal y colectiva” (Clifford, 1995: 24). El privilegio de las culturas naturales se disuelve finalmente en un mundo multimodal en el que la cultura es más bien una ficción lograda, una ficción sería contingentemente construida: “En un mundo con demasiadas voces hablando todas a un tiempo, un mundo donde el sincretismo y la invención paródica se están volviendo la regla [...] se vuelve cada vez más difícil atribuir identidad humana y significado a una ‘cultura’ o a un ‘lenguaje’ coherente” (Clifford, 1995: 122). Lo que era cultura, son ahora impulsos de sentido en continuo desplazamiento que fragmentan las unidades culturales hasta lo inidentificable. De ello se lamentaba Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* —señala Clifford—, de la pérdida de las diferencias culturales por efecto de las mercancías que transforman la cultura verdadera en folklore, en arte, en turismo. Pero esta posición eurocéntrica se deconstruye en la transversalización de los significantes en un multimodal mundo moderno, pues esos significantes



volátiles, contingentes, espaciados, no requieren enraizarse en el pasado, viven por polinización (Clifford, 1995: 30). Con ello el último paso en la deconstrucción del concepto había sido dado. Quedaba claro que ni para el análisis sociológico ni para el antropológico, la pretensión totalizante y multiabarcativa de la cultura podía ser útil para enfrentar la promiscuidad simbólica en la sociedad contemporánea.

Con todo esto, una pregunta: ¿qué nos quieren decir los antropólogos, sociólogos, políticos, ministros, asesores, abogados, economistas, activistas, periodistas y los propios mapuches cuando hablan de cultura mapuche? ¿Será la 'cultura' de Herder, Arnold, Tylor, Weber, Boas, Parsons, Kluchhohn, Kroeber, Schneider, Geertz, Clifford, o la de tantos otros no nombrados? Un antropólogo clásicamente formado diría: vaya y pregúntele al *native speaker*.

### III. Iterabilidad simbólica

Si el concepto de cultura presupuso demasiado desde sus inicios, y si las concepciones más actuales le arrancan su pretensión totalizante e integradora y enfatizan la iterabilidad simbólica de las acciones, entonces ya no se puede hablar de cultura como si nada hubiera sucedido. No se puede hablar de cultura mapuche o chilena o latinoamericana y dar por entendido distintos mundos coherentes de significado, pues esos mundos están constantemente cruzados por aquello que tradicionalmente se ha observado como ajeno. Pueden estarlo más o menos, pero lo están y ello invita a abandonar la cultura como expresión de unidad e integración para observar sus interpenetraciones e inconsistencias, esto es, la iterabilidad simbólica de cada constelación de significado.

Cuando se hace así, hablar de cultura es hablar de un vacío. Mantener su pretensión analítica es esforzarse hoy por hacer que el concepto indique precisamente lo contrario de aquello que en su origen destacaba: antes se trataba de la totalidad y coherencia de los mundos de sentido, ahora es la fragmentación e inconsistencia de los mismos. Es difícil ver la razón por la cual a dos situaciones opuestas habría que seguir llamándolas del mismo modo. El concepto original de cultura recoge un componente de tradición y de estructura normativa que es sin duda relevante para la descripción de sociedades segmentarias y estratificadas de fundamento religioso, pero que pierde su prestancia cuando se trata de sociedades funcionalmente diferenciadas modernas, precisamente porque ellas licúan los contenidos tradicionales y deconstruyen las estructuras normativas. Se-

guir hablando de ‘cultura’ en ellas, sería como seguir hablando del éter en la física para referir a los campos electromagnéticos. ‘Cultura’, en un sentido analítico, es una forma de éter de las ciencias sociales.

Una forma sociológica moderna de enfrentar la iterabilidad de las constelaciones simbólicas sin recurrir al equívoco concepto de cultura es distinguir entre sociedad e individuo. Por la presión de la diferenciación sistémica que constituye esferas de funcionamiento cada vez más autónomas, la sociedad moderna libera a los individuos de tener que cargar sobre sus hombros la responsabilidad por la integración social. De ello se deriva la creciente individualización del individuo (Willke, 1993; Giddens, 1992; Luhmann, 1997; Lechner, 1991) y la creciente iterabilidad simbólica de las constelaciones de significado. Esta tendencia por cierto no es un acontecimiento de las últimas décadas. Ya Durkheim lo visualizaba como una consecuencia de la emergencia de la división social del trabajo frente a la integración mecánica y estable de las sociedades segmentarias: “a medida que las líneas de demarcación que separan los diferentes segmentos se desvanecen, es inevitable el rompimiento de este equilibrio. Como ya no se mantienen los individuos en sus lugares de origen, y los espacios libres que ante ellos se abren los atraen, no pueden dejar de dispersarse a través de los mismos” (Durkheim, 1985: 344). Georg Simmel, por su parte, observaba el origen del individualismo en dos fuentes: en la doctrina de la libre competencia ilimitada de los individuos que conduciría a la armonía por la “aspiración sin consideraciones a la ventaja individual” (Simmel 2003: 138) y en las consecuencias de la división social del trabajo como dispersión de personalidades diferenciadas “hasta la incomparabilidad del carácter y del esfuerzo al que uno se siente llamado” (Simmel 2003: 138).

La autonomía de la división social del trabajo, o autonomía sistémica como más modernamente se entiende a partir de la ampliación del principio de diferenciación no sólo a la esfera económica sino a la descripción de la sociedad general, es a la vez condición de la diferenciación y autonomía individual y también condición del desacople entre conciencia individual y cultura como todo coherente y unificado de significaciones y normas. Para lograr inclusión social en esas esferas, las estrategias de los individuos pueden ser y son altamente diversificadas, recurren a fórmulas simbólicas diferenciadas. Por su individualización, la generación de esas estrategias por parte de los individuos no viene invariablemente determinada por la necesidad de reproducción del orden social, como acontece en sociedades segmentarias, donde cada acción individual constituye un modo de operación que a la vez está incrustado en la reproducción de la unidad simbólica de la sociedad como un todo (Habermas, 1992).

Componente central de la relación entre individuos y sociedad en condiciones de alta diferenciación sistémica es la regulación por mecanismos de inclusión y exclusión de las personas en los rendimientos sistémicos (Luhmann, 1998). A diferencia de las sociedades segmentarias y estratificadas donde la inclusión sólo es posible en un espacio (en una comunidad o en un rol, en el caso de las sociedades segmentarias; en un rango o estatus, en el caso de las sociedades estratificadas), en las sociedades modernas ya no hay una inclusión sistémica exclusiva, se participa de modos distintos en los rendimientos de distintas esferas (salud, educación, política, economía, etc.), como también se puede quedar excluido de ellas por razones diversas: de la economía, por ejemplo, no sólo por falta de dinero, sino también por transacciones ilegales, por falta de información, por inestabilidades políticas, por carencia de calificaciones, por pérdida de la salud o por decisión individual.

Las prescripciones de la estratificación, sin embargo, no dejan de existir en las sociedades modernas. Por ello se producen desigualdades de inclusión en los rendimientos sistémicos. Pero la propia diferenciación opone resistencia a esas desigualdades y motiva a la inclusión de los desiguales, y mientras más inclusión genere la diferenciación, los sistemas tienen mayores probabilidades de reproducir sus propios elementos, y al hacerlo refuerzan así las condiciones que permiten su existencia. Aún más, no sólo las prescripciones de rango son combatidas por la diferenciación, sino que también a mayor diferenciación, como indica Habermas, “más desligada queda la acción comunicativa de patrones normativos de comportamiento concretos y recibidos” (Habermas, 1992: 255) producto del desacople entre sistema y mundo de vida. La generalización de motivos y valores es también una consecuencia de la diferenciación: ellos deben ser más abstractos, más desprovistos de contenido para posibilitar la inclusión en espacios estructural y semánticamente diferenciados. Por eso las estrategias de inclusión tienden a diferenciarse de modo perpendicular a las fundamentaciones culturales que exigen unidad para todos los casos. Las estrategias se localizan, se temporalizan, se fragmentan, se individualizan; son situadas y episódicas, no extendidas ni constantes, es decir, no operan para todos los casos del mismo modo ni se replican siempre igual. Esto las hace también altamente variadas y mueve a interpenetraciones e inconsistencias en las formas culturales tradicionales. Ello explica que un mapuche venda o arriende las tierras que el estado le ha entregado para su ‘reproducción cultural’ o que ante una encuesta como la que motiva estas páginas no sea la ‘cultura’ la que conteste, sino individuos que expresan opiniones y pretensiones de inclusión que no vienen determinadas por la tradición.

Sin embargo, que las cosas puedan ser descritas de este modo no obsta para que los actores sigan empleando el concepto de cultura —incluso en su acepción más tradicional— como autodescripción de lo que juzgan identitario o propio. Como ha sido dicho, la tesis de este texto es que analíticamente el concepto de cultura rinde poco, pero políticamente puede entregar mucho como herramienta guía de reivindicación política para los actores que lo emplean, es decir, de lucha por inclusión social. Para articular y probabilizar sus condiciones de inclusión frente a los distintos sistemas funcionales, los individuos se autodescriben culturalmente con el fin de dar a sus demandas un sentido particular, trascendente y una proyección histórica que aumente su potencial de reconocimiento.

El concepto de identidad, en su desarrollo reciente, ha intentado recoger esta problemática. Pero como lo ha mostrado el debate latinoamericano en torno a él, la identidad también puede ser entendida como un rasgo permanente de colectivos determinados que se instala en discursos públicos y lleva a formular una idea unitaria de comunidad (Larraín, 2000). Jorge Larraín ha intentado salvar el concepto de identidad con un movimiento teórico similar a lo que la antropología postmoderna ha hecho con el concepto de cultura, es decir, ha dotado al concepto de un contenido radicalmente distinto del de su origen. La identidad para Larraín tiene una dimensión temporal en tanto producción histórica sobre categorías sociales compartidas, muestra asimismo una dimensión objetual o material que desarrolla formas simbólicas que invitan a la acción y una dimensión social de relación con un 'otro'. Lo pretendidamente fijo es sólo versión pública; no hay carácter nacional, como la escuela antropológica de cultura y personalidad (Benedict, Mead, Linton) pretendía; no hay tampoco identidades esenciales, como la tradición culturalista latinoamericana lo formuló: "No hay nada estático acerca de las identidades culturales [...] Las identidades culturales, a su vez, se pueden traslapar y no son mutuamente excluyentes" indica Larraín (2000: 53). Puesto en nuestros términos, la identidad es interpenetrada e inconsistente. La pregunta es si algo así puede seguir siendo llamado 'identidad'.

Stuart Hall se ha mostrado algo más incómodo con el concepto de identidad y ha propuesto la idea más procesualista de *identificación* —aunque el mismo autor reconoce que este cambio no es garantía contra las dificultades lógicas del concepto (Hall, 2003)—. En la formulación de Hall, sin embargo, aparece una idea de alto valor para nuestra argumentación: el uso estratégico y posicional de los modos de identificación: "[Las identidades] emergen de la narrativización del sí mismo, pero la naturaleza necesariamente ficcional de este proceso, de ninguna manera socava su

efectividad discursiva, material o política” (Hall, 2003: 4). Es decir, la identidad tanto como la cultura tienen un rol de autodescripción política, como también lo tiene la idea de ‘versión pública’ de la identidad de Larraín. Es esta autodescripción política la que aquí hemos relacionado con las pretensiones de inclusión de los individuos en los rendimientos de esferas funcionales diferenciadas. Ir más allá de la idea de cultura e identidad supondrá entonces identificar las constelaciones donde las pretensiones de inclusión se alcanzan. Nación, género, etnicidad, generaciones, sexualidad, religiosidad y sus interpenetraciones son campos donde la iterabilidad simbólica de la sociedad moderna puede encontrar expresión en construcciones ficcionales autodescriptivas bajo la forma de identidad o cultura. En tales casos, ambos términos continúan indicando para los actores un nivel de inviolabilidad que no se puede trascender sin perder la ‘identidad’ o la ‘cultura’ y que se afirma de manera fuerte para ejercer hegemonía o para combatirla. Pero cuando el uso en la autodescripción es estratégico o posicional, esos niveles de inviolabilidad se pueden violar para aspirar a la consecución de nuevos fines: la machi puede ser una negociadora política, el territorio sagrado una fuerza ideológica, los rituales pueden ser vistos como folklore, el ropaje cotidiano como artesanía.

Buena parte de los problemas con los conceptos de identidad y cultura estriba en que en sus formas más modernas se los emplea como designación de un objeto de análisis y a la vez como indicación de una autodescripción o discurso de los actores. En el primer caso, la cultura y la identidad son iterables e históricamente formadas; en el segundo se constituyen fuertemente para alcanzar objetivos políticos, como en la afirmación de lo local frente a condiciones de sociedad mundial (Larraín, 2005). En relación con el tema mapuche, el debate americano sobre etnicidad y racialización puede abrir múltiples puertas en este sentido, al identificar la naturaleza transaccional y situacional de lo étnico como relación entre autocomprensión y categorización externa (Jenkins, 2003), y lo racial como una cuestión fundamentalmente ideológica, que permite aprender una combinación de reglas de clasificación que se convierten en un sentido común para comprender y explicar el carácter de la propia situación y actuar en consecuencia (Omi y Winant, 2002).

Formulado en nuestros términos, las constelaciones de significado son iterables, contingentes e históricamente formadas; las autodescripciones en cambio pueden seguir recurriendo a una idea de inviolabilidad cultural o identitaria si las circunstancias políticas así lo exigen. La cultura, en este sentido, así como la identidad, son estrategias de los actores para probabilizar sus condiciones de inclusión.

Sin duda, no todas las estrategias de inclusión tienen éxito, por ello hay también exclusión. Su éxito se probabiliza mientras la pretensión particular sea presentada bajo las modalidades de observación sistémica y esto generalmente no sintoniza con la pesadez de las exigencias culturales. Hoy parece más difícil permitir el trabajo infantil, el infanticidio femenino o la poligamia, aun cuando su mantención sea fundamental para la —otra vez— ‘reproducción cultural’ de una determinada sociedad. El sistema jurídico tanto a nivel nacional como supranacional presentaría claras objeciones al respecto (Mereminskaya y Mascareño, 2005). Del mismo modo, el trueque o el intercambio parecen tener hoy mucho menos probabilidades de éxito como mecanismo económico generalizado que la compra y venta de bienes y servicios. Pero, a la vez, la alta variabilidad de estrategias de inclusión, algunas exitosas otras no, hace también que los rangos aceptados por las distintas esferas sean variables, que se muevan continuamente en función de las pretensiones de inclusión individuales o colectivas. Al respecto cabría preguntarse si una incursión mediática de los mapuches denunciando por cadena nacional el despojo histórico de tierras habría tenido el mismo efecto para la política restitutiva estatal que la estrategia radical de toma de fundos implementada desde los años noventa. La idea del reconocimiento constitucional comenzó a discutirse en la esfera pública chilena precisamente después de esto. Bien por la reflexividad de los sistemas político y jurídico de cualquier modo. Bien también por la reflexividad del sistema de salud cuando permite un machitún junto con los antibióticos; o por la reflexividad del sistema educativo que con las mejores intenciones pone en marcha un programa de educación intercultural bilingüe. Más allá de los problemas o soluciones que cada uno de estos programas presenta, más allá de su éxito o fracaso, nadie podría afirmar que se trata de indolentes y petrificadas jaulas de hierro.

Los individuos generan esas formas de inclusión; se mueven, las construyen pragmáticamente, innovan y cuando ellas dan resultado se amplifican a otros individuos y se sostienen hasta nuevo aviso. Como señala Rosaldo: “La gente puede planear improvisar diciendo que tomarán las cosas como vengan, que irán paso a paso o que tocarán de oído. Sin intentar hacerlo anticipadamente así, pueden responder a contingencias imprevistas procediendo mientras van en camino. Sus improvisaciones pueden ser serias, lúdicas o ambas; sus inesperados eventos de vida pueden ser alegres, neutrales o catastróficos” (Rosaldo, 1993: 102). Distintas articulaciones simbólicas contribuyen y otorgan sentido a su mantención, pero son permeables, porosas, contingentes, móviles. No están inextricablemente atadas a las historias nacionales, a las tradiciones orales étnicas, a las composiciones locales, ni menos a las historias oficiales ni discursos políticos o mediá-

ticos. Las formas simbólicas son poéticas en un sentido general, poiéticas en un sentido preciso. Por medio de ellas “se inventan y se tratan como significativos los objetos ‘culturales’” (Clifford, 1995: 57). Es esa variabilidad la que posibilita una amplia variedad de inclusiones y exclusiones funcionales, la que hace que las cosas cambien, para bien o para mal, dependiendo de quién observe.

Como lo vimos en la sección anterior, sólo los desarrollos antropológicos más recientes logran llegar a estos tejidos de iterabilidad que adelgazan la noción de cultura hasta hacerla perder todo rendimiento analítico. Por ello, se hace hoy cada vez más difícil “confundir ‘nuestra cultura local’ con ‘naturaleza humana universal’” (Rosaldo, 1993: 38). Margaret Archer ha llegado a hablar del mito de la integración cultural creado por la antropología cuya propiedad principal era establecer un patrón altamente unificado (Archer, 1997). El mito entendió la cultura “como un sistema perfectamente integrado, en el cual cada uno de los elementos era interdependiente con todos los demás: el ejemplo último de una organización compacta y coherente” (ibíd.: 28). Sus rendimientos fueron ofrecer una idea de unidad subyacente, de acción uniforme, de consistencia lógica y consenso causal de su transmisión de un grupo de individuos a otro. Todo ‘cabo suelto’ debía ser entendido como anomalía o como desintegración cultural y todo futuro como recreación del pasado: “los individuos podían en gran medida vivir inductivamente desde contextos pasados hasta contextos futuros porque estaban embarcados en actividades inmutables” (Archer, 1997: 39). Cultura, en este sentido, es eliminación de la contingencia.

Con todo esto, otra pregunta: en un mundo de compleja iterabilidad simbólica, ¿es posible seguir entendiendo a los mapuches del modo siguiente?: “El sistema socio-cultural del pueblo Mapuche ostenta un conjunto de características propias que le son *únicas*, al igual que cualquier cultura o sub-cultura, sea ésta indígena o no-indígena” (Durstun y Duhart, 2005: 1; cursivas, mayúsculas y guiones de los autores).

#### IV. Deconstrucción de la cultura mapuche I: Definiciones

Si el contenido de la referencia anterior fuese acertado, es decir, si la cultura mapuche fuese un todo articulado, único e irrepetible, entonces habría que esperar una notable diferencia en sus respuestas en relación con la población no mapuche. Más aun, si toda cultura es total, irrepetible y única, casi no cabría esperar similitud alguna, no sólo entre mapuches y no mapuches, sino entre todas las así entendidas culturas de la sociedad mundial.

Lo que muestran los datos de la encuesta CEP<sup>1</sup> permite plausibilizar las siguientes ideas fundamentales:

(a) Que no existe tal unidad cultural mapuche, que la idea de cultura mapuche como totalidad unificada se deconstruye en interpenetraciones e inconsistencias. Por *interpenetraciones* apuntamos a la porosidad y permeabilidad de las formulaciones simbólicas expresadas por mapuches y no mapuches, a su uso discrecional y no determinado por pertenencias étnicas ni históricas. Esto se debiese constatar en respuestas homogéneas entre los mapuches y los no mapuches en diversas dimensiones. Con ello se descarta la idea de ‘unidad’ de la cultura. Mediante el concepto de *inconsistencia*, en tanto, apuntamos a orientaciones diferenciadas y contradictorias en quienes se autodefinen como mapuches, es decir, orientaciones que apuntan en una dirección son puestas en entredicho por otras que apuntan en una dirección distinta o contraria. Con ello se desecha la idea de ‘coherencia’ de la cultura.

(b) Que la cultura se deconstruya de este modo y que por ello pierda rendimiento analítico no implica que los actores no puedan seguir empleando el concepto, más aún cuando él parece rendir altos frutos para expresar semánticamente un sentido de unidad altamente relevante para obtener objetivos de carácter político. Es precisamente en esta dimensión donde aparece un mayor distanciamiento entre la población mapuche y la chilena, lo que permite plantear la tesis de la cultura como concepto político.

(c) Finalmente, es destacable también que para todas las dimensiones la diferencia rural/urbano constituye una fuente de variación, lo que nuevamente muestra la permeabilidad de la semántica mapuche al contexto específico en que sus individuos actúen.

Del punto *a*, las interpenetraciones e inconsistencias, nos ocupamos respectivamente en las dos siguientes secciones; del *b* —la cultura como concepto político— en la sección VII, y el *c* —las diferencias rural/urbano— se introduce como factor transversal en las dos anteriores. Sin duda, cualquier análisis de la iterabilidad simbólica de una constelación de significado requiere de enfoques empíricos de distinta naturaleza: análisis históricos, de discurso, semánticos, entrevistas en profundidad y etnometo-

<sup>1</sup> La encuesta fue aplicada entre el 29 de abril y el 31 de mayo de 2006 a 1.487 personas que se autodefinen como mapuches y un número similar de no mapuches. Universo del estudio es la población de 18 años y más (urbana y rural) de la región del Bío Bío, de la Araucanía, de los Lagos y Metropolitana, donde según el Censo 2002 vive el 90% de la población mapuche de Chile. La muestra es probabilística por conglomerados y multietápica. El margen de error es 2,7% con un nivel de confianza de 95%.



dología. Probablemente una encuesta sea el método menos indicado para constatar tal estado de cosas. Pero si a través de estos datos es posible al menos plausibilizar las interpenetraciones e inconsistencias de las constelaciones de significado mapuche, entonces análisis posteriores con otros métodos podrán especificar y profundizar lo dicho: que esas constelaciones son iterables y que la autodescripción cultural tiene un objetivo político.

## V. La deconstrucción de la cultura mapuche II: Interpenetraciones

En un estudio sociológico reciente, Alejandro Saavedra ha formulado la siguiente apreciación: “La mayor parte de la cultura de los mapuche de hoy, y sus componentes más significativos, es la misma cultura que tienen los chilenos y millones de seres humanos que, en el mundo actual, comparten importantes aspectos de una misma cultura” (Saavedra, 2002: 209). Los límites entre lo mapuche y lo no mapuche se vuelven difusos e interpenetrados en muchos aspectos.

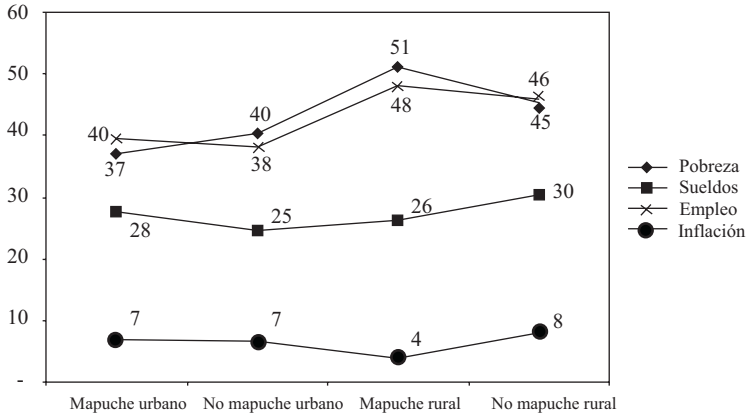
La fórmula de interpenetración cultural indica, en un sentido abstracto, que las constelaciones simbólicas no conocen límites geográficos, territoriales o comunitarios; concretamente en este caso indica que, se trate de los mapuches o los no mapuches, las respuestas no son significativamente diferentes. Especialmente la dimensión económica, la del consumo de medios y la esfera familiar muestran esta característica que pone en entredicho la idea de unidad cultural de la sociedad mapuche.

### *Interpenetración en el espacio económico*

Los problemas económicos a los que el gobierno debiese dedicar un mayor esfuerzo en resolver son la pobreza y el empleo, tanto para los mapuches como para los no mapuches. No hay mayores distinciones entre ellos, como se aprecia en el Gráfico N° 1.

Los datos de la encuesta Casen 2003 indican una situación clara en términos de pobreza en Chile: hay más población bajo la línea de pobreza en las zonas rurales y, dentro de ellas, los indígenas son más pobres. Cerca del 30% de los hogares indígenas están bajo la línea de pobreza, en tanto esta cifra alcanza al 18% en la población no indígena (Mideplan, 2005). Si las condiciones concretas de existencia se representaran de modo directo en las constelaciones simbólicas, cabría esperar una diferencia significativa entre ambas. Lo que se observa en los datos de la encuesta CEP es más bien interpenetración. En el espacio rural, la diferencia entre los mapuches y los

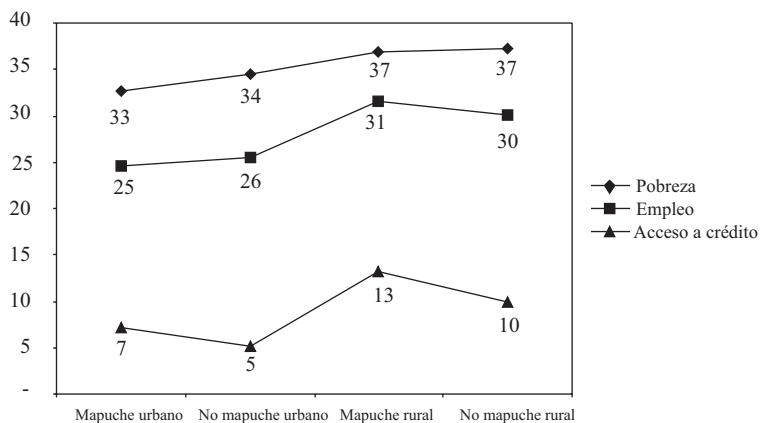
GRÁFICO N° 1: ATENCIÓN DEL GOBIERNO A PROBLEMAS PAÍS SEGÚN ZONA DE RESIDENCIA (%)



no mapuches no es significativa (51% y 45% respectivamente). Se advierte incluso que la mayor distancia se da al interior de los mapuches según su lugar de residencia: urbano (37%) o rural (51%). En el empleo, las tendencias son similares a la apreciación de la pobreza. En los sueldos y las alzas de precio o inflación, las respuestas prácticamente no establecen diferencias entre los mapuches y los no mapuches, sean urbanos o rurales. Podría pensarse que las escasas diferencias entre ambas poblaciones —su interpenetración— se deben a que el tema de referencia son los problemas del país, sin embargo la tendencia se mantiene cuando se trata de los problemas de los mapuches. El Gráfico N° 2 muestra esta interpenetración de visiones. La pobreza se mantiene en primer lugar sin variaciones significativas, lo mismo acontece con el empleo y con el acceso al crédito y la asistencia técnica. Es en los últimos dos casos donde nuevamente la distinción urbano/rural introduce diferencias: la población rural valora en mayor proporción que la urbana el empleo y el acceso al crédito como los problemas de los mapuches a los que el gobierno debe prestar atención.

En un estudio del año 2003, el PNUD ha constatado altas inequidades entre la población mapuche y no mapuche especialmente en la región de la Araucanía, la de menor desarrollo relativo en el país (PNUD, 2003). Las diferencias que entrega el índice de desarrollo humano para ambas poblaciones son altas en las dimensiones de salud, educación e ingresos. En esta última dimensión hay 13% más de pobreza y 60% menos de ingreso per cápita. La propia encuesta CEP indica que sólo un 25% de los mapuches

GRÁFICO N° 2: ATENCIÓN DEL GOBIERNO A PROBLEMAS MAPUCHES SEGÚN ZONA DE RESIDENCIA (%)

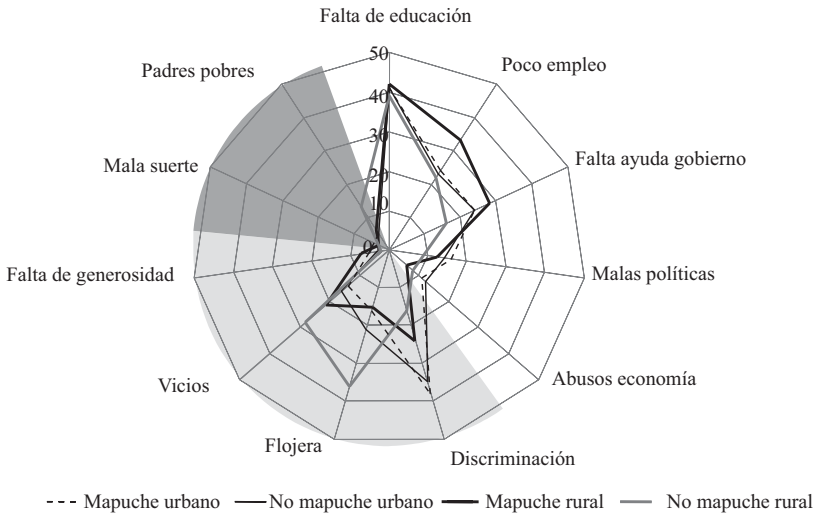


rurales trabaja a tiempo completo (los urbanos lo hacen en un 44%). Como en el caso anterior, estas condiciones concretas de existencia, sin embargo, no se traducen directamente en expresiones simbólicas diferenciadas para ambos grupos. En relación con nuestro problema, ello indica dos cuestiones: la autonomía de las representaciones simbólicas en relación con las prácticas y la interpenetración entre los mapuches y los no mapuches en cuanto a sus visiones de país y étnicas en aspectos económicos.

La confianza en empresas también muestra la interpenetración en temas relacionados con lo económico: mapuches y no mapuches urbanos confían menos que los rurales en las grandes empresas (22% y 23% para los primeros; 34% y 36% para los segundos, respectivamente). En cuanto a la confianza en pequeñas y medianas empresas ésta se mantiene prácticamente constante en el espacio urbano (45% y 47% respectivamente en el mismo orden de los gráficos). Una mayor diferencia entre poblaciones se da en el ámbito rural. Ahí los mapuches alcanzan un 43% de confianza, mientras que los no mapuches un 52%. De cualquier modo, las diferencias no logran altos niveles como para poner en duda la interpenetración simbólica en este campo.

Es en el análisis de las causas de la pobreza mapuche donde pueden apreciarse con claridad las zonas de mayor o menor interpenetración en las formulaciones simbólicas de las respectivas poblaciones. El Gráfico N° 3 muestra un panorama general a este respecto.

GRÁFICO N° 3: CAUSAS DE LA POBREZA MAPUCHE (%)



Tres grandes áreas pueden apreciarse aquí: la asociada a temas de discriminación (‘discriminación’, ‘flojera’, ‘vicios y alcoholismo’, ‘falta de generosidad de los que tienen más’), la vinculada a temas de política pública (‘falta de educación’, ‘pocas oportunidades de empleo’, ‘falta de ayuda económica del gobierno’, ‘malas políticas económicas de gobierno’), y la relacionada a los individuos (‘padres pobres’, ‘mala suerte’). En el área de discriminación, los no mapuches rurales tienden a pensar que la pobreza mapuche no se debe a la ‘discriminación’ (16%); son sin embargo también quienes en mayor proporción opinan que aquella se produce por la ‘flojera’, los ‘vicios y alcoholismo’ que tendría este grupo étnico (respectivamente 36% y 28%). Es decir, los no mapuches rurales son los más discriminatorios, pero no se perciben como tal. Se trata de lo que en nuestros términos podría ser calificado como una inconsistencia en las expresiones simbólicas de los no mapuches rurales.

En un estudio clásico sobre los mapuches, Milan Stuchlik ya había llamado la atención sobre este estereotipo. Lo denominó el período de los indios flojos y borrachos (Stuchlik, 1974), cuyo inicio sitúa el autor a fines del siglo XIX luego de la llegada de la inmigración europea. La evaluación de Stuchlik, de hace más de treinta años, sigue teniendo vigencia: “en ciertas condiciones históricas la sociedad chilena misma empezó a adscribir importancia a estos dos rasgos, porque a través de ellos podía lograr una explicación simple y fácil del porqué de la situación económica postergada en que se encuentran los mapuche y que en realidad la culpa no está en la

sociedad mayor, en el régimen de las producciones, sino en los mapuche mismos” (Stuchlik, 1974: 44). Con su idea de estereotipo, Stuchlik buscaba demostrar que los cambios culturales en los mapuches se debían menos a cambios reales que a las evaluaciones de lo que llamaba la sociedad mayor. El problema con ello es que treinta años después, por efecto de la interpenetración simbólica, no son pocos los mapuches que también lo observan de este modo: 14% de los que viven en zonas urbanas y 21% de los que lo hacen en zonas rurales así lo indican para los vicios y el alcoholismo; 16% de mapuches urbanos y 15% de rurales lo afirman respecto de la flojera y falta de iniciativa. Para los no mapuches la situación es similar para los urbanos y mayor en los rurales: 16% de los no mapuches urbanos y 28% de los rurales piensan que los vicios y el alcoholismo son causa de la pobreza mapuche, mientras que un 21% de los urbanos y un 36% de los rurales la atribuyen a la flojera y falta de iniciativa.

En lo referido a las cuestiones de política pública, la falta de educación como causa de la pobreza no introduce distinciones mayores, como tampoco lo hace la evaluación general de las políticas de gobierno. La escasez de empleo y la falta de ayuda del gobierno muestran una menor interpenetración en el espacio rural entre los mapuches y los no mapuches. En ambos casos los primeros escapan a la tendencia general, de cualquier modo, por bajos porcentajes de diferencia. Finalmente, en causas más de tipo individual o familiar, las diferencias no alcanzan a ser sustantivas. Ello muestra que en este tipo de cuestiones la interpenetración simbólica es alta, es decir, la situación se evalúa más individualmente y menos culturalmente.

En conexión con este último punto, aparecen también las expectativas familiares respecto del trabajo futuro de los hijos. Los cuatro grupos aspiran indistintamente a que sus hijos o hijas tengan una profesión (alrededor del 80% por sobre otras alternativas que en general no pasan del 10% —oficio, oficinista, comerciante, apatronado, obrero, temporero). La Tabla N° 1 muestra los porcentajes respectivos.

TABLA N° 1: ACTIVIDAD DESEADA PARA HIJOS E HIJAS SEGÚN GRUPO Y ZONA DE RESIDENCIA (%)

	Mapuche urbano	No mapuche urbano	Mapuche rural	No mapuche rural
Hija				
Profesión	85	86	71	77
Oficinista/secretaria	7	6	11	8
Hijo				
Profesión	85	84	69	76
Oficio	5	4	13	13

Como claramente se aprecia, la diferencia no viene dada por la distinción mapuche/no mapuche, sino fundamentalmente por la distinción urbano/rural. En ambos espacios la interpenetración simbólica de los grupos, su indistinción, es alta. La poco significativa diferencia entre mapuche y no mapuche en el medio rural se desplaza hacia una segunda alternativa en cada caso: que los hijos tengan un oficio y que las hijas sean secretarías. Del carácter de todos modos técnico de esta segunda alternativa se puede inferir que también esperarían una profesión para sus hijos e hijas; el oficio en estos casos aparecería como la opción ante la dificultad de lo primero.

### *Interpenetración en relación con los medios de comunicación*

Lo que más allá de los círculos académicos se sabe en Chile de los mapuches, se sabe por los medios de comunicación de masas. Desde los años noventa en adelante, la imagen construida ha estado especialmente asociada a las protestas por la propiedad de la tierra (García, 2004). Resultado de esto es la vinculación entre hechos de fuerza y lo mapuche a través de la categoría mediática de *conflicto mapuche* (Amolef, 2004). La incipiente producción mediática filomapuche, fundamentalmente expuesta a través de internet, rechaza la configuración pública del tema (en Chile y Argentina) en dos sentidos: que sea un problema sólo de los últimos años y que esté manejado por agentes externos, sea que se trate de otros movimientos indígenas en América Latina o de ‘infiltrados políticos’ (Maniqueo, 2003). Entendiendo, por tanto, esta idea de conflicto como una forma de oscurecer el carácter endógeno e histórico de los problemas de tierras.

No es materia de análisis aquí determinar si hay o no conspiración mediática tras la idea de conflicto mapuche o si los medios pueden dejar de informar sobre determinados hechos que les parezcan noticiosos. Informan también sistemáticamente sobre hechos de corrupción o pedofilia y pocos derivarían de ello una conspiración contra corruptos o pedófilos. El foco de la observación mediática filomapuche es más bien político y se centra en las consecuencias de entender las cosas de este modo: “la solución del así llamado ‘conflicto mapuche’ pasa por [revertir] el despojo de sus tierras ancestrales, además de estar indirectamente instigando a las autoridades de gobierno sobre la necesidad de establecer mecanismos legales acordes que faciliten el despojo territorial de los mapuches” (Maniqueo, 2003). En la sección VII observamos que de este tipo de aproximaciones se deriva el alto rendimiento político del concepto de cultura. De todos modos, si para el común de los mapuches las cosas se representaran de ese modo, su confianza o desconfianza en los medios de comunicación debiese ser sensible-

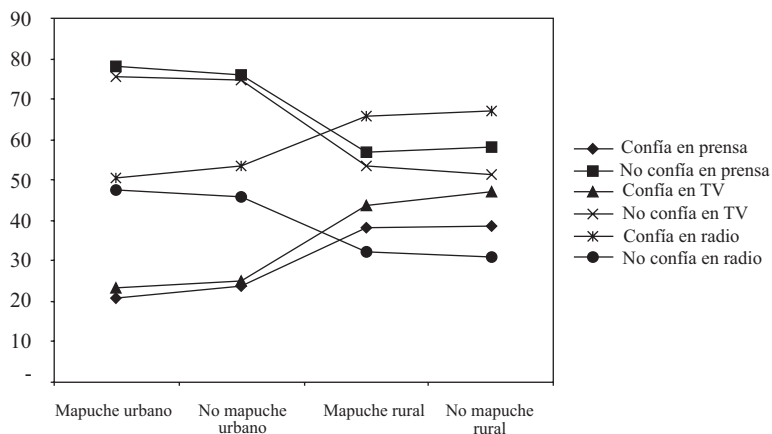
mente distinta a la de la población no mapuche, especialmente en el ámbito rural que es donde se escenifica el problema entre agentes de ambos grupos. La Tabla N° 2 muestra algunos datos al respecto que sostienen con claridad la interpenetración simbólica en este tema.

TABLA N° 2: CONFIANZA EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN SEGÚN GRUPO Y ZONA DE RESIDENCIA (%)

	Mapuche urbano	No mapuche urbano	Mapuche rural	No mapuche rural
Confianza en prensa				
Confía	21	24	38	39
No confía	78	76	57	58
Confianza en tv				
Confía	23	25	44	47
No confía	75	75	54	51
Confianza en radio				
Confía	50	53	66	67
No confía	48	46	32	31

Para una mejor visualización de la interpenetración en los sectores urbanos y rurales entre mapuches y no mapuches, puede observarse el Gráfico N° 4.

GRÁFICO N° 4: CONFIANZA EN MEDIOS DE COMUNICACIÓN SEGÚN ZONA DE RESIDENCIA (%)



Se advierte en primer lugar que, tanto los mapuches como los no mapuches, rurales y urbanos, desconfían mayormente de la prensa y la TV y tienden a confiar en la radio. En el espacio urbano esta desconfianza es notoriamente mayor, al contrario de lo que sucede con la confianza en la radio, cuyos porcentajes alcanzan al 66% (mapuche) y 67% (no mapuche) en el sector rural. Tanto la confianza como la desconfianza en la prensa y la TV en el espacio urbano se comportan prácticamente del mismo modo entre los mapuches y los no mapuches: las curvas no se separan por más de dos puntos porcentuales. En el sector rural, la separación es mínima respecto de la desconfianza (1% en relación con la prensa; 3% en relación con la TV; 1% en relación con la radio) y sucede algo similar en relación con la confianza en los tres medios.

Notoria es nuevamente la diferencia en el comportamiento de los datos entre lo rural y lo urbano. En ambos espacios la gradiente de confianza es: radio-TV-prensa, pero los porcentajes suben notoriamente en el espacio rural, es decir, se confía en los medios más ahí que en la ciudad; inversamente los niveles de desconfianza son menores. Al focalizar la observación en el sector rural, la interpenetración de las opiniones llama más la atención si se considera la idea mediática de ‘conflicto mapuche’, que justamente tiene lugar entre los mapuches y los no mapuches rurales. Ello puede indicar dos cosas: que cada grupo atiende a los medios que representan su posición o que la misma idea de conflicto mapuche no es tan relevante para el común de los mapuches y que los medios se valoran por otro tipo de informaciones que puedan entregar. La primera alternativa es más difícil de sostener dada la cobertura más o menos hegemónica de determinados medios. La existencia de medios regionales tampoco pareciera entregar sustento a esta posibilidad, precisamente por la concentración de la propiedad (Marín y Cordero, 2005). La segunda alternativa (que la idea de conflicto no es relevante en la evaluación de los medios y que ellos se valoran por otras informaciones) parece más plausible y es concordante con la alta confianza que muestra la radio en medios rurales, cuya entrega de información incluso alcanza a mensajes personalizados de alta utilidad para zonas apartadas.

Una forma de visualizar esta hipótesis a partir de los datos de la encuesta es la siguiente. Si el carácter instrumental de los medios, orientado a debilitar el movimiento mapuche contenido en la categoría mediática de ‘conflicto mapuche’, fuese claro para la población mapuche rural, entonces se puede esperar que aquellos mapuches que justifican el uso de la fuerza para reclamar tierras (presumiblemente los más favorables a la recuperación de ellas) debieran mostrar mayor desconfianza en los medios que los no mapuches que no la justifican. La Tabla N° 3 muestra esta relación.



TABLA N° 3: CONFIANZA EN LOS MEDIOS SEGÚN JUSTIFICA USO DE FUERZA POR GRUPO Y ZONA DE RESIDENCIA (%)

	Mapuche rural		No mapuche rural	
	Justifica	No justifica	Justifica	No justifica
Confianza en prensa				
Confía	43	35	43	37
No confía	57	65	57	63
Confianza en TV				
Confía	46	43	48	48
No confía	54	57	52	52
Confianza en radio				
Confía	67	65	67	69
No confía	33	35	33	31

Si se observa sólo la primera columna para el caso de la prensa y la TV, se podría afirmar que los mapuches rurales en general perciben un carácter antagonico en los medios y por ello mayormente desconfían. Pero luego se aprecia que los no mapuches se comportan prácticamente del mismo modo. Más aún, para el caso de la prensa, los mapuches rurales que justifican el uso de la fuerza (primera columna), desconfían de ella en menor proporción (57%) que los no mapuches rurales que están en desacuerdo con su uso (63%, última columna). Es decir los mapuches más favorables a la recuperación de tierras confían en la prensa más que los no mapuches que desaprueban el uso de la fuerza. La categoría mediática de 'conflicto mapuche' no opera como factor relevante en la evaluación de los medios para la generalidad de los mapuches. Tampoco lo hace en relación con la TV y menos en la radio, donde la interpenetración es casi absoluta.

Que el conflicto mapuche como descripción mediática no haga diferencia en la evaluación de los medios no significa que el conflicto mismo sea irrelevante. Ello está a la base del empleo de la cultura como concepto político. Pero sí permite indicar que los mapuches no observan los medios sólo bajo este registro y que su evaluación de ellos no difiere de la que hace la población no mapuche. En nuestros términos, la interpenetración en esta dimensión es alta e incluso puede aumentar con el acceso a internet. Según indicadores de la encuesta CASEN 2003, un 70,2% de hombres mapuches de 12 a 19 años accede a computador y un 67% tiene conexión a internet; en las mujeres estas cifras son similares: 69,6% y 63,1% respectivamente (Mideplan, 2005). Poco se puede predecir de su uso, salvo que éste se asocia estrechamente a los niveles educativos, y entre los pueblos indígenas de

Chile los mapuches son los con menos años de escolaridad (INE, 2005). Sin embargo, los efectos interpenetracionistas de esta tecnología, la vinculación a diversas constelaciones simbólicas de carácter supranacional que posibilita, sólo pueden aumentar la iterabilidad cultural de lo que se juzga como propio e incommovible.

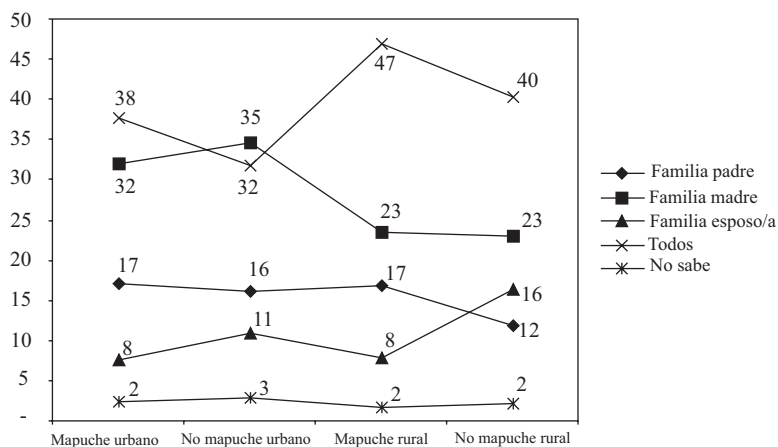
### *Interpenetración en la familia y la mantención de pautas*

Otro concepto clave de la antropología, además del concepto de cultura, es el de parentesco. Los estudios de Claude Lévi-Strauss son los que pusieron el tema en el centro de interés antropológico. La centralidad del parentesco para Lévi-Strauss estriba en que permite poner un límite entre cultura y naturaleza: “lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que debe conservar de la naturaleza: es el movimiento esencial por el cual el parentesco se separa de ésta” (Lévi-Strauss, 1968: 49). El punto cero es la prohibición universal del incesto: “un hombre únicamente puede obtener una mujer de manos de otro hombre, el cual la cede bajo forma de hija o de hermana” (Lévi-Strauss, 1968: 45). Fue David Schneider quien rompió el tabú, no por casarse con la hermana, sino por su crítica de la distinción cultura/naturaleza. Para Schneider la misma distinción cultura/naturaleza es cultural, por lo que ella no puede ser aplicada a sociedades no occidentales y derivar desde ahí la estructuración del parentesco. Éste es sólo un modelo simbólico que se expresa en códigos de comportamiento, sea para parientes consanguíneos o no consanguíneos (Schneider, 1968). Esto por cierto cuenta para los parientes políticos, como también podría contar —especialmente en espacios populares latinoamericanos— para amigos familiarizados (ver Valenzuela y Cousiño, 2000).

Algo de esto puede apreciarse en los datos de la encuesta, como también puede apreciarse que las variaciones no son mayores entre mapuches y no mapuches. El Gráfico N° 5 muestra estos porcentajes.

Ante la pregunta ¿a quién considera usted sus parientes más cercanos?, la gradiente es, tanto para mapuches urbanos y rurales: todos-familia de la madre-familia del padre-familia esposo(a). Esto indica que la relación de consanguinidad no es determinante en la percepción de la cercanía familiar, pues en ‘todos’ se incluye también a la familia del esposo o esposa, es decir, a los parientes políticos. Probablemente por ello es la de menor valor en las respuestas. En los mapuches rurales esta diferencia es más notoria: 47% indica la opción ‘todos’, seguido de la familia de la madre con un 23%. Mapuches urbanos y rurales muestran la misma tendencia, sus apreciacio-

GRÁFICO N° 5: PARIENTES MÁS CERCANOS SEGÚN GRUPOS Y ZONA DE RESIDENCIA (%)



nes se observan interpenetradas. Los no mapuches urbanos en tanto, otorgan una mínima mayor relevancia a la familia de la madre, mientras que los rurales sitúan a la familia del esposo o esposa en tercer lugar y en último lugar a la del padre. En la comparación entre mapuches y no mapuches urbanos hay algo menos de variación que en el ámbito rural. Sin embargo, las diferencias no son nunca de alto rango. La interpenetración simbólica aparece también en la dimensión familiar.

Por cierto no es posible evaluar la existencia de amigos familiarizados en base a los datos de la encuesta. No obstante, una posibilidad de explorar esta vertiente es por medio de la pregunta '¿a quién pediría ayuda para un *mingako*, construcción o reparación de casa?', entendiendo que en una empresa de tal naturaleza es difícil la participación de gente con la que no se tiene una estrecha cercanía, tanto o más que con la familia directa. Frente a tal pregunta, en porcentajes altamente similares mapuches y no mapuches, urbanos y rurales, indican la opción 'otras personas' como la más nombrada (en el mismo orden de los gráficos para los cuatro grupos: 33%, 36%, 36% y 43%). Las otras alternativas son: familia del padre, de la madre o ambas. Puede ser que el tipo de personas difiera en cada caso. Los residentes en zonas urbanas pueden estar imaginando arquitectos y constructores, sin embargo la alta homogeneidad de la serie de datos no invita a pensar en esta alternativa y más bien promueve la idea de un grupo de personas cercanas con las que no hay vínculos de parentesco, pero que, sin embargo, son tanto o más cercanas que la familia.

Otro dato relevante en el espacio familiar es el relativo a las opciones matrimoniales. Nuevamente aquí se evidencia la alta interpenetración entre mapuches y no mapuches, a lo que se agrega en este caso la prácticamente inexistente diferencia por zonas de residencia (al menos no estadísticamente significativa). La Tabla N° 4 da cuenta de esta información.

TABLA N° 4: CASAMIENTO POR EL CIVIL Y LA IGLESIA SEGÚN GRUPO Y ZONA DE RESIDENCIA (%)

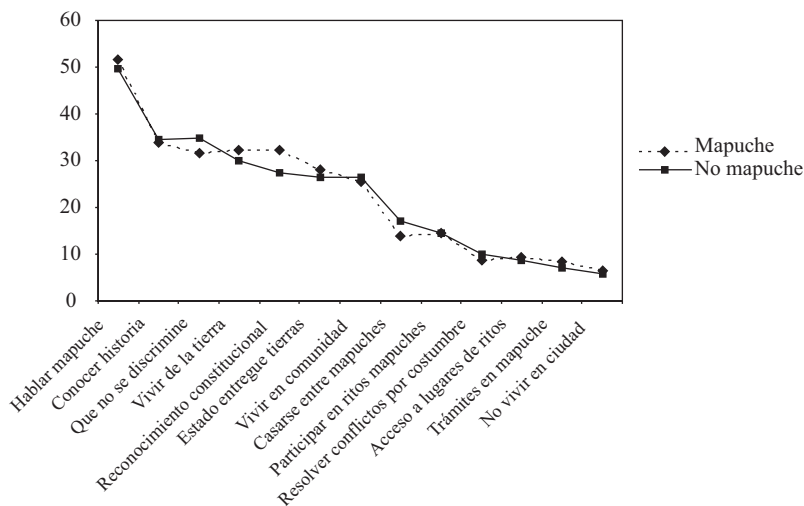
	Mapuche urbano	No mapuche urbano	Mapuche rural	No mapuche rural
Se casó por el civil				
Sí	98	98	98	96
No	2	2	2	4
Se casó por la iglesia				
Sí	58	61	57	59
No	42	39	43	41

Finalmente, en lo relativo a la mantención de pautas, es claro que a los mapuches les preocupa más (89% urbanos, 87% rurales) que a los no mapuches (74% urbanos, 69% rurales) la pérdida de la cultura mapuche. Sin embargo, cuando ambos grupos son interrogados por las prácticas más importantes para mantener la cultura mapuche, las valoraciones de las alternativas son prácticamente idénticas. Dada la experiencia, los conocimientos, la socialización en el espacio simbólico mapuche, se debiese esperar que en lo relativo a la mantención de pautas se apreciara una diferencia alta entre ambos grupos. El Gráfico N° 6 muestra, por el contrario, una interpenetración casi perfecta entre ellos.

Notable es que sólo en tres de las trece opciones exista una diferencia, en cualquier caso no significativa, entre 3 y 5 puntos porcentuales entre los mapuches y los no mapuches. La opción 'que no se discrimine a los mapuches' arroja 32% para mapuches y 35% para no mapuches; el reconocimiento constitucional indica 32% y 27% respectivamente, y casarse o formar familia entre mapuches muestra un 14% para los primeros y un 17% para los segundos. En todas las otras opciones, la diferencia es de un punto o inexistente, la interpenetración se hace evidente.

Sobre la base de estos últimos datos ha sido construido un índice para determinar, en relación con la variable edad, dónde se encuentran las

GRÁFICO N° 6: ELEMENTOS PARA MANTENER CULTURA MAPUCHE SEGÚN GRUPO (%)

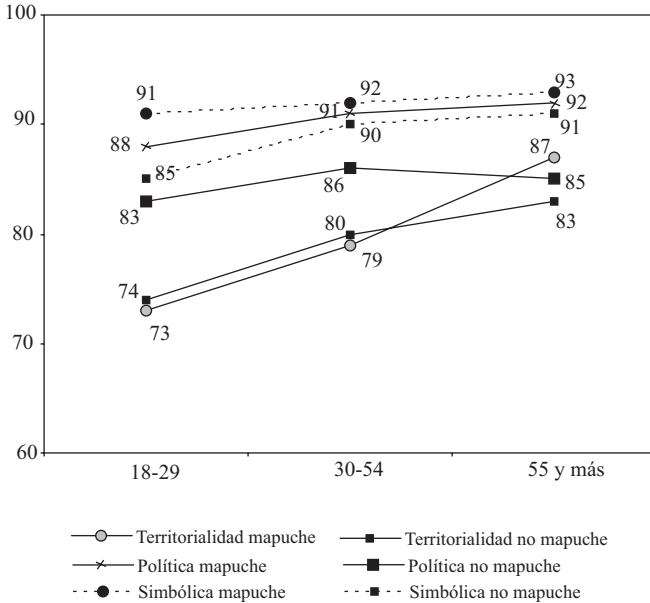


zonas de mayor interpenetración entre mapuches y no mapuches<sup>2</sup>. El Gráfico N° 7 muestra la interpenetración entre los mapuches y los no mapuches según tramos de edad para las tres dimensiones construidas.

La primera constatación es que la interpenetración es alta para los tres tramos de edad, pertenecer o no a la etnia mapuche no constituye un elemento decisivo en la imagen que se construye para las tres dimensiones, como por lo demás ya se había mostrado en el Gráfico N° 6. Analizadas por separado, ellas expresan algunas diferencias mínimas. La territorialidad es menos relevante entre los más jóvenes, la interpenetración en ellos en este aspecto es plena. Para esta dimensión, los datos muestran una separación entre los de 55 años y más: los mapuches mayores consideran la territorialidad más relevante que los no mapuches de su misma edad. La interpenetración ahí es algo menor que en los más jóvenes. Los componentes de la

<sup>2</sup> El índice, realizado de manera simple sobre la base de suma de porcentajes, agrupa las alternativas de respuesta en tres dimensiones: *territorialidad* (compuesta por: vivir del trabajo de la tierra, vivir en una comunidad mapuche, casarse o formar familia entre mapuches, que los mapuches no se vayan a vivir a la ciudad), *esfera política* (compuesta por: que el estado entregue tierras a los mapuches, que en las oficinas públicas los trámites se puedan hacer en lengua mapuche, que la Constitución reconozca a los mapuches, que no se discrimine a los mapuches, que los conflictos entre mapuche se puedan resolver de acuerdo a sus costumbres) y *esfera simbólica* (compuesta por: hablar la lengua mapuche, conocer la historia del pueblo mapuche, participar en ceremonias o ritos mapuches, tener acceso a lugares para la celebración de ceremonias y ritos).

GRÁFICO N° 7: ÍNDICE DE INTERPENETRACIÓN SEGÚN EDAD Y GRUPOS (%)



www.cepchile.cl

dimensión simbólica operan de modo contrario: la interpenetración es menor en los jóvenes de 18 a 29; entre los de 30 y más las variables contenidas en ella no hacen diferencia entre mapuches y no mapuches. Es decir, lo simbólico adquiere mayor relevancia en los más jóvenes. Finalmente, en lo referido a lo político se mantiene una distancia para los tres tramos de edad, la que incluso se abre algo más en el tercer tramo.

La edad permite hacer algunas diferencias menores en los niveles de interpenetración, pero tampoco se constituye en una variable que opere sistemáticamente en las tres dimensiones. Para algunas situaciones ser joven predice menor interpenetración, para otras, mayor interpenetración, y viceversa. Ello da algunos indicios de la inconsistencia en las construcciones simbólicas (sección VI), así como también la mayor distancia observada en la dimensión política permite vislumbrar el empleo de la cultura como concepto político (sección VII).

Desde sus formulaciones clásicas la antropología ha recurrido al concepto de aculturación para indicar la pérdida de lo propio y la creciente homogeneidad entre grupos de distinta trayectoria histórica o étnica (Herskovits, 1958). Su rendimiento principal es indicar que una cultura dominante

introduce sus rasgos en una cultura minoritaria, la que por ello pierde sus elementos característicos y tiende a igualarse a la primera. Subyace siempre la idea de cultura como un todo unificado, coherente y total que se impone o se desintegra.

La interpenetración de formulaciones simbólicas, en cambio, tiene como horizonte la iterabilidad de las observaciones individuales y el movimiento siempre desplazante e inaprensible de diferentes constelaciones sociales emergentes. Lo mapuche no se acaba, sino que cambia. Mediante el concepto de aculturación el problema se pospone indefinidamente. Con él habría que concluir que los mapuches en Chile se chilinizan, como si en lo chileno también existiera algo propio, unificado y coherente que no fuese a la vez latinoamericano, occidental, también oriental y en última instancia universal. Habría que concluir también que los mapuches en Argentina se argentinizan y preguntarse si eso los hace mapuche diferentes. Si se tratara de aculturación, habría igualmente que pensar que los últimos datos referidos a la mantención de la cultura mapuche (Gráfico N° 6) indican que son éstos los que han aculturado de tan buen modo a los chilenos que hoy ya no pueden apreciarse diferencias significativas entre ambos grupos en las valoraciones de las prácticas centrales para la preservación de lo que se juzga propio. La hipótesis sería revolucionaria: un grupo minoritario acultura al dominante. La interpenetración simbólica, en cambio, observa estos desplazamientos sin dramas conceptuales, como parte de los movimientos de sentido en una sociedad mundial compleja y diferenciada, e invita a entender las diversas constelaciones simbólicas heterárquica y contingentemente, es decir, reconociendo el hecho de que por sus constantes encuentros y desencuentros están siendo permanentemente de otro modo.

## **VI. La deconstrucción de la cultura mapuche III: Inconsistencias**

Mientras el concepto de interpenetración se orienta a perfilar la relación entre constelaciones simbólicas, la idea de inconsistencia indica las zonas de iterabilidad dentro de ellas. Nuevamente ha sido Milan Stuchlik quien ha formulado, en relación a los mapuches, por primera vez esta idea con claridad: “Tomando en cuenta que los mapuche hoy no constituyen un sistema funcionando, sino más bien una categoría amplia de individuos, delimitada por ciertos rasgos de identidad, y considerando el funcionamiento de los dos factores ya mencionados [permanencia de estructuras tradicionales y apertura hacia la sociedad global], es muy difícil formular hoy cualquier regla estructural o norma de comportamiento con validez general,

porque todas son objeto de cambio o de cierta reformulación” (Stuchlik, 1974: 61-62). Cuando las cosas son así, las constelaciones simbólicas coherentes y holísticas se deconstruyen y descentran.

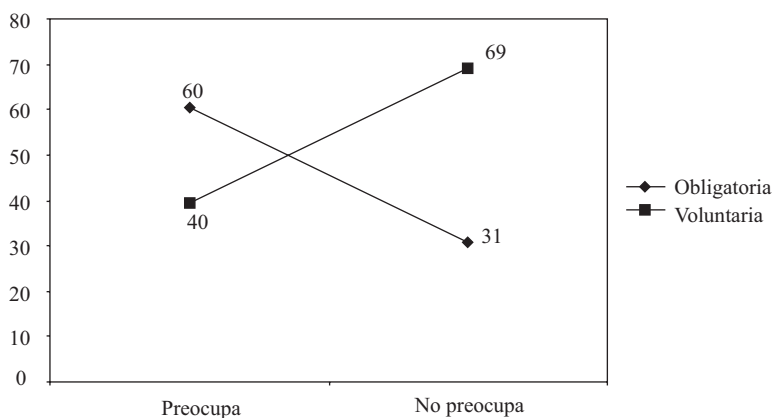
Jacques Derrida ha propuesto el concepto de *différance* para dar cuenta de esta iterabilidad simbólica: “Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la *différance*, ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptuales en general [...] Podremos pues llamar *différance* a esta discordia ‘activa’, en movimiento, de fuerzas diferentes y de diferencias de fuerzas” (Derrida, 1989: 46, 53). Ningún signo es *en sí*, sino que se constituye en significante (‘posibilidad de la conceptualidad’) por su diferencia con otros, por su desplazamiento y espaciamiento en relación con otros. La significación nace de la praxis simbólica y muere también en ella. Le es difícil quedarse, le es difícil perdurar, pues en el juego sistemático de diferencias siempre aparecen nuevas posibilidades en los envíos y reenvíos significantes de cada encuentro y desencuentro. Por ello, como lo formulaba más arriba Schneider (1997), norma es a veces no-norma, como subir es a veces bajar.

Las inconsistencias simbólicas son el efecto de la *différance*, son su expresión, y no pueden entenderse como vaciamiento cultural. Puesto que ellas tienen lugar acéntricamente, es posible entrar a su observación desde múltiples rincones. La preocupación por la pérdida de la cultura mapuche es uno de ellos. Como es de esperar, tanto a los mapuches como a los no mapuches el tema les preocupa en alto grado (88% a los primeros; 71% a los segundos). Dado que las inconsistencias se orientan más hacia las zonas de iterabilidad interna, la comparación con los no mapuches se hace innecesaria. Siendo esto así, se debiese esperar que en relación con variables importantes para lo que se entiende como mantención de la cultura mapuche, quienes expresan una mayor preocupación por su pérdida respondieran afirmativamente a aquellos elementos que permitirían su mantención, como son la enseñanza de la lengua o que los mapuches tengan mayor autonomía.

Frente a la enseñanza de la lengua, por ejemplo, se muestra una alta consistencia entre la mantención de la cultura y la enseñanza obligatoria de la lengua mapuche. En tanto a quienes no preocupa la mantención de la cultura les parece que aquella puede ser voluntaria. El Gráfico N° 8 muestra esta relación. En éste y los siguientes gráficos, el nivel de consistencia de las formulaciones se puede apreciar en los porcentajes de respuesta como también, visualmente, en la representación gráfica: si ésta adquiere forma de equis o tal forma se insinúa, hay tendencia a la consistencia; si las líneas se observan paralelamente, se trata de inconsistencia.



GRÁFICO N° 8: ENSEÑANZA DEL LENGUAJE SEGÚN PREOCUPACIÓN POR CULTURA (%)



Como se observó en el Gráfico N° 6, lo que los mapuches entienden como más relevante para la mantención de su cultura es hablar la lengua. Investigaciones en los mapuches en Chile y Argentina han mostrado que el castellano es la lengua que aprenden en primer lugar; el *mapuzugun* es una segunda lengua que “ocupa, cuando se emplea, dominios restringidos que pueden identificarse, además del marco religioso tradicional, en la familia o en el mejor de los casos en grupos de amigos” (Canuti, Gianelli y Vallega, 2004: 73). Es por tanto coherente suponer que si constelaciones simbólicas tradicionales son significadas en la lengua nativa, exista preocupación por mantenerlas mediante la obligatoriedad de la enseñanza de la lengua mapuche. El Gráfico N° 8 constata esta apreciación. Algo menos importante para aquellos preocupados por la mantención de la cultura, y donde ya se muestra una relativa inconsistencia, es en la participación en ceremonias típicamente mapuche, como el *nguillatun* y el machitún. Los Gráficos N° 9 y N° 10 muestran esta relación.

En ambos casos, aquellos a quienes no preocupa la mantención de la cultura mapuche son consistentes en sus respuestas: en altos porcentajes nunca han participado de tales rituales. Entre los que se declaran preocupados por la preservación cultural hay un porcentaje no menor (40%) que ha participado del *nguillatun*, el que se reduce cuando se trata del machitún (29%). Aun cuando las líneas no se cruzan, tienden a la convergencia. Esto indica que si bien hay inconsistencia, ella es menor en lo referido a la primera ceremonia y algo mayor en la segunda. Todas las otras ceremonias o

GRÁFICO N° 9: PARTICIPA EN NGUILLATUN SEGÚN PREOCUPACIÓN POR CULTURA (%)

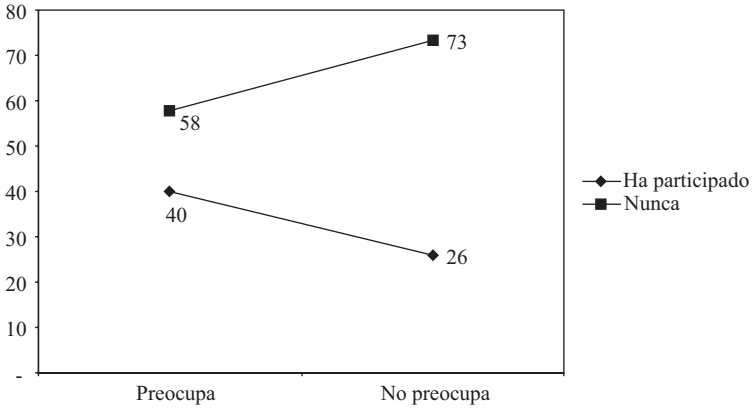
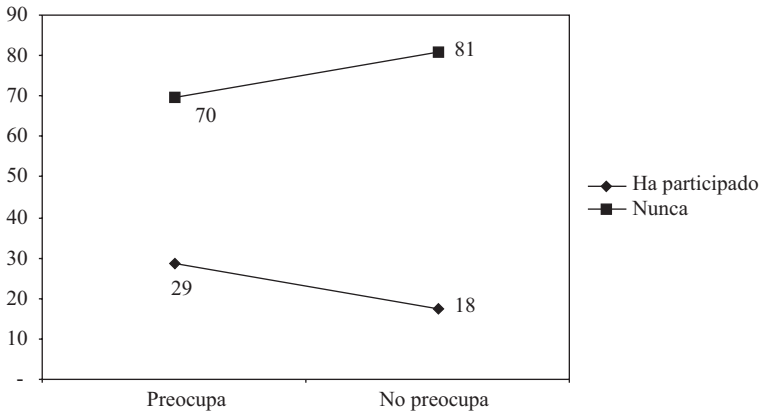
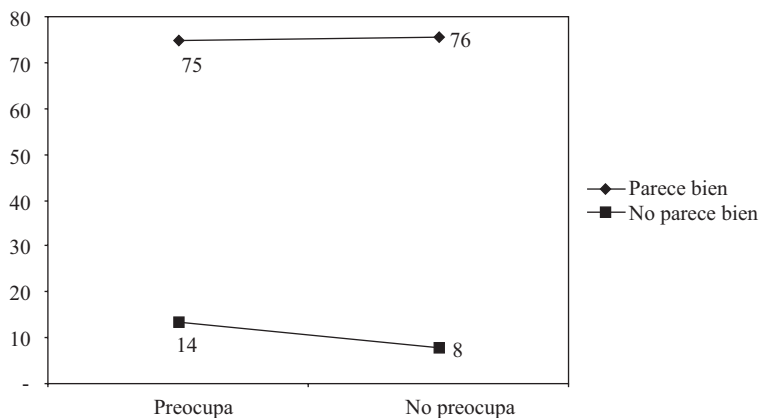


GRÁFICO N° 10: PARTICIPA EN MACHITÚN SEGÚN PREOCUPACIÓN POR CULTURA (%)



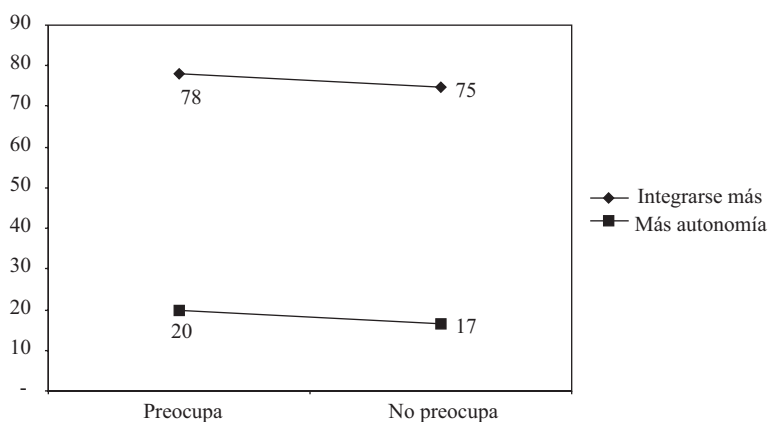
actividades típicamente mapuche consultadas en la encuesta (*palin, wetripantu, mingako*, acudir a la machi o al *lonko*), menos conocidas que el *nguillatun* y el machitún, se comportan como este último: los interesados en la mantención cultural no las consideran, muestran menos interés por participar en ellas. La inconsistencia comienza a aumentar cuando se trata de preguntas más específicas, por ejemplo en lo relativo a la incorporación de la bandera chilena en el *nguillatun*.

GRÁFICO N° 11: BANDERA CHILENA EN *NGUILLATUN* SEGÚN PREOCUPACIÓN POR CULTURA (%)

En este caso, la tendencia a la convergencia es mucho menor: hay una alta inconsistencia simbólica en que a los preocupados por la mantención de la cultura mapuche un símbolo fuerte de lo que la interpretación clásica llamaría cultura dominante, aparezca en una ceremonia orientada a la integración social, es decir, donde acción y símbolo operan conjuntamente y sirven a la recreación de la unidad de la sociedad. No se debe olvidar, además, que un 88% de los mapuches se interesa por la preservación de la cultura, y sólo un 8,5% no lo hace; es decir, la mayor parte de la población se concentra en los 'preocupados'. Es a ellos a los que mayoritariamente les 'parece bien' la presencia de un símbolo que desde el modelo tradicional se juzgaría externo. Requiere investigación semiótica, o más bien gramatológica, determinar el juego sistemático de diferencias, la *différance*, en que la bandera adquiere significación en el *nguillatun* —y no sólo la bandera, sino también la imagen de la Virgen María, la lectura de pasajes bíblicos, la cueca (Foerster, 1985). Pero a juzgar por la valoración positiva hacia ella, lo chileno juega un rol ritual en lo mapuche. Como probablemente lo formularía David Schneider, a veces lo externo es interno, en ocasiones lo ajeno es propio. Se podría hablar aquí también de interpenetración.

Pero no sólo en una temática específica como es la bandera en el *nguillatun* se muestra la inconsistencia e iterabilidad de las formulaciones simbólicas. También emergen ellas en una dimensión de resonancia política mayor como es la relativa a la integración o autonomía de lo mapuche frente

GRÁFICO N° 12: AUTONOMÍA SEGÚN PREOCUPACIÓN POR CULTURA (%)



a la sociedad chilena. Frente a la interrogante de si las comunidades mapuches deberían integrarse más al resto de Chile o deberían tener más autonomía, las respuestas, según la preocupación por la mantención de la cultura, se ordenan del modo siguiente.

Como se aprecia, ambos trazos se disponen paralelamente, no convergen. Comparado éste con el primer caso observado —la obligatoriedad de la enseñanza de la lengua—, la inconsistencia es máxima: aquellos a los que preocupa la mantención de la cultura esperan una mayor integración a la sociedad chilena aun cuando sea esa integración la que con mayor probabilidad pueda debilitar su cultura.

Para la contrastación de los niveles de inconsistencia con variables sociodemográficas, se construyó un índice que diferencia en inconsistencia baja, media y alta<sup>3</sup>. Las Tablas N° 5 y N° 6 muestran los resultados por sexo, zona de residencia, tramos de edad y escolaridad.

En relación a la Tabla N° 5, destaca una mayor proporción de mujeres con alta inconsistencia simbólica, como así también es notable la diferencia

<sup>3</sup> Para la construcción de este índice se emplearon los cuatro cruces de variables dicotómicas analizados en esta sección que mostraban algún nivel de inconsistencia (gráficos N° 9 a N° 12). A cada uno de los cuatro valores del cruce se le asignó un puntaje de 1 a 2, donde 1 es *inconsistencia baja* y 2 *inconsistencia alta*. Éstos constituyen los indicadores del índice. Los puntajes de los cuatro indicadores se sumaron en todos los cruces, lo que arrojó un índice general cuyo valor mínimo es 4 y de valor máximo 8. Estos valores se recodificaron según el siguiente criterio: 4-5, inconsistencia baja / 6, inconsistencia media / 7-8, inconsistencia alta.

TABLA N° 5: ÍNDICE DE INCONSISTENCIA SEGÚN SEXO, ZONA DE RESIDENCIA Y TRAMOS DE EDAD (%)

	Sexo		Zona de residencia		Tramos de edad		
	Hombre	Mujer	Urbano	Rural	18-29	30-54	55 y más
Baja	16	10	9	19	13	15	9
Media	25	21	17	32	21	21	31
Alta	59	69	74	48	66	65	60

TABLA N° 6: ÍNDICE DE INCONSISTENCIA SEGÚN AÑOS DE ESCOLARIDAD (%)

	Años de escolaridad				
	0-3	4-8	9-12	13 y más	No contesta
Baja	13	16	9	18	0
Media	28	24	21	18	35
Alta	60	60	70	64	65

en las proporciones de inconsistencia entre los mapuches urbanos y rurales, y el aumento de la inconsistencia baja y media entre los últimos —algo que se ha apreciado a lo largo de todo el análisis de datos—. Por edad no hay mayor diferencia, salvo por la disminución de los niveles de inconsistencia simbólica baja en el tramo 55 y más y el aumento en ellos de la inconsistencia media. La Tabla N° 6, por su parte, muestra una proporción más alta de inconsistencia entre 9 y 12 años de escolaridad, es decir, entre aquellos que accedieron o terminaron la educación media. Asimismo, la tabla muestra una persistente tendencia a la baja del nivel medio de inconsistencia a medida que aumentan los años de escolaridad.

No se pueden extraer conclusiones simples y unilaterales de todos estos datos. Cuando se observa la importancia atribuida a la lengua en el Gráfico N° 8, apresuradamente se puede leer una férrea defensa de la cultura; cuando se observa el Gráfico N° 12, otra vez apresuradamente, se puede leer casi un deseo por olvidarla. Ambos extremos existen, como también distintas situaciones intermedias ejemplificadas aquí por la participación en ceremonias religiosas. Y si todo ello es posible con los mismos individuos, entonces esos individuos levitan por espacios simbólicos móviles que no ordenan el mundo coherente ni unificadamente. Ellos más bien se enfrentan

a significantes que adquieren sentido sólo en el choque con otros significantes en esa discordia activa en movimiento (Derrida, 2003) de símbolos que no conocen de fronteras regionales o de necesidades históricas. En otras palabras, las constelaciones simbólicas son inconsistentes, porque algunas veces no lo son y otras sí.

## VII. Cultura como concepto político

En las conclusiones del Congreso Nacional Mapuche de 1997, en su primer punto, puede leerse la siguiente declaración: “El derecho a la cultura es el derecho a la existencia y a la identidad de un grupo étnico o pueblo, por tanto la primera medida es definir una política cultural del pueblo mapuche. Las medidas económicas y políticas son fundamentales para el desarrollo de nuestra identidad étnica y cultural” (Congreso Nacional Mapuche, en Peyser, 2003: 69). La crítica a la cultura como concepto técnico de la sociología y la antropología no puede entenderse como una crítica al empleo semántico del concepto de cultura en las formulaciones de quienes se autodescriben culturalmente, menos aún cuando mediante ese concepto los individuos logran construir una imagen unitaria —una ficción lograda (Clifford)— de aquello que entienden los une y que les permite afirmar su posición frente a otros que son señalados como ajenos a lo propio, es decir, como otros que se autodescriben por medio de ‘otra cultura’.

Especialmente en una sociedad mundial de creciente diferenciación estructural y semántica, un mundo de alta iterabilidad simbólica e individualización, la afirmación de un sentido de unidad grupal, histórica o política se entiende como necesaria por los actores para contrarrestar las tendencias a la fragmentación (Larraín, 2000, 2005; Mascareño, 2006). En este sentido, la semántica cultural opera de modo contrafáctico invisibilizando las diferencias, interpenetraciones e inconsistencias para resaltar la continuidad y coherencia de los mundos de vida. Entendida de esta forma, la cultura es simbólica, tiende a unir lo que está diferenciado, pero a la vez es también diabólica, separa esa unidad de otras, que por efecto de la separación aparecen distintas. Sólo entonces se puede hablar de lo auténtico, de lo original, de lo invariable, de lo perdurable que une a un grupo determinado, incluso contra la vivencia psíquica de que lo que ayer era, hoy ya no es. Quien emplea la cultura en tal sentido se resiste estratégicamente al aprendizaje, suspende la dimensión cognitiva de su observación y se predispone a la acción aun a pesar de la decepción de constatar que el mundo se aparta de las expectativas.

En este sentido, el empleo político del concepto de cultura opera de modo similar a la constitución histórica en el siglo XIX de la semántica de la nación, en tanto condensa referencias políticas múltiples que pueden implícitamente abstraerse en esta idea, no obstante supongan intereses distintos e incluso contradictorios: la nación es el pueblo para el pueblo, la nueva burguesía para los burgueses, la aristocracia para los aristócratas (Chernilo, 2006, 2007). La naciente historiografía mapuche ha comenzado a insistir sobre la fórmula de nación mapuche en el *Wallmapu* (Marimán, 2006; Caniuqueo, 2006; Levil, 2006). Con esto condensa la variabilidad étnica del origen mapuche que ella misma observa como adaptaciones regionales de distintos grupos indígenas en cuestiones de religiosidad, lengua, organización sociopolítica (Millalén, 2006), y también la variabilidad de su presente principalmente cruzado por la urbanización (Levil, 2006). Pero aun a pesar de esas constataciones, se continúa recurriendo al sentido de unidad política que aporta el concepto de cultura, ahora asociado al de nación: “si el winka no quiere reconocer a los indígenas en sus ciudades [...] seguramente no se va a encontrar con los indígenas, pero no podrá desconocer que a su lado existen sujetos que pertenecen a un colectivo cultural y político identificado con la idea, mucho más real que utópica, de *Nación Mapuche*” (Levil, 2006: 248). La nación se transforma en una misión cultural; en palabras de Max Weber: “La superioridad o aun la insustituibilidad de los ‘bienes culturales’ cuyo fomento y conservación resulta posible sólo por el mantenimiento de tales rasgos peculiares constituye, pues, el cimiento en que suele basarse la importancia de la ‘nación’” (Weber, 1992: 682). La cultura como concepto político tiene rendimientos de alta relevancia para la acción en tanto permite anular la propia observación de la diferencia: los mapuches siempre han sido simbólicamente diversos, pero cuando se los quiere observar como cuerpo común son culturalmente unitarios e indicados como una nación distinta de otra, precisamente, por efecto de su cultura.

Al distinguir lo propio y lo ajeno, la semántica de la cultura permite la comparación (Luhmann, 1999; Baecker, 2001; Farías, 2006; Dockendorff, 2006), y mediante ella se constatan los obstáculos y posibilidades para la continuación de esa idea de unidad. Lo ajeno se puede convertir en un obstáculo para la posibilidad de lo propio, lo que transforma la observación cultural en un problema de inclusión y exclusión. Se advierten amenazas, inequidades, injusticias que se despersonalizan en la comunicación y son generalizadas bajo la fórmula de la discriminación cultural. Ello permite fundamentar la acción política afirmativamente como mantención de la cultura y negativamente como oposición a la disolución y a la fuente a la cual ella es atribuida. En el primer caso, en nombre de la cultura, se lucha por derechos

grupales, étnicos, nacionales —como en el caso del reclamo mapuche por el reconocimiento constitucional (Sierra, 2003)— y se llama la atención sobre las diferencias de inclusión entre colectivos —como en el caso de la declaración del Congreso Mapuche—. En el segundo, en nombre de la preservación cultural nacional se limita la inmigración extranjera, en nombre de los valores culturales de la familia se excluyen las uniones homosexuales, en nombre de la cultura de los acuerdos se sospecha de los disensos, en nombre de la comunidad cultural se censura la acción individual. De esa forma se puede moralizar, criticar e incluso atacar, sin necesidad de argumentar. La cultura como concepto político posibilita una renuncia a la fundamentación argumentativa porque se construye sobre umbrales de inviolabilidad que no pueden ser puestos en duda en la reflexión ni en la acción. La unidad cultural se indica y desde ahí se arranca. Funciona a condición de eliminar la contingencia de su propio núcleo, o al menos de hacer su transformación inaccesible para los que lo comparten y especialmente para los que no lo hacen.

La fórmula puede plantearse del modo siguiente: “Desde que tenemos cultura, tenemos tradición y puesto que las tradiciones se pueden observar, uno puede entusiasmarse con ellas o irritarse contra ellas” (Luhmann, 1999: 53). La construcción cultural remite a la historia, a una historia articulada como elipsis de lo que la contradice (Morales y Silva, 2006). La historia por tanto es reducción de la contingencia del pasado, es un *singular colectivo* que permite “adscribir a un poder interior esos acontecimientos y sufrimientos humanos que son impulsados y articulados según un plan secreto o revelado, un poder frente al cual uno se puede saber responsable o en cuyo nombre se puede creer actuar” (Koselleck, 1992: 54). La cultura como concepto político condensa la historia en forma de tradición y la proyecta al futuro como reproducción cultural, “conlleva una expectativa de raíces, de una existencia estable y territorial” (Clifford, 1995: 395), por ello puede cumplir una función moral o política frente a un mundo estabilizado en la variación, un mundo de recurrentes interpenetraciones e inconsistencias simbólicas a pesar de que los individuos en ese mundo se autodescriban por medio de la referencia a su cultura o a una cultura. Se puede advertir entonces que la cultura, como concepto político, se vuelve imprescindible para esos individuos mientras más ellos constaten que la cultura se deconstruye.

La declaración del Congreso Nacional Mapuche referido más arriba expresa esta idea: “Estamos empeñados igual que todos en el desarrollo del país, pero éste no debe ser a costa del territorio y la cultura mapuche, porque la marginalidad, la postergación económica, la discriminación que

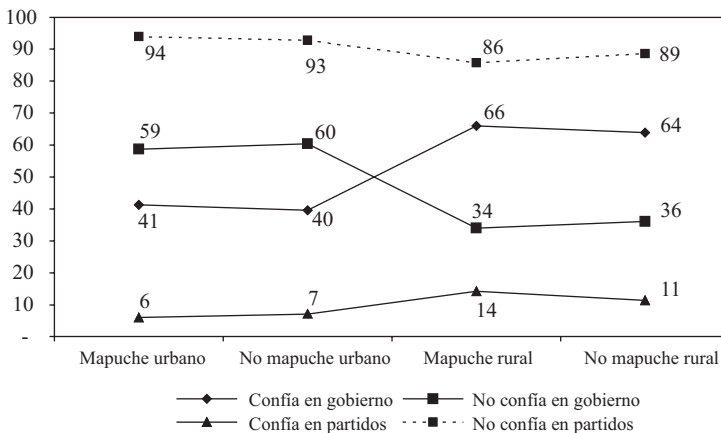


estigmatiza, la inequidad, atentan directamente contra nuestra supervivencia e identidad [...] Aun cuando la mitad de la población está en zonas urbanas, la referencia ideológica cultural es la tierra y el territorio mapuche ancestral” (Congreso Nacional Mapuche en Peyser 2003: 69). Varios rendimientos políticos se advierten en la declaración cuando se la observa bajo el prisma de la cultura como concepto político: se visibilizan condiciones de exclusión referidas al colectivo, al *bonum commune* mapuche, se identifica una fuente de atribución (el desarrollo del país) y se indica un umbral de inviolabilidad (la cultura y el territorio) que funciona para todos, aun cuando se constata que ‘la mitad de la población está en zonas urbanas’. Así se habla en nombre de todos y se puede ejercer la función política de representación. Sin este empleo del concepto de cultura, los actores sólo podrían reflejarse como individuos; la colectividad de la cultura entrega una fuerza política adicional, un *mana*, adherible a cualquier reivindicación.

Si la cultura como concepto político opera de este modo, se debería esperar que en los contextos donde hay una afirmación cultural más fuerte las variables referidas a dimensiones políticas aparezcan con un nivel de interpenetración e inconsistencia menor. No cabe esperar ausencia de ambas, pues ellas existen con independencia de las autodescripciones. El punto es observar en qué medida la cultura como concepto político se expresa en las opiniones generalizadas de los mapuches.

El Gráfico N° 13 muestra una alta interpenetración entre mapuche y no mapuche cuando se observan las zonas urbana y rural por separado. Ello indica que la cultura como concepto político mapuche, en lo que a la con-

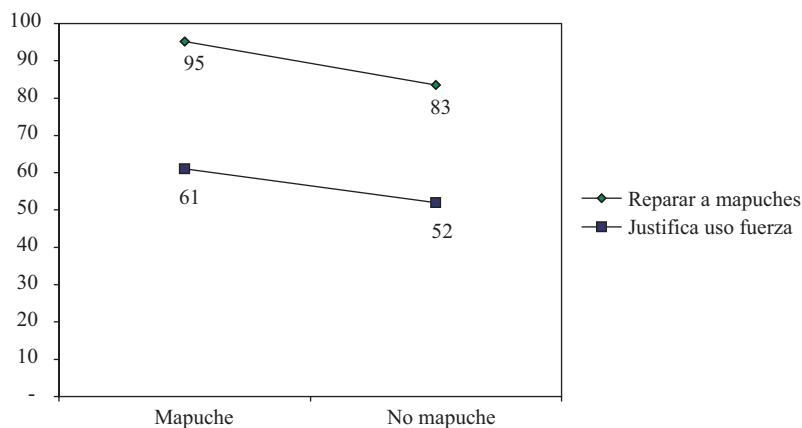
GRÁFICO N° 13: CONFIANZA EN GOBIERNO Y PARTIDOS SEGÚN ZONA DE RESIDENCIA (%)



fianza en el gobierno y los partidos políticos se refiere, no sería un elemento de diferenciación respecto de lo no mapuche. La distinción viene dada —nuevamente— por zonas de residencia, lo que es bastante notorio en lo relativo a la confianza en el gobierno, significativamente más alta en zonas rurales. Es cierto, sin embargo, que en la desconfianza mapuche frente a partidos y gobierno puede operar de todos modos un componente étnico. Esto es lo que comienza a aparecer cuando las temáticas se vinculan más a la idea de la cultura como concepto político, por ejemplo en lo referido a las reparaciones frente a los mapuches y el uso de la fuerza para reclamar las tierras.

Frente a la interrogante de si el país debe reparar a los mapuches y si el uso de la fuerza se justifica para reclamar las tierras, el Gráfico N° 14 permite apreciar diferencias significativas entre ambas poblaciones. La cultura como concepto político tiene consecuencias cuando está en juego lo que más arriba definimos como el umbral de inviolabilidad: la tierra como sustento de la cultura entendida como unidad. De todos modos, la proporción de no mapuches que responde afirmativamente a ambas preguntas no es menor. Ello indica que ‘fuera de la cultura’ también se aprecia la relevancia del problema, sin embargo, la diferencia en las proporciones entre los mapuches y los no mapuches es lo que importa, pues de ahí se deriva que la autodescripción como unidad cultural penetra en la opinión generalizada de los mapuches ante este tema.

GRÁFICO N° 14: REPARAR A MAPUCHES Y JUSTIFICA USO FUERZA SEGÚN MAPUCHE/NO MAPUCHE (%)



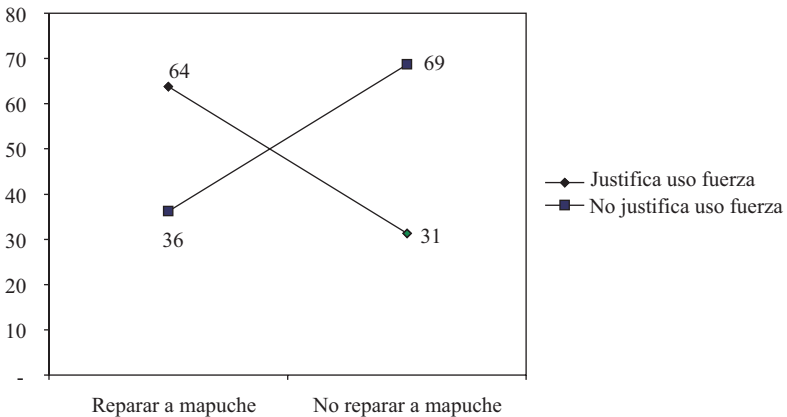
Cuando la cultura opera como concepto político, también la consistencia en las respuestas se incrementa. Para la población mapuche, el Gráfico N° 15 muestra el cruce de la reparación a los mapuches y la justificación del uso de la fuerza para reclamar las tierras.

Si se piensa que se debe reparar a los mapuches, se justifica en alta proporción el uso de la fuerza en relación al reclamo de tierras. Los porcentajes muestran además un nivel de consistencia cuasi simétrico entre ambas medidas. Sin duda esto puede variar frente a otras dimensiones, pero cuando se trata de los umbrales inviolables de la cultura como concepto político cualquier forma de protesta parece legitimarse.

Como lo ha afirmado Edward Said: “Todas las culturas son híbridas; ninguna es pura; ninguna es idéntica a un pueblo racialmente puro; ninguna conforma un tejido homogéneo” (Said, 2005: 55). Cuando las cosas se observan así, las posibilidades del análisis social se expanden a la indagación de las interpenetraciones e inconsistencias simbólicas en tanto expresiones de la iterabilidad significativa de los mundos de sentido contemporáneos, como lo hemos intentado en estas páginas. Pero lo que puede satisfacer el interés analítico no tiene por qué ser adoptado como premisa de conducta por actores que se sienten discriminados, postergados, excluidos. Para ellos, un concepto de cultura como orientación de la acción política reivindicativa dispuesta a cierta hibridación, pero no a la disolución de los umbrales de inviolabilidad, parece ser más útil. El análisis puede retratar

www.cepchile.cl

GRÁFICO N° 15: REPARAR A MAPUCHES Y JUSTIFICA USO DE FUERZA (POBLACIÓN MAPUCHE )



su modo de operación, sus efectos de generalización y sus consecuencias en la acción, sin embargo no puede pretender ser acogido como descripción nativa. Como siempre que se trata de hegemonías, primacías, bienes y oportunidades, el antagonismo de lo político (Mouffe, 2003) es el que resuelve el problema.

### VIII. Reconstrucciones simbólicas descentradas

Deconstruir es descomponer, deshacer, desedimentar estructuras que en ese proceso muestran la iterabilidad y contingencia de sus fundamentos. Pero ello es una parte de la tarea. En *Carta a un Amigo Japonés*, Jacques Derrida muestra su otra cara: “Más que destruir era preciso asimismo comprender cómo se había construido un ‘conjunto’ y, para ello, era preciso reconstruirlo” (Derrida, 1997: 25). Deconstrucción es la unidad de una diferencia. No es sólo un gesto filosófico o un ejercicio académico. La incontestable variabilidad del mundo que hace a los actores moverse hacia nuevos terrenos, los motiva también a sostenerlo por mecanismos de evitación, resistencia, conquista o por la definición de umbrales de inviolabilidad. Aceptan la deconstrucción para reconstruir de otro modo una construcción que nuevamente puede deconstruirse. Para entender esto, una idea de cultura como todo unificado y coherente no es útil; como semántica empleada con fines reconstructivos, en última instancia políticos, es imprescindible.

Pero las autodescripciones políticas formuladas contrafácticamente no pueden esperar encontrar poca o ninguna resistencia. Más bien resistencia es lo que deben esperar precisamente por ser contrafácticas. Y no sólo provocan resistencia externa de la fuente de atribución, sino que también generan interpenetraciones e inconsistencias internas en lo que se observa como unidad cultural. Como se pudo apreciar en el Gráfico N° 6, para la población mapuche (en más del 50%) el elemento principal para mantener su cultura es hablar la lengua mapuche; vivir de la tierra y que el estado les entregue tierras aparecen respectivamente en el cuarto y sexto lugar de preferencias (con alrededor del 30%). Cuando la cultura se formula como concepto político en la Declaración de 1997, la tierra, no la lengua, se presenta como el umbral de inviolabilidad. La Ley 19.253 (Ley indígena) recoge esta idea en su artículo 1: indígenas son quienes “conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento de su existencia y cultura” (art. 1). Como lo vimos en la sección anterior, la Declaración de 1997 no está semánticamente lejos de esta formulación. (Se

podría hablar de interpenetración.) Para ella el fundamento de la reconstrucción simbólica no es lo que la mayoría de la población mapuche expresa, no es la lengua. (Se podría hablar de inconsistencia.) En la Ley indígena la lengua tiene un lugar marginal, la preocupación por ella es asignada a la Conadi (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y sólo en referencia a los ‘indígenas de los canales australes’: la Corporación procurará “conservar su lengua e identidad” (art. 74). Cuando la cultura como concepto político define un centro, ese centro tiene la potencialidad del descentramiento, de dislocar las propias articulaciones simbólicas que se busca defender, de situar un elemento en lugar de otro.

El escenario es por tanto paradójico: para reconstruir hay que deconstruir. Es también lo que sucede con la incorporación de la machi en los movimientos de resistencia mapuche. En su rol tradicional la machi es la figura shamánica de mediación entre inmanencia y trascendencia; en tanto, bajo el enfoque folklorizante del discurso público es un símbolo intercambiable por el de ‘alma nacional’ (Bacigalupo, 2004); constituye un ícono del modo en que la nación chilena observó a los mapuches durante los siglos XIX y XX, esto es, “como remanentes exóticos de los modos de vida pasados que deben permanecer inmodificados para ser auténticos” (Bacigalupo, 2004: 509). Para el empleo de la cultura como concepto político es necesario reconstruir la autenticidad. Auténtico es lo que está más allá del umbral de inviolabilidad, es lo que la autodescripción indica como aquello que no puede ser transformado: el vínculo sagrado a la tierra en la Declaración de 1997. Todo movimiento de resistencia requiere de un umbral y requiere escenificarlo de algún modo. En el caso del movimiento mapuche, la machi ha comenzado a cumplir ese rol: “Las imágenes de la machi femenina de los movimientos de resistencia mapuche como madres de la tierra y guardianas del territorio, las que se corresponden con las imágenes folklóricas nacionales de la machi, son estratégicamente elegidas y situacionalmente empleadas para comprometer a los mapuche de diferentes comunidades y para legitimar una nación mapuche autónoma con una base territorial rural fija” (Bacigalupo, 2004: 517). Esta condensación de imágenes de lo auténtico permite la permanencia de la machi en una simbólica tradicional apolítica y a la vez le posibilita vincularse a las autoridades políticas por vías no ideológicas. Bacigalupo llama a esto *política de la espiritualidad* (Bacigalupo, 2004: 525).

Lo particular de esta situación es el descentramiento generado por el umbral de inviolabilidad de la cultura como concepto político: la machi opera simbólicamente y de modo simultáneo en tres constelaciones: la tradicional de vinculación con lo sacro, la folklórica de símbolo de lo auténtico y la

constelación política de relacionamiento con el estado. Cuando los movimientos de resistencia la invocan como símbolo de lo que se debe preservar, como *telos* de la reivindicación política, la dislocan, la llevan a la tradición, al folklore y la política al mismo tiempo. Si la machi es la representación de lo auténtico, al indicarla como tal se desautentifica en su sentido original; se disgrega en lo que va siendo en cada espacio simbólico, es auténticamente otra cosa en cada uno de ellos. El resultado es una paradoja: intentar reconstruir la cultura como unidad la deconstruye aún más, mostrar a la machi como lo originario la desliga de la tradición en la que su originalidad se asienta, exponer el original es no exponerlo. A veces subir es bajar, decía Schneider.

A paradojas, inconsistencias, interpenetraciones, dislocaciones, descentramientos es a lo que deben acostumbrarse las reconstrucciones simbólicas en el mundo contemporáneo. La formulación de umbrales de inviolabilidad es —como lo hemos dicho— útil para la orientación política de la acción, pero su autenticidad no es vivenciable, pues al indicarse deja de ser auténtica. Es útil para resistir a la presión por aprender a hacer las cosas de otro modo, a la presión por renunciar a la tierra o a la lengua como símbolos identitarios, pero tampoco logra totalizar y unificar el universo de sentido sobre la base de ese centro. La machi no es menos machi negociando con las autoridades políticas, no es menos machi como símbolo del alma de la nación en el folklore, no es menos machi sin trance shamánico; está también en esos espacios en otro registro, en otro sistema de reenvíos significativos, en otra *différance*.

El trabajo de mujeres mapuches pro derechos humanos es otro ejemplo: adoptan uno de los elementos más abstractos y universales del mundo occidental moderno (la idea de derechos de la humanidad) y lo contextualizan en su activismo como mujeres dentro del movimiento mapuche (Richards, 2004). El caso de funcionarios mapuche en el estado es similar: se integran en la política indígena manteniendo la idea de ganar algo tanto personalmente como para las comunidades mapuches, una forma de *subjetividad híbrida* (Park y Richards, 2000). De igual modo, la transformación de las estructuras de liderazgo en el Alto Bío Bío desde *lonkos* tradicionales hacia líderes que, en nombre de la comunidad, muestren mayor capacidad de negociación con las instituciones públicas, es un movimiento en esta dirección (González-Parra, Simon y Villegas, 2005). Puede ser incluso posible interpretar la historia del movimiento político mapuche en este sentido, desde la Sociedad Caupolicán a inicios del siglo XX, la Federación Araucana, el Frente Único Araucano, la Asociación Nacional Indígena, Ad Mapu, hasta el Consejo de Todas las Tierras, entre otros (Caniuqueo, 2006; Levil, 2006).

Parecen ser ahora los propios indígenas —y ya no sólo el estado nacional— los que construyen sus propias instituciones mediadoras (Vergara del Solar, 2005). En todos esos casos, la defensa de la cultura es su descentramiento. Para reforzarla hay que movilizarse más allá de ella, reflexivizarla, hacerla iterar, arrojar sus símbolos contra otros para ver cómo se acomodan, violar sus umbrales de inviolabilidad para mantener la ficción de su carácter perdurable e inmodificable. Toda reconstrucción pone en movimiento múltiples deconstrucciones, toda unidad es diferencia, así como —por última vez— subir es a veces bajar.

### IX. Mashpee

En las últimas cien páginas de *Dilemas de la Cultura*, James Clifford entrega uno de los más interesantes relatos ‘etnográficos’ de la antropología contemporánea, el del juicio que en 1976 el Consejo Tribal Wampanoag de Mashpee, Massachusetts, entabló contra la New Seabury Corporation (empresa de desarrollo de condominios lujosos), por el traspaso de los terrenos abiertos de Cape Cod a manos privadas que se había venido ejerciendo desde fines de los años sesenta, cuando el gobierno local pasó a manos de una mayoría blanca (Clifford, 1995).

El reclamo colectivo de la tribu mashpee (los demandantes) se centraba en la propiedad colectiva de la tierra que desde el siglo XIX había sido problemática y que ahora la New Seabury Corporation (la defensa) había adquirido. El juicio se centró en la calidad de ‘tribu’ que los mashpee podían demostrar desde su origen hasta la actualidad. La defensa arguyó que hacia 1620 la región había sido diezmada por enfermedades traídas por los marineros ingleses; sólo la reunión de nativos de diversa procedencia en torno a la protección de un granjero de la zona les había permitido la rearticulación. El origen de la tribu era artificial. Los demandantes, por su parte, indicaron que la conformación de la tribu era una cuestión política y que ella sólo podía verificarse en los siglos XVIII o XIX. Respecto de su cristianización, aceptada por los demandantes, ella no podía entenderse como conversión (versión de la defensa), aunque sí como forma religiosa sincrética de existencia. La creación de ‘plantación de Cape Cod’ era otro punto de controversia: para la defensa expresaba el deseo de los mashpee por integrarse a Massachusetts, para los demandantes se trataba sólo de un modo instrumental de tener un estatus legal para seguir manteniendo la identidad. Asimismo, la participación de indios en la guerra contra la corona inglesa no podía entenderse como abandono de la lucha identitaria, aun cuando la defensa indicara el patriotismo americano que había mostrado la ‘tribu

Mashpee’, tampoco el mestizaje con los blancos, pues para los demandantes se trataba de una estrategia para mantener a la ‘tribu’. Finalmente, la transformación de los mashpee en pueblo en la segunda mitad del siglo XIX implicó la posibilidad de enajenación de sus tierras. Para la defensa la idea de ‘tribu’ se diluía con ello; los demandantes arguyeron que aunque el cambio había significado el traspaso de muchas tierras a manos no indias, la mantención del gobierno local en manos de los mashpee había contrarrestado esa tendencia y conservado la unidad tribal.

Los antropólogos llamados a declarar en favor de la demanda fueron constantemente interrogados por las ideas de tribu y cultura. Nunca pudieron responder con claridad. De alto interés es, por ejemplo, el siguiente diálogo entre el juez y Jack Campisi, antropólogo citado por la demanda:

Juez: ¿Cuáles son esos sistemas de valores que usted identifica como característicamente indios, los cuales dice perduran entre aquellos mashpee que son bautistas?

Campisi: Bueno, la actitud con respecto a la reverencia por la tierra [...] que usted no es puesto sobre la tierra para mantenerse de ella, sino que tiene la obligación de mantener la tierra en la cual fue puesto

Juez: ¿Usted ve diferencias entre un bautista mashpee que cree en estas cosas y, digamos, un bautista del Club Sierra que siente de la misma manera?

Campisi: Por lo que sé del Club Sierra, probablemente son muy similares

Juez: ¿No es único?

Campisi: Pudo haber habido un préstamo de los indios al Club Sierra

Juez: O viceversa

Campisi: Bueno, dado que están aquí antes que el Club Sierra... (Clifford, 1995: 375).

El concepto de cultura tampoco resistió los interrogatorios: “Ni la lengua, ni la religión, ni la tierra, ni la economía, ni ninguna otra institución o costumbre clave eran su condición *sine qua non*” (Clifford, 1995: 378). El juicio concluyó con un fallo a favor de la defensa: era imposible determinar la continuidad y autenticidad de la tribu y cultura mashpee desde su origen hasta la actualidad; a lo largo de su historia una serie de interpenetraciones e inconsistencias la habían cruzado.

¿Puede concluirse de ello que los mashpee nunca existieron?, ¿puede derivarse de las interpenetraciones, inconsistencias, dislocaciones, descenramientos de las constelaciones simbólicas mapuches que los mapuches



no existen o nunca existieron? Antropológicamente, étnicamente y menos desde la observación de los actores, seguramente no. Por lo demás, un juicio establece una decisión jurídica, no constituye una medida evaluativa de la historia. Lo que sí parece establecerse es que las constelaciones simbólicas son iterables. Que las enfermedades traídas por los *huincas*, la evangelización de los mapuches, el régimen de reducciones, su participación en iniciativas de alcance nacional (desde la colaboración con la ‘pacificación’ hasta la Conadi), su mestizaje, su proletarización, su urbanización, tienen consecuencias simbólicas que hacen imposible hablar de ‘la cultura mapuche’, porque ella se deconstruye en cada una de sus reconstrucciones, en cada encuentro de sus/nuestros signos. Para los activistas, sin embargo, éstas son precisamente las razones para seguir invocando su unidad, autenticidad y originalidad de la ‘cultura mapuche’. Bien por las contrafácticas luchas por reconocimiento. Ninguna antropología podrá arrebatarles eso.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amolef, Andrea: “La Alteridad en el Discurso Mediático: Mapuches y la Prensa Chilena”. En *Boletín IFP*, 2 (6), 2004, pp. 7-9.
- Archer, Margaret S.: *El Lugar de la Cultura en la Teoría Social*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1997.
- Arnold, Matthew: *Culture and Anarchy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
- Bacigalupo, Ana: “Shamans’ Pragmatic Gendered Negotiations with Mapuche Resistance Movements and Chilean Political Authorities”. En *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 11, 2004, pp. 501-541.
- Baecker, Dirk: *Wozu Kultur?* Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2001.
- Caniuqueo, Sergio: “Siglo XX en *Gulumapu*: de la Fragmentación del *Wallmapu* a la Unidad Nacional *Mapuche*. 1880 a 1978”. En Pablo Marimán *et al.*, *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Santiago: Lom Ediciones, 2006, pp. 129-217.
- Canuti, Massimiliano, Luciano Gianelli y Alex Vallega: “Un Ensayo de Investigación entre los Mapuches de la Argentina”. En *Anclajes*, VIII (8), 2004, pp. 21-80.
- Centro de Estudios Públicos (CEP): “Estudio de Opinión Pública: Los Mapuche Rurales y Urbanos Hoy. Mayo 2006”. Santiago: CEP, 2006.
- Chernoff, Daniel: “Social Theory’s Methodological Nationalism: Myth and Reality”. En *European Journal of Social Theory*, 9 (1), 2006, pp. 5-22.
- *A Social Theory of the Nation State*. London: Routledge, 2007.
- Clifford, James: *Dilemas de la Cultura. Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Postmoderna*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Denby, David: “Herder: Culture, Anthropology and the Enlightenment”. En *History of the Human Sciences*, 18 (1), 2005, pp. 55-76.
- Derrida, Jacques: “La Différance”. En Jacques Derrida, *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 37-62.

- . *El Tiempo de una Tesis. Deconstrucción e Implicaciones Conceptuales*. Barcelona: Proyecto a Ediciones, pp. 1997.
- . *De la Gramatología*. México D. F.: Siglo XXI, 2003.
- Dockendorff, Cecilia: “Evolución de la Cultura: la Deriva Semántica del Cambio Estructural”. En *Persona y Sociedad*, XX (1), 2006, pp. 45-74.
- Durkheim, Emile: *La División del Trabajo Social*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985.
- Durston, John y Daniel Duhart: “Recursos Socio-Culturales de los Jóvenes Mapuches: ¿Un Potencial para el Fortalecimiento de los Programas de Capacitación?”. 2005. En [www.cinterfor.org.uy](http://www.cinterfor.org.uy) (noviembre 2006).
- Elias, Norbert: *El Proceso de Civilización*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Farías, Ignacio: “Cultura: la Distinción de Unidades Societales”. En Ignacio Farías y José Ossandón (eds.), *Observando Sistemas*. Santiago: Ril-Soles, 2006, pp. 323-364.
- Foerster, Rolf: *Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago: Ediciones Rehue, 1985.
- García, Fernando (coord.): *Encuesta Nacional de Opinión. Las Chilenas y los Chilenos frente a la Modernización: Seguridad Ciudadana, Relaciones de Género y Relaciones Étnicas*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano, 2004.
- Geertz, Clifford: *Tras los Hechos. Dos Países, Cuatro Décadas y un Antropólogo*. Barcelona: Paidós, 1996.
- . *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Giddens, Anthony: *Las Transformaciones de la Intimidad*. Madrid: Cátedra, 1992.
- González-Parra, Claudio, Jeanne Simon, Kevin Villegas: “Responding to a Globalized World: Changes in Pehuenche-Mapuche Leadership Structure in the Biobio Highlands, Chile”. En *Conference Papers. American Sociological Association*. Philadelphia (Ebsco Database), 2005.
- Guizot, François: *Histoire Générale de la Civilisation en Europe*. Paris: Pichon et Didier, 1828.
- Habermas, Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa*, Vol. 1. Madrid: Taurus, 1992.
- Hall, Stuart: “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”. En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage, 2003, pp. 1-17.
- Harris, Marvin: *El Desarrollo de la Teoría Antropológica. Una Historia de las Teorías de la Cultura*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- Herskovits, Melville: *Acculturation: The Study of Culture Contact*. Gloucester, Massachusetts: P. Smith, 1958.
- Instituto Nacional de Estadísticas: *Estadísticas Sociales de los Pueblos Indígenas en Chile. Censo 2002*. Santiago: INE, 2005.
- Jenkins, Richard: “Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization, and Power”. En John Stone y Routledge Dennis (eds.), *Race and Ethnicity. Comparative and Theoretical Approaches*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2003.
- Kluckhohn, Clyde: *Antropología*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- Kroeber, Alfred y Talcott Parsons: “The Concepts of Culture and of Social System”. En *American Sociological Review*, 23 (5), 1958, pp. 582-590.
- Kuper, Adam: *Cultura. La Versión de los Antropólogos*. Barcelona: Paidós, 2001.

- Larraín, Jorge: *Identidad y Modernidad en América Latina*. México D. F.: Océano, 2000.
- *¿América Latina Moderna?: Globalización e Identidad*. Santiago: Lom Ediciones, 2005.
- Lechner, Norbert: “El Estado en el Contexto de la Modernidad”. En Norbert Lechner, René Millán y Francisco Valdés (coords.), *Reforma del Estado y Coordinación Social*. México D. F.: Plaza y Valdés, 1991, pp. 39-54.
- Lévi-Strauss, Claude: *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1968.
- Levil, Rodrigo: “Sociedad Mapuche Contemporánea”. En Pablo Marimán *et al.*, *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*. Santiago: Lom Ediciones, 2006, pp. 219-252.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- “Inclusión y Exclusión”. En Niklas Luhmann. *Complejidad y Modernidad*. Madrid: Trotta, 1998, pp. 167-195.
- “Kultur als historischer Begriff”. En Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Vol. 4. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, pp. 31-54.
- Maniqueo, Reynaldo: “Los Mapuche y los Medios de Comunicación”, 2003. En *Enlace Internacional Mapuche*, www.mapuche-nation.org (noviembre 2006).
- Marimán, Pablo: “Los Mapuche antes de la Conquista Militar Chileno-Argentina”. En Pablo Marimán *et al.*, *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*. Santiago: Lom Ediciones, 2006, pp. 53-127.
- Marín, Cristóbal y Rodrigo Cordero: “Los Medios Masivos y las Transformaciones de la Esfera Pública en Chile”. En *Persona y Sociedad*, XIX (3), 2005, pp. 233-258.
- Mascareño, Aldo: “Sociología de la Solidaridad. La Diferenciación de un Sistema Global de Cooperación”. En Marcelo Arnold y Daniela Thumala, *Cultura, Colaboración y Desarrollo*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile, 2006.
- Mereminskaya, Elina y Aldo Mascareño: “La Desnacionalización del Derecho y la Formación de Regímenes Globales de Gobierno”. En María Dora Martinic y Mauricio Tapia (eds.), *Sesquicentenario del Código Civil de Andrés Bello: Pasado, Presente y Futuro de la Codificación*, Tomo II. Santiago: Lexis-Nexis, 2005, pp. 1391-1427.
- Mideplan: *Género y Población Indígena. Análisis Diferenciado de Indicadores de la Encuesta Casen 2003*. Santiago: Mideplan, 2005.
- Millalén, José: “La Sociedad Mapuche Prehispánica: Kimün, Arqueología y Etnohistoria”. En Pablo Marimán *et al.*, *¡...Escucha, Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el Futuro*. Santiago: Lom Ediciones, 2006, pp. 17-52.
- Morales, Rommy y Andrea Silva: “Narración Histórica Mediática y Democracia Radical. Una Lectura Postestructuralista del Espacio Público Moderno”. Tesis Lic. Sociología, Universidad Alberto Hurtado, 2006.
- Mouffe, Chantal: *La Paradoja Democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Omi, Michael y Howard Winant: “Racial Formation”. En Philomena Essed y David Theo Goldberg (eds.), *Race Critical Theories*. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2002.

- Park, Yun-Joo y Patricia Richards: "Negotiating Neoliberal Multiculturalism: Mapuche Workers in the Chilean State". En *Conference Papers. American Sociological Association*. Philadelphia (Ebsco Database), 2005.
- Parsons, Talcott: *El Sistema Social*. Madrid: Revista de Occidente, 1966.
- Parsons, Talcott y Evon Vogt: "Clyde Kay Maben Kluckhohn 1905-1960". En *American Anthropologist*, 64, 1962, pp. 140-161.
- Peysner, Alexia: *Desarrollo, Cultura e Identidad. El Caso del Mapuche Urbano en Chile*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2003.
- PNUD: *Índice de Desarrollo Humano en la Población Mapuche de la Región de la Araucanía. Una Aproximación a la Equidad Interétnica e Intraétnica*. Santiago: PNUD, 2003.
- Reckwitz, Andreas: *Die Transformationen der Kulturtheorien*. Weilerswist: Velbrück Verlag, 2000.
- Richards, Patricia: "The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile". En *Conference Papers. American Sociological Association*. San Francisco (Ebsco Database), 2004.
- Rosaldo, Renato: *Culture and Thruth. The Remaking of Social Analysis*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1993.
- Saaavedra, Alejandro: *Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual*. Santiago: Lom Ediciones, 2002.
- Said, Edward: "Cultura, Identidad e Historia". En Gerhart Schröder y Helga Breuninger (comps.), *Teoría de la Cultura. Un Mapa de la Cuestión*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 37-53.
- Schneider, David: *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- "The Power of Culture: Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian Kinship in America Today". En *Cultural Anthropology*, 12 (2), 1997, pp. 270-274.
- Sierra, Lucas: "La Constitución y los Indígenas en Chile: Reconocimiento Individual y no Colectivo". En *Estudios Públicos*, 92, 2003, pp.19-27.
- Simmel, George: *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Gedisa, 2003.
- Stocking, George: "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective". En *American Anthropologist*, 68, 1966, pp. 867-882.
- Stuchlik, Milan: *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1974.
- Tylor, Edgard Burnett: *Primitive Culture*, Vol. 1. London: John Murray, 1871.
- Valenzuela, Eduardo y Carlos Cousiño: "Sociabilidad y Asociatividad: Un Ensayo de Sociología Comparada". En *Estudios Públicos*, 77, 2000, pp. 321-339.
- Vergara del Solar, Jorge: *La Herencia Colonial del Leviatán. El Estado y los Mapuche-huilliches (1750-1881)*. Iquique: Ediciones Instituto de Estudios Andinos Universidad Arturo Prat, 2005.
- Weber, Alfred: *Historia de la Cultura*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Weber, Max: *Economía y Sociedad*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Willke, Helmut: *Systemtheorie entwickelter Gesellschaften. Dynamik und Riskanz moderner gesellschaftlicher Selbstorganisation*. Weinheim, München: Juventa, 1993. □