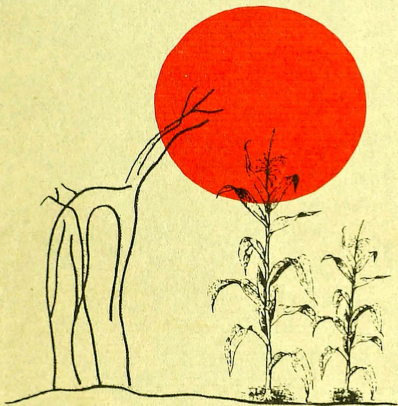


PENTUKUN 7



Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile
1997

ISSN. 0717-1099

PENTUKUN 7

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile

1997

PENTUKUN

7

Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de La Frontera

Temuco - Chile
1997

PENTUKUN es una publicación periódica del
Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

Rector Universidad de La Frontera, Heinrich von Baer von L.
Director Instituto de Estudios Indígenas, Julio Tereucán A.
Bibliotecaria CDI., Sylvia Galindo G.

Director Revista, Hugo Carrasco M.
Secretaria de Redacción, Orietta Geeregat V.

Consejo Consultor, Luis Enrique López, Florencia Mallón,
Julian Burger, Eusebio Painemal, Héctor Painequeo.

Comité Editor, José Aylwin O., Eliseo Cañulef M.
Hugo Carrasco M., Sylvia Galindo G., Orietta Geeregat V.,
Roberto Morales U., Julio Tereucán A.

La publicación PENTUKUN es financiada gracias a los aportes
del Ministerio de Educación de Chile, MINEDUC, y Fundación Ford.

Los trabajos publicados pueden ser reproducidos, indicando su autor
y fuente, y enviando tres ejemplares al Director de la Revista.
Las opiniones expresadas son de exclusiva responsabilidad de sus
autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Revista. Las
colaboraciones deben ser enviadas para su evaluación y eventual
publicación a la Secretaria de Redacción.

Ediciones Universidad de La Frontera, Edufro.

ISSN. 0717-1099

Casilla 54-D

Fono-fax 56 45 252648 - 252627 anexo 1451

Temuco, Chile.

Diseño Portada y Diagramación, Dolores de la Maza W.

Digitación de Texto, Ximena Zedán.

Impreso en los Talleres de:

Editorial Pillán,

Varas 165 Fono: 215206

Temuco.

Tiraje. 500 ejemplares

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

INDICE GENERAL

PRESENTACION

ESTUDIOS

¿Universalidad o Reencantamiento?

Algunas notas sobre las fidelidades postmodernas
frente a la comprensión intercultural de los valores.

MIGUEL ALVARADO B. Y MARIO SAMANIEGO S.

11

La situación de las personas y comunidades mapuche
en su relación con la asistencia judicial gratuita.

L. GUILLERMO DAVINSON P. Y JULIO C. TEREUCAN A.

33

Estudio de algunos juegos ancestrales mapuche

"EL ALLIMLLIM".

STELLA M. FERRARESE

47

KÜME PLATAÑMA DOMO:

Estudio preliminar acerca del uso y significado
de las joyas femeninas mapuche.

NATASCHA WEVER

62

OPINION

Mientras el sol brille y los rios fluyan los tratados nunca serán rotos.

LUISA FERNANDA VELASCO Y PABLO MARIMAN

80

CREACION

Tlacuilo, forjador de cantos.

NATALIO HERNANDEZ

94

DOCUMENTOS

Discurso

JOSE AYLWIN O.

109

Discurso

JULIO C. TEREUCAN A.

114

La resolución de CONAMA sobre el proyecto hidroeléctrico Ralco
y los mapuche pehuenche.

118

NOTAS Y RESEÑAS

125

PRESENTACION

Estimados amigos y amigas lectores,

Al igual que en el número anterior, queremos compartir con Uds. algunas reflexiones sobre la situación global de los pueblos indígenas en nuestro país y también contarles algunas cosas sobre nosotros mismos, como un modo de continuar este diálogo que nos permite conocernos más y avanzar en la construcción compartida de la aventura humana que son los procesos de intercambio y conflicto intercultural.

Es lamentable que la primera reflexión deba reiterar lo ya reiterado por todos: la necesidad de que la sociedad nacional valore de verdad las diversidades como parte fundamental de su identidad, y en forma consecuente apoye en las distintas esferas del ser y el hacer nacional las demandas (que ya no son sólo de ellos), de respeto a las personas, al territorio, a la historia y la cultura de nuestros pueblos indígenas. Los procesos aún no resueltos sobre proyectos hidroeléctricos, tierras en litigio, vías terrestres permanentes y otras, son un daño irreparable y desgarrador para los pueblos indígenas de Chile, y un daño igualmente trascendente para nuestra identidad de país.

Por otra parte, es justo también observar que algunos procesos que apoyan la recuperación de la cultura, elemento central del ser indígena en un país en claro proceso de globalización y homogeneización, siguen desarrollándose en forma todavía insuficiente pero muy constante. En esta dirección destacan las actividades de apoyo a la educación intercultural bilingüe, propiciadas por el MINEDUC, la CONADI, algunas Universidades, las propias organizaciones indígenas, instituciones como el PROEIB-Andes, centrado en Cochabamba, del país hermano Bolivia.

Esta última alusión nos conduce a uno de los aspectos que a nuestro juicio debe privilegiarse en los próximos años: la intensificación de la cooperación entre pueblos indígenas y entre países cercanos, que poseen más lazos comunes y logros compartidos, que dificultades y diferencias que igualmente no pueden dejar de existir.

Con este espíritu de hermandad y reconocimiento de los valores de esta comunidad de pueblos de nuestra América, en este número presentamos una sección de poemas del poeta intercultural mexicano natural; un trabajo de una colega y argentina posgraduada en nuestra Universidad; el estudio de una holandesa que ha querido captar el sentido del arte indígena y el artículo compartido por dos colegas nuestros: un mapuche - huilliche y un chileno.

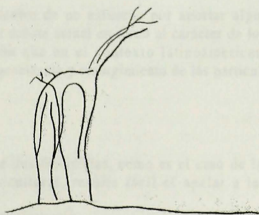
Finalmente, en este número (conversación, en mapudungun) queremos compartir también con ustedes algo de nuestra pequeña comunidad del IEI: se ha cumplido una primera etapa en la dirección del Instituto y José Aylwin Oyarzún, su Director fundador ha dado paso al primer Director de ascendencia mapuche.

No me corresponde a mí hacer el elogio de José, con quien trabajamos codo a codo en la construcción del Instituto y con quien, naturalmente compartimos muchas experiencias e ideales. De todos modos, permítanme destacar fraternalmente su espíritu abierto y generoso y su total dedicación y compromiso con el Instituto.

Al actual Director del IEI, Julio Tereucán Angulo, elegido por amplia mayoría y que encarna también consenso de los miembros del Instituto, le corresponde guiar esta nueva etapa, enraizada en las anteriores y abierta a nuevas posibilidades, tarea que ha iniciado con sabiduría y a quien deseamos y auguramos una gestión exitosa y enriquecedora para todos.

EL DIRECTOR

ESTUDIOS



ESTUDIOS

En el estudio de la literatura, el lector se enfrenta a un texto que, al ser leído, se transforma en un acto de comunicación. Este acto no es pasivo, sino que implica una interpretación activa por parte del lector. La literatura, por lo tanto, no es un objeto fijo, sino que se construye en el momento de la lectura.

El estudio de la literatura debe ser un proceso dinámico que permita al lector descubrir los significados ocultos en el texto. Para ello, es necesario recurrir a métodos de análisis que permitan explorar las diferentes capas de significado que conforman la obra literaria.

El lector debe estar preparado para enfrentar la complejidad de los textos literarios y para descubrir los recursos estilísticos que los autores utilizan para transmitir sus ideas y emociones. La lectura crítica es, por lo tanto, una herramienta esencial para el estudio de la literatura.

El estudio de la literatura también implica una reflexión sobre el papel del escritor y sobre el contexto social y cultural en el que se desarrolla la obra. Al analizar estos aspectos, el lector puede comprender mejor los motivos que impulsan al escritor a crear y a los factores que influyen en la recepción de la obra.



EL DIRECTOR

**¿UNIVERSALIDAD O REENCANTAMIENTO?
ALGUNAS NOTAS SOBRE LAS FIDELIDADES POSTMODERNAS
FRENTE A LA COMPRESION INTERCULTURAL
DE LOS VALORES.**

Miguel Alvarado Borgoño (*)

Mario Samaniego Sastre (**)

Síntesis del Artículo

En las siguientes líneas se reflexiona acerca de la actual disputa en torno a la universalidad y la relatividad de los valores, entendiendo a éstas como fenómenos culturales frente a los cuales el pensamiento postmoderno plantea tesis diversas y en algunos casos contradictorias en esta dirección se describe la polémica entre el filósofo Richard Rorty y el antropólogo Clifford Geertz, quienes en apariencia contradicen sus tradiciones disciplinarias para apelar el primero a la relatividad de los valores y el segundo a su universalidad.

Lo anterior dentro de un esfuerzo por aportar algunos elementos interdisciplinarios al debate actual en torno al carácter de los valores, en el escenario de tensión que en el contexto latinoamericano se da entre globalización homogeneizante y resurgimiento de las particularidades.

Introducción.

Al encontrarse dos disciplinas, como es el caso de la Filosofía y la Antropología Sociocultural, resulta fácil el apelar a la especificidad

(*) Antropólogo. Universidad de Chile. Director Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Católica de Temuco.

(**) Filósofo. P.Universidad de Salamanca. Académico Universidad Católica de Temuco

disciplinaria para cerrarse al diálogo encapsulándose en la imposibilidad del intercambio de ideas en el plano académico, por una mal entendida coherencia disciplinaria, fenómeno que se ve agrabado si el punto en torno al cual se reflexiona es el de un tema tan sensible como lo es el de los valores.

Nuestro intento en este ensayo es el de aportar con algunos elementos conceptuales, tanto desde la filosofía como desde la antropología, en torno al carácter de los valores culturales, en un esfuerzo polifónico, el cual, aunque inacabado, representa un caso concreto en que un especialista en filosofía y otro del campo de la Antropología revisan el tema de los valores desde una apelación hacia sus respectivas tradiciones disciplinarias, lo cual se define desde la descripción de la polémica entre un gran filósofo y un gran antropólogo contemporáneos, para luego pasar a proyectar la pregunta que esa polémica suscita, al terreno específico de la historia de la aproximación filosófica y antropológica al tema de los valores en las culturas.

Sean entendidas estas notas como una invitación a pensar la posibilidad de la unidad en el substrato de los valores, y nuestra opción por el pensamiento de Clifford Geertz, como una apuesta ética que se abre a la posibilidad de diálogo pluralista, tanto académico como ideológico.

Situados en nuestra época y en nuestro contexto, deseamos ser fieles al reencantamiento, y también coherentes con la ética del diálogo interdisciplinario, que no es sino expresión académica del profundo sentido de la tolerancia, presente tanto en la ecúmene universal cristiana como en el discurso filosófico de la modernidad.

Apertura al debate.

En una polémica que ha tenido repercusiones en el pensamiento social europeo y norteamericano, Richard Rorty y Clifford Geertz sostienen un acalorado debate en torno al carácter universal o relativo de los valores, basándose ambos en sus especificidades disciplinarias al momento de argumentar en uno u otro sentido, generándose así, una discusión relevante no sólo a nivel académico, sino también a nivel social y político, especialmente en contextos multiculturales.

Un observador medianamente culto debería suponer que la antropología, debido a su enfoque transcultural y a su larga tradición particularista de análisis de culturas tradicionales y complejas tendría que asumir y defender, al interior de la propuesta de Geertz, una postura que apelase a la relatividad socio cultural de los valores, mientras que Rorty, en representación de la filosofía, debiese sostener una cierta universalidad de los valores, fundamentada en supuestos antropológico-filosóficos en torno a la naturaleza humana, lo cual implicaría el defender el carácter universal y transcultural de los valores.

Sin embargo, el tenor de esta polémica ha sido distinto, en tanto el antropólogo ha defendido la universalidad y el filósofo la relatividad, lo cual guarda una directa vinculación con los cambios culturales que en las últimas décadas han acontecido en el mundo occidental y con el modo en que esos cambios han repercutido en el pensamiento social tanto a nivel epistémico como teórico.

Este debate tiene hoy gran vigencia, ya que el carácter de esta discusión supera el nivel académico, para proyectarse al ámbito de nuestra convivencia. Temas como la interculturalidad y el etnocidio, la violencia política y el narcotráfico, el aborto y el control de la natalidad, son algunas de las disyuntivas sociales y éticas, frente a las cuales los sectores conservadores defienden el carácter absoluto de los valores, sin que esta afirmación sea acompañada de una reflexión sobre las implicancias filosóficas y culturales de este argumento en nuestro contexto, lo que es más grave al no existir una conciencia real de la diversidad humana en Latinoamérica que acompañe la adscripción a valores pretendidamente universales.

En el ámbito del análisis de regiones multiculturales, esto cobra una vigencia particular, en que la reflexión en torno al carácter de los valores culturales significa un esfuerzo por adquirir una autoconciencia compleja pero necesaria.

A la búsqueda del conocimiento de los valores.

El problema de la relación entre epistemología y valores o conocimiento moral, ha sido tratado históricamente a partir del análisis de la naturaleza de

la conciencia moral, y más concretamente como dialéctica entre intelectualismo-intuicionismo. Desde el intelectualismo socrático, pasando por el intelectualismo escolástico, hasta el intuicionismo moral de la Escuela Escocesa, prolongada por Jacobi y Herbat, y reasumida por una parte por Scheler y por otra por el intuicionismo inglés contemporáneo, caben múltiples soluciones. Pero, en el fondo, permanece siempre el significado de conciencia como eje fundamental del problema en torno al conocimiento de los valores.

El pensamiento griego acerca de la conciencia y el conocimiento moral, que culminará en el estoicismo, servirá de antesala a la moral escolástica, moral marcadamente intelectualista, en que la distinción entre bien y mal lleva implícita un esfuerzo de raciocinio. Así, la conciencia moral surge como el último juicio práctico sobre la maldad o bondad de un acto humano. Nos encontramos ante un acto del entendimiento práctico en tanto tienda o no a realizar una actividad. No es entendimiento teórico como contemplación.

Se desarrolla el naturalismo de origen teológico. Así Suárez, Grocio o Locke, se aferran a la teoría del derecho natural apegado a la tradición escolástica. Ello se debió en parte a la flexibilidad y potencia de la filosofía escolástica, que bajo un mismo paradigma de pensamiento permitía tanto defender como anular los derechos de los indios americanos, limitar la "razón de estado" y, por ende, el poder del monarca; justificar la rebelión contra un tirano.

Frente a este intelectualismo reacciona el empirismo inglés, fruto de toda una revolución epistemológica ya iniciada por Oclam en la tesis de que las percepciones son el único nutriente y criterio de verdad del conocimiento, el cual será aplicado al ámbito de la moral. Aparece el sensismo moral que apuesta por los sentidos como base del conocimiento moral. Se trataría de un sentido-instinto incoordinado en la misma naturaleza humana. En tanto que instinto, actúa de manera automática, sin necesidad de acudir a ninguna elaboración racional. Estamos frente al intuicionismo moral.

El proceso de secularización iniciado en Europa de la mano de la modernidad culminará en la conquista de la conciencia autónoma. Esta adquiere legitimidad y elaboración sistemática y acabada en la conciencia autónoma kantiana, claramente intelectualista, bajo el condicionamiento de una forma

apriorica de la razón práctica. Este logro originará una nueva problemática en torno a la conciencia moral. A partir de ahora, el interés ya no estará abocado a determinar la naturaleza de la conciencia, el qué sea la naturaleza, sino que todos los esfuerzos estarán dirigidos a dirimir cuál es el origen de la misma, de dónde proviene.

Engels nos dice que la estructura económica de la sociedad forma siempre la base real desde la que en último término, ha de explicarse toda la superestructura de instituciones políticas y legales, de igual manera que las concepciones religiosas, filosóficas y demás (moral) de cada período histórico.

Para el psicoanálisis, la conciencia es identificada como uno de los niveles de la personalidad, el super yo, constituido por la influencia social y del medio ambiente. En él están dadas las normas morales, sociales y religiosas y es expresado en dos aspectos: el Yo Ideal que nos dicta lo que es recto y bueno, y la conciencia moral que nos indica lo malo.

Tanto el marxismo como la teoría freudiana, desembocan en el sociologismo de autores como Durkheim y Levi-Brühl, según los cuales la conciencia moral se torna en fenómeno social, producto del entorno. Todo el conjunto de normas morales se trasladan desde la sociedad al interior del individuo, constituyendo su conciencia.

Por otra parte, el intuicionismo británico reaparece en el intuicionismo de los representantes de Oxford, Moore, Ross, etc. Para ellos, la distinción entre bien y mal es en sí misma una problemática evidente. Todo se reduce a una aprehensión directa e inmediata tal como se consigue la aprehensión de una verdad matemática. Por tanto, exigir que probemos la verdad de nuestras intenciones morales básicas, es algo carente de sentido, al igual que pedir demostraciones en el caso del conocimiento genuino.

Hemos afirmado, por tanto, que la conciencia moral es un conjunto de juicios prácticos, influidos por el entorno y por nuestra estructura biosíquica. La pregunta fundamental es: ¿son estos juicios aptos para conocer la verdad moral? Nos topamos con la polémica en torno al valor de la conciencia.

Es obvio que para los intuicionistas, la conciencia es infalible, es

evidente. En contra de esto, Nietzsche insiste en la incapacidad de la conciencia del sujeto cultural occidental para aprehender la verdad moral, en tanto esto se encuentra más allá del bien y del mal. El anhelo nietzscheano es formar una nueva conciencia, dirigida por la voluntad de poder, y que será la adecuada para el super hombre.

Por otra parte, el valor de la conciencia como explicación última de la razón práctica, no es absoluta como Kant proponía, por cuanto no es la única fuente del orden moral; conciencia, por otra parte, claramente etnocéntrica. La superación de ésta fue el gran reto de la filosofía neo-kantiana, mediante la búsqueda de un principio ético, que no sólo se refiriese a un ethos cultural particular (europeo, blanco, no-indígena), sino que tuviera valor universal. Pretendieron adquirir la sospecha de la "falacia etnocéntrica". Superar el "yo pienso kantiano" para situarse en el "nosotros argumentamos" de Apel (1).

La hermenéutica como posibilidad del conocimiento de los valores.

La racionalidad hermenéutica se describe sobre la audición; a la escucha de la vida y su discurso expresivo. Su conocimiento de la realidad parte de la información positiva sobre ella, pero entiende que la verdadera realidad tiende a ocultarse, es latente, siendo la función del pensar descifrar tras lo aparente y mediante ello lo oculto.

Dilthey erige la categoría de comprensión en categoría fundamental. Por comprensión entiende un proceso descriptivo que es la resultante conjunta de todas las fuerzas emotivas, de toda la vida afectiva, penetrando y poniéndose en comunicación con aquello que hay que interpretar. El método contrario a éste, es el de la explicación, analítico, que va de las causas al efecto o viceversa. En esto se basa para defender su clasificación de las ciencias en ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Según Dilthey, el sujeto de una interpretación hermenéutica, el sujeto que comprende, a diferencia del que alcanza conocimientos propios de las

(1) Véase: Cortina, Adela. *Ética sin moral*. Madrid, Tecnos, 1990.

ciencias naturales, no puede ser considerado como conciencia pura, sino como quien logra una experiencia vital y la expresión de esa experiencia. Dilthey afirma que para comprender la vida ajena hay primero que comprenderse vitalmente a sí mismo. Una misma vida y una misma experiencia y la experiencia de aquella persona, fenómeno social o texto que deseo interpretar. Por eso es posible una sintonía de sentimientos. Obviamente, desde esta concepción vitalista, queda carente de legitimación la separación cartesiana y kantiana de sujeto y objeto, lo cual abre la posibilidad filosófica a una comprensión intercultural de los valores, que desde la estrategia interpretativa positivista resulta un esfuerzo imposible, en tanto la racionalidad analítica, se modela sobre la visión, que identifica y define sus contenidos inexpressivamente como objetos. Es el suyo un pensar patentizador y de lo patente. La razón analítica se distingue de la realidad, obra sobre ella captándola desde fuera y determinándola en contextos definidos. Aparece la razón como instrumento positivo. Su ejercicio es eminentemente teórico aunque puede tener consecuencias de aplicación, lo que imposibilita todo esfuerzo de comprender los valores desde una perspectiva no etnocéntrica que verdaderamente conectase el análisis filosófico de los valores con una conciencia verdadera de la variabilidad axiológica.

Gadamer, parte en su análisis hermenéutico del círculo hermenéutico heideggeriano. La categoría de precomprensión, sin embargo, la transforma en prejuicio; prejuicio no en un sentido peyorativo, sino como juicio anterior. Con esto se está afirmando que la pretensión de un conocimiento basado en un sujeto 'químicamente' puro que recibe un objeto 'químicamente' puro es ciertamente una idiotez, ya que no se puede precindir de los prejuicios, lo cual implica un real desafío para la comprensión intercultural.

El fundamento del juicio previo y su origen es el horizonte histórico del sujeto. El sujeto puede llegar a una fusión con el horizonte del objeto hermenéutico. Podemos ensanchar, ampliar nuestro horizonte histórico hasta alcanzar el horizonte de lo que queremos interpretar. El conocimiento interpretado es posible, en definitiva, porque toda palabra o texto pronunciado en el pasado lo ha sido en un contexto de algún modo común al presente. Y este dato común es la historia o mundo histórico. Tanto el objeto del pasado como el momento actual tienen en común que se pronuncian en un horizonte histórico.

Junto a la importancia que se otorga al prejuicio se revaloriza la tradición, en el sentido de entregar y transmitir. El horizonte histórico de un hecho pasado se nos va entregando. El sujeto que busca comprender y comprenderse no puede salirse de la historia, de su situación histórica, pertenece a la historia y está en comunión con ella. Y esto es lo que produce el prejuicio. Sin embargo ese prejuicio se puede modificar mediante la reflexión científica, aunque nunca lo podemos suprimir. Por tanto la interpretación es el polo opuesto al empirismo que afirma que los datos nos llegan de manera inmediata, en cambio la comprensión hermenéutica es siempre mediata. Es así como, la mediatez de los valores hace posible la comprensión intercultural de estos

Toda constatación de algo y su interpretación presupone un sujeto, todo sujeto presupone un horizonte histórico con su prejuicio; y para llegar a ese horizonte se necesita una tradición.

Por último, atribuye a la hermenéutica una pretensión de universalidad, atribuible al rango filosófico. Así, el fenómeno hermenéutico es filosófico porque descubre la estructura del ser como lenguaje; ser que puede ser interpretado en lenguaje. El expresarse, el hablar, no es algo secundario sino que pertenece a la estructura constitutiva del ser la comunicación en definitiva es una tarea de interpretación o de hermenéutica.

Así, la posibilidad de la comprensión transcultural de los valores se sostiene sobre la base de una apuesta de la hermenéutica con respecto a la existencia de cierta homogeneidad en el pensar humano.

X. Rubert de Vantés niega esta posibilidad al afirmar que los criterios morales o "principios de aprobación" responden y reflejan un determinado concepto de la función del hombre en el mundo y las cosas en el mundo, concepto que tiene raíces culturales concretas. Nos enfrentamos a un relativismo histórico que impedirá la pretensión hermenética de comprensión universal ya que el hermeneuta no puede interpretar en dos raíces culturales distintos (moral y nueva cultura).(2)

(2) Véase: De Vantés, Xavier, *Moral y nueva cultura*. Madrid, Tecnos, 1987

El problema de los valores al interior de la antropología cultural.

La disputa en torno a la relatividad o la universalidad de los valores no es para nada reciente al interior del pensamiento occidental, ni se remite exclusivamente al debate postmoderno, sin embargo, es desde la perspectiva de la antropología cultural norteamericana que esta pregunta adquiere un carácter intercultural con pretensiones científicas.

Es en la antropología de la segunda mitad del siglo XIX donde por primera vez se plantea el problema de los valores intentando verlos exclusivamente desde una perspectiva científica, desde una mirada en la cual, según lo planteado por Clifford Geertz (3), el concepto de cultura, y particularmente la conciencia en torno a la diversidad cultural, tienden a desplazar las perspectivas antropológico-teológicas y antropológico-filosóficas que se remitían a reflexionar en torno al carácter de la naturaleza humana a nivel general, asumiendo que ésta era una invariable, para significar un proceso de adquisición de conciencia de las diferencias, donde quien observa y relata, ordena la visión en torno a los valores en base a lo próximo y lo lejano a la propia cultura occidental.

La moderna antropología socio-cultural comienza a tratar los valores como principios que orientan la acción social, intentando situarlos más allá de la pregunta por el bien o por el mal, de manera tal que se plantea un serio intento de poner entre paréntesis los "valores en torno a los valores", ejercicio que, como es lógico, implica un desplazamiento hacia la pregunta por el observador. Siendo primero el antropólogo y luego toda la sociedad occidental quienes intentan mirar con la mirada limpia de valores pre-concebidos los distintos sistemas axiológicos que a lo largo del tiempo y del espacio se presentan, como si las miradas pudiesen traspasarse o como si los ojos continuamente no nos mientiesen.

Al interior de la ciencia antropológica es la antropología cultural norteamericana la tradición científica responsable primordial de poner el

(3) Esta idea se encuentra en el ensayo "el impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre" integrado por el autor en el libro la interpretación de las culturas. Barcelona, Gediza, 1990.

problema de los valores en la palestra, y sigue siéndolo hoy a través de la polémica entre Geertz y Rorty, quienes reviven una discusión que se remonta al comienzo de la escuela norteamericana iniciada por Franz Boas (4)

Si intentamos dar cuenta del surgimiento en el siglo pasado de la antropología cultural norteamericana, debemos remontarnos a autores como Edward Tylor quien en 1871 publica el primer concepto antropológico científico de cultura definiéndolo como .."aquella totalidad compleja que incluye conocimientos, creencias, arte, costumbres y cualesquiera otras aptitudes o hábitos adquiridos por el ser humano como miembro de la sociedad". (5)

También deberemos mencionar a autores como Morgan quien generó un esquema de la evolución cultural el cual fue utilizado principalmente por Engels al momento de dar un andamiaje teórico cultural al materialismo histórico.

Se constituye desde investigadores como éstos una ciencia de la sociedad al servicio de la expansión hacia el oeste de la sociedad norteamericana que intenta resolver el "problema indígena" mas allá de la lógica hasta ese momento asumida de que "el único indio bueno sea el indio muerto", por lo cual vemos en esta ciencia, cargada de etnocentrismo evolucionista de inspiración darwiniana, un primer intento de objetivación de los valores desde una perspectiva etnográfica, a partir de una visión empírica-etnológica y por lo tanto comparativa.

La antropología cultural tiene su origen en la tradición antropológica norteamericana, la que desde Frans Boas en adelante supedita la relación de indentidad entre estructura y valor, al análisis de la generación cultural de valores al interior de la estructura social, pasando esta tradición científica desde occidentales que era más difícil de definir, hasta ser un concepto de múltiples usos, que pasa a expresar los límites de la comprensión al interior de nuestra propia sociedad.

(4) Franz Boas, antropólogo alemán, padre del relativismo cultural y renovador de la antropología cultural norteamericana de la primera mitad del siglo.

(5) Citado en Kahn, E. El concepto de cultura. Ed. Anagrama 1978

Este límite en la posibilidad real de comprender, se expresa de manera significativa en el modo como distintos autores y disciplinas han asumido categorías antropológicas, en tanto la antropología ha aportado una conciencia de la diversidad a partir de la data etnográfica comparada a nivel etnológico, lo cual unido al concepto amplio de cultura que crea, ha permitido el uso de un concepto de cultura plenamente coincidente con la apelación postmoderna a la diversificación y fragmentación de la conciencia del hombre occidental en torno a sí mismo y a las "otras" culturas.

El aporte de Clifford Geertz como pensador post moderno.

Situamos históricamente el pensamiento de Clifford Geertz como un tipo de formulación post-moderna reciente, en tanto su búsqueda responde a principios como la fragmentación del escenario social, entendida ella como crisis de los discursos socialmente compartidos, y al "reencantamiento del mundo" en tanto sostiene la existencia de valores trascendentes que resolverían la tensión esencial entre un mundo moderno altamente comunicado en el que, sin embargo, las identidades particulares lejos de desdibujarse tienden a reafirmarse, de modo tal que la reafirmación de la particularidad como modo de resistencia, ya sea étnica o meramente cultural, cobra un rol preponderante en los sistemas étnico sociales en las últimas décadas, tanto en las sociedades altamente tecnologizadas, como en las sociedades donde la contradicción entre lo tradicional y lo moderno sigue siendo un hecho fehaciente.(6)

La propuesta de Geertz intenta dar cuenta del proceso de reafirmación de las identidades particulares en un contexto en el cual se desmiente la profecía webereana del desencantamiento del mundo, lo cual unido a la suposición de identidad entre realidad y razón profetizaba la descomposición de las identidades particulares. Para llegar a esta propuesta el pensamiento de este autor ha pasado por tres etapas. En la primera adhiere al cognitivismo en lo

(6) Para García Canclini, Geertz coincide con otros pensadores actuales en concebir a la cultura como el ámbito "de producción, circulación y consumo de significaciones, en tanto para el lo distintivo del saber antropológico no es ocuparse de pueblos "primitivos" o de etnias y comunidades tradicionales, sino estudiar las diferencias, la alteridad y las relaciones interculturales mediante la generación de informaciones directas.

que respecta a su postura "emic" o desde dentro, luego Geertz pasa a una etapa interpretativa, en la cual se cuestiona fuertemente la posibilidad de seguir el principio boasiano de "meterse en la cabeza del otro", frente a lo cual opta por una postura "comprensiva" fuertemente influida por autores como Dilthey y Weber; posteriormente pasa a una etapa que podemos plenamente calificar como post-moderna. En ella su objetivo esencial ha sido resolver esta tensión post-moderna entre fragmentación y afirmación de las identidades particulares.

En Geertz la estética del discurso se mezcla con la búsqueda científico-etnográfica, en un proceso que requiere de un eje de discernimiento que no se encuentra en la retórica del discurso, sino que vive más allá del texto etnográfico, en el encuentro entre la especificidad del contexto, la visión del etnógrafo y los elementos universales de la cultura.

Geertz supera la reflexión sobre el discurso mismo para llegar a la identificación de constantes en la cultura, que van desde el hecho social y cultural al relato y de ahí a la reflexión teórica. Sin embargo, en su propuesta no intenta hacer una historia de los valores universales identificados por los etnógrafos, como tampoco se trata de fundamentar una teología de la cultura desde la antropología, sino mas bien abrir el camino para una antropología científica que tenga a lo "numinoso" o religioso-cultural como camino y señal de la interpretación cultural.(7)

Es así como, este cuestionamiento "autocomprensivo" de fuerte sello post-moderno ha sido concretizado a nivel de ciertos principios que venía desarrollando desde la década de los sesentas en torno a la religión, entendida ésta como sistema cultural totalizante y comparativamente homogéneo, del cual podrían derivarse ciertos valores, los cuales lejos de variar dependiendo de los distintos contextos ecológico-culturales, mantendrían una capacidad aglutinante, lo que permitiría a los sujetos culturales no sólo resolver el problema de la doble contingencia y por lo tanto de la integración social, sino que también posibilitaría un modo de acceso al mundo, que constituye a la religión en el nivel epistemológico esencial desde el cual la comprensión en contextos culturales distintos se homogeneiza, derivándose desde allí valores

(7) En relación a esto es fundamental el texto Geertz, Clifford: *Religión as a cultural system*. Nueva York, Harper and Row. 1978.

transculturales de carácter universal, que se expresarían, por ejemplo, en el carácter integrador de lo sagrado, el lugar del mito como archivo o depósito del conocimiento cultural y el del rito como puesta en escena de la conciencia colectiva de un grupo. "Lo absolutamente otro" sería por lo tanto lo que daría un sentido comprensible a la contingencia social.

Es así como Geertz apela en su polémica con Rorty a la existencia de ciertos valores permanentes transculturales y a un recurso a lo numinoso que posibilita la superación del relativismo cultural. Desde la "estrategia de lo numinoso" Geertz define la posibilidad de una ética intercultural.

Esta elaboración significa en Geertz una recomposición de las subdisciplinas científicas que asuma tanto el aporte de la inter y la transdisciplinariedad propia del pensamiento post-moderno, como también la especificidad de los aportes disciplinarios. Es en este sentido que Geertz es un severo crítico de analogizaciones radicales como la estética, en tanto en este uso indiscriminado de los conceptos artísticos y particularmente literarios, identifica un peligro tanto para la claridad comprensiva como interpretativa, en tanto el límite entre la generación de nuevos conceptos explicativos y el uso indiscriminado de conceptos exógenos estaría dado por la capacidad del propio especialista de las ciencias sociales de situarse vivencialmente en su ámbito de realidad y desde allí echar mano de categorías externas, siempre considerando la tradición disciplinaria desde la cual intenta dar cuenta del mundo.

Geertz rescata la retórica del discurso etnográfico, pero afirma que existe una desmesurada confusión de géneros donde se mezcla el problema de la composición del texto etnográfico, el proceso investigativo como tal y la pretensión interpretativa, lo cual llevara a rumbos tan difíciles como desconocidos.

Plantea que este proceso no sólo tiende a entrelazar las disciplinas y las subdisciplinas, sino que también se sustenta sobre una suerte de analogías estéticas propias del pensamiento postmoderno, las cuales en su opinión no son del todo felices, Geertz recomienda el mantener las identidades disciplinarias, rescatando eso sí, la posibilidad de extraer analogías que en el plano de la generación de modelos se constituyan en metáforas fructíferas

tanto a nivel del discurso etnográfico como de la interpretación teórica, lo cual ha significado un tipo de planteamiento específico de relevancia para la antropología post moderna, más que la descalificación gratuita de ésta.(8)

Para Geertz la mezcla en los géneros debería resolverse desde una teoría unificada de la cultura que considerara el nivel interno de la percepción de los actores y el nivel externo de la percepción científica, ubicándose el antropólogo como un ente articulador de significaciones, el cual echase mano de la estética para introducir su subjetividad como observador externo, pero que puesto frente al problema de interpretar las percepciones del "otro" haga uso de la tradición antropológica, la cual aporta desde su teoría de la cultura en general y desde sus teorías de la religión en particular una visión que permite desde la observación de lo religioso una comprensión cabal de los sistemas sociales.

Para la moderna antropología norteamericana, y también, por qué no decirlo, para la cultura norteamericana en general, el pensamiento de Geertz ha sido de gran influencia durante los últimos años, valorándose sobre todo su capacidad para situarse desde su particularidad individual pero con una perspectiva antropológica y por lo tanto intercultural, tanto en el nivel de la reflexión como en el de la descripción.

La perspectiva de Richard Rorty.

En lo que respecta a la posición de Richard Rorty diremos antes que nada que se trata de un filósofo norteamericano cuyo pensamiento se nutre de dos fuentes:

-En primer lugar, la tradición hermenéutica que se define desde la aproximación Heideggereana al problema de la interpretación situándose por lo tanto Rorty desde la pregunta ontológica por la tradición, en base a la cual se está intentando conocer, hasta las categorías hermenéuticas más contemporáneas desarrolladas por autores como G. Gadamer, quien pone el problema de la interpretación en el centro del debate, contradiciendo de esta

(8) Véase Geertz, Clifford "Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social". En Conocimiento Local. Buenos Aires, Paidós, 1989..

manera la pretensión objetivista de algunas teorías de las ciencias humanas, convirtiendo así el problema de la interpretación cultural en un ejercicio de autocomprensión.

-En segundo lugar, ha existido un aporte al pensamiento de Rorty de parte del pragmatismo norteamericano principalmente en la versión de John Dewey, en tanto nuestro autor apela a la posibilidad de comprender una realidad concreta, ya que recurre a la idea pragmatista de que la realidad no existe fuera del mundo real identificable para el observador, debido a lo cual la interpretación de la realidad histórica no puede realizarse desde categorías que intenten salirse de la historia misma, oponiéndose por lo tanto Rorty a categorías como las platónicas o las cartesianas que intentan interpretar desde conceptos que escapan al escenario y al contexto de los fenómenos socio-culturales mismos.(9)

Por otra parte su postura puede ser insertada, plenamente dentro de la filosofía del lenguaje, en tanto, como él mismo afirma, su pensamiento se inscribe dentro del "giro lingüístico"(10) del pensamiento social occidental, que concibe al lenguaje como un constructor de mundo y no sólo como un instrumento para la comunicación, superando la filosófica social que ponía en el centro el problema de la conciencia social e histórica, para pasar a entender a la sociedad como un espacio de interconexión de discursos, siendo la tarea del filósofo y del científico social reconocer el modo en que los discursos sociales se interconectan constituyendo de esta forma a la sociedad como conjunto de significados complejos interactuantes entre sí.

Rorty define su apuesta como "etnocéntrica" en tanto el giro lingüístico implicaría la contextualización como requisito indispensable para la realización concreta de la nueva manera de hacer ciencia social, lo cual llevaría a su vez a pensar lo social asumiendo a nuestra propia sociedad como el único marco desde el cual los "otros" pueden ser realmente pensados, vistos desde allí en base a nuestra peculiar diversidad, lo que en nuestro contexto significaría el

(9) Estas ideas son desarrolladas en: Rabinow, Paul *Representations are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*. In *Writing Culture, The poetics and politics of ethnography*, edited by James Clifford and George E. Marcus. University of California Press, 1986.

(10) Rorty Richard "El Giro Lingüístico" Buenos Aires, Editorial Paidós, 1990.

rescate del proyecto neo liberal como epicentro del actual discurso occidental.

Es en base a este posesionamiento teórico dentro del pensamiento social que Michel Rorty mantiene vivas polémicas con importantes pensadores contemporáneos. Es así como frente al intento de reconstrucción del materialismo histórico subyacente en los principios de la teoría de acción comunicativa del sociólogo alemán Jurgen Habermas,(11) nuestro autor niega la posibilidad de construir una ética desde los consensos lingüísticos, en tanto identifica en el intento habermasiano un tipo de búsqueda de corte platónico de algo "atemporal" que implícitamente sería asumida como subyacente a todos los discursos posibles de ser contruidos y puestos en relación.

También se enfrenta a Richard Bernstein quien desde un concepto su "comunidad lingüística"(12) intenta superar la dicotomía moderna entre objetivismo y relativismo, recuperando la tradición contextualizadora del pensamiento antropológico.

El intento de Bernstein es conformar un nuevo patrón de diálogo que supere tanto la búsqueda subjetivista radicalizada, que se presenta por ejemplo bajo la forma de la fenomenología, como también pretende superar la apelación al concepto de verdad y realidad presente tanto en el positivismo como en el neo positivismo. Se trata, por lo tanto para Bernstein, de la emergencia de un nuevo concepto de racionalidad que supere estos antiguos criterios de demarcación, desde la búsqueda de una comunidad lingüística la cual toma comunitariamente decisiones en torno a los criterios de verdad que cortaran el espacio y conformaran distinciones.

A esta apelación de Bernstein a los acuerdos desde comunidades de hablantes dentro de la labor científica, Rorty responde afirmando que se trata de categorías que intentan al igual que en el caso de Habermas "escaparse de la historia". Para él, tanto en el ámbito de la ciencia como en otros ámbitos de la realidad social, no sólo confluyen discursos "normales" o propios de una

(11)Véase Flores, Cirilo. "Las polémicas sobre la racionalidad". Madrid, Editorial Fundación Ebert, 1985.

(12)Véase Bernstetein, Richard "The new constellation, the Ethical Political Horixons of Modernityl Post Modernity". Cambridge. The Mit Press, 1992.

comunidad de hablantes, sino que también aparecen discursos que están fuera del contexto los que siendo "anormales", no permiten configurar una comunidad lingüística químicamente pura como la que Bernstein intenta identificar en los valores culturales. Por lo tanto para Rorty todo valor posee sentido dentro del contexto donde se genera, es así como hecha mano del principio pragmático que sostiene que sólo desde la realidad se puede conocer un fenómeno en tanto ésta nos informaría sobre su contexto de emergencia y desarrollo. Rorty afirma la existencia de una articulación entre contextualización y juicio ético etnocéntrico definido desde cada tradición. Por ejemplo el concepto de "solidaridad", según Rorty es ante todo un compromiso y una acción situada en cada contexto socio cultural, es por ello que su única salida es desde una opción "etnocéntrica". Sin embargo no existe modo racional de argumentar contrariamente a un valor como lo es "el descompromiso social" en tanto las comparaciones resultan absurdas, es por ello que no cree en la posibilidad de la construcción de una moral intercultural, buscando sólo la contextualización de los valores.

Su apuesta ética fundamental es de carácter liberal, en tanto continuamente argumenta en pos de un liberalismo no oscilante y por sobre todo culturalmente situado, ya que distingue en la filosofía liberal cientos principios que poseen plena legitimidad dentro del contexto de la cultura occidental, lo que resulta según él una respuesta adaptativamente apropiada, asumiendo al liberalismo como una postura poseedora del etnocentrismo necesario como para validarse en el contexto del mundo occidental moderno.

Comprensión y etnografía.

Para nosotros el punto básico de encuentro y al mismo tiempo de desencuentro entre el pensamiento de Rorty y Geertz está dado por su aproximación al problema de la comprensión asumida ésta como una categoría hermenéutica, generando ello un punto de diálogo particularmente fecundo en el nivel de la metodología de acceso a los fenómenos socio-culturales, en tanto la etnografía y la hermenéutica comparten la pretensión comprensiva, sin embargo un objetivo común, es asumido desde distintas tradiciones disciplinarias lo cual repercutirá en la distancia teórica entre la aproximación del filósofo hermenéutico y el antropólogo interpretativo frente al problema de los valores.

La etnografía posee una identidad metodológica "sui generis" debido a que el origen de este método se encuentra en la antropología cultural, y esto se debe a que las ciencias sociales, como la sociología y la economía que hacen uso del método cuantitativo, y la psicología que hace uso del método experimental, surgen en el contexto de la modernidad para estudiar los fenómenos que ocurren dentro de los límites de ésta, en un esfuerzo por configurar una "autoconciencia" del propio hombre moderno definida desde criterios **"autónomos e históricamente originados"**, mientras que la antropología tiene como objeto de estudio preferente los fenómenos socio-culturales que ocurren fuera de los límites de la modernidad, es decir su objeto de estudio, hasta bien entrado el siglo veinte, fueron culturas muy distintas de la occidental, en las cuales la metodología cuantitativa y experimental se demostró impotente para dar cuenta de sociedades de las cuales ni siquiera se conocía con suficiente exactitud aspectos tan esenciales como el lenguaje.

Luego de la sistemática extinción de numerosos grupos étnicos los antropólogos comenzaron a desarrollar un estudio sistemático del campesinado, en tanto los campesinos al encontrarse en los límites de lo moderno se convirtieron en la consecuencia lógica del proceso de occidentalización de muchos grupos aborígenes. Posteriormente a esto, la antropología ha seguido estudiando grupos que se encuentran en los límites de la modernidad como son los grupos populares en América Latina o los marginados en los países desarrollados, desarrollando una metodología para tratar lo propio como se se tratase de lo ajeno.

Es debido a estas transformaciones en el método de campo antropológico, que la etnografía, como subdisciplina antropológica preocupada de la descripción de fenómenos socio culturales, es el área de las ciencias sociales donde se han desarrollado con mayor intensidad los métodos cualitativos, en tanto estos serían los más apropiados para entender fenómenos culturales pertenecientes a distintas sociedades, realizándose esta descripción de los fenómenos religiosos, económicos, políticos, etc. a partir de la consideración de la existencia de una incommensurable posibilidad de variabilidad socio cultural, para luego desde el nivel etnológico comparar esta data intercultural.

En este contexto, el lenguaje pasa a tener a nivel metodológico un papel

fundamental, ya que las actuales reformulaciones teóricas de la antropología, han llevado a la etnografía a no atribuirle una valor exclusivamente funcional como entidad que permite dar nombre a los fenómenos que ocurren en el mundo, sino que por el contrario se le considera un "constructor de mundo", en tanto éste tendría la capacidad de determinar nuestra percepción, nuestro entorno, en base a su dimensión prevaricadora (o prejuiciada).

En la labor etnográfica y etnológica desde la primera mitad de este siglo el reconocimiento de la relación entre lenguaje y cultura pasa a demostrar que los límites de una cultura son los límites de su lenguaje, en tanto el lenguaje determinará los límites en la comprensión del mundo que los miembros de un grupo cultural poseerán.

Estas categorías la antropología, y por lo tanto la etnografía, las extrae en mucha medida de la lingüística, en tanto esta ciencia afirma que las palabras determinan nuestra percepción del mundo, ya que orienta el modo y se percibe el entorno por parte del hablante. Es así como para una rama de la antropología, la etno-lingüística, el lenguaje nos dice como observar, por el lenguaje seleccionamos como percibimos, afirmando desde allí la etno-lingüística que mas allá del lenguaje el universo es caótico e incomprensible.

Según el método etnográfico no todas las palabras que se extraen del discurso de los actores son traducibles, cada palabra tendrá sentido dentro de su contexto socio cultural, el lenguaje ordena el mundo en un vínculo estrecho con la cultura, por lo cual la tarea del etnógrafo actual no es traducir el sentido que los actores le dan a su conducta, sino más bien identificar la lógica de cada cultura a partir de las percepciones de los actores, las que desde el lenguaje y a través de la cultura darán sentido a los fenómenos socio culturales en cada contexto específico, explicitado sus pre concepciones en un intento de exorcizar el sesgo valorativo.

Para las modernas propuestas etnográficas, más bien se trata de un proceso de comprensión que se realiza dentro de los límites culturales del sujeto que observa, por lo que no se observa librándose de los valores sino que se observa desde los valores, por lo cual todo proceso de mirar el mundo social, es un ejercicio de la autoreferencia, es así como se afirma que más allá de nuestra contingencia particular, la que está socioculturalmente determinada, es imposible dar cuenta del mundo.

Conclusiones.

Es así como vemos que la tensión entre homogeneización y fragmentación es adaptativamente resuelta desde espacios disciplinarios distintos y de manera argumentativamente distinta. El antropólogo defiende la universalidad y el filósofo la diversidad de los valores.

Sin duda sectores de la antropología liderados por Geertz defienden hoy aquello que desde su historia disciplinaria deberían atacar, definiéndose una posición permanentemente contradictoria. Sin embargo, vista en profundidad, tal contradicción no existe en tanto esta ciencia es coherente con su historia disciplinaria, sobre todo en lo que respecta a su especificidad metodológica, su fuerte acento en la etnografía como trabajo de campo y en la etnología como comparación sistemática de fenómenos socio-culturales que le ha llevado hacia un camino en el cual el registro del dato ha ocupado el lugar que en la tradición filosófica ocupó la reflexión en torno al carácter universal de la naturaleza humana.

Este acceso etnográfico ha permitido a la antropología de la religión verificar la existencia de constantes en el modo en que las sociedades asumen y requieren de elementos meta-sociales, lo cual en el pensamiento de Geertz pasa a ser la "perspectiva religiosa".

Esta se presenta en distintos contextos con rasgos uniformes, en lo que respecta a definir en primer lugar un modo distinto de mirar al mundo para el actor, en segundo lugar en lo que respecta a la integración social que de ella se deriva y en tercer lugar en lo que respecta a su pretensión, desde la visión de Geertz, de que no existen sistemas sociales que puedan prescindir de la legitimación meta social, en tanto mito y rito operan incluso en sistemas fuertemente secularizados bajo la forma de substitutos igual de escatológicos como pueden ser el culto a la personalidad, a la especificidad histórica o a la tradición.

Geertz, desde su etnografía post moderna, asume la necesidad de considerar las preconcepciones al momento de la interpretación, lo cual en el lenguaje hermenéutico sería la pre-estructura de la comprensión; sin embargo, se asume también el aporte de la percepción del propio actor en un ejercicio

dialéctico en que se pone en la balanza a observador y observado, buscándose un tipo de "elicitación" o puesta a la luz de aquellos elementos en la comprensión del fenómeno en que sujeto y objeto coinciden.

Evidentemente, desde la hermenéutica no podemos apelar a la separación de las identidades de los sujetos y los objetos, sin embargo, desde la antropología sí, no para interpretar objetivamente, sino para generar tipos ideales de inspiración kantiana, los cuales no hacen más que verificar la deuda con el concepto racionalista de ciencia que la antropología aún posee.

La conciencia antropológica de lo intercultural no puede negar la necesidad de los valores como posibilitadores de la integración, ya que, según Geertz, desde la conciencia de lo religioso podemos derivar constantes, en tanto un individuo puede vivir sin religión, pero una sociedad no.

La tarea del pensamiento social asumiendo la perspectiva de Geertz sería por lo tanto, por fidelidad al reencantamiento, identificar y caracterizar a los valores desde su origen en lo meta social y hacia su concreción en la permanencia de la diversidad. Largo será por lo tanto el camino del etnógrafo en su intento de realizar una etnología de los valores que los refiguren en lo que tienen de común y que permita a su vez comprender lo diverso, pero más difícil será la ruta del filósofo que debiera cuestionarse creativamente la supuesta homogeneidad en el pensar humano.

Vemos en las ideas de Rorty una formulación peligrosa para el tipo de diálogo intercultural que América Latina hoy requiere, en tanto detrás de un relativismo radicalizado identificamos una argumentación que justifica la invisibilización de las diferencias, en un tipo de formulación capturada en la contingencia del observador, pudiéndose desde este tipo de planteamientos imponer juicios de valor que deslegitimen la diferencia, justificándose desde allí el costo, por ejemplo, que el mundo indígena debe pagar en la disputa entre homogeneización y reivindicación de la diversidad.

Así es como en nuestro contexto las preguntas definidas desde el tema de los valores se proyectan sin duda en la interrogante por la identidad cultural, siendo las categorías de autores como Geertz una posibilidad comprensiva nada de despreciable. Por otra parte, en nuestro escenario regional esta

formulación nos indicaría la necesidad de considerar la historia de la relación entre procesos históricos y comprensiones religiosas, como una posibilidad de entendernos mejor y, dentro de nuestra propia diversidad, de encontrarnos. Este texto es, entonces, una invitación a tomar conciencia del "acceso de lo numinoso" a nuestra cotidianeidad histórica, al momento de pensar nuestras identidades.

Temuco, 28 de mayo de 1997

LA SITUACION DE LAS PERSONAS Y COMUNIDADES MAPUCHE EN SU RELACION CON LA ASISTENCIA JUDICIAL GRATUITA.

Luis Guillermo Dávínson P.*
Julio César Tereucán A.**

I.- La diversidad cultural un elemento a considerar en la prestación de la atención jurídica.

En la atención jurídica, indistintamente donde se preste, no se contemplan modalidades que la adecúen a las condiciones culturales. La diversidad cultural es una situación presente en la sociedad nacional y, por lo tanto, en la cadena jurídica debiera considerarse este elemento, por cuanto no hacerlo atenta contra el fin último de acceso a la Justicia. Es usual el suponer equivocadamente que una preparación técnica sobre determinadas legislaciones acerca de materia indígena habilita al prestador del servicio jurídico de herramientas para comprender el fenómeno indígena, descuidando así elementos particulares de la cultura como organización, religión, lengua, por citar algunos.

En este sentido, cabe hacer algunas observaciones en términos de relaciones interculturales, ya que la presencia de un conflicto a nivel de familias pertenecientes a comunidades indígenas, no es en sí un hecho puntual, aunque para el prestador del servicio judicial constituya una situación eminentemente técnica, puesto que, trasladada a la situación social en la comunidad, reviste caracteres mucho más complejos pues una determinada solución a un conflicto puede generar otros conflictos mayores dado que una comunidad indígena está

* Asistente Social, Investigador Instituto de Estudios Indígenas.

** Asistente Social, Director Instituto de Estudios Indígenas.

conformada principalmente por una red familiar y una cultura en que se entrelazan todos los planos de la vida.

Otra consideración relativa a este aspecto son los problemas de comunicación existentes entre el usuario y el mundo jurídico, porque el demandante de atención en muchos casos no puede expresar con precisión la problemática que le afecta ya que en ello se cruzan un conjunto de variables que parten, por lo general, de una situación histórica. Además, se busca no solamente la solución de un problema puntual, sino también que la solución no afecte su vida en otros planos. Es necesario considerar igualmente que no siempre se domina bien el castellano, introduciendo esto nuevas dificultades al proceso de atención, lo que consecuentemente afecta al usuario mapuche que no entiende las tecnicidades del sistema judicial, ni tampoco tiene un acceso lingüístico expedito a sus normas explicativas.

La capacitación que respecto de este tema ha de darse a los distintos profesionales encargados de administrar el sistema es por lo tanto, una necesidad insoslayable, que no se contrapone con el preparar a los distintos postulantes de las Corporaciones de Asistencia Judicial en la relación intercultural, toda vez que estos futuros profesionales provienen de distintos lugares del país donde muchas veces se desconoce totalmente esta relación. Esta capacitación, de no ser posible establecerla universalmente en las distintas Universidades con Escuelas de Derecho, debiera ser efectuada por organismos especiales, ya sean gubernamentales o privados.

Cabe señalar también un criterio muy predominante en la Corporación de Asistencia Judicial de la IX Región, según el cual el acceso de la población mapuche a la asesoría jurídica estaría garantizado por el número de consultorios establecidos en la Región y, sobre todo, en aquellas comunas de alta concentración de población mapuche. Si bien, este aspecto en términos cuantitativos es importante, lo es más aún que la población indígena solicitante de servicios jurídicos desconoce la existencia de estos servicios a nivel local, lo que hace que él recurra a menudo a la ciudad de Temuco, con los consiguientes costos en tiempo y recursos económicos. A esto se agrega el hecho de que en algunas comunas la atención se realiza en horarios de tarde, por lo cual las personas no pueden acudir debido a que no cuentan con movilización de regreso a sus comunidades. Ello hace que gran parte de la

demanda de atención se concentre en ciudades capitales provinciales, ya sea a través de la Corporación o la Subdirección de la CONADI.

Este aspecto está en directa relación con el tema económico. La falta de recursos, ya sea para el traslado, como para costear la documentación que se requiera, impide en muchos casos un acceso real a la prestación de justicia, asunto que se cruza con variables socioculturales como las ya indicadas, por lo cual la excesiva demora del sistema en la tramitación jurídica conlleva a que el recurrente se desista o bien contrate los servicios particulares de un profesional al precio onerosísimo de tener que vender sus animales u otro en desmedro de sus escasos bienes.

No ha de extrañar entonces, que en los sectores rurales sea común la idea de que toda prestación gratuita estatal es lenta y muchas veces ineficiente.

Una observación interesante es que todo lo anotado se hace muy presente en la generalidad de las personas que presentan problemas vinculados a la tierra, las cuales suelen ser de avanzada edad en razón de la propiedad de los bienes.

A juicio de la Corporación, dentro de las principales dificultades operativas detectadas en cuanto a prestar asesoría jurídica a la población mapuche de la Novena Región, se cuenta la excesiva demora en la tramitación de los juicios. Este problema obedece fundamentalmente a dos razones. La primera de ellas dice relación con las dificultades que implica el materializar las notificaciones, debido a que prácticamente todas ellas deben realizarse en zonas rurales de difícil acceso. Esto implica que un funcionario habilitado por la ley debe acudir a notificar a las partes, lo cual entraña tiempo y gastos.

Otra razón, a juicio de la Corporación, es el hecho de que la casi totalidad de las notificaciones en las zonas rurales está encargada a funcionarios de Carabineros, quienes no tienen experiencia en la forma de llevar a cabo este trámite, o no pueden, por las distancias y recursos institucionales con que se debe contar para materializar esta gestión, realizarlas en comunas rurales donde la dotación funcionaria es mínima y donde factores climáticos hacen que ellas permanezcan aisladas muchos meses del año.

Otra de las causales de la excesiva demora en la tramitación de los juicios que afectan a las personas indígenas se debe a la lentitud con que la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) evacúa los informes que por disposición de la ley deben realizarse en todo juicio indígena, esto principalmente por la falta de recursos profesionales para ello, como asimismo, por el número de causas que se tramitan y por prioridades institucionales en términos de que sus funcionarios abogados deben concentrarse en los juicios de mayor envergadura, como ser litigios de tierras que afectan a un gran número de comunidades, lo cual demanda gran parte del tiempo disponible por parte de la oficina regional encargada.

Dentro de los procedimientos más recurrentes que las personas mapuche de la región demandan, se cuentan aquellos que dicen relación con la tierra, ya sea que la posean o sean dueños, enmarcándose esto en un aspecto central del derecho civil.

En materia de Derecho Civil voluntario, el asunto de mayor ocurrencia es la tramitación de posesiones efectivas de herencias. También, pero en menor escala, la inscripción de dominio de tierra indígena en los Registros de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, principalmente en lo que dice relación con los nombres de los titulares, pues en muchas oportunidades se consignan erróneamente los nombres o los apellidos. Además, en materia de Derecho Civil Voluntario, la Corporación gestiona el trámite judicial de subdivisión de tierra indígena.

En materia contenciosa civil, la población mapuche solicita comúnmente asesoramiento en aquellos juicios relacionados con la restitución de tierras o la posesión pacífica de ellas. Entre éstos, podemos mencionar los juicios reivindicatorios, los juicios de demarcación, cerramiento, juicios de reapertura, demarcación o constitución de servidumbres de tránsito, juicios de cesación de goce gratuito y juicios de petición de herencia.

La acción de la Corporación se complementa con la de otras instituciones que prestan atención gratuita a la población mapuche, no obstante estar orientadas a la sociedad en general. Es de destacar la labor del Servicio Nacional de la Mujer, en lo que es violencia intra familiar, y del Servicio Nacional de Menores en su campo. Sin embargo, en la práctica, la atención de

la demanda indígena se concentra casi exclusivamente en la Corporación de Asistencia Judicial y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

Las Municipalidades suelen también brindar alguna orientación inicial, y derivar casos a las instancias pertinentes. En la actualidad en la IX Región no se conocen experiencias de organismos no gubernamentales que se dediquen a la prestación de asistencia jurídica.

La situación de pobreza que afecta a la población mapuche de la IX Región, es un elemento determinante que tampoco puede ignorarse al considerar las posibilidades de su mayor acercamiento al sistema jurídico vigente en el Estado chileno.

Si bien el Estado, a través de sus políticas sociales intenta brindar una amplia cobertura a los sectores pobres, no es menos cierto que uno de los aspectos menos provistos lo constituye la atención jurídica, aspecto que se vincula a la administración de justicia y que tiene una larga data en el país. En ese marco ha de establecerse también la reforma al sistema de procedimiento jurídico actualmente en trámite legislativo, dado que su adaptación a la realidad social exige su readecuación. A los problemas presupuestarios del Poder Judicial, se suma la imperiosa necesidad de transformar la enseñanza del Derecho en las Universidades en orden a las exigencias de los procedimientos orales que se contemplan en la reforma.¹

La prestación de servicio gratuito permite el acceso a los sectores carentes de recursos a la administración de Justicia. No obstante, debe precisarse que ésta presenta dificultades operacionales que complican el cumplimiento de su función. Los indicadores sociales del país indican aún porcentajes importantes de población en situaciones de pobreza y de pobreza extrema que obligan al Estado a disponer recursos para ir en ayuda de estos sectores, aspecto que involucra también al Poder Judicial.

En estas situaciones de pobreza se encuentra la mayor parte de las personas y comunidades indígenas y mapuche, en que además los niveles de

¹ Reforma al sistema de procedimiento penal, impulsado por el actual Gobierno.

escolaridad son obviamente bajos. A lo anterior se debe agregar el hecho de que un porcentaje significativo de la población mapuche es analfabeta en castellano, lo cual corresponde, por una parte, a su cultura sin escritura, y, por otra, a la dificultad de acceder fácilmente a las escuelas públicas.

Esta diferenciación cultural y de instrucción escolar obliga al mapuche, en cualquier asunto legal o jurídico, a un constante itinerario de consultas y tramitación extenuantes e incomprensibles, el cual a veces se hace muy difícil en términos de tiempo y recursos.

A cuestiones básicas como el idioma, se debe agregar lo complejo que resulta para el mapuche -y no tan sólo para él, sino para cualquier ciudadano común- el lenguaje de las leyes. Aplicable en este caso sería la observación hecha por Elisa Loncón, lingüista mapuche, y Francisco Chiodi acerca de la hegemonía lingüística, que contribuye indudablemente a la hegemonía política, en este caso, a una suerte de dominio legal lingüístico muchas veces infranqueable para el sujeto no adiestrado. Es de desear por eso, que una reforma como la que el Ejecutivo ha patrocinado y que actualmente se encuentra en trámite legislativo sobre la reforma al procedimiento y Código Penal, y que introduce la reforma del juicio oral, considere el uso de las lenguas indígenas, en las causas en que haya personas o comunidades indígenas involucradas.

En el complicado escenario legal actual, la posibilidad de incorporar el bilingüismo en aspectos esenciales, es un tema urgente a considerar. Así también, que a la hora de sancionar documentación por parte de litigantes indígenas éstos cuenten con apoyo de una cuidadosa traducción.

Lo anterior se complementaría con la posibilidad de considerar institucionalizar mecanismos de mediación o extrajudiciales en algunas comunas de la región de alta concentración de población mapuche, a través de intérpretes o 'facilitadores interculturales', como ya se ha señalado en alguna oportunidad.

Ha de entenderse, por lo demás, que escribir en mapudungun es en la actualidad un gran problema, y más aún leer las transcripciones usuales, toda vez que no se ha dirimido la cuestión del sistema gráfico - alfabético.

A esto se añade un asunto mucho más sutil y gravísimo, cual es el que todo el sistema lógico de la legislación y el ejercicio de la lengua legal hablada y escrita occidental, es una elaboración cultural muy ajena a la cultura mapuche, de modo que el registro mismo habitual de la información y la estructuración del sistema jurídico que apunta a la lectura y descodificación de textos en los tribunales, con su referencia a una cultura de procedimientos en lo civil y penal estrictamente escritos que le es correspondiente, obviamente resulta tan poco comprensible como los procedimientos mismos..

El acceso a una orientación jurídica está actualmente abierto para los mapuche exclusivamente a través de las prestaciones que brinda el aparato gubernamental gratuito. Con ello se enfrenta a la población mapuche a otro gran dilema, cual es el competir desde una plataforma subsidiada con todas sus limitaciones, contra quienes cuentan con recursos y otra plataforma amplísima de acceso a la orientación jurídica y a profesionales especializados que ejercen libremente su profesión con los honorarios respectivos. Considerando que el ejercicio libre de la profesión de abogado se caracteriza por niveles de atención competitivos de extrema calidad y eficacia a la hora de tramitar y defender causas, la diferencia entre las dos posibilidades señaladas se hace grandísima.

Cuando se señala que la población mapuche enfrenta como única opción la de obtener atención legal a través del aparato de asistencia jurídica gubernamental, estamos destacando una suerte de desequilibrio jurídico entre el mapuche y el que no lo es. Algo más queda por decir. Hay un aspecto obvio de status jerarquizante, que propicia de antemano ventajas y desventajas muy grandes de las partes que litigan ante cualquier instancia social común y, por lo mismo también ante las instancias judiciales.

La disyuntiva y la posibilidad o imposibilidad de elección entre la atención judicial gratuita y la atención judicial privada es para los intervinientes en un proceso, algo que gravita decisivamente en los resultados que se obtienen. En ese mismo marco, se encuentra desgraciadamente muy extensamente asumido por la sociedad nacional que el Estado en su rol social no es del todo eficiente, y que a la hora de prestar atención social, ésta es residual, de escasa calidad y de rangos poco competitivos. Esta situación lleva a caracterizar algunas prestaciones como asistencialistas, y los beneficiarios

de estos sistemas reciben consecucionalmente los resultados de esta situación.

Finalmente, creemos que, en la línea de las realidades que confluyen inevitablemente pero de desigual manera, positiva o negativamente, en la asistencia legal y jurídica gratuita al mapuche, cabe encarecer la necesidad de que los consultorios cuenten con elementos que garanticen un trabajo de intervención en redes sociales, en otras palabras, se hace necesario dotar a los distintos servicios jurídicos de elementos más allá de los estrictamente usuales en la relación cliente - abogado.

Por intervención en redes sociales entendemos intervenciones que, asumiendo el hecho de la multicausalidad de los fenómenos psicosociales, posibiliten el surgimiento de estrategias concertadas para su abordaje, entendiendo con ello que los eventos sociales y psicológicos deben reconocer implícitamente que no existen soluciones únicas.

Está dicho que un problema en el ámbito jurídico entraña, a nivel de familias o comunidades mapuche, problemas vitales, morales, sociales y legales colaterales, y que su solución también afecta estas relaciones familiares y comunitarias, puesto que esa solución en algunos casos puede derivar en problemas mayores del que inició el proceso.

La expedición misma y la rapidez con que se tome la resolución jurídica de un asunto, obviando consultas y participaciones innecesarias en términos de ella misma, como ser diálogos y explicaciones repetidas con personas o autoridades de ascendencia en las comunidades, puede traer graves divisiones, rupturas y conflictos en ellas.

La asistencia jurídica entonces, basa su importancia no tan sólo en sí misma, sino por la capacidad de establecer redes de trabajo para no ocasionar crisis de estabilidad de las familias y comunidades al atender conflictos o casos incluso de problemas tan complejos como maltrato infantil, violencia entre cónyuges, ocurrencia de delitos, disputas entre vecinos, etc. En una palabra, una asistencia jurídica no resuelve por sí sola el sufrimiento del o los involucrados, pues requiere de la coordinación de esfuerzos con otros agentes policiales, sociales, de salud, municipales, por citar los más recurrentes, permitiendo así mejorar los resultados globales.

Un trabajo en red por parte de los consultorios jurídicos gratuitos significará por un lado mejorar la administración del sistema que supere el anterior esquema de atención burocratizado, jerárquico y piramidal permitiendo que esta práctica se institucionalice en el área.

II. Generalidades respecto a la Corporación de Asistencia Judicial del Bío - Bío.

La "Corporación de Asistencia Judicial de la Región del Bío-Bío" tiene como objetivo principal proporcionar asistencia jurídica y judicial gratuita a personas de escasos recursos y facilitar los medios para efectuar la práctica necesaria para el ejercicio de la profesión a los postulantes a obtener el título de abogado.

Fue creada por Ley N. 17.995 del 8 de mayo de 1981 y organizada por el estatuto aprobado por el D.F.L. 994, del 21 de septiembre del mismo año, como institución autónoma, sin fines de lucro, con personalidad jurídica, patrimonio propios y duración indefinida.

Su sede central está ubicada en las dependencias del Palacio de Los Tribunales de Justicia en la ciudad de Concepción, sin perjuicio de las distintas oficinas que funcionan dentro de su radio jurisdiccional, el que comprende las VIII, IX, X y XI regiones del país.

A través de su extenso territorio y con más de 110 Consultorios la Corporación de Asistencia Judicial cubre las Regiones Octava, Novena, Décima y Décimoprimeras, llegando a la casi totalidad de las Comunas, otorgando de esta forma asistencia judicial y jurídica a un gran número de habitantes que por su condición social no tienen acceso a la representación particular.

La finalidad u objetivo central de la Corporación de Asistencia Judicial del Bío-Bío es la de prestar asistencia judicial y jurídica a las personas que carecen de recursos económicos para financiar una prestación o asesoría profesional de ese tipo en forma particular; su acción enmarca en lo que la ley establece como "el privilegio de pobreza y la atención gratuita" (Título XVII

Arts. 591 al 602 del Código Orgánico de Tribunales), que exige a sus beneficiarios del pago de costos tanto procesales como personales que una determinada asistencia o gestión demanda. La calificación socioeconómica de las personas que a ella recurren, en aquellos Consultorios Jurídicos que cuentan con Asistente Social, la realiza este profesional, que también debe prestar atención social en aquellos casos que por su naturaleza así lo demanden. El privilegio de pobreza consta en un documento emitido por la Corporación con las formalidades de identificación pertinentes y que se adjunta a la respectiva carpeta de aquellos casos ingresados al Tribunal o donde sea necesario que se presente.

En la IX región de La Araucanía la Corporación de Asistencia Judicial del Bfo-Bío, se hace presente en la totalidad de las 30 comunas que conforman la Región, existiendo en la mayoría de esas comunas convenios con los respectivos Municipios para permitir el funcionamiento de la Corporación, a través de un Consultorio. Cada consultorio cuenta con un abogado responsable que se denomina abogado Jefe, y la identificación de estos consultorios se realiza a través de nóminas en que también se establecen los días y los horarios que les corresponde atender en la respectiva comuna.

Así, es común ver al profesional abogado de la Corporación adscrito administrativamente y físicamente a las Municipalidades, que son las instituciones que en definitiva facilitan los medios físicos para el funcionamiento de la oficina, y en algunos casos apoyo de tipo administrativo. Lo anterior conlleva que en muchos casos los beneficiarios de comunas apartadas de los centros urbanos, tiendan a identificar al profesional de la Corporación como un funcionario de la Corporación edilicia, lo que, dada la naturaleza de sus funciones, no corresponde. El que se establezca este tipo de asociación obedece principalmente a un problema de infraestructura, muy común en los municipios pequeños, y donde el municipio debe en muchas ocasiones habilitar oficinas que durante el transcurso de la semana son utilizadas para otros fines. En la Novena Región, el Consultorio Jurídico que cuenta con mayor número de ingresos, es decir, casos atendidos durante un mes, corresponde al de la ciudad de Temuco, lugar donde se encuentra la oficina central de la Corporación de Asistencia Judicial para la Región de la Araucanía. En esta oficina prestan servicios profesionales un asistente social y seis abogados, los últimos prestan la asesoría jurídica o judicial clasificada en las

siguientes materias: "criminal", "civil contencioso", "civil voluntario", "laboral", "menores", "violencia intrafamiliar e indígena".

En lo que respecta a la materia "Criminal", la Corporación de Temuco cuenta con una oficina de atención directa en la Cárcel de Temuco, lugar al que acuden diariamente tanto abogados como postulantes a atender a las personas internas. Los Consultorios Jurídicos que presentan mayor número de atención en casos a población mapuche son los de Padre Las Casas, Vilcún, Imperial, Carahue y Puerto Saavedra, en la provincia de Cautín. En Malleco, los Consultorios de Lautaro, Ercilla y Victoria. Dentro de las limitaciones existentes, en los Consultorios destacan la carencia de recursos administrativos, e infraestructura física y técnica adecuada.

Es importante destacar que los Consultorios Jurídicos son el lugar de práctica profesional de los futuros abogados, alumnos en su etapa terminal de estudios, que deben permanecer aproximadamente seis meses y cumplir con un número determinado de casos a tramitar. Esta práctica es obligatoria y gratuita, constituyendo requisito esencial para recibir posteriormente el Título de Abogado.

Junto con cumplir esta exigencia académica, los postulantes vienen a reforzar la acción de los profesionales abogados que cumplen funciones permanentemente en los Consultorios, y dado los volúmenes de demanda de atención, es común que ellos pasen a cumplir un rol, en lo central, muy similar al de los profesionales. Así, es usual que el beneficiario recurrente de atención no distinga entre estas dos situaciones y durante el tiempo que demande el trámite entienda que ha sido atendido por un profesional. Finalizado este período académico el postulante deberá emitir un informe de práctica profesional denominado Informe de Práctica Forense, documento que da cuenta de todos y cada uno de los casos ingresados al consultorio que él atendió como también de aquellas causas que por su tramitación quedarán pendientes y deberán ser asumidas por el abogado Jefe o bien por un postulante que éste determine. La presencia de postulantes en los consultorios es un requisito establecido por la ley, y en la práctica obedece a la disponibilidad del ciclo académico de las distintas universidades que imparten la carrera de Derecho.

La supervisión del trabajo que realizan los denominados postulantes es

realizada por el abogado responsable del Consultorio, el cual otorga los distintos documentos que posibilitan a estos postulantes el atender y tramitar causas. Para efectos de funcionamiento de los Consultorios, estos alumnos cuentan con documentos de identificación proporcionados por la Corporación, poderes y demás documentación que les permite acceder a los tribunales, cárceles y demás servicios que tienen que ver con la tramitación de cada caso. Mensualmente, deben los Consultorios informar al nivel central (Concepción) respecto del movimiento estadístico, el cual se expresa en un formulario especial y que da cuenta en lo medular del número de casos ingresados, número de casos cancelados, número de casos ingresados a los tribunales y número de casos pendientes. Así también, las oficinas cuentan con sistemas de registro de la atención a través de la documentación pertinente en la que se solicita al consultante datos relativos a su identificación, residencia, ocupación, y problema que presenta. Posteriormente, estos formularios son adscritos a una carpeta denominada "carpeta de caso", en la cual se registra el avance del proceso. Una vez finalizado éste, se archiva y conserva en las dependencias locales.

Las oficinas cuentan con material de citación, registro de información, formularios de entrevistas preliminares e informes socioeconómicos para la atención del público.

III.- Aspectos operativos de estos organismos.

Al beneficiario que acude al consultorio se le asigna día y hora de atención. No obstante, según la naturaleza o urgencia del caso, éste es atendido inmediatamente, sobre todo cuando las personas provienen de lugares apartados. El primer procedimiento consiste entonces en una entrevista en que el usuario expone el problema y los datos referenciales.

El proceso que se sigue se da en dos escenarios posibles:

El primero de ellos es que el consultante en la entrevista logre la clasificación del problema que le afecta mediante la orientación legal o jurídica, proceso generalmente inmediato. Es decir, el tiempo que transcurre en la entrevista o en un trámite posterior es usualmente mínimo. De no ser así, pero

en un plazo breve, se realiza un procedimiento denominado “extrajudicial” que implica un comparendo para que a través de la mediación del Abogado se logre un acuerdo entre las partes en conflicto.

Este procedimiento consiste en la citación por escrito a aquella parte que no se ha hecho presente al momento de exponerse el problema y que “a juicio del profesional” tiene alguna relación con el problema expuesto, lo cual demanda un tiempo de comunicación. Este proceso puede ser afectado, en primer lugar, por un desistimiento del recurrente, un problema en la notificación propiamente tal, o bien, en la no asistencia a la citación, lo cual implícitamente debiera derivar en un trámite en el Juzgado correspondiente. Al respecto cabe precisar que una situación habitual es que el recurrente no haya explicitado correctamente el problema que le afecta, y la citación sea cursada a una persona que no se relaciona con el problema en cuestión, ocasionando una demora en el trámite que obliga nuevamente a cursar la citación adecuada. Este procedimiento de comparendo, cuando se materializa con éxito, permite descongestionar el sistema judicial, toda vez que el problema no llega a los tribunales y queda solucionado eficientemente. Para ello se debe contar con el acuerdo de las dos partes. Una de las dificultades inmediatas es la expresión idiomática y otra, -sobre todo en casos de personas indígenas- es la repetición de nombres y apellidos, lo que hace que en algunos casos dos o más personas se llamen igual por pertenecer a un mismo tronco familiar, dado que en una comunidad mapuche son dos o tres los apellidos bases sobre lo cual se conforman las familias.

En muchas ocasiones, los acuerdos logrados en este comparendo se traducen a un documento denominado “avenimiento” que, junto con establecer los puntos centrales de la solución, permite al consultorio jurídico servir de punto de encuentro para canalizar la modalidad del pago de deudas u otros. En lo formal, el escrito se realiza en tres ejemplares, quedando uno en poder de la Corporación y los otros dos en poder de cada una de las partes.

Un segundo escenario es el que se produce a causa de la complejidad del asunto que obliga al abogado a seguir un procedimiento judicial. Esto implica un período extenso de tiempo, es decir, se procede a establecer una relación cliente - abogado que en algunos casos puede llegar a durar un año, o más. Lo anterior lleva a confusiones que señalan a los Consultorios jurídicos

como responsables del mucho tiempo que demanda uno u otro procedimiento, siendo la verdad que es el sistema mismo, en algunos casos, el responsable de esta falta de agilidad. Una causa tramitada por la Corporación puede, por ejemplo, demorar en manos del receptor para la notificación, por cuanto este funcionario tiene un exceso de causas que debe notificar y por las cuales se cancela un arancel, que no existe en el caso de las causas de la Corporación, toda vez que éstas gozan de privilegio de pobreza y por ende no están sujetas al referido cobro. La situación tiende a agudizarse en los casos en que se debe notificar en sectores rurales apartados, complicándose aun más la situación. Los registros de los casos dan cuenta de todas las causas ingresadas a estos Consultorios, lo que implica además registrar aquellos que durante el proceso de atención han sido desistidos por diversas razones.

Bibliografía

- Chiodi, Francesco; Loncón, Elisa. **Por una nueva política del lenguaje**, Temuco. Instituto de Estudios Indígenas Programa Interinstitucional Maquehue Editorial Pehuén 1995.
- Trujillo C., María Lucia. **Revista Informativa para los Operadores de la Asistencia Jurídica**, Ministerio de Justicia, Abril 1996.

ESTUDIO DE ALGUNOS JUEGOS ANCESTRALES MAPUCHE "EL ALLIMLLIM"

Stella M. Ferrarese.*

El jugar humano permite la experimentación y la comunicación desde el nacimiento.

El juego, elemento cultural humano, creado por el hombre en su contexto étnico, fue degradándose en la evolución histórica al igual que sus juguetes, siendo ambos, hoy, elementos de poca utilidad cotidiana.

El rescate de tres juegos ancestrales en el marco del Proyecto Rescate de los Juegos Indoamericanos, no sólo recupera parte de su memoria sino dibuja la existencia de iguales o similares juegos entre otros grupos étnicos argentinos.

Introducción

El planeta tierra ha evolucionado ecosistemáticamente desde hace millones de años. La arqueología indica que el ser humano apareció hacia la era cuaternaria. Desde su aparición como especie fue evolucionando y perfeccionando su organización social comunitaria, la que se desarrolló en satisfacer las necesidades básicas de dicho colectivo social.

Los humanos fueron recolectores, cazadores, pescadores, etc. Algunos llegaron a establecerse en un lugar surgiendo así la ganadería, la agricultura

* Licenciada en Educación y candidata al Magister en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de La Frontera, Temuco, Chile. Se desempeña en Neuquén, Argentina.

y la pesca artesanal. No se produjo la evolución en forma similar en todos los lugares, por ello a nuestros días llegan también grupos humanos con evolución dispar.

Cada grupo adaptado al lugar geográfico que habitó, creó para la convivencia un conjunto de normas y valores que podemos llamar "elementos culturales"¹ los cuales conformarían la cultura de ese grupo humano.

Todos los elementos culturales forman parte de la identidad de un grupo étnico que lo diferencia de otro que posee otras que le son propios.

¿En qué momentos surgen los juegos entre ellos? ¿El jugar es una actividad únicamente obra de la humanidad o también de los animales? Sabemos que antes de la aparición de nuestra especie ya existían aquéllos. Según Bally², el jugar sería instintivo a ambos grupos: animal y humano, en cuatro conductas; podríamos decir que el juego como elemento cultural es obra de los distintos grupos humanos, por ello que los mismos son diferentes según las regiones donde se los encuentre.

Entre las causas de su origen estarían los elementos naturales que rodeaban a los grupos, la geografía, el clima y el contexto mágico y religioso que les era propio.

Podemos clasificar los juegos como infantiles y adultos y entre éstos podríamos decir que había algunos que eran religiosos y otros prepararse físicamente para las actividades cotidianas y la guerra e igualmente solían servir para distracción.

Los antiguos juegos considerados "sagrados" por los distintos grupos étnicos. En la actualidad se encuentran en un estado de degradación y desacralización convirtiendo, lo que queda de ellos, en juegos tradicionales (que en algunos casos son clasificados de populares, por status social, en otra

¹ Bonfil Battalla: "La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos", en revista Papeles de la Casa Chata, Año 2, N. 3, 1987, México.

² Bally Gustav: El juego como expresión de libertad, Fdo. De Cul. Econo., México, 1964, 2da. Edición.

de rurales por su ubicación geográfica, o según el componente cultural que les dio origen, etc.) En otros casos han caído en la pérdida de la memoria colectiva dado que la comunicación- aún la intercultural, ya transculturada tiende a la individualidad de la memoria, a la competición por un lado y a lo efímero por otro: todo es cambiable, nada es duradero. Así, los juegos personifican el caos del mundo actual que perdió la fe en sus dioses y los juegos, sagrados- mitos- rituales- que proporcionaban relaciones con las fuerzas cósmicas.

Existen numerosas teorías que han estudiado el juego como tal, pero estos estudios han superpuesto, en la mayoría de los casos el jugar y los juegos (Sutton - Smith, 1978). De ninguna manera el juego puede ser "visto" desde una sola e individual perspectiva. El ser humano crea juegos y en su relación con otros los recrea modificándolos o no. El mapuche jugó juegos. Pero ¿estos fueron en su totalidad creados por él, o les fueron legados por sus antepasados?

¿Las primeras manifestaciones lúdicas fueron juegos o simples ejercicios para entrenarse motrizmente para la caza, la pesca y los enfrentamientos bélicos?

Los juegos ancestrales mapuche jugados por los jóvenes y adultos son algo más que un simple juego o una simple acción humana, son una composición cultural de hondo valor en ese grupo étnico que los creó y los fue recreando.

Teorías sobre el juego

Existen numerosas teorías sobre el juego humano, las que abordan el estudio del mismo desde diferentes ciencias parcializándolos. Están las que hablan de la "energía superflua", para quienes el juego es la descarga de la energía sobrante del organismo humano. Otros postulan la teoría del "ejercicio preparatorio" para quienes el juego es nada más y nada menos que una preparación para la vida adulta, etc.

La mayoría trata de entender el juego suponiendo lo instintivo lúdico y buscan comprender la función del mismo, no la interpretación que tuvo desde

sus orígenes y en cada cultura, por lo que postulamos que el juego es más que lo dicho en esos estudios desde las ciencias biológicas, fisiológicas o psicológicas.

Desde lo cultural ubicamos los estudios de Gustav Bally³ quien ubica el juego como una expresión de "libertad" en el desarrollo desde lo conductual humano y animal. Huizinga⁴ ubica en lo lúdico el origen de la cultura de los distintos grupos humanos que nos antecedieron en esta tierra.

Para Stanly Hall, en su teoría del "atavismo" expresa que " los juegos son rudimentos de los antepasados y en ellos se recapitula la historia de la humanidad".

Por su parte, Frobenius y Jensen expresan, en su teoría cultural, que "el juego es una expresión emocional- primaria, relacionada con las formas religiosas- sagradas. Hoy desacralizado y degradado sería simple expresión secular tradicional". Huizinga, en su teoría, expresó que "el juego es la actividad básica de los humanos a partir de la cual se desarrollaron las otras dimensiones de la cultura".

Los juegos indígenas son un elemento cultural que forma parte de la vida cotidiana y religiosa.

En el caso de los mapuche podemos indicar que el juego existió desde siempre y que se fue perfeccionando en la evolución cultural hasta llegar a nuestros días

Los juegos mapuche

A.- Existieron juegos que han sido ejercicios preparatorios para la vida adulta, especialmente en el caso de los varones.

Algunos de estos juegos han evolucionado y otros han caído en desuso.

³ Bally, Gustav: ídem anterior.

⁴ Huizinga, Johan: Homo Ludens, Bs. As. EMECE edit. 1968.

B.- Hay juegos que tenían carácter social - comunitario pudiendo, en determinadas circunstancias, ser juegos sagrados.

C.- Algunos juegos fueron netamente sociales, hoy conocidos como recreativos. Los juegos creados ancestralmente por los mapuche han sido recreados y transmitidos oralmente de generación en generación, llegando varios de ellos hasta nuestros días como juegos tradicionales.

En sus trabajos de semiología Pierre Giraud ubica los juegos entre los distintos modos de la comunicación junto con los ritos y las fiestas en el "actuar" como código estético subjetivo- connotativo y participante.

Podríamos atrevernos a pautar que el juego puede ser una fiesta ritual desde lo cultural semióticamente hablando.

Los juegos serían "imitaciones actuadas" de la realidad social en la que están inmersos. Los mismos se construyen en la búsqueda de ubicar al jugador - actor en un rol significativo socialmente.

El juego cultural necesita un *emisor* que con actos imita la realidad buscando un orden pudiendo haber receptores y espectadores de esa reproducción actuando, de la realidad imaginaria. Igualmente *el jugador sería un comunicador entre el mundo terrenal y los dioses dejando su cuerpo de ser cuerpo para ser elemento verdadero de la interacción.*

Gustav Bally habla del juego (*jugar*) a los actos instintivos como . . "las distintas conductas que tienen invariablemente y de un modo característico las diferentes especies. Estos actos son tan característicos como la forma física de los animales y no cabe separarlos de su morfología. Siempre se refieren al medio ambiente, pero en oposición a los reflejos, no están condicionados en el modo de su realización por "estímulos del mundo exterior".

El medio ambiente o contexto cotidiano pauta la vida de libertad y placer o no de cada especie. El juego en una situación de inseguridad, hambre, tensión, etc. no puede ser juego, culturalmente no puede desarrollarse como tal. Se necesita, para ello, seguridad, alimento y relajación de las coacciones instintivas. Allí surge la libertad y el placer por la acción, por el jugar.

Esto ubicado en el medio ambiente humano desnuda las posturas de inutilidad, poco serio, etc. que se le da a la acción 'jugar' y "al juego" por parte de una corriente de pensamiento pedagógico

Clasificaciones del los juegos ancestrales

En el caso de los juegos ancestrales de los que no tenemos antecedentes, claros de ubicación y clasificación en cada grupo esto, se torna un tanto complejo definirlos.

Callois⁵ por ejemplo, desde la influencia grecorromana (Paidia- niño; Ludus-lúdico), los clasifica por:

Agón	=	Competencia
Alea	=	Azar
Mimicry	=	Imitación
Inlix	=	Vértigo

Paidia sería la capacidad primaria de improvisación y alegría: jaleo, risas, palabras cruzadas, etc.

Ludus sería una afición por la dificultad gratuita y reglamentada que se convertiría de juego en deporte.

Gross y Claparede los clasifican según su contenido en:

- de experimentación,
- de ejercicios generales.

Quérat lo hace según el origen de los mismos en :

- hereditarios
- de imitación
- imaginativos

⁵ Callois, Roger: Teoría de los juegos, Barcelona Seix - Barral, 1958.

Stern: los clasifica según como se realicen en :

- individuales y
- sociales

Bulher: los clasifica según su utilidad en :

- funcionales
- de ficción o ilusión
- receptivos
- constructivos y
- colectivos

Piaget : desde la sicología en:

- de Ejercicio Simple (de 0 a 2 años)
- Simbólicos (de 4 a 7 años)
- de reglas (de 7 a 11 años), etc.

¿Dónde ubicar los ancestrales juegos mapuche guiándonos por las teorías que coincidirían con su origen? Son ubicables en todos los autores porque ninguno los clasifica desde la misma estructura científica de pensamiento.

Hacia 1911, don Manuel Manquilef⁶, maestro de gimnasia, con la preparación científica de la Escuela Normal de esa época, pero también mapuche, describió los juegos que recordaba de su infancia entre su gente. Hablante de la lengua, clasificó a los juegos mapuche ancestrales de la siguiente manera:

Juegos antiguo

Domésticos: Tenían por objeto iniciar al niño en las ocupaciones que, cuando hombre adulto, irían a preocuparlo en la lucha por la vida.

- a.- Instructivos (intelectual) y
- b.- educativos (físicos)

⁶ Manquilef, Manuel: Comentarios del Pueblo Araucano. Santiago, Edit. Universitaria, 1911.

Guerreros: separados entre sí por familia de juegos

1ra. Familia: de resistencia física.

2da. Familia: de esgrima

3ra. Familia: de tiro al blanco

4ta. Familia: sociales

5ta. Familia: los baños (sería la natación)

Festivos: de carácter espiritual (las danzas rituales mapuche) Se dividen en grupos:

Primer Grupo: bailes propiamente como tales.

Segundo Grupo: bailes mágicos

Tercer Grupo: bailes ceremoniosos

Juegos importados modernos: todos los juegos jugados entre los mapuche pero traídos por terceros.

La edad de Manquilef al escribir este trabajo era, aproximadamente, de unos treinta años. Criado por sus abuelos indica cierta certeza al distinguir entre lo propio y lo ajeno, pero igualmente no podemos dejar de indicar la influencia de la Educación Física en la que se había formado.

Guiados por su clasificación, los juegos heredados serían ya tradicionales, desprovistos de su componente sagrado. Podemos establecer que se ubican en las teorías indicadas y la clasificación coincide con algunas de las allí expresadas.

Por los antecedentes de viajeros, jesuitas, etc. consideramos que juegos como el palitum eran más que un juego guerrero y social.

Existe una sola clasificación o más bien hubo una ancestral que en el caminar de la historia fue diluyéndose en la homogeneidad humana.

EL ALLIMLLIM

Es uno de los juegos ancestrales mapuches que aún sobrevive. Según la clasificación de Manquilef, sería un Juego Doméstico.

Es un juego que se realizaba con seis (6) piedras pequeñas, también conocido como “el aunador” por los ancestros.

Para su ejecución era necesario tender una manta sobre el piso y colocar sobre ella las seis piedras. Cada jugador, generalmente, poseía las suyas. Los jugadores se sentaban enfrentados con sus piedras en la mano izquierda y antes de iniciar el juego debían mostrar las piedras en ésta y la mano derecha colocarla en alto indicando, así que no se tenía nada escondido en ella.

Cualquiera era el iniciador del juego, pero lo ejecutaba con la mano derecha y recién cuando había obtenido flexibilidad con ésta, la de comenzar a jugar con la otra adquiriendo destreza.

Desarrollo: el que inicia el juego ha de colocar las seis piedras en la palma de la mano derecha, las arroja al aire y procura recibir la mayor cantidad posible de piedras en el dorso de la mano.

Supongamos que ha tomado tres piedras y tres cayeron al suelo, entonces separará las recogidas en el dorso de las otras, eligiendo una de aquellas para continuar el juego en el próximo ejercicio.

Se toma la elegida para ser arrojada al aire, “para pelotearla”, con las demás de la siguiente manera:

Se arroja la piedra al aire mientras toma una de las tres que le quedaron en el suelo y toma en el descenso la que arrojó al aire. Así lo hace hasta obtener las tres que están en el suelo.

Las piedras, en la medida que se recogen, se “aunan” con la mano izquierda.

Tanteo: se juega cuatro veces cada uno para ir adquiriendo flexibilidad.

El mayor porcentaje se obtiene si logra tomar todas las piedras en la primera prueba, tantas piedras recoge tantos puntos obtiene.

Gana quien logra aunar mayor cantidad de piedras, pudiendo existir el empate.

Al indicarse que ancestralmente se jugaba cuatro veces cada uno, da la posibilidad de pensar que jugaban de a uno por vez tratando de hacer cuatro veces la prueba.

Según Manquilef (914:30,104) este juego tiene aplicación moral en el

pueblo dado que al existir rivalidad entre las mujeres, por celos, el hombre entonaba el canto del allimllim y demostraba que así como era capaz de aunar piedras, era capaz de aunar corazones. La gran destreza que el hombre mapuche adquiría en las manos, por la práctica de este juego, demostraba, además, su capacidad en dirigir, dominar o manejar el carácter de las personas de un grupo.

En el período de búsqueda entre las comunidades mapuche de Neuquén y el sector pampeano de Toay y Victorica, este juego no ha sido encontrado. La información brindada por Germán Canhue (Victoria, 1989) me ha demostrado que en la actualidad el juego ha desaparecido como tal y tampoco se ha detectado su existencia en la búsqueda de datos en la IX Región de Chile. Aparece, en cambio, en toda la franja poblacional un juego con cinco (5) piedras, similar en sus ejercicios pero denominado "payana o pallana", que responde a una voz quechua y además a un juego con esas características en este grupo étnico tal como me informara Gladis Márquez Frías (docente e investigadora boliviana) en Temuco en 1990, indicando también que era utilizado por los docentes rurales bolivianos para la enseñanza de la suma.

Probablemente, en la transmisión generacional oral, el "allimllim" se transculturizó en la "payana", que también es conocida con otros nombres en distintas regiones de Argentina.

Manquilef, a principio de siglo da su nombre como allimllim y no usa nunca otro nombre. Martínez Crovetto hacia 1968⁷ encuentra en la zona de los Toldos, provincia de Buenos Aires, un juego similar, pero con otro nombre e indica que también lo jugaban los descendientes de los Guna Kene. Si bien no especifica la zona, en ese momento no quedaban muchos y los que aún vivían lo hacían en la zona cordillerana de la provincia de Chubut. Por último, hacia 1990 no encontré entre los niños mapuche este juego. Sí se encuentra la "payana" con cinco (5) piedras, que llega hasta la actualidad generalizado en la sociedad como un juego infantil tradicional.

⁷ Martínez Crovetto, Raúl: Estudios sobre juegos Araucanos Pampas, Rev. Etnobiológica, Mayo 1968 Nro. 8. Fac. de Agronomía y Veterinaria, Univ. Nac. de Corrientes.

Según Martínez Crovetto (1969:11) el nombre es "añilwe", también llamado "echif kurrá" indicando(...) del juego de la "pallana"... En cambio, Manquilef no nombra, en su trabajo, este juego. Solo en una publicación que realiza, de su libro, la revista de Folklore Chileno cita el juego "pallalla" como similar al indicado por Flores en "Juegos de Bolitas" (Rev. de Fol. Chileno II p. 86-87, Anales de la Universidad- Tomo 128-28-29/68).

El juego recogido por Martínez Crovetto se realiza entre dos personas, que utilizan doce piedras en lugar de seis, dato este que da una cierta similitud con el Allimllim que es con seis por cada una, pudiendo tratarse de una modificación cultural en la evolución del juego.

El inicio es el mismo, pero agrega una segunda vez donde la mayor cantidad de piedras es recogida con la palma. Si no recoge ninguna, entrega las mismas al contrincante. Si acierta pasa al tercer ejercicio, tira una al aire y trata de recoger la mayor cantidad posible de las que le quedaron en el suelo y recibe, en el descenso, la piedra arrojada al aire. Si no falla, repite la acción eligiendo una de las que recogió en la palma de la mano anteriormente y que podemos llamar "peloteadoras", y con el mismo ejercicio trata de juntar más del suelo, de las que se le cayeron en el ejercicio de la palma y no pudo recoger en la acción anterior.

Si logra levantar todas las piedras del suelo se anota un punto. Si no lo logró, pasa al otro jugador las piedras que quedan en el suelo, iniciando aquél el juego con éstas y al iniciar el tercer ejercicio va pidiéndole piedras de las que éste tiene su contador hasta obtenerlas todas, Si lo logra se anota un punto y reinicia el juego con todas las anteriores. En caso contrario, se repite la acción y al igual que el anterior se queda con las que separó y entrega las otras.

Como podemos observar es diferente del relatado por Manquilef.

Otros datos

En el litoral argentino un juego con el nombre de "Pallalla", otros por esa zona le dan el nombre de "Payanca". En el Sur de la Provincia de Buenos Aires es conocido con el nombre de "Siniente" o "Dinenti", en todos los casos

se juega con cinco (5) piedras el desarrollo inicial es similar. arrojar las piedras y recogerlas con el dorso de la mano. Luego se tira la elegida y se recoge de a una del suelo, luego de a dos y la sobrante, luego tres y dos y por último las cinco juntas. Posteriormente el juego sufre ligeras variantes (datos de talleres con maestros rurales sobre El Juego como elemento Cultural en Neuquén, Gral. Roca, Comodoro Rivadavia y Esquel, años 1994/95/96. Debo aclarar que en estas ciudades de las provincias de Río negro, Neuquén y Chubut, viven docentes emigrados de todas las regiones del país). En todos los casos, si el jugador juega con otro, al fallar debe entregar todas las piedras o dar lugar al juego de su contrincante si cada uno tiene sus piedras.

En la zona Rancul-Che mapuchizada del Sur de Córdoba y Norte de La Pampa, encontré un juego denominado "payana" que yo misma jugué de niña -nacé en esa zona- pero con ligeras variantes modernas culturalmente hablando, las que recientemente encontré en la zona de Esquel Tehuel-che mapuchizado, pero con otros nombres entre los docentes.

Sanchez Labrador hacia 1936 (49-50) encontró entre niñas de La Pampa un juego con cinco piedras sin darle nombre y lo comparó con los juegos que las niñas españolas realizaban e indicando la ejecución inicial del "peloteo" similar al relatado en nuestro texto.

Según Da Garrido de Bogas (en Villa fuerte, 1957:86) en la isla de Santo Domingo un juego similar se llamaría "Vuelta la teja". Rodrigo Caro indica que en España se juega con el nombre de "Daca la China", Rodríguez Marín indicó como nombre "echar la china" y que actualmente el nombre que se le da a ese juego en España es "socotolo".

Platón haría hablado de un juego de cinco piedras en su obra Phedro y en Inglaterra se ha encontrado uno similar llamado "Handy dandy"

Villafuerte habla de la Pallana y agrega, ya en 1957, al tradicional sistema de juegos- ejercicios el chorizo con el nombre de "martillo y agrega "la tijera"

Paulina Movisichoff(1987:153)habla de La Pallana agregando la existencia de u Pallano: piedra más grande que sería la peloteadora. Agrega

ejercicios denominados “jeme” que pueden ser “jeme deslizado”, “jeme saltado”, “jeme saltado con golpe de pecho”, y “cuarta deslizada”.

Esto nos da una imagen reducida de la variedad de juegos creados a partir de cinco y/o seis piedras. Dado que aquí se trabaja sobre juegos ancestrales mapache y no andinos, la incorporación de datos relacionados con un juego denominado Payana con cinco piedras y sus tantas variantes se da porque actualmente ha sido encontrado entre los niños mapuche.

Este estudio indica que el Allimllim ha sido un juego exclusivamente realizado por los mapuches ancestrales y que probablemente se ha perdido hacia mediados de este siglo en las zonas que ellos habitan actualmente. Es el único juego que se realiza con seis piedras, todos los restantes han sido indicados con cinco. La similitud se conserva en el inicio del juego, variando si se juntan todas las piedras o no en el dorso de la mano. La creatividad y la transmisión generacional pudo darle variantes a través de las generaciones de jugadores. No existen recuerdos de los cantos del Allimllim entre los mapuche de las zonas de Neuquén y Chubut. Tampoco el recuerdo de que sirviera para aunar corazones por lo que su estructura propia ha desaparecido, probablemente, a principios de este siglo.

Una propuesta sería recuperar la enseñanza del juego en una época de globalización en que los dedos de las manos pierden la motricidad detrás de los ordenadores de los PC, los juegos mecánicos, el programador de la Tv, video y equipo de música, siendo importante recuperar parte de nuestra cultura lúdica y usarlo como un medio para enseñar a sumar y restar, como también para estar al aire libre.

Se sugiere realizarlo de la siguiente manera:

Variante a:

El inicio del juego es igual pero han de recogerse todas las piedras en el dorso de la mano caso contrario se pierde el juego y debe hacerlo el otro. Si se sigue se han de tirar las cinco y recogerse todas en la palma de la mano. Si se logra se continúa jugando, caso contrario sigue el otro. El otro ejercicio es el “puente”: se arrojan las piedras al suelo y se escoge una como “peloteadora” luego se ubica la mano diestra con los cinco dedos separados y apoyados por las puntas se arroja la peloteadora y antes de que descienda y sea recogida en

el descenso se ha de introducir una piedra por uno de los espacios dejados por los dedos. Luego el puente se hace con los dedos juntos y en el sentido lateral y se repite el ejercicio motriz. (S. de Cba. y N de L. Pampa).

Variante b:

El juego se inicia arrojando las piedras al suelo se escoge una y con ella se lía de pelotear al resto de a una, seguidamente se repite pero se recogen con la peloteadora de la siguiente manera: dos, dos y una; luego es tres y dos; luego cuatro y una y por último las cinco juntas. Se pasa al otro ejercicio que es arrojar las cinco y recogerlas en la palma, luego a la "araña" igual al puente sólo que cambia el nombre, continúa el "puente" lateral que es igual, luego se conoce el "embudo" o "chorizo" se arroja las piedras al suelo se elige la peloteadora, la mano escogida se cierra como lo indica el dibujo y se procede de la siguiente manera: se arroja la peloteadora al aire y mientras bajase toma una se la coloca en el agujero de la mano cerrada y se toma la peloteadora antes de que caiga al suelo, así se hace con las cuatro piedras, y luego se repite la acción solo que se golpea fuerte en la mano cerrada y con las piedras en ella y se dejará caer de a una por vez, arrojando consecuentemente cuatro veces la peloteadora al aire. Este juego lo he jugado de niña y lo encontré entre maestros y alumnos actualmente en la zona de Neuquén y Chubut sean mapuche o no mapuche.

Bibliografía

Bally, Gustavo : **El juego Como expresión de libertad**. 2ª. ed. México:. Fondo de Cultura Económica; 1964.

Bonfil Batalla, Guillermo: **"Teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos México**. En: "Revista Los papeles de la casa Chata; México, año 2 no. 31, 1987, p. 23-43.

Callois, Rogers: **Teoría de los juegos**. Barcelona, España. Editorial Seix Barral, 1958.

- Carrasco M., Hugo : **"La matriz de los mitos de transformación"** En: Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Chile no. 5, 1992, p. 97 - 112.
- Caro, Aracely: **Pautas y estilos de crianza en familias rurales mapuche IX Región.** En: Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Chile, no. 5, 1992, p. 97-112.
- Ferrarese, Stela: **Los juegos de los pueblos Indoamericanos, su rescate.** En: Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Chile, no.4, 1990, p. 177-186.
- Ferrarese, Stela: **Los Juegos de los Pueblos Indoamericanos.** Resúmenes 48 ICA, 1991 Universidad de Tulane ,New Orleans, E.U. Apuntes de los cuadernos de campo inéditos de la Investigación Proyecto Rescate de los Juegos Indoamericanos.
- Gambier, Mariano: **"Los valles preandinos de San Juan"** En: Documento de Trabajo, Argentina. No. 9 1981.
- Magrassi,G.;Berón,M; Radonich,J.y Calvo:"**Los juegos indígenas**" En: Cuadernos de Historia Popular, Argentina, 1988.
- Manquilef, Manuel: **"Comentarios del Pueblo Araucano"**, Santiago, Chile: Editorial Universitaria, 1911.
- Matus, Leotardo: **"Juegos y ejercicios de los antiguos araucanos"**, Santiago, Chile. Editorial Imp. Universitaria 1920. Stgo. Chile, 1920
- Martinez Crovetto: **"Estudio sobre juegos araucanos- pampas"** En: Revista Etnobiológica, no. 8. Argentina. 1968.
- Movisichoff; Paulina : **"A la una sale la luna, Juegos tradicionales infantiles"** Buenos Aires Editorial El Sol, 1978.
- Villafuerte, Carlos : **"Los juegos en el folklore de Catamarca"**, En: Suplemento de la Revista de Educación de la Provincia de Buenos Aires, 1957. 1964, 2da. Edición.

KÜME PLATAÑMA DOMO¹: ESTUDIO PRELIMINAR ACERCA DEL USO Y SIGNIFICADO DE LAS JOYAS FEMENINAS MAPUCHE.

Natascha Wever *

Introducción

La platería que adorna a la mujer mapuche, ha sido admirada por muchos en el transcurso del tiempo. El tamaño y el peso de ciertas prendas fueron temas de conversación, como también el significado de los dibujos que son representados. Sin embargo, cuando el significado no se aclara, muy rápido se saca en conclusión que no hay ninguno o que el propio pueblo mapuche ya no conoce sus símbolos tradicionales. Muchos estudios entonces, tienen un carácter descriptivo y carecen de antecedentes etnográficos.

Por el hecho de que el conocimiento tradicional en cuanto a las joyas está desapareciendo muy rápido, encontré importante hacer un estudio sobre este tema. No obstante, por la mala situación económica de la mayoría de los mapuche - una consecuencia directa de la anexión de su tierra por el Estado chileno al fin del siglo pasado - son pocas las personas que aún poseen las joyas tradicionales de plata. La demanda para confeccionar objetos de plata se redujo tremendamente, por lo cual en el transcurso del siglo XX se ha extinguido casi por completo entre los mapuches la profesión de *rütrafe*

1. 'Buena plateada figura' (T.Guevara, en: Folklore Araucano, Santiago, 1911:123). La palabra 'domo' significa 'mujer' en mapudungun, por lo cual la traducción tiene que ser 'buena plateada mujer'.

* Universidad de Leiden, Holanda

(platero). Incluso para muchos se impuso la necesidad de vender sus joyas, las cuales han caído en manos foráneas, de *winka*, para desaparecer en colecciones privadas o ser asimiladas por museos nacionales y del extranjero.

Partiendo de la idea que 'human communication is achieved by means of expressive actions which operate as signals, signs and symbols' (Leach 1976:9), tenemos que, si queremos entender de que nos hablan las joyas, prestar atención justamente al contexto cultural, el conjunto mayor en que se encuentra la mujer mapuche. Para formarme un buen concepto del uso actual de las joyas de plata, he realizado un estudio en terreno (1992) en comunidades mapuche alrededor del Lago Budi (IX región). La información obtenida la comparé con datos de estudios anteriores. Espero que este estudio contribuya a llenar en parte el gran vacío que existe acerca de esta temática. Quiero agradecer a las familias mapuches de Puerto Saavedra y Lago Budi, las cuales cosintieron en dejarme estar y vivir con ellos, con lo que me han dado la oportunidad de empezar a conocer su cultura.

Platería y herencia

En la arqueología de la Araucanía existe oposición entre el hecho de que las piezas mayores están ausentes en excavaciones y la afirmación contradictoria de que los mapuches "echaban todas sus joyas" en la sepultura (Inostroza & Sánchez 1986:76-78). La opinión de Mora de "que generalmente, las joyas, las fuentes y el mate de plata son los primeros objetos que se depositan al interior del sarcófago-canoa" (Mora 1986:40), está en desacuerdo con las evidencias obtenidas de excavaciones arqueológicas. Hasta ahora no han sido encontradas piezas mayores, por lo menos no completas. Aquellas menores como aros, tupus y anillos han sido encontradas frecuentemente. La proposición de que el valor simbólico es el motivo de la ausencia de piezas mayores en contextos funerarios, hace sugerir que:

"es entonces hasta cierto punto lógica la ausencia de estas piezas en los enterratorios mapuches, puesto que ellas quedarían tal vez en poder de una hija o nieta, heredera de sus piezas y significado" (Inostroza & Sánchez 1986:77).

Los datos etnográficos obtenidos en Lago Budi, permiten avalar esta suposición. Las joyas costosas se dejan en herencia de madre a hija o nieta, “ella se responsabiliza”. El gran deseo de una madre agonizante fue que su hija aceptase las joyas, “para más tarde, para después, cuando usted sea mujer, cuando sea casada, a usted le va a servir esto para entrar al *ngillatun*”. No obstante la hija rechazó las prendas, por miedo a la vergüenza. Pensaba que nunca más las necesitaría, viviendo en Santiago, hacia donde había emigrado. Ahora, de vuelta en su suelo natal, la vergüenza ha dado lugar a la pena. El intenso deseo de dejar las joyas a su hija y la referencia al *ngillatun*, muestran el valor ceremonial que tienen estos objetos tradicionales. Cuando una mujer no tiene herederas, puede ser sepultada a ruego suyo, con las prendas que desea:

‘It is a custom with us that a mother give her silver things to one of her daughters, but this woman had no daughters, and she did not want any other woman to have her ornaments’ (Hilger 1966:57).

Las joyas que se dejan de herencia y que tienen un valor ceremonial son el *trarilonko*, el prendedor (de tres cadenas) y el *trapelakucha*. No estamos de acuerdo que ‘su uso cotidiano’ da expresión al significado simbólico que tienen estas piezas. A diferencia de esta opinión, las joyas mencionadas no son usadas diariamente, sino sólo en ocasiones especiales, es decir ‘para entrar al *ngillatun*’ y otras ceremonias. Así, las joyas son usadas ‘en función de su particular vida social, actividad íntimamente ligada a la religiosidad’ (Morris 1992:21). Las partes corporales cubiertas por estas alhajas son la cabeza y el pecho, llegando hasta la región estomacal. La significación de estas partes es considerada más adelante. La cantidad de metal, así como el trabajo necesario para confeccionar estas prendas son causas de que, expresado en un valor material, sean costosas.

Las joyas *chawai* (aro), *iwekuwe* (anillo) y *tupu/ponshon* (alfiler) son de uso diario. La mujer mapuche se las lleva a la sepultura, por lo cual aparecen en excavaciones arqueológicas (véase Gordon 1972-73). ‘Lo más sencillo, se lo lleva, porque los abuelos decían que a las chiquillas jóvenes le daban vergüenza con eso, no lo tomaban de mucho valor’. La opinión de que el vínculo que tenía la dueña con ciertas piezas de plata fue tan fuerte, que el uso del ajuar de una mujer fallecida implicaba un gran riesgo, es decir la

impregnación de su espíritu (Mora 1986:40), se aplica según mis datos solamente al uso del anillo. Quitar este objeto de una persona fallecida está terminantemente prohibido, 'porque vuelven esas personas, penando, reclamando su especie'.

El uso actual de joyas

Hoy en día ha disminuido mucho el uso de alhajas de plata. Son pocas las mujeres que todavía poseen los brillantes *trarilonkos* y prendedores. Las que sí son dueñas de una o más prendas, las han heredados o comprado en los centros de comercio. De esta manera las obtienen ya confeccionadas, en contraste con un pasado en que las mujeres mandaban a hacer sus joyas al platero. Así la mujer misma elegía las representaciones deseadas. En el campo de su simbolismo era ella entonces quien disponía, o como lo expresa Mora 'la sabiduría de su uso, la inspiración de los diseños de las joyas, los ideogramas y su ciencia, la disposición en la indumentaria ritual, pasará a ser dominio pleno de la mujer y especialmente de la *machi*' (Mora 1986:37). El platero tenía preparados los diseños estandar en papel, 'así podían elegir'. Era costumbre que se copiaban mutuamente las representaciones. Esto podría explicar la uniformización de algunas prendas y diseños en ciertas zonas. Como hoy día ya no existe la confección de joyas por plateros mapuches, se ha extinguido la costumbre de que la mujer elija los símbolos que desea. Es una de las causas del empobrecimiento de la sabiduría tradicional acerca de la platería y sus representaciones.

En la zona del lago Budi, he visto el uso de joyas sólo durante el *ngillatun*. Llama la atención que se prefiera los adornos para la cabeza. Cuando una mujer tiene una sola joya, es el *trarilonko*. Algunas también llevan alhajas pectorales, la mayoría de las veces prendedores. No se vio ninguna mujer usando solamente joyas pectorales.

A pesar de la distinción entre joyas ceremoniales y joyas de uso cotidiano, existe un dato sobre mujeres trabajando en traje de ceremonia. Según Joseph, las mujeres estaban trabajando así para encontrar un marido apropiado. Durante la cosecha andaban descalzas, pero con la cabeza adornada y llena de gracia (Joseph 1930:520). Fuera de esta fuente no disponemos de ningún otro

dato acerca de la costumbre recién descrita. Probablemente las mujeres se pusieron las joyas durante la estadía del autor. A partir de estudios etnográficos queda en claro que el empleo de las joyas ceremoniales tiene, obviamente, una función simbólica. Sería entonces mejor hablar de algo eventual, cuando se trata del uso de las joyas con mucho esplendor. Las propias mujeres mapuches no irían nunca a trabajar así, adornadas con esas pesadas joyas (Hilger 1966:119). La imagen estereotipo de la mujer mapuche, adornada de plata durante sus labores diarias, surgió asimismo de fotos tomadas hacia la transición de siglo. Mujeres en traje de ceremonia fueron expuestas por el fotógrafo, acompañadas de todos los enseres domésticos. Estos hechos aclaran más bien el espíritu del tiempo, que la vida cotidiana de los mapuches mismos de esa época. Incluso hoy existen aún antropólogos y periodistas que consideran correcto ese contexto artificial, insistiendo en que la mujer mapuche porta su platería cuando está trabajando. Ella tiene escrúpulos en cuanto a ese tipo de obstinación *wingka* y se encuentra en una posición contradictoria; ella misma no se ataviaría nunca así durante sus actividades domésticas.

Posición social

La posición social de la mujer mapuche se expresó por medio de la platería. Según Poeppig, el bienestar de la mujer se veía por 'die Grösse und Schwere dieses Putzes' (Poeppig 1935). En principio, las joyas eran accesibles para todo el mundo, no hubo una clase social elegida que tenía el derecho exclusivo de usar ciertas prendas o ciertos metales. Quien podía permitirse adquirir monedas de plata por medio del comercio de trueque, las mandó a fundir y hacer joyas y otros objetos como espuelas, estribos, mates, etc. Lo que sí se ve al fin del siglo dieciocho, junto al gran auge de la plata, es el nacimiento de diferencias de estatus, los cuales desembocan en grandes casicazgos (Aldunate 1985:14). Luego el *lonko* y sus mujeres empiezan a usar la platería como 'adornos distintivos' (Joseph 1928:120). Varias personas hablan de ese evento. Hay mención que la mujer del *lonko* usaba ciertas joyas, como una 'faja con *llameatu*' en la cabeza (Ruiz 1902:21), brazaletes para las muñecas y los tobillos, llamados *trarikug* (Fontecilla 1946:267) y un anillo (Joseph 1929:153). Según Ruiz, el uso de brazaletes fue una indicación del estado civil de las portadoras: las mujeres casadas usaron dos, mientras las

solteras uno sólo (Ruiz 1902:21). En Budi se dice que antes era costumbre que la mujer de un *lonko* usaba una faja con muchas monedas de plata.

Es evidente que la cantidad y el valor de las joyas dependió de la situación económica y social del hombre. No quiere decir que la mujer en este aspecto siempre era dependiente de su esposo; por herencia también podía adquirir adornos de plata.

En el transcurso de este siglo mucha gente se vio obligada a vender su platería. Alguien que hoy en día posee joyas de plata se encuentra, relativamente, en una situación económica mejor. Por ejemplo, la situación de la *machi*, por su ingreso adicional que recibe por las medicinas y las ceremonias que hace, generalmente es un poco más estable que la de la mayoría de la gente. Sin embargo, la posesión de adornos tradicionales no la podemos juzgar solamente del punto de vista económico. También juega un papel el valor religioso que se da a estos objetos. Así, es más importante para una *machi* adornarse con por ejemplo un *trarilonko*, que para una mujer que es miembro de una agrupación evangélica y que por esa razón ya no quiere (y no está permitido) adornarse en la manera tradicional.

La platería y su función ceremonial

"Cuando van a salir por ahí, van a visitar o a un *ngillatun*, una convivencia mapuche, entonces ahí, ahí se visten".

Para ilustrar la función de las joyas, se presentan algunos ejemplos de su uso durante ocasiones ceremoniales. Una de las tareas previas al *ngillatun* es prepararlas y pulirlas. Según Coña, el *nguenpin* y el *lonko* dieron una orden con este fin:

"...alístense también las mujeres, laven su ropa, limpien sus *trarilonkos*, su *cruselís*, *punzón* y *tupu*, sus cintas de cabeza y trenzas con colgantes, sus cuellos y collares, sus pulseras de manos y pies: todas las alhajas que suelen usar" (Coña 1984 :375).

Según Alonqueo, hay reglas en cuanto al uso de la platería en ciertos momentos del *ngillatun*. Cuando se pide buen tiempo, se la deja de lado porque puede atraer lluvia. Pidiendo lluvia, las joyas son permitidas, sin embargo de manera sencilla. Cuando la gente agradece a *Ngenechen*, se permite una abundancia de joyas, mostrando hombres y mujeres sus mejores adornos (Alonqueo 1985:46).

Una boda también era motivo para limpiar las joyas: “Llegado el día fijado, parten muy ataviados con los mejores adornos, indumentarias y platerías, tanto las mujeres como los hombres” (Alonqueo 1985:24). Después de que se habían sucedido los primeros negocios acerca de la dote, los padres de la novia le daban orden de vestirse “con sus mejores vestidos, adornos y atavíos de platería, porque ella había aceptado ser la esposa del fulano” (Alonqueo 1985:26). En la composición de la dote, las joyas de plata ocupaban, junto a textiles y ganado, un lugar predominante.

Antes de su consagración, la *machi* postulante es aislada por ocho días. Durante ese tiempo está en un cuarto separado, en donde se encuentra en medio de varias plantas sagradas y medicinales, “ataviada con sus mejores adornos de platería y con los instrumentos que deberá usar” (Alonqueo 1985:53). Las nuevas joyas de plata son parte de su iniciación y forman, junto a su ropa nueva, el símbolo del flamante ajuar con que está revestida con fuerza y virtud de machi. En su *kultrun* se coloca plata y piedrecillas (*likan*) (Alonqueo 1985:53-58).

Mora hace mención que a principios de este siglo, existió un ‘rite de passage’ para niñas, llamado *ullchatun*. Esta ceremonia se efectuó antes de la primera menstruación, alrededor del duodécimo año. La niña recibió un baño ceremonial, ella fue llevada por su madre y amigas hacía el río en una bañera llena de flores. Esa vez fue el último baño que le dio su madre. Su vestimenta nueva se componía de un *nitrow*, *trarilonko*, *chamal*, *ikülla* y un *sikil* con *ponshon* o *tupu*, “el ajuar de mujer” (Mora 1988:75-77).

Una acción repetida, que se encuentra en muchas descripciones, parece ser pulir, o sea dar brillo a las joyas. La medida de este brillo juega un importante rol. La mujer mapuche frota sus joyas hasta que han obtenido cierto lustre, con que no es necesario que sea lo más resplandeciente posible

(M.Alvarado 1992, comm.pers.). Se frota la plata con un trapo o una hierba llamada *nëchainëchai kelülawen* (*Equisetum bogotense* y *giganteum*), también conocida bajo el nombre de “limpiaplata”. El concepto del brillo o reflejo se encuentra también en la denominación del adorno *llüf-llüf* (una cinta con cupulitas de plata), lo que en mapudugun significa ‘el brillo, el reflejo del metal’. Conciente de las normas diferentes en otras expresiones del arte mapuche, vale la pena mencionar que también en el arte textil se da mucho valor al concepto del brillo. Aquí el color del textil, una calidad expresada en la posesión o la falta de luz, es una clave estética: “el resplandor en contraposición a lo opaco” (Alvarado 1988:72-73).

Algunos diseños y su simbolismo.

Con respecto al significado de los dibujos y las formas de la platería, se ha hecho muy pocos estudios hasta hoy día. Es una tarea que se complicará con el tiempo, debido a la pérdida del conocimiento tradicional de las joyas. Lo que se dice mucho, es que los diseños se refieren a motivos fitomorfos, zoomorfos e antropomorfos. Son nombrados frecuentemente el *kopiwe* (Lapageria Rosea), el *chilko* (Fucsia Magallánica) y el canelo, *foye*, (*Drimis Winteri*). Se ha tratado de combinar el simbolismo del estado de floración con la edad o el estado civil de las dueñas, lo cual hasta el momento no ha sido comprobado (Reccius 1985:28).

Dullñ, moscardón.

En un ensayo de interpretación del prendedor (Mora, Inostroza & Morris 1986:33), los autores opinan que cierta representación parece una mosca². Con esto creen que se ha establecido una conexión con la mosca azul, llamada *püllomeñ*, de que hace mención Augusta (Augusta 1910:35). Según la tradición mapuche esta mosca es el alma transformada, que desea volver al mundo de los vivos. Por este motivo los mapuches no matarán nunca esta mosca (Koessler-Ilg 1962:28). Se dice que el *püllomeñ* siempre entra a las casas para

2.Mora, Inostroza & Morris von Bennewitz (1986) se han basado en un estudio del Padre Belec. Haciendo averiguaciones acerca de ese estudio original, una respuesta fue que estaba en posesión de uno de los autores.

pedir comida. Durante mi estadía en Lago Budi, este diseño varias veces fue reconocido como 'moscardón' (*Bombus chilensis*, Medina 1882:196, "chilenische Hummel, Bürger 1923:55) y 'abeja', con la observación del platero que sus clientes femeninas muchas veces pidieron que les confeccionara 'ese que trabaja el *moshkoñ*' (miel). Este insecto melífero, según el platero el símbolo de lo femenino y de la diligencia, era la representación favorita de muchas mujeres. Latcham hace mención de que 'humble-bees' eran los espíritus de los jefes finados que volvían para visitar los paraderos de sus parientes (Latcham 1909:348). Bürger también habla de los espíritus de los muertos como grandes 'Hummeln' (Bürger 1923:127). Según Rosales (1674), los caciques dijeron 'que en muriendo se convierten sus almas en moscardones'. A mi parecer, ha surgido una equivocación de terminología en cuanto al dibujo que es llamado 'mosca'. A diferencia de la explicación en el idioma castellano, un moscardón para el mapuche no es una mosca grande zumbando, sino un insecto melífero, que se llama *dullñ* (Alonqueo 1985:135). Así, la palabra 'moscardón' erróneamente fue interpretada como mosca, y relacionada a la 'mosca azul', *püllomeñ*, de que habla Augusta.

Durante las conversaciones en Budi no se dio un equivalente autóctono para el termino español de 'abeja'. Otra denominación, con influencia española, fue '*kormenia*'. Coña habla de '*winka diumeñ*' (Coña 1984:115), por lo cual encontramos la pista de un insecto que fue relativamente recién introducido en Chile. Sin embargo, en la literatura los terminos muchas veces son confundidos. Barlaeus traduce la palabra '*Uullyn*' como 'abeja' (Barlaeus 1923:364). Según Molina abundan las 'abejas' en el sur de Chile (Molina 1788:234). Rosales hace mención del uso de la palabra '*dullin*' por la población autóctona. Estos insectos no hacían panales como en Africa y Europa. La miel de estas 'abejas' era sabrosa y usada como medicina.

La 'abeja' que fue vista por los españoles entonces fue el *dullñ*. La diferencia entre la *kormenia* y el *dullñ* según el mapuche sobre todo está en la manera en que los dos producen la miel y su descendencia. El *dullñ* no necesita panales, sino produce la miel en huecos y troncos, en donde confecciona una bolsita, lugar para poner sus huevos también.

Üñüm, pájaro.

Los pájaros que son pintados en el lado superior del 'prendedor de tres

cadena' son llamados 'cóndores del sol', y según Mora una representación de los fundadores de la raza mapuche (Mora 1986:28). Con esto, la joya es interpretada como un árbol genealógico mapuche. Sin embargo, Pino habla de 'una notoria inspiración hispánica en las formas ornitomorfas bicéfalas, que recuerdan el águila imperial de los Habsburgos...' (Pino 1962:68). Desgraciadamente, las dos opiniones carecen de antecedentes etnográficos. Será difícil o imposible sacar en claro la influencia de la nombrada representación española en la elaboración de los adornos tradicionales. No obstante, no tenemos que olvidar que en las culturas indígenas de América, como también en la cultura mapuche, ciertos pájaros juegan un papel muy importante. Por ejemplo, águilas, 'nobles birds of good omen' (Faron 1964:4) y cóndores muchas veces están presentes en cuentos mitológicos. También los cronistas más tempranos del 'Reyno de Chile' hablan de la existencia de representaciones de águilas entre la población autóctona (Vivar 1966:56). En la cultura mapuche, los pájaros son vistos como mensajeros del bien o del mal. Por la observación y el análisis de cierto pájaro, se hacen conclusiones acerca del futuro. Pienso que el significado de la simbología ornitológica se encuentra en la propia cultura indígena más que en la copia de dibujos hispánicos. Puede ser sí que hubo una mezcla de elementos de las dos culturas.

En el lado superior del 'prendedor' se ve dos pájaros grabados que se miran. Estos pájaros fueron reconocidos como *maikoño* (tórtola que con su canto simboliza la mujer), *pinda* (colibri), *füdü* (perdiz) y *lioka*. Según el platero, el perfil representa un cóndor, *manke*. El nombre de este pájaro es usado mucho en términos mapuches, como en nombres, apellidos y topónimos. El cóndor también es muy apreciado por su capacidad y valentía en el ataque a sus enemigos (Alonqueo 1985:132).

Lawen, hierbas medicinales

Un tema frecuentemente repetido en la platería, es el reino vegetal, en especial las hierbas medicinales, *lawen*. Cada mujer sabe como utilizar estas plantas, sin embargo la especialista verdadera en esta materia es la *machi*. Es ella quien, por medio de la sabiduría transmitida de generación en generación, une sus fuerzas para sanar a la gente enferma de su comunidad. Así con sumo cuidado escoge las plantas y flores, y prepara la medicina necesaria. Existen ciertas plantas sagradas, las cuales son siempre usadas en ceremonias. Las plantas medicinales, 'vegetales *mongen*', son un símbolo para la vida, 'es decir

en los usos y los dichos de las plantas está planteada la relación entre lo social y lo material, entre el hombre y el orden cósmico' (Gumicio 1989:25-26). Ya que el reino vegetal juega un papel tan importante en la vida del mapuche, se aclara por qué son representadas tan frecuentes las siguientes plantas en las joyas, objetos usados en las rogativas a *Ngenechen*: *foye* (canelo), *kopiwe*, *kelon* (maqui, *Aristotelia maqui*) y *chilko*.

Las siguientes plantas fueron nombradas en terreno: *katren lawen*, 'se pone en la lengua, saca sangre' (puede ser *Kachanlawen*, *Erythraea chilensis*, conocida con el nombre de 'cachanlahue', Augusta 1916:71, *Cachanlawen*, 'eficaz remedio contra el pleuritis', Erize 1989 [5]:34), *maimailikan*, 'hierba de la gota' ('parásito del roble, era usado contra dolores estomacales', Erize 1989 [5]:117), *rayen awar* ('flor de la haba') y *külme lawen* (no definido, y *chilko*. Las ramas muchas veces son pintados debajo de los pájaros, fueron llamados 'ramas de plantas medicinales', como canelo y maqui.

No ha sido posible verificar la sugerencia de que ciertas representaciones son usadas contra ciertas enfermedades. Si soy de la opinión que se usaba los diseños como una protección general contra enfermedades, causadas por fuerzas maléficas, *weküfe*³. Los dibujos fitomorcos se ven especialmente en los adornos pectorales, los cuales cubren la región pectoral y estomacal de la portadora. Abajo se discute más a fondo el significado de estas partes corporales.

Lonko, cabeza y *piuke*, corazón/estómago

Se ha mencionado que las joyas ceremoniales cubren la cabeza, *lonko*, y la región pectoral, *piuke*. La importancia también es notada por Morris: 'De alguna manera, conciente o inconcientemente, vieron la importancia vital que tienen la cabeza y la región pectoral en la conservación de la vida' (Morris 1992:29). Según la *machi*, la cabeza y el corazón son citados frecuentemente en las rogativas del *ngillatun*. Augusta dice que la *machi* piensa que:

3. 'Espíritu maligno, sin forma determinada, siempre ocupado en hacerles mal y de quien se valían sus brujos para sus hechicerías' (R.Latcham, La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos, Santiago: Museo de Antropología y Etnología de Chile, 1924: 610). La palabra *wekufü* ('el diablo'; Augusta 1916:249) se usa para describir el mal en cualquier forma.

'...el mal es tirado por alguna persona, enemiga a la víctima, ó es adquirido por un encuentro con el *wekufe* que envuelve a su víctima en un torbellino, o le hace un puente, sobre el cual tiene que pasar, la lleva a su cueva subterránea, corre con ella, la coge por el corazón o por la cabeza' (Augusta 1910:354).

Una vez enferma, la *machi* se hace cargo de la persona y tendrá que combatir el mal, 'sacando la enfermedad de la cabeza o del vientre' (Coña 1984:367), lo que ilustra la siguiente canción de *machi*:

'Estoy enfermo de la cabeza y del estómago;
Ahora, pues, me van a machitucar,
para que sane.
Se me ha entrado el demonio en el cuerpo,
Ahora ya recuerdo un poco'

(Augusta 1910:374)

Es importante saber que el dolor de estómago es traducido como 'dolor de corazón', o sea '*kutranpiukelen*', y que el mapuche indica la región del estómago/vientre. La palabra *piuke* es traducido por Augusta por 'boca del estómago/vientre'. En otras construcciones la palabra *piuke* se refiere a cierta parte que se encuentra en el medio, por ejemplo *piukeshayen* (la parte media de la flor) y *piukemamüll* (el corazón del palo). Se podría concluir que 'la zona de peligro *piuke*' contiene la región cardíaca y estomacal, que se encuentra en el medio del torso humano. A su vez la cabeza también forma una zona peligrosa en cuanto a la penetración de fuerzas maléficas. Las palabras *lonko*, cabeza, sinónimo para el jefe de una comunidad, y *piuke* también se usa mucho para indicar cualidades de carácter. Así '*küme piuke*' [...] means 'pure in heart', 'free from evil'. An 'evil-headed' or 'crazy' person (possessed by evil forces) is called *wesa 'lonko*' (Faron 1964:182). Una enfermedad del estómago o de la cabeza, causada por espíritus malos, puede resultar desastroso. Por eso mismo pienso que estas partes corporales necesitan una protección adecuada, por lo cual son cargadas de joyas pesadas, 'contra una fuerza negativa equivalente, contra el poder destructor de la brujería' (Mora 1986:39). Con ello se pone en claro que, durante una ceremonia, es inevitable el uso de las piezas mayores, porque es una zona fronteriza en que se busca la comunicación con el mundo sobrenatural. Durante este tiempo, cualquier persona está

expuesto a un peligro inmenso, porque junto a los espíritus benévolos pueden emerger fuerzas malas. Faron menciona una manera de protección, empleada por mujeres para reducir este peligro por medio de amuletos adicionales, fijados en las joyas (Faron 1964:151).

A veces se distingue los diseños *lonko* y *piuke* en las placas de las joyas pectorales. Según la información obtenida en el terreno, era las *machi* ante todo quien usaba las cabecitas en sus joyas. Con motivo de la discusión a cerca de las posibles influencias cristianas en representaciones mapuches, Reccius opina que el diseño de esta cabecita ya aparece en las piezas más antiguas, en que la influencia de las misiones todavía no era evidente. Piensa que se trata de un elemento propiamente mapuche, máxime si se considera que aparece este rostro en los colgantes de forma antropomorfa así como en las *trapelakucha* más antiguas (Reccius 1985:28).

Pün-pün, movable

La palabra *pün-pün* se usa para designar cualquier tipo de pendiente. En mapudugun significa 'movible' en vez de 'colgante', como muchas veces es traducido este término. En la literatura existen muchas denominaciones comparables. Una vez son llamados *pimpines* (Morris 1992:33), otra vez se usa el nombre *pillan* o *pum pum* (Reccius 1985:28). Joseph habla de *pun-pun*, con lo cual se refiere solamente a los colgantes antropomorfos, 'hombres barbudos de medio cuerpo en lugar de los discos acostumbrados' (Joseph 1928:132). En Budi estas figuritas recibieron la denominación '*adche*' (aspecto humano, forma humana) y 'ángel'. Este último término tal vez se relaciona con la afirmación de que estos pendientes humanos son 'la figuración o bien las ánimas de los grandes jefes de familiar o linajes mapuches, o bien de los actuales hombres y mujeres' (Mora, Inostroza & Morris 1986:28).

Rayen, flor

La platería es importante para que la mujer tenga más valor de su propia cultura. Para el hombre es bonito para ver. Es como una flor'.

Existe un vínculo estrecho entre la mujer mapuche y el concepto flor, *rayen*, símbolo de fertilidad, 'representación de la vida gestada y realizada' (Mege 1987:118). Fuera de los innumerables diseños fitomorfos que llevan sus joyas, ella misma florece por medio de sus prendas, 'para provocar y

despertar ilusiones de atracción y admiración como los pétalos de las flores' (Alonqueo 1985:129).

La asociación del concepto flor con 'el femenino' dentro de la cultura mapuche, se ve también en los nombres femeninos tradicionales, como *Millaray* (flor de oro), *Llanquiray* (perla florida, flor caída), *Kallfüray* (flor azul) y *Kinturray* (ella que tiene una flor). En este respecto también llama la atención la construcción lingüística '*rayenkülei*', que significa 'está como una flor, está florecida', para describir la belleza femenina. En la mitología mapuche la relación especial de mujeres y flores es un tema frecuente. Así por ejemplo, el *kopiwe*, 'la flor predilecta de la raza indígena' (Coña 1984:93), tiene sangre de la mujer. 'Por eso es bueno para remedio, porque compone la sangre y así pasa el hombre. Antes el *kopiwe* era rosada'.

Conclusión

Es evidente que la mujer mapuche distingue entre joyas de uso ceremonial y las de uso cotidiano. Piezas mayores como *trarilonko*, prendedor y *trapelakucha*, son atributos importantes durante ceremonias y para esto generalmente se las deja como herencia de madre a hija o nieta. Este hecho podría explicar la ausencia de estas piezas mayores en las excavaciones arqueológicas de la Araucanía. Las joyas de uso diario, tales como *iwekuwe*, *chawai* y *ponshon* (tupu), se las lleva a la sepultura y son trazados en hallazgos arqueológicos. En este estudio se ha tratado de responder las preguntas que surgieron con motivo de esta diferencia. ¿Por qué ciertas prendas forman parte importante en ocasiones ceremoniales y cuál es la razón que justamente allí son usados adornos para la cabeza y el pecho? Cuáles son los significados de las representaciones que se ven en estas joyas?

Considero que el uso de *trarilonkos* y prendedores durante ceremonias tiene una función protectora, ya que las fuerzas maléficas andan detrás de la cabeza y del corazón, por ser partes penetrables para hacer mal a la persona. La ceremonia por excelencia es un momento arriesgado, porque se convoca la comunicación sobrenatural lo cual puede ser de dos clases: bien o mal. Para protegerse contra este riesgo, la mujer mapuche se viste con joyas grandes y pesadas que cubren las partes débiles: la cabeza y el corazón. Al mismo tiempo

las joyas son símbolos para '*küme lonko*' y '*küme piuke*': una cabeza buena y un corazón bueno, conceptos que garantizan una persona bondadosa y libre de malignidad. Queda la pregunta ¿por qué solamente las mujeres necesitan esa protección.

Los diseños en las joyas son inspirados sobre todo por la fauna y flora del mundo mapuche, como pájaros, insectos, flores y plantas medicinales. El significado preciso muchas veces no está disponible, pero se supone que los conceptos curación/protección y fertilidad/procreación juegan papeles importantes.

Bibliografía

Aldunate, Carlos. **Reflexiones acerca de la platería mapuche**. En: Platería Araucana, Santiago. Museo Chileno de Arte Precolombino, 1983, p. 10-14.

Alonqueo, Martín. **Mapuche ayer-hoy. Padre Las Casas**. Imprenta y Editorial San Francisco, 1985.

Alvarado, Margarita. **Claves estéticas de la cultura mapuche: lo textil**. Santiago, Chile. Departamento de Estética, Universidad Católica de Chile, 1988.

Augusta, F. José de. **Lecturas Araucanas**. Valdivia. Imprenta de la Prefectura Apostólica, 1910.

Augusta, F. José de. **Diccionario Araucano**. Temuco. Editorial Kushe, 1910.

Coña, Pascual. **Testimonio de un cacique mapuche**. Santiago, Chile. Pehuén Editores, 1930.

Erize, Esteban. **Mapuche no.5**. Buenos Aires. Editorial Yepun, 1989.

- Faron, L.C. **Hawks of the sun. Mapuche morality and its ritual attributes.** s.l.University of Pittsburgh Press, 1964
- Gordon, A., J. Madrid; J. Monléon **Excavación del cementerio indígena en Gorbea (Sitio GO 3).** En: Boletín de Prehistoria, 1973. p. 501 - 514.
- Gumucio, Juan Carlos. **Los vegetales como el reflejo del saber de un pueblo: el modelo mapuche.** En: Nüttram, año V, no.4, 1989, p. 25-36.
- Hilger, María Inés. **Huenun Ñamku: An Araucanian indian remembers he past.** Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1986.
- Inostroza, S.J.; Sanchez, A.M. **La platería en los sitios arqueológicos.** En: Tesoros de la Araucanía, 1986 pp.68-79.
- Inostroza, S.J., Morris, R., Mora, H. **Descripción de la muestra.** En: Tesoros de la Araucanía, 1986. pp.14-32
- Joseph, Claude. **La platería araucana.** En: Anales de la Universidad de Chile. 2ª ed. Santiago, Chile, p. 117-158.
- Los adornos araucanos en Lanalhue.** En: Revista Universitaria, año XV, no. 5-6 p. 519 - 531.
- Koessler Ilg, B. **Tradiciones araucanas, La Plata.** Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1962.
- Leach, E. **Culture and communication: The logic by wich symbols are connected.** Cambridge University Press, 1976.
- Medina, José Toribio. **Los aborígenes de Chile.** Santiago, Chile. 1882.
- Mege, Pedro. **Los símbolos constrictores: una etnoestética de las fajas femeninas mapuches.** En: Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino, no.2, pp.89-128.

Mora, O.H., Inostroza S.J., Morris von Bennewitz, R. **Ensayo de interpretación del prendedor.** En: Tesoros de la Araucanía, 1986. pp.25-35.

Mora, Ziley. **La plata y su vinculación al universo femenino de la magia.**
En: Tesoros de la Araucanía, 1986. pp.34-48.

La Araucanía. Mística antigua para la grandeza de Chile. Temuco,
Telstar Impresores, 1988.

Morris von Bennewitz, R. **Platería Mapuche.** Santiago, Chile. Editorial Kaktus,
1992.

Pino, E. **Los plateros de la frontera.** En: Boletín Univesidad de Chile no.
31, 1962. pp.65-68.

Poeppig, E. **Reise en Chile, Peru und auf dem Amazonenstromen während
der Jahre 1827-1832.** Leipzig.

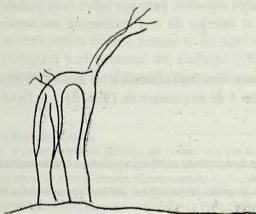
Reccius, W. **Evolución y caracterización de la platería araucana.** En:Platería
Araucana, 1983, p. 17-31.

Rosales, D. de. **Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano.**
Valparaíso, 1877.

Ruiz, P. **Los Araucanos i sus costumbres.** Santiago, Chile, s.e., 1902.

Vivar, J. de [Bibar]. **Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos
de Chile.** Santiago, Edición facsimilar del Fondo Histórico y
Bibliográfico José Toribio Medina, 1966.

OPINION



“MIENTRAS EL SOL BRILLE Y LOS RIOS FLUYAN LOS TRATADOS NUNCA SERAN ROTOS”

Entrevista a los ELDERS
del Colegio Indígena Federado de Saskatchewan
Regina, Saskatchewan, Canadá.

Luisa Fernanda Velasco*
Pablo Marimán**

Nuestra participación en el Programa Internacional de Administración Indígena organizado por el Saskatchewan Indian Federated College (SIFC) e implementado en la ciudad de Regina, nos hizo ver una cara aún oculta de una realidad que se percibe lejana a nuestro cotidiano indígena, ya sea en Bolivia, en Chile u otro país latinoamericano. Lo nuevo era ver a gente indígena - como nosotros- gobernando, administrando y dirigiendo su propia universidad. Rápidamente nos acostumbramos a este “empoderamiento de lo ajeno” y a la resignificación de estos espacios, pero por sobre todo pudimos constatar cómo operaba su cultura al interior de una institución convencional bajo control indígena.

La presente entrevista fue realizada a los *Elders*¹ William Peigan y James Ironeagle el miércoles 6 de noviembre de 1996. Ésta se llevó a cabo en su sala

* Antropóloga boliviana. Se desempeña en labores vinculadas a la delimitación de territorios indígenas en Santa Cruz (Bolivia).

** Profesor de Historia, mapuche, investigador y del Instituto de Estudios Indígenas y del CEDM Liwen, ambos de Temuco.

¹ Elders es la denominación en inglés que adoptan aquellos líderes -por lo general ancianos- que cumplen como función el rol de guías espirituales al interior de la banda, o como veremos, en las distintas expresiones socio-políticas en que estos se agrupan. Son una manifestación presente en la mayor parte de las naciones indígenas del Canadá y EE.UU.

de reuniones ubicada, como parte de las oficinas del SIFC, en el Campus de la Universidad de Regina. El día y la hora previstas estaba junto a ellos Rick Favel, con quien habíamos hecho la cita y asistido anteriormente al baño de vapor, así como a la ceremonia de la pipa. La presencia de Rick, de nacionalidad Cree (quien se autodenomina "el ayudante"), colaboró en la mejor comprensión entre entrevistados y entrevistadores, debido a las barreras propias del lenguaje y las deficiencias de escuchar que presentaban los *Elders* por su avanzada edad.

Ambos *Elders* provienen de la misma reserva, "Pasqua Reserve", aunque pertenecen a dos diferentes pueblos: Cree y Saulteaux. Ellos viajan todos los días desde su reserva, que dista aproximadamente 45 minutos de la ciudad de Regina. Nunca vivieron en la ciudad. La entrevista realizada en inglés va como sigue².

I. El rol cultural de los Elders: Su papel al interior del SIFC.

Cuando nosotros pensamos en autoridades de las Primeras Naciones (First Nations)³, imaginamos a gente que vive en reservas, sin embargo es muy interesante saber que los *Elders* pueden vivir en la ciudad y atender a los estudiantes de la universidad. ¿Qué se siente ser un Elder aquí en la Universidad?

William: Nosotros somos *Elders*, porque es así nuestra cultura. Nosotros oramos por los estudiantes y el personal del College (SIFC), además de las extensiones que este mantiene en el norte⁴. Eso es lo que hacemos. La gente

² Traducción de Luisa Fernanda Velasco.

³ Primeras Naciones es la denominación genérica que se auto otorgan las naciones originarias del Canadá y los EE.UU. Es expresión de una ideología propia que ha acompañado el protagonismo que estos pueblos han asumido en las últimas décadas, creando espacios institucionales propios y utilizando los que brinda el sistema, tras una acción política centrada en intereses propios.

⁴ Se refiere a los Campus que el SIFC mantiene en Saskatoon y Prince Albert, ambas ciudades dentro de la Provincia de Saskatchewan.

⁵ El *sweet grass* es una yerba (parecida al junco) que trenzada se quema por uno de los extremos. Al consumirse lentamente cada asistente de la ceremonia esparce el humo con sus manos sobre su cuerpo como una forma de purificación.

mayor nos ha contado estas cosas, especialmente en la ceremonia del Sweet Grass ("Yerba Dulce"), que es muy importante en nuestra cultura. Esto es lo que hace mucho tiempo el Gran Espíritu le dio a nuestra gente, el Sweet Grass⁵. Cada vez que uno hace una plegaria aquí en el Colegio, para los estudiantes o los trabajadores, quemamos la yerba dulce.

Los *Elders* son las personas que se encargan de las tradiciones. Hay mucha gente anciana que no sabe hacer esto porque no habla nuestro idioma, nosotros hablamos nuestro lenguaje en nuestra manera india de vida ("indian way of life") y es por eso que ellos vienen aquí, para hacer oraciones o para la Danza de la Lluvia (Rain Dance). Cuando se tiene mala suerte la gente llama a los *Elders*, sea aquí o en la reserva, cuando se reúnen el Jefe y su Consejo. Entonces, es por eso que los *Elders* están aquí, para contar a la gente joven acerca de la fe, para que así todos puedan tener fe.

El que tiene fe es buena persona y el que no la tiene adolece de razón, no pueden ir derecho porque no están orando con los ancianos. Los *Elders* están aquí para decir qué está bien y qué mal, especialmente para orar al Gran Espíritu y al Creador. Nosotros escuchamos y después les hacemos saber (a los estudiantes) como deberían hacer o proseguir, para que guíen a sus familias por un buen camino, a sus niños, ellos tienen que hablarles a sus hijos para que sean buenas personas.

¿Cómo se puede llegar a ser Elder?

James: Nosotros tenemos experiencia de otros *Elders* y el idioma. Hoy tenemos problemas. Desde que yo era joven la gente estuvo yendo a la escuela, pero yo solía no ir. Los profesores tampoco nos entendían...es difícil algunas veces sobrellevar eso.

Rick: Hay mucha preparación para que un *Elder* lo sea. Se aprende mucho sobre la cultura, sobre las oraciones, las canciones, todas las ceremonias. Mucha gente joven ahora no posee el idioma, entonces no puedes cantar ni tener las plegarias, pero se consideran a sí mismos *Elders*, porque tienen mucho conocimiento espiritual.

William: Tenemos un gran acontecimiento durante el verano, que llamamos "la Danza de la Lluvia" en la cual alguna gente tiene que ir a lo alto de las montañas donde permanecen durante 4 días sin agua o comida, sin

moverse a ningún lado, quedándose en la cima de la montaña. A veces son 6, 7 u 8 los que se quedan durante jueves, viernes, sábado y domingo. Durante cuatro días tenemos Danza de la Lluvia en el lugar de donde venimos. Es por eso que la gente joven no sabe de nuestro Creador, ni como hicimos para aprender este conocimiento que se traspasa entre generaciones. Por eso es que estamos haciendo esto, para la gente joven.

Rick: Es así como los jóvenes pueden volverse Elders, con años y años de práctica; no se hace en cuatro o cinco años, ese es nuestro sistema educativo, el aprendizaje es para siempre, algunas veces la gente hereda el respeto de los ancianos y del Creador y se vuelve un *Elder*.

¿Las mujeres también pueden ser Elders?

Rick: Claro que sí. También tienen la oportunidad de participar en la danza de la lluvia y hacer sus plegarias. En las ciudades hay más gente india, al trasladarse a éstas pierden su cultura y se asimilan a la sociedad (nacional), han perdido su sistema de creencias, sus valores. Por eso que es muy importante que los *Elders* estén aquí en la ciudad, ayudando a la gente que trabaja, o bien hablando con los jóvenes para que no se aparten de este modo de vida.

En Latinoamérica hay poderosos movimientos indígenas de reencuentro con sus raíces culturales. Mucha de la sabiduría y sus portadores -los ancianos- han vuelto a ser valorados por su gente. ¿Qué significan los *Elders* para los jóvenes que viven en la ciudad, los respetan y buscan?

Rick: Oh sí, mucha gente los respeta. Está comenzando una especie de retorno hacia la fe, porque las generaciones de gentes que han vivido en las ciudades -algunos niños han nacido aquí como sus padres-, lo han hecho alejadas de las ceremonias y la cultura, han perdido el respeto a todo eso. Hay mucha gente joven en las ciudades que quiere encontrar sus raíces, sus sistemas de creencias y así retornar para aprenderlo. También se puede encontrar mucha de esta gente joven, que no ganaron el derecho a ser *Elders*, pero que tomaron el rol de *Elders* y están conduciendo por mal camino a muchos jóvenes, y no les enseñan las apropiadas formas de vida y creencia. Hay mucho de eso que está ocurriendo.

James: Un problema es que ellos (los jóvenes) no entienden nuestra lengua

¿Cuál sería una posibilidad para que la gente aprenda su idioma. Hay algún programa educativo?

Rick: Sí, hay. Se ha comenzado a enseñar lenguas indígenas en algunas escuelas cerca de las reservas. En las ciudades no es tan así, pero creo que lo que debería pasar es que existiera alguna clase de programa indígena en la TV, donde se hable netamente idiomas indígenas, lo que haría que los padres enseñen a sus hijos el idioma y ellos hablen y mejoren el suyo también.

William: Nosotros somos de una reserva donde nadie habla nuestro idioma, todo es inglés, ellos han perdido el suyo, jóvenes y adultos no pueden hablar nuestro propio lenguaje, sólo algunos lo hacen. Por eso es que estamos aquí. Hay algunos de ellos que son profesores que enseñan nuestros idiomas, Cree y Saulteaux, porque vamos a usar nuestra lengua en un largo recorrido y de no hacerlo cuando nos "vayamos" nadie más la hablará.

James: Nosotros aprendimos porque nuestros padres nos hablaban en nuestras lenguas.

Rick: En la mayoría de las reservas están hablando inglés, hasta en las ceremonias usan básicamente este idioma. Algunos *Elders*, cuando comienza la danza de la lluvia, entre ellos hablan en inglés. A veces pensamos "...nos quieren enseñar nuestro lenguaje, pero todos ellos están hablando en inglés".

William: Algunos de ellos no pueden hablar en nuestro idioma, pero sí cantan canciones ceremoniales en nuestra lengua.

En Saskatchewan hay 5 grupos étnicos y por lo tanto 5 diferentes lenguas, ¿cómo hacen los alumnos para comunicarse con Ustedes?

Rick: El sistema de creencias es similar.

William: Nuestra gente, los estudiantes, solamente aprenden dos palabras en su idioma: Mushoom (Abuelo) y Coocoom (Abuela). No importa de qué tribu vengan los estudiantes, porque nuestras ceremonias son casi las mismas. Todas las tribus utilizan en éstas la Pipa, la Yerba Dulce...solamente hay un Creador y es el mismo para todos.

¿Qué es lo que comunmente consultan o solicitan los estudiantes?

Rick y James: Algunas veces hablan sobre sus familias, otras de sus estudios. A veces quieren saber de ceremonias y cultura.

¿La ceremonia de la pipa es la única actividad al interior de la universidad en que participa la comunidad indígena universitaria?⁶

Rick: La ceremonia de la Pipa es básicamente la única que se desarrolla dentro del Colegio y donde todos participan. Tenemos algunas fiestas en diferentes facultades, donde llaman a los *Elders* para que bendigan los alimentos. Las fiestas más grandes comienzan en enero y febrero (invierno) y luego en época de verano. Los *Elders* tratan siempre de participar de las fiestas⁷.

II. Aspectos históricos y jurídicos de la situación indígena.

¿Cuál es la relación del Jefe de una Banda⁸, su Consejo y los Elders?

James: Los Jefes están en su cargo por dos años y luego cambian el gobierno. Ellos siempre hacen preguntas y nosotros los ayudamos. Ellos ya no saben hablar nuestro idioma, al ir a la escuela lo perdieron, allí nos prohibieron hablar nuestras lenguas.

Rick: Ellos son los que aconsejan a los Jefes (the advisers). Ellos hacen las plegarias de apertura en las reuniones de los Jefes. Ocasionalmente les aconsejan a ellos qué hacer.

⁶ En las ceremonias de la Pipa en que nos tocó participar sólo los varones toman parte activa, luego del mensaje de los *Elders* y el canto colectivo, quienes formaban parte del círculo hacían reflexión de lo hecho y por hacer en su vida cotidiana, entregando por su intermedio un mensaje que trascendía y se imbricaba con un sentimiento generalizado de adherencia al grupo y su modo de vida. En todo ese momento se fuma y hace correr la pipa.

⁷ Las fiestas vinculadas con el mundo académico son aquellas que cierran acuerdos interinstitucionales, o bien por motivo de egreso de una generación de estudiantes; sin embargo una de sus expresiones que impresiona por el despliegue de actores comprometidos en ella es el Pow-wow, encuentro en que su música y danza dan el marco al encuentro social, el cual puede ir asociado a la conmemoración de un hito histórico de significación, como lo fueron los tratados sostenidos con la corona Británica en el pasado.

⁸ *Banda* es la denominación que se da a la agrupación de familias resultante de la política de acorralamiento territorial impuesta por los gobiernos canadienses desde finales del pasado siglo. En Saskatchewan existen 72 y corresponden a las naciones Cree, Saulteaux, Dakota, Obijwa y Dene.

Hemos escuchado que aquí en Saskatchewan el tratado No. 4 fue el más importante⁹. ¿Significa eso que toda la gente que forma parte de este tratado son "gente status"?¹⁰

Rick: La gente que está dentro de los tratados si son "status", pero según el Acta India¹¹ hay gente que no tiene status y también hay mestizos ("metis"). Mucho de esto tiene que ver con el Gobierno blanco que dice quién es indio y quién no, y decide: "tú no eres indio y no te daremos una tarjeta, ni un número". El tratado 4 es un territorio tribal muy grande, que tiene como 33 bandas junto con las de Manitoba (provincia adyacente por el lado Este).

¿En su opinión los tratados son buenos o malos?

James: Son buenos, nos dan derechos. Los espíritus vinieron y hablaron con nosotros y dijeron qué es lo que ocurriría.

Rick: Cuando los tratados fueron firmados, nosotros entendimos - escuchando a los ancianos- que la firma de la gente india sería espiritual. Al firmar tratados ellos usaban elementos ceremoniales que nosotros usamos, como pipas; entonces no es un tratado entre los indios y los blancos, es un tratado entre los blancos y el Gran Padre, el Creador. Lo llamaron al usar estos objetos para firmar los tratados. Entonces es muy importante, es muy sagrado¹².

⁹ Como tratado no. 4 se conoce al acuerdo consagrado entre los jefes de las naciones Cree y Salteaux y los representantes de la Corona Británica el siglo pasado. Este rige parte de la Provincia de Saskatchewan y Manitoba, involucrando en él a 33 bandas.

¹⁰ Una de las particularidades históricas en la relación colonial de los indígenas canadienses y sus gobiernos opresores, es que estos gobiernos(al ser administradores de la Corona Británica) establecieron indistintamente singulares medidas que sellaron su convivir con cada una de estas naciones originarias. Así la política de tratados estableció como indios status (Status Indian) a todos aquellos miembros de una de estas naciones que participó de dicho acuerdo, mientras quienes no lo hicieron, conservan el título de No Status (Non Status Indian). En la práctica y en la actualidad esta condición dota de derechos tales como no pago de impuestos, salud y educación gratuitas. La pérdida de esta condición los vuelve No Status.

¹¹ El acta india es un instrumento jurídico creado en 1905 que rige actualmente las relaciones entre la mayor parte de los indígenas del Canadá y el Estado. En voz de ellos, es una interpretación unilateral por parte de los gobiernos del presente siglo de los tratados suscritos con la Corona Británica en el pasado; sin embargo no han escatimado esfuerzos en participar de su reforma y adecuación a sus necesidades e intereses.

¹² El tabaco y su consumo por medio de la ceremonia de la pipa es un puente de comunicación con Dios, el "gran padre". La presencia de éste fue provocada al momento de la firma del tratado en cues-

William: Hubo una vez aquí, en que sólo habían indios. Trecientos o cuatrocientos años atrás no había gente blanca en este país, sólo habían Primeras Naciones. La gente blanca y de color llegaron después. Nuestra gente anciana lo sabía desde antes, porque los profetas les dijeron al jefe que una mañana en que se levanten, habría gente blanca y de otra clase en este país. Ellos tenían razón y nosotros supimos mucho tiempo antes sobre eso.

James: En ese tiempo se usaban los búfalos para vivir. Ellos usaban su carne, su cuero caliente para protegerse del invierno, para su vestimenta, para sus zapatos. En ese tiempo no había nada aquí, hasta que llegaron los blancos. Cuando ellos mataban a los búfalos secaban su carne para que durara mucho tiempo, y también tallaban madera para hacer platos, porque no había nada como ahora.

Rick: Los europeos fueron muy inteligentes. Se dieron cuenta que el búfalo era nuestro modo de sobrevivencia y que lo usábamos en lo básico; entonces Regina era un cementerio para búfalos. Habían miles y miles de búfalos muertos y Regina era llamada por el nombre indio, Wascana ("huesos apilados"). Entonces una vez que hubieron matado a todos los búfalos sabían que los indios dependerían de ellos, de los europeos, y fue así como los trasladaron a las reservas.

William: Desde que se firmó el primer tratado con la corona, nunca se vendió el sub suelo, ni el oro, ni la plata, ni el gas. Ellos hicieron millones de dolares. Tal vez tomarán nuestro país entero algún día, no sé...

En su opinión ¿es mejor ser un indio "status" o un indio sin tratado?, ¿Cual es la diferencia?

James: Los que tienen tratado son más fuertes. Cambian el sistema y hay elecciones cada dos años. Cuando la corona -de Gran Bretaña- llegó al Canadá, a este lugar, se aseguraron de hacer tratados con los indios "tanto como el sol brille y los ríos fluyan" los que nunca podrían ser rotos. Ahora están rompiendo nuestros tratados.

Rick: Creo que es mejor ser "indio de tratado" ("treaty indian") si

ción, lo que convierte el acto en un hecho sagrado. Esta opinión, cuyo sentido se articula en una lógica propia condicionada desde su cultura, no es extensiva hacia aquellos sectores vinculados a la dinámica del poder y la política, los cuales fustigan o rescatan con otro sentido y significado el simbolismo que encierran estos tratados, desvinculándolos de un carácter sacro.

entiendes que es lo que significaron los tratados para nuestra gente cuando los firmaron, porque sabes que no importa lo que pase, el Creador está mirándote, cuidándote, etc. Estás protegido por esos tratados. Nosotros no protegemos a los tratados, los tratados nos protegen a nosotros. El Creador estuvo involucrado en los tratados.

En la actualidad los tratados con la corona ¿Son respetados por el gobierno canadiense?

Rick: Yo creo que si lo hacen. La gente que primeramente llegó aquí de Europa eran gente sin tierra, sin trabajo, entonces los mandaron aquí. Nosotros los aceptamos y les enseñamos como sobrevivir, entonces la gente status comenzó a firmar los tratados y dejaron a la gente que había dejado su país (europeos) a cargo de los tratados. Esta gente vio que había recursos naturales que no había en Europa, entonces abusaron del sistema y comenzaron a robar, sacar, y no respetar los tratados.

William: Ellos mataron centenares de búfalos.

¿Hay alguna posibilidad de cambiar las reglas de los tratados?

James: Ellos nunca las cambiarán.

William: Como dije, cuando hicieron los primeros tratados aquí dijeron que "mientras que el sol brille y los ríos fluyan los tratados nunca serán rotos" y los de Gran Bretaña tenían mucho que hacer aquí. Entonces, hoy día no sé ...

Rick: Yo pienso que si uno cree en los aspectos espirituales que ellos usaron, si uno creyó en ellos, no se los puede cambiar. Cambiar lo que nuestros antecesores hicieron...no podemos ir en contra del Creador.

¿Cuál es el problema más grande que tienen con el Gobierno?

Rick: El mayor problema que tenemos con el Gobierno es -creo- los minerales. Los *Elders* dicen que nunca les vendimos el subsuelo. Nosotros solamente les prestamos la superficie de la tierra a los europeos, pero nunca les rentamos o les dimos. Ese es el problema que tenemos. Ellos interpretaron los tratados a su propia manera y nos expropiaron toda esta tierra. Según enseñanzas orales de nuestros abuelos, nunca habíamos renunciado a ellas.

¿Piensan ustedes que los “no status”, la gente que nunca firmó los tratados, pueden ahora tener mejores posibilidades para hacer tratados con el Gobierno?

Rick: Creo que la gente que no firmó tratados -como los de la provincia de British Columbia (en la costa del Pacífico)- ahora podrían tener una chance si utilizan sus prendas (dotes) espirituales, que fueron usadas cientos de años atrás por nuestra gente para firmar los tratados, así la gente blanca no los engañará. Ahora los europeos están negándonos cosas, ellos dicen “...no deberíamos darles eso ni aquello”. Están cometiendo un error con el Creador y no creo que nadie que tenga mente pueda engañarlo. No se dan cuenta de eso, pero lo hacen. Hasta nuestros jefes están haciéndolo, porque no saben el conocimiento de nuestra gente, no conocen del “sweet grass”, no conocen la pipa, no saben la lengua. Están insultando al Creador cuando hablan acerca de los tratados y no saben en qué se basaron los antepasados para hacerlas.

III. Del SIFC a la Universidad de las Primeras Naciones: La cuestión del control de la educación.

Rick: James solía tener una visión. Dice que él aprendió sobre educación de los blancos como educación primaria, elemental, post secundaria, como parte del trato cuando nuestra gente y los blancos firmaron los tratados. Pero hay otra parte de la vida que también tenemos que aprender, y es nuestra espiritualidad. Uno aprende de las dos (culturas) y cuando crece usa las dos, así se es la mejor persona del mundo. Se es mejor porque se piensa del corazón, que es de donde nosotros como indígenas deberíamos pensar, no de la mente. Si uno aprende de las dos sociedades se es mejor persona. Así se pueden tener mejores líderes.

En nuestros países los gobiernos y el movimiento indígena han acordado políticas específicas para educación, ¿Se habla de educación bilingüe intercultural, Ustedes tienen algún Programa de esta clase?

Rick: El SIFC tiene Programas en los departamentos de lingüística, estudios indígenas y de educación. En estos se implementan bastantes

componentes culturales en la forma de enseñanza de los profesores. El FSIN (Federación de Naciones Indias de Saskatchewan) está trabajando con la Junta Escolar de Saskatchewan para proponer un Curriculum que tenga muchos componentes culturales, enseñando acerca de las Primeras Naciones, Historia y todo eso.

¿El SIFC sería una de las primeras Instituciones que trabaja con esta clase de Programas en educación indígena?

Rick: Si, ellos estuvieron trabajando este sistema durante 8 ó 10 años y ha sido implementado gradualmente.

¿Y cuáles son los resultados?

Rick: Muy buenos. Hay profesores que han llegado a entender muy bien a los estudiantes de las Primeras Naciones de las escuelas elementales y superiores. Ya no hay un peligro tan grande de choque cultural como había antes.

¿Creen que el SIFC pueda ser una buena instancia para enseñar a los indígenas que viven en las ciudades acerca de las formas de vida propias de su cultura?

William: Anteriormente la gente no tenía forma de escribir como ahora, ellos eran guiados por los espíritus. Desde hace mucho tiempo que la gente adulta nos contaba acerca de eso. Eso es lo que estamos haciendo ahora, estamos aquí por la gente joven. Estamos haciendo lo que otra gente adulta nos enseñó a nosotros. Alguna gente joven está yendo por mal camino en la ciudad, ustedes seguro ya escucharon eso¹³, en todos lados es así. Algunas veces matando a gente, en las cárceles, abusando de jóvenes, etc. Por eso es que queremos contarles a la juventud acerca de las cosas.

¹³ Se refiere a los altos índices de alcoholismo, prostitución, droga, delincuencia, población penal, etc, que forman parte del drama social de los indígenas del Canadá. El lector interesado en más antecedentes puede recurrir al ensayo de David Joyce presentado en el "I Seminario de Demandas y Propuestas de los Pueblos Indígenas: Nuevas Tendencias" citado en la bibliografía que se adjunta.

¹⁴ La calidad de College del SIFC los hizo surgir en 1976 al alero de la Universidad de Regina; sin embargo y luego de haber empezado con un diplomado y siete alumnos, hoy cuenta con 20 departamen-

¿Cuál creen será el futuro del SIFC?

William: Creo que va a funcionar porque va a tener *Elders* como Rick. Algunas veces hay que tener cuidado con la gente blanca que trabaja aquí. Ayer vinieron algunos blancos que querían tener una ceremonia de la pipa antes de reunirse y fuimos allí. Sólomente había gente blanca. Nosotros esperamos que esté bien, pero no sabemos. No queremos unión (con la Universidad de Regina)¹⁴.

Rick: Hace un año tuvimos una reunión para una posible unión y ellos (los Elders) se asustan de eso, porque siendo el SIFC una Universidad Indígena para estudiantes indígenas, no quieren que sea controlado por gente no indígena. Eso es lo que más les asusta, perder el control de todo esto.

William: La semana pasada el Director del SIFC (Dr. Eber Hampton) me preguntó cómo podríamos llamar en lugar de Saskatchewan Indian Federated College a una Universidad destinada para la población indígena, le propuse llamarla "Universidad de las Primeras Naciones" (First Nation University).

No quisiera decir esto, pero hay mucha gente blanca trabajando en este Colegio Indígena y es por eso que quieren unificarse y si se logran fundir, la gente blanca se quedará aquí todo el tiempo, pero si no tenemos esa unión ellos seguramente se tendrán que ir y buscar empleo en otros lados. Así algunos indios con formación podrán venir a trabajar y los estudiantes estarían bien educados obteniendo luego un trabajo aquí. Pero si nos unimos habrá mucha gente blanca trabajando aquí. Las uniones son fuertes y uno no puede sacar al otro fácilmente.

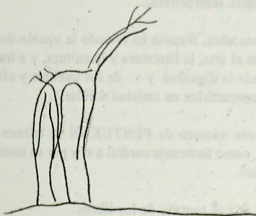
¿Es difícil ser indígena en el Canadá actual?

William: No sé. Mucha gente indígena piensa igual que la gente blanca y quiere ser como ellos. Ustedes ven toda esta gente blanca..., a ellos no les gustan los indios.

tos distribuidos en 4 campus en los que se atiende la demanda educativa de 1700 alumnos indígenas, a la vez, y desde los 90, cuenta con programas de postgrados con carácter de maestrías. Un análisis detallado al respecto nos entrega en su artículo Leonzo Barreno coordinador del CIISD-SIFC, como parte del curso seminario sobre "Situación Contemporánea de la Educación Indígena en las Américas", citado en la bibliografía.

Rick: Cuando la gente habla si "es difícil ser indios" generalmente uno piensa en racismo, ser oprimido, etc. Entonces cuando uno comienza a asistir a las ceremonias se da cuenta que eso es a lo que se refiere, a la forma de vida tradicional y los *Elders* se refieren en ese sentido a "lo difícil de ser indio". Es el sistema de vida, el sistema de creencias, no la opresión ni el racismo.

CREACION



NATALIO HERNANDEZ, UN POETA NAHUATL

Natalio Hernández es uno de los poetas e intelectuales indígenas más importantes en el México contemporáneo.

Casado con la profesora Berta Serrano, conforma junto a sus tres hijos una hermosa y acogedora familia, en contacto con la cual se pueden experimentar los más valores de los pueblos indígenas y de la sociedad mexicana actual, en una síntesis intercultural difícil de encontrar en el grado de autenticidad y armonía que ellos han alcanzado.

Natalio y Berta y sus hijos, son también y cada uno en su propio espacio, grandes luchadores por los derechos de los pueblos y de las personas indígenas dentro y fuera de su país, a la vez que buscadores incansables de la convivencia humana y el encuentro intercultural.

En los últimos años, Natalio ha tomado la opción de trabajar por estos principios mediante el arte, la literatura y la cultura, y a través de ese camino destacar una vez más la dignidad y de los pueblos y ofrecer los al mundo y al tiempo para compartirlos en amistad solidaria.

En el presente número de PENTUKUN se ofrece una selección de poemas de Natalio, como homenaje cordial a el y por su intermedio a los poetas indígenas de México.

Los poemas se han tomado de los libros:

-Ijkon Ontlajtoj Ruevetl (Así habló el Ahuehuete). México, Ediciones

Papel de Envolver / Colección Luna Hiena, Universidad Veracruzana, 1989; y Papalocuicatl / Canto a las Mariposas. México, Editorial PRAXIS, 1996.

De este último libro, se agrega también su presentación.

"Papalocuicatl / Canto a las Mariposas empezó a escribirse en 1985, hace más de diez años. Se ha venido publicando parcialmente, conforme han surgido los poemas. Finalmente, llegaron los 52 pequeños cantos que, como estrella en el firmamento, cierran la cuenta del tiempo. Con la cuenta de 52 concluye una etapa de mi vida: un ciclo, por no decir círculo, o mejor todavía: collar de flores.

El presente libro marca el final del canto y también el inicio de un canto nuevo. En todo caso, Papalocuicatl, representa un homenaje a mi propia vida al cumplir la cuenta de 52 años.

Este libro reúne a José Antonio Xocoyotzin y a Natalio Hernández, para quedar fundido en un solo personaje, en un solo hombre: el tlacuilo, forjador de cantos.

TLACUILO, FORJADOR DE CANTOS

Natalio Hernández

TLACUILO

A la memoria de Tamayo

Pintaba,
simplemente pintaba,
soñaba con el Tlapalan,
la región de los colores,
soñaba con los antiguos tlacuilos.

Observaba
el día y la noche,
de ahí brotaba
la tinta roja y negra.

Heredamos su conocimiento,
su sabiduría,
pintó nuestras raíces antiguas
y la nueva herencia.

Honró la memoria
de los viejos tlacuilos.

TLACUILO

Tamayo inemilis

Yehuatzin tlapani
San tlapani,
quitemiquiaya Tlapalan
quinitaya huecau tlacuilo.

Quisenitaya
tonatiu ihuan tlayohua,
ompaca quisaya
tlili ihuan tlapali.

Oquicahteu itlamatilis
oquichihqui tlapali
tlen toxicneihuayo
ihuan yancuic topialis.

Yehuatzin oquinexti innemilis
tlen huehue tlacuilo.

TIEMPO CERO

Canto a Teotihuacan

El maíz nace
el maíz florece
el maíz madura
el maíz se seca.

Todo nace
todo florece
todo madura
todo fenece.

Nuestro corazón nace
nuestro corazón florece
nuestro corazón madura
nuestro corazón muere.

Nuestras ciudades nacen
nuestras ciudades florecen
nuestras ciudades maduran
nuestras ciudades desaparecen.

Todo nace
todo desaparece;
y todo vuelve a nacer
para volver a florecer.

KAKTLIKAUITL

Teatihuacan kuikatl

Sintli yoli
sintli xochioua
sintli chikauia
sentli uaki.

Nochi yoli
nochi xochioua
nochi chikauia
nochi ixpoliui.

Toyolo yoli
toyolo xochioua
toyolo chikauia
toyolo miki.

Toaltepeuaj yoli
toaltepeuaj xochiouaj
toaltepeuaj chikauiaj
toaltepeuaj ixpoliuij.

Nochi yoli
nochi ixpoliui;
uan ijkinij oksepa
yoli uan xochioua.

ENCUENTRO FINAL

Homenaje al sabio Tek Poot

Primero apareció una joven
después se hizo notar un hombre
y al final apareció el viejo, el sabio.

En tierras de Michoacán nos encontramos
en tierras de Michoacán nos saludamos
en tierras de Michoacán nos despedimos
¡Allí fue el encuentro final!

Juntos saludamos a los jóvenes,
a los jóvenes indios de las tierras de Anáhuac,
“Ya no debemos seguir llorando” -gritaron-
“seamos fuertes
y todos unidos caminemos”.

El sabio Tek Poot nos ha abandonado
se fue hacia el Mictlan, lugar del reposo;
desde allí creará la energía
para volver a nacer con el nuevo sol.

SAN IYOJTSIYA TIMOPANTIJEJ

Tlamatini Tek Poot Itlaijlamikilis.

Achtoui neski se telpochtsin
teipan ixneski se tlakatsintli
sateipan monextij se Ueuetlakatsin, se Tlamatini.

Michuakan tlali timopantijkej
Michuakan tlali timotlajpalojkej
Michuakan tlali timonauatijkej
¡San iyojtsiya timopantijkej.

Sentikaya tikin tlajpalojkej telpokamej
maseualtelpokamej tlen Anauak tlaltipaktli,
“Ma ayojkanaj tichokakaj” -Kiiytojkej-
matimochikajketsakan
uan atisentika nejnemikan.

Tlakatsin tlamatini Tek Poot techyajteki
onyajki Miktlampa mochantlalito,
ompa oksepa moyolchikauato
uan ijkon oksepa yolis iuaya yankuik tonatij.

CANTO A QUETZALCOATL

Señor de nuestro linaje
eres el dador de vida
y de todo cuanto existe
en nuestra madre tierra;
tú gran señor, eres el portador de la claridad
y de la sabiduría.

Yo en verdad soy "maseual"
gente de pueblo,
no soy merecedor de tus palabras
y de tus conocimientos.

En verdad ¡oh gran señor!
Eres el hombre distinguido de nuestro linaje;
eres el gran conocedor de los caminos
y de la sabiduría.

KETSALKOUATL IKUIKATL

Tejuatsin totlakamekayotsin
tijyolitia nochi tlen onkaj
ipan totlalnantsin;
tejuatsintijkualika tlanextli,
tejuatsintijkua lika tlajlamikilistli

Nejuatlt melauak nionmaseualtsin
amo nimomauijsojtsin motlajtoltsin
uan motlajlamikilis.

Tejuatsin melauak
kualtsin titotlakamekayotsin;
tejuatsin tikixmati kualtsin ojtli
uan ueyi tlajlamikilistli.

POEMA SIN FIN

Canto a los abuelos Toltecas.

Jamás agotaremos el conocimiento,
ni alcanzaremos la perfección;
siempre habrá algo nuevo
algo viejo
que aprender en la vida...!

... Sin tiempo y para todo tiempo...

ILUIKAK XOCHITLAJTOLI

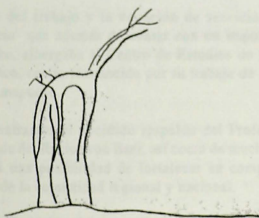
Tokoltsitsin toltekamej intlaijlamikilis.

Amo keman tisenmatisej tlajlamikilistli,
uan amo keman tikasikamatisej toltekayotl;
nochi tonatij onkas yankuik tlamachilistli
uan ueuetlamatilistli
ipan tonemilis...!

... Kaktli kauitl uan Semkauitl...



DOCUMENTOS



DOCUMENTOS



PALABRAS DE JOSE AYLWIN EN ACTO DE ASUNCION DEL NUEVO DIRECTOR DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDIGENAS (6-8-97)

Hace cuatro años atrás, un grupo de profesionales entonces pertenecientes a la Comisión Chilena de Derechos Humanos, que durante varios años habíamos intentado acompañar al movimiento indígena en el proceso de reconocimiento de sus derechos en la legislación nacional, pensamos en la necesidad de crear un espacio en el ámbito universitario donde pudiésemos dar mayor profundidad y proyección a la labor que hasta entonces realizábamos con miras a promover el establecimiento de nuevas relaciones entre la sociedad global y los pueblos indígenas de Chile.

Luego de compartir esta idea con diversas personas e instituciones, indígenas y no indígenas, decidimos contactar a la Universidad de la Frontera en Temuco.

Conocíamos del trabajo y la vocación de servicio público de esta Universidad, espacio que además de contar con un importante número de estudiantes mapuche, albergaba al Centro de Estudios de la Araucanía que dirigía Hugo Carrasco, centro reconocido por su trabajo de divulgación de la sociedad y cultura mapuche.

En ella encontramos el decidido respaldo del Profesor Carrasco, el entusiasmo y acogida del Rector von Baer, así como de muchas otras personas que vieron en esta una posibilidad de fortalecer su compromiso con este postergado sector de la comunidad regional y nacional.

Con el apoyo financiero de varias entidades, la que fuera solo una idea, se convirtió en realidad a comienzos de 1994 con su creación por decreto como Instituto interdisciplinario de esta universidad.

Acepté asumir la dirección del Instituto por el periodo de un año, convencido de que este debía ser asumido después por otra persona, preferentemente un indígena. Un año más tarde, acepté la prolongación de dicho cargo, por cuanto la realidad me hizo ver que a pesar de mis deseos, instituciones como esta no se hacen en tan corto tiempo.

Partimos ocho personas, cuatro pertenecientes al Centro de Estudios de la Araucanía, y cuatro profesionales que se incorporaron con los recursos aportados por los proyectos generados, quienes durante más de dos años trabajamos en los 40 metros cuadrados que heredamos del centro de Estudios de de Araucanía.

Con recursos limitados, y a partir de los lineamientos básicos dados por la Universidad y el compromiso de quienes lo integramos de poner nuestros conocimientos al servicio de los pueblos indígenas, en particular la sociedad mapuche, se fue definiendo colectivamente el perfil del Instituto, sus áreas prioritarias de trabajo académico, su forma de relacionarse con la comunidad, de insertarnos en la universidad.

Tres años y medio más tarde, el Instituto cuenta con un equipo humano cercano a las veinte personas, muchas de ellas indígenas, más otros tantos que conforman nuestro equipo de profesionales asociados.

A lo largo de nuestra existencia, nos hemos dotado de una serie de instancias de participación que nos permiten pensar y construir colectivamente nuestro futuro, tarea a la que además contribuye nuestro Consejo Asesor, integrado por representantes de distintas instancias, entre ellas organizaciones mapuche de la región.

Aunque los diarios no informan de nuestro trabajo como quisiéramos, nuestra casa "ruka" es visitada cotidianamente por una importante cantidad de personas, estudiantes, integrantes de comunidades, que requieren de nuestros servicios, orientación y apoyo.

Si bien nuestros recursos siguen siendo limitados, ellos se han incrementado gradualmente, permitiéndonos asumir nuevos compromisos en áreas geográficas a las que antes no podíamos llegar o temáticas no asumidas por nosotros.

Junto con el crecimiento vinieron nuestras crisis de identidad, y nos preguntamos cuál era el sentido de nuestro trabajo. Para responder esta interrogante, invitamos el año pasado a centros universitarios similares al nuestro del resto del país y de otros lugares del continente a reflexionar sobre la relación entre Universidad y pueblos indígenas.

En esa oportunidad descubrimos lo que no somos; ni un centro de estudios tradicional, dedicado a la investigación del otro como si fuera un objeto, ni una universidad indígena, a la que muchas organizaciones indígenas aspiran, probablemente con legitimidad.

En esa oportunidad también reforzamos lo que quisiéramos ser, un centro universitario e interétnico abierto al encuentro de los conocimientos, de los saberes, de las personas, y de los espíritus, que por tanto tiempo se han negado el uno al otro, han estado separados; un espacio para el conocimiento y valoración del otro, para aportar a través de la investigación y de la formación de nuevos profesionales a la construcción de nuevas formas de relación entre pueblos diferenciados en nuestro país.

En el contexto de dicho seminario, tuve oportunidad de acceder a literatura sobre experiencias de otros centros universitarios indígenas o no indígenas comprometidos con estos pueblos en distintos lugares del mundo. Me llamó mucho la atención un artículo que daba cuenta de la experiencia de una universidad indígena en norteamérica, donde se definían los criterios o elementos que debían caracterizar un centro de estudios indígenas.

Entre ellos se incluía:

- el compromiso con la comunidad indígena con la cual éste estaba asociado, el que debía cruzar todas sus actividades;
- la necesidad de que el conocimiento, más que fragmentado entre disciplinas académicas, fuese visto como una estructura holística adquirida tanto en la experiencia con la comunidad como en los libros;
- La necesidad de que su estructura organizativa fuese diferente a la existente en las universidades tradicionales, ya que estudiantes, profesores y administrativos e integrantes de la comunidad deben desempeñar en ellos múltiples roles.

– El hecho de que el liderazgo y la credibilidad ante la comunidad resultaran tan importantes como la credibilidad ante los ojos de la comunidad universitaria;

– la incorporación en su trabajo de los sabios o conocedores indígenas, muchas veces ancianos, portadores de tradiciones, valores, creencias, técnicas y costumbres indígenas, los que pueden jugar un rol activo tanto en el diseño de las prioridades como en la asesoría a los estudiantes;

– la potenciación del uso de las lenguas locales,

– el carácter participativo de sus estudios, involucrando activamente en todas sus etapas a los miembros de las comunidades en las que se desarrolla.

Si hemos en el Instituto cumplido con algunos de estos criterios, me sentiría enormemente satisfecho de haber contribuido a su creación hace unos años atrás, así como de haber asumido la conducción de su quehacer en esta etapa inicial de su existencia.

Agradecimientos.

Es este también un momento propicio para expresar mis agradecimientos a muchos de los que están aquí presentes, por cuanto honestamente, siento que nada de lo realizado hubiese sido posible sin el concurso de ustedes, y muchas otras personas que no están.

Agradezco en primer término a mis compañeros de trabajo, académicos y administrativos, con quienes hemos compartido la hermosa tarea de construir el Instituto, definir sus objetivos, desarrollar iniciativas de todo tipo. Agradezco tanto aquellos que están aquí presentes como a los que no están, por la contribución que han hecho a la creación de este espacio.

Agradezco a la Universidad, a sus autoridades, en particular al Vice Rector Académico Sr. Cesar Burgueno y al Rector von Baer, con quienes nos hemos relacionado directamente durante estos años, sin cuyo respaldo y apoyo muchas tareas no habrían podido ser cumplidas. Sinceramente muchas gracias.

A los estudiantes, destinatarios muchas veces entusiastas de las

iniciativas docentes de un Instituto como el nuestro.

Agradezo al Consejo Asesor Externo, en especial a los integrantes indígenas, a Mauricio Huenchulaf, ex Director de CONADI, quienes a sabiendas de que estatutariamente sus proposiciones no eran ni son obligatorias para el Instituto, han concurrido a todas las reuniones para hacer un aporte a nuestra tarea.

A las organizaciones indígenas, comunidades, asociaciones, en especial Budi, Lonquimay y Alto Bío-Bío, las que han confiado en nosotros como instancia válida para comprar sus procesos de autodesarrollo.

A las agencias nacionales e internacionales, públicas y privadas, en especial a la Fundación Ford y al Ministerio de Educación, la Universidad y la FUDEA, que con su apoyo material y administrativo, han hecho posible nuestra labor.

A mi mujer, la que me ha apoyado en esta iniciativa desde sus inicios, debiendo compartir conmigo no sólo los momentos buenos, sino también los tristes y difíciles, dándome fuerza para seguir adelante con la tarea asumida.

Quisiera por último expresar mi satisfacción por el nombramiento de Julio Tereucán como Director del Instituto, persona a quien muchos de nosotros tenemos gran estima por sus capacidades académicas y humanas, por ello, estamos seguros desarrollará una gran labor en la conducción de este espacio.

Julio:

Te deseo mucho éxito en la nueva etapa que inicia el Instituto, poniéndome, aún desde el extranjero donde viajaré pronto, a tu disposición para colaborar con el trabajo del instituto como uno más de sus integrantes.

Gracias.

DISCURSO DE JULIO TEREUCAN EN LA CEREMONIA DE TRASPASO DEL CARGO DE DIRECTOR DEL INSTITUTO DE ESTUDIOS INDÍGENAS

Señor Rector de la Universidad de La Frontera, Sr. Vicerrector Académico, Señores miembros del Consejo Universitario, Sres integrantes del Consejo Asesor Externo y Consejo General del Instituto de Estudios Indígenas, autoridades universitarias presentes, señoras y señores.

Sean mis primeras palabras para agradecer al Sr. José Aylwin sus sentimientos y deseos de éxito para con mi gestión como nuevo Director del Instituto de Estudios Indígenas.

Al mismo tiempo quisiera expresar mis sentimientos de gratitud por la confianza de las autoridades universitarias y de los integrantes del equipo profesional del Instituto para con mi persona en la conducción de esta nueva administración en tan prestigiosa instancia universitaria como lo es, el Instituto de Estudios Indígenas.

Quiero hacer propicia la ocasión para testimoniar en la persona de José Aylwin mi reconocimiento y el de muchas otras personas que reconocen en él un artífice importante del trabajo desarrollado por esta institución desde su creación hasta la consolidación de este espacio universitario de reflexión, análisis y práctica para el desarrollo de los pueblos indígenas. Por ello estimo que este acto es mas que un cambio de director, es un reconocimiento hacia su persona la cual continuará indudablemente ligada al quehacer de este centro de estudios.

Así también estimo hacer extensivo este reconocimiento al grupo humano y profesional que ha acompañado la gestión de José Aylwin desde sus

inicios y que hoy ven materializados sus esfuerzos en pos de los objetivos planteados.

En este momento especial quiero compartir brevemente con uds. algunos sentimientos que experimento y que de una u otra forma se refieren a quien asume hoy como nuevo director.

Soy un profesional Huilliche, titulado como Asistente Social de esta casa de estudios y que ha desarrollado su experiencia laboral en el contexto del trabajo con los pueblos indígenas desde los ámbitos de las organizaciones no gubernamentales, de entidades universitarias regionales, y recientemente como jefe de estudios y planificación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. estas experiencias me han permitido vivenciar el tema indígena desde diversos ámbitos lo cual constituye un cimientito importante en el nuevo rol que me corresponde desempeñar.

Sin duda, el asumir hoy formalmente como Director constituye personal y profesionalmente un importante desafío, en el cual se conjuga una serie de valores, sueños, aspiraciones, compromisos y energías que permitan continuar los logros institucionales y avanzar en su consolidación a través de sus objetivos y áreas de trabajo, tarea en la cual cada uno de los integrantes del Instituto de Estudios Indígenas juega un significativo rol desde sus respectivas especialidades, en la cual no estará ausente el importante apoyo de las autoridades universitarias.

El concebir este espacio universitario desde el ámbito de la interculturalidad constituye también una visión especial y de gran significancia, dado que las acciones del Instituto desde la investigación, la docencia y la extensión deben complementar dos visiones diferentes de tal forma que sus productos contribuyan eficazmente a la potencialización, desarrollo, valoración y reconocimiento del mundo indígena en todos sus niveles.

Sin duda, ello no es una tarea fácil, pero consciente de la calidad humana y profesional del equipo del Instituto y su especial conformación hacen posible este principio, lo cual ha permitido el reconocimiento del trabajo institucional, no tan solo de la universidad y de la comunidad regional y nacional, sino también de parte de las organizaciones y comunidades

indígenas con las cuales el Instituto mantiene permanentes vínculos de trabajo y de apoyo directo.

En tal sentido, se hace necesario la consolidación de las actuales líneas que componen el quehacer institucional, desde los ámbitos de la investigación, en las áreas del desarrollo, la salud, la educación, la capacitación, el medio ambiente, legislación y la política indígena, lo cual unido a las actividades de docencia y extensión permitirán proyectar en el tiempo nuestro compromiso con el desarrollo de los pueblos indígenas.

Un ámbito de creciente proyección y que reviste gran significación para el objetivo institucional, está dado por la participación del Instituto en el contexto de la temática indígena internacional a través de las áreas de educación intercultural bilingüe y los recursos naturales. así mismo la coordinación con centros académicos vinculados al mundo indígena en Latinoamérica, permitirá la implementación de iniciativas de relevancia que proyecten al Instituto en un contexto de coordinación mayor y de compartir experiencias y aprendizajes desde nuestros propios espacios y permitir la generación de mayores capacidades indígenas. Desde el ámbito de la docencia, debe destacarse el importante aporte del Instituto en la formación de los futuros profesionales de esta casa de estudios, tarea que se potencializará en un contacto estrecho con los respectivos Departamentos, Facultades y alumnos en la definición de temáticas de relevancia que puedan ser abordadas desde la especificidad del Instituto.

Por otro lado, la extensión continuará siendo una labor permanente hacia la comunidad universitaria, regional y nacional en torno al análisis y generación de propuestas en temas prioritarios para el desarrollo indígena, difusión de la labor de los investigadores y socialización del arte y la cosmovisión indígena, entre otros.

En ello es significativo el rol del Centro de Documentación Indígena, el que esperamos seguir potencializando en todos sus aspectos, de tal forma que podamos contribuir con este espacio al análisis, formación y difusión del conocimiento indígena y no indígena.

Al finalizar sólo quisiera reiterar mis agradecimientos a los asistentes a este acto, ya que con su presencia contribuyen a estimular la nueva gestión que se inicia.

En forma especial hacer mención a mi familia y especialmente a mi esposa por su estímulo y apoyo permanente en esta nueva etapa personal y profesional.

Por último y no por ello menos importante quisiera hacer extensiva una invitación a todos quienes forman parte de la Universidad de La Frontera a portar con sus conocimientos, vivencias y sueños en la construcción y materialización del más importante de todos sus objetivos, el cual es hacer efectiva la verdadera dignificación de los pueblos indígenas.

Muchas gracias

LA RESOLUCION DE CONAMA SOBRE EL PROYECTO HIDROELECTRICO RALCO Y LOS MAPUCHE PEHUENCHE

Con fecha 06 de junio pasado la Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA) dictó una resolución dando aprobación al Estudio de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralco.

Con dicha resolución se pone término al proceso de Evaluación de Impacto Ambiental de este proyecto iniciado en marzo de 1996, otorgándose certificación ambiental para la construcción por parte de la empresa ENDESA de un embalse de grandes proporciones en la cuenca superior del río Bío-Bío en actuales tierras de los mapuche pehuenche.

Considerando que entre nuestros objetivos como Instituto universitario se encuentra el promover el respeto de los derechos reconocidos a los indígenas en el ámbito nacional e internacional, y en atención al conocimiento que tenemos del proyecto Ralco a raíz de la asesoría presentada a CONAMA en 1996 en el proceso de evaluación de su impacto ambiental y sociocultural, estimamos nuestra obligación dar a conocer a la comunidad nacional nuestra opción sobre dicha resolución.

1.- Consideramos que la resolución de la CONAMA es grave, porque abre las puertas a la materialización de un proyecto que lesiona en forma manifiesta el derecho que los indígenas tienen de acuerdo a la ley nacional e internacional a vivir en las tierras que les pertenecen desde tiempos inmemoriales,

En efecto, en la resolución en análisis CONAMA acepta, con algunas observaciones, el plan de migraciones y compensaciones diseñado por

ENDESA para las comunidades afectadas, incluyendo el reasentamiento desde sus actuales tierras de alrededor de 550 personas residentes en el área de inundación, en su mayoría pehuenche.

De acuerdo a dicho plan, se propone el reasentamiento de la población en diversos predios que ENDESA habría comprado para estos efectos, incluyendo el fundo el Barco, predio que dada su altura sobre los novecientos metros, las características de sus suelos, y las condiciones climáticas en él existente, según lo constatado en terreno por profesionales del Instituto, no permitiría la subsistencia material adecuada de las familias que sean trasladadas a él.

La proposición por ENDESA de este predio para efectuar el traslado es de particular gravedad, dado que de acuerdo a antecedentes recabados por el Instituto en el área, a mayor altura de las tierras, menor el nivel socioeconómico de las familias que habitan en ellas.

Por otro lado, los predios identificados para el reasentamiento, además de incidir en la fragmentación territorial de las comunidades afectadas, no garantizan la permanencia del sistema de veranadas e invernadas característicos de la economía pehuenche.

El plan de reasentamiento aceptado por CONAMA en su resolución, por último, es preocupante, por cuanto, de acuerdo a un estudio elaborado por el Banco Mundial, las poblaciones afectadas por reasentamiento a consecuencia de este tipo de proyectos, no logran, en la gran mayoría de los casos, recuperar sus ingresos y condiciones de vida preexistentes al momento del reasentamiento. No existen antecedentes serios que permitan suponer que el reasentamiento de la población pehuenche a raíz del proyecto Ralco constituya una excepción en este sentido.

2.- Considerando que la resolución de CONAMA es grave además por cuanto, de acuerdo a nuestros estudios, da aprobación a un proyecto que afectaría de tal modo las formas de vida, tradiciones y sistemas de creencias de las comunidades pehuenches que allí viven, que constituye una amenaza a su sobrevivencia cultural.

En efecto, la resolución de CONAMA acepta que el proyecto Ralco acelerará el proceso de aculturación de las comunidades indígenas afectadas, proponiendo para enfrentar esta situación un conjunto de medidas que, de acuerdo a nuestros estudios, no garantizan este objetivo.

A esta alteración cultural contribuirá en forma determinante el desarraigo de la población pehuenche de sus tierras ancestrales, tierras con las que los indígenas tienen, por razones históricas, ambientales y culturales, una relación especial determinante en su identidad según lo reconocido por el propio Estudio de Impacto Ambiental encargado por ENDESA en este proyecto.

Dicha alteración cultural se verá agravada por la pérdida de una importante cantidad de sitios arqueológicos y antropológicos, incluyendo lugares sagrados, cementerios entre otros, identificados en el Estudio de Impacto Ambiental encargado por ENDESA, los que serán inundados a consecuencia de la construcción de la central Ralco.

De acuerdo a lo constatado en nuestros estudios en terreno, este impacto cultural sería de tal magnitud para las comunidades afectadas, que difícilmente podría ser mitigado o compensado a través de las medidas propuestas por CONAMA. Los antecedentes disponibles sobre las medidas de mitigación impulsadas por ENDESA a través de la Fundación Pehuen en el caso de la central Pangué, demuestran que éstas, dado que no han tomado en consideración los conocimientos propios de los indígenas, lejos de incidir en su fortalecimiento cultural, han terminado acelerando el proceso de aculturación de sus integrantes.

Finalmente, en el ámbito cultural debe subrayarse la gravedad del impacto que el proyecto Ralco producirá en la cohesión interna de las comunidades. Considerando que la división generada hasta la fecha en las comunidades afectadas con el conocimiento de este proyecto y la presencia de ENDESA en el área, se verá inevitablemente profundizada con su materialización a futuro, poniendo seriamente en peligro su cohesión interna como comunidad y como pueblo.

3.- En nuestra calidad de ciudadanos y de profesionales de una universidad pública, queremos finalmente compartir nuestra preocupación

relativa a la forma en que, de acuerdo a nuestra información, se desarrolló el proceso de evaluación de impacto ambiental, y en especial, el procedimiento de participación ciudadana, en el caso del proyecto Ralco.

A través de la asesoría prestada a CONAMA durante 1996 fuimos testigos de las preocupaciones y reparos, que tanto las comunidades indígenas directamente afectadas como la propia dirección de CONAMA manifestaron inicialmente frente al proyecto Ralco, lo que llevó a ambas instancias a manifestar su disconformidad frente a él en un primer momento.

En el caso de las comunidades, dicha disconformidad se manifestó en cartas suscritas por la mayoría de los integrantes de Quepuca y Ralco Lepoy, así como del Centro Mapuche Pehuenche, haciendo ver a la dirección de CONAMA su rechazo al proyecto Ralco y sus deseos de permanecer en sus actuales tierras.

En el caso de CONAMA, los reparos al proyecto se manifestaron en diversas formas, tanto verbales como escritas, incluyendo la resolución emitida el año pasado en que se declaró insuficiente el Estudio de Impacto Ambiental presentado por ENDESA para este caso.

Al igual que a la opinión pública, nos llama la atención el cambio de opinión de las comunidades y CONAMA en este caso.

A lo largo de nuestro trabajo en el área hemos sido testigos de la presión ejercida por ENDESA sobre las familias pehuenche directamente afectadas por el proyecto, a través de engaño -al señalarse que en caso de no aceptar la relocalización serían desplazados de sus actuales tierras sin obtener beneficio alguno- y de acciones ilícitas -como la entrada de sus funcionarios sin autorización en tierras indígenas-, a objeto de lograr su consentimiento con respecto a este proyecto y el reasentamiento desde sus actuales tierras.

Hemos tenido conocimiento además de la acción ejercida por la ENDESA frente a las autoridades a fin de lograr aprobación de este proyecto, llegando incluso a desvirtuar ante ellas la seriedad de la asesoría realizada a CONAMA por instituciones como la nuestra en el proceso de evaluación de impacto ambiental para el logro de este fin.

Queremos llamar la atención frente a este hecho, por cuanto pensamos que las leyes, como la de Bases del Medio Ambiente, deben ser respetadas por todos los sectores, única forma de garantizar una convivencia sana al interior de nuestra sociedad. En caso de no respetarse los procedimientos legales, así como el derecho de la ciudadanía a pronunciarse en forma libre e informada sobre proyectos como éste, se produce una pérdida de fe en las instituciones legales, lo que puede derivar en procesos que pueden poner en peligro la convivencia democrática.

Hacemos finalmente un llamado a CONADI, a cuyo Consejo Nacional probablemente corresponderá analizar la solicitud de permuta de las tierras indígenas a ser inundadas por este proyecto, para que hagan cumplir en este caso con la función que la ley indígena les otorga, cual es proteger las tierras indígenas del país.

INSTITUTO DE ESTUDIOS INDIGENAS
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Temuco, 16 de junio de 1997.

NOTAS Y RESEÑAS



NOTAS I KENNEDY



CENTRO de Estudios y Documentación Mapuche Liwen.

Liwen: Anuario . Temuco, Chile: Liwen, no. 4 1997, 223 p.

Esta publicación contiene artículos que abordan los siguientes

Contenidos: Naguil, Víctor. Desarrollo mapuche y derecho de autodeterminación.- Toledo, Victor. Todas las aguas. El subsuelo, las riberas, las tierras.- Huenchuan, Sandra. Mujeres rurales e indígenas en la Araucanía: huellas demográficas y aspectos de sus condiciones de vida.- Calfio, Margarita. La autonomía no la vamos a conseguir como mujeres, la vamos a conseguir como pueblo. Entrevista a Elisa Avendaño.- Calfio, Margarita. Los indígenas estamos en CONADI por una coyuntura. Entrevista a Mauricio Huenchulaf. Ancán, José. Los cántaros de la memoria. Un personal acercamiento al universo mapuche de la arcilla.- Mege, Pedro. Louis Faron en el espejismo de la pulcritud. Hawks of the sun, revised.- Marimán, Pablo. Tierra y legislación indígena: una mirada desde el programa del movimiento mapuche (1910 - 1970).- López, Manuel. Herramientas para el análisis del Estado chileno y la cuestión étnica.- Willemsen, Augusto. Presentación al grupo de trabajo sobre población indígena, ONU (décimo período de sesiones), Bengoa, José. Los derechos de los pueblos indígenas. El debate acerca de la declaración internacional.- Marimán, Pedro. La diáspora mapuche una reflexión política.

S.G.G.

SERVICIO de Salud Araucanía. Memoria: Primer encuentro nacional salud y pueblos indígenas: hacia una política nacional e internacional en salud. Temuco: Programa de salud con población mapuche, 1997. 168 p.

Este libro reúne las ponencias presentadas en el primer encuentro nacional de salud y pueblos indígenas, recoge el proceso de reflexión, la discusión grupal y las principales conclusiones propuestas. Este encuentro se

enmarca en una política intercultural de salud y se realizó en la comuna de Saavedra, Región de la Araucanía.- Este libro está organizado en capítulos contiene temas relevantes como: condiciones de vida y salud de los Pueblos Indígenas. Salud y Medio Ambiente.- Interculturalidad en salud.- Coexistencia de sistemas médicos.- Formación de los recursos humanos y marco jurídico y legal.- La preparación de esta edición son el resultado de un grupo de personas provenientes de distintas instituciones, preocupadas por contribuir a producir cambios que la problemática de salud requiere y por poner insumos para una política de salud nacional para los pueblos indígenas con una visión pluriétnica y multicultural.

S.G.G.

PINTO R., Jorge; edit. Araucanía y Pampas: Un mundo fronterizo en América del Sur. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera 1996. 269 p.

Este libro comienza con una síntesis de la historia regional, integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las pampas, 1550 - 1900 elaborada con el propósito de ofrecer un cuadro de conjunto de lo que habría sucedido en la región, desde la irrupción del español en el siglo XIX. Contiene doce artículos. Hernández, Graciela. Los héroes de la mitología mapuche. La conquista hispánica en los mitos.- Priegue, Celia. Similitudes entre artesanías mapuches y aonikenk: La platería.- Casanova, Holdenis. La Alianza hispano - pehuenche y sus repercusiones en el macro espacio fronterizo sur andino (1759 - 1800).- Navarro F., Pedro. Ciencia y política en la región norpatagónica: del abordaje ilustrado a la ocupación militar (1779 - 1879).- Nicoletti, María Andre. Predica y recepción del mensaje evangélico en las misiones del Neuquén (siglo XVII - XX).- González, María Mercedes. Frontera, cultura de contacto. ¿Coexistencia equilibrada y conflicto encubierto?.- Ginóbili, María Elena. La Cautiva: clave del mestizaje biológico y cultural en la zona fronteriza.- Villar, Daniel; Jiménez, Juan Francisco. Indios amigos. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales 1827, frontera Sur de Argentina.- Fagioli, Angélica. Las travesías en el norte y oeste de la pampa

occidental.- Bandieri, Susana. Areas andinas y relaciones fronterizas: un ajuste de periodización.- Varela, Gladys; Font, Luz María. La erradicación indígena y el nuevo poblamiento en el noroeste neuquino.- Norambuena, Carmen. La chilenización del Neuquén. Estrada, Baldomero. Colonización y civilización europea en la frontera: el caso de la colonia Nueva Italia.

S.G.G.

BELLO M., Alvaro; WILSON A., Angélica y otros. Pueblos indígenas, educación y desarrollo. Santiago, Chile: CEDÉM; IEI, 1997 201 p.

Este libro, reúne cuatro trabajos que, desde diferentes enfoques y perspectivas, abordan una de las temáticas más actuales en el mundo indígena: la educación, tanto desde la óptica de las políticas públicas como desde la historia, los trabajos que presentamos ofrecen una mirada hacia los esfuerzos que en distintos períodos se fueron realizando en materia de educación para los pueblos indígenas, los objetivos e intencionalidades de tales políticas y sus resultados, contiene también la visión crítica de alumnos indígenas de distintas universidades quienes desde su propia experiencia como beneficiarios del Programa de Becas - nos ofrece su percepción sobre la realidad y limitaciones gubernamentales dirigidas a estudiantes mapuche, aymara y rapanui en nuestro país. Los trabajos que incluye pertenecen: Bello M., Alvaro. Etnodesarrollo y políticas públicas: el programa de becas indígenas para la educación superior. Wilson, Angélica. Beca indígena: la visión de los estudiantes.- González M., Sergio. La escuela chilena en los Andes de Tarapacá. Marimán Q., Pablo. Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile.

S.G.G.

