ISSN. 0717-1099

PENTUKUN 8

INSTITUTO
DE ESTUDIOS
INDÍGENAS
UNIVERSIDAD
DE LA FRONTERA

Temuco - Chile
1998

Los trabajos publicados pueden ser reproducidos, indicando su autor y fuente,
y enviando tres ejemplares dirigidos 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 la Revista.

Esta publicación es financiada con el apoyo del Ministerio de Educación de Chile.

PENTUKUN 8

INSTITUTO
DE ESTUDIOS
INDÍGENAS

UNIVERSIDAD
DE LA FRONTERA

Temuco - Chile
1998

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.

Ediciones Universidad de La Frontera, Edufro.
ISSN. 0717-1099
Casilla 54-D
Montevideo 0870
Fono/fax (56 45) 325154 - (56 45) 325153
Temuco, Chile.

Diseño: Paulina Veloso.
Diagramación: Juan Carlos Cancino.
Digitalización de texto: Ximena Zedán.
Impresión: Impresos Socias.
Chiloé 2934, Santiago.

Tiraje: 500 ejemplares

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

Indice General

PRESENTACIÓN 7

ESTUDIOS 9

La Interculturalidad como utopía.
Rigoberta Menchú Tum. 11

El discurso de Gustavo Milet sobre los mapuche: una mirada distinta desde la cultura dominante.
Alonso Azócar A. 15

Relaciones interétnicas y diversidad etnocultural.
Bernardo Berdichewsky. 35

La interculturalidad en el relato histórico.
Eliseo Cañulef M. 39

Interculturalidad y escritura literaria. Nombres cotidianos y ancestrales en poemas de Jaime Huenún.
Hugo Carrasco M. 51

La interculturalidad como espacio a construir.
Roberto Morales U. 61

CREACIÓN 77

Te cuento como son mis raíces.
Natalio Hernández 59

Caminata.
Febe Manquepillán Calfuleo 82

Pu Wapiche ñi ül, El Canto de la Gente de Huapi.
Francisca Quillío 83

OPINION 87

Seminario Internacional
"El aprendizaje de la matemática en pueblos indígenas en América Latina"
María Díaz C. 93

Segunda reunión de ancianos y sacerdotes indígenas de América.
María Díaz C. 97

DOCUMENTOS 99

Carta Abierta al Presidente de la República de Delegación
Pehuenche del Alto Bío - Bío.
Santiago, 9 de Octubre de 1997 101

Cumbre mundial indígena sobre la importancia de la biodiversidad .
Madrid, 19 al 28 de noviembre 103

Programa de Formación en Educación Intercultural
Bilingüe para los Países Andinos, **PROEIB Andes** 106

NOTAS Y RESEÑAS 111

Presentación

Estimados amigos y amigas lectores,
Una vez más nos encontramos compartiendo estas páginas que, al igual que el Instituto de Estudios Indígenas, quieren mantener en el tiempo como un espacio de diálogo interétnico e intercultural.

Sabemos que este diálogo no se hace sólo con palabras. Nuestras ilusiones y expectativas, los acontecimientos de la historia diaria, las decisiones que se toman, las acciones de autoridades, organizaciones, comunidades, universidades, y de cada una de las personas del país, son parte de este gran diálogo que, por momentos, se torna duro y conflictivo y en otros efectivamente facilita la comprensión y el acercamiento entre los hombres, los pueblos y las culturas, ayudando así a construir una convivencia nacional más justa y solidaria.

Una de las razones que dificultan el diálogo entre los pueblos indígenas y la sociedad global, es el insuficiente conocimientos real que cada uno de los actores de esta interacción posee del otro. Más que hechos fácticos y demostrables, con frecuencia se manejan mutuamente estereotipos descalificadores, que únicamente pueden mantener una comunicación falsa y sólo aparente. Junto con esto, ocurre también que cuando se habla de *progreso, desarrollo, relaciones interétnicas, interculturalidad, procesos identitarios*, etc., no todos tienen las ideas muy claras o bien, simplemente cada uno de los interlocutores está pensando en cosas distintas.

Con el fin de ofrecer un aporte para que el diálogo sea más provechoso manejándose conceptos claros y criterios adecuados, hemos dedicado parte de este número de PENTUKUN a discutir algunos aspectos de la problemática intercultural. Nos sentimos muy orgullosos de haber obtenido la contribución generosa de Rigoberta Menchú, dirigente indígena guatemalteca reconocida como Premio Nobel de la Paz, quien nos ha enviado para compartir con ustedes un breve ensayo en que expone algunas de sus ideas y convicciones.

Además de su trabajo, se incluyen varios otros de colegas investigadores del IEI y de estudiosos externos que también se refieren a elementos del ámbito de la interculturalidad, tanto en la forma de reflexiones teóricas como de extensiones o aplicaciones específicas. Dentro de las posibilidades que tenemos, hemos intentado que ambos tipos de trabajo consideren aspectos diversos, para sugerir así la amplitud, profundidad y complejidad del fenómeno intercultura tan nombrado y tan poco conocido todavía.

En todo caso, estos estudios y los muchos otros que existen o que pudieran haberlos acompañado, sólo constituyen una opinión fundada, un punto de vista reflexionado que se ofrece con el único propósito de contribuir a la toma de conciencia de que reforzando la identidad propia es más fácil respetar la identidad ajena y de ese modo aportar efectivamente a una práctica más enriquecedora y fecunda del encuentro interétnico e intercultural.

Queremos también saludar a los amigos lejanos, pero unidos por los mismos sueños de justicia y solidaridad, y a quienes han colaborado con su talento y su esfuerzo para que este número de PENTUKUN se haya editado y se encuentre ahora en sus manos.

El Director

ESTUDIOS

Pentukun 8, enero 1998; pp. 11 -14

La Interculturalidad como utopía

*Rigoberta Menchú Tum**

Una de las mayores riquezas de nuestro planeta es sin duda alguna, la enorme diversidad cultural. Es compartido que no hay en la tierra pueblo alguno sin cultura y, por lo tanto, que carezca de elementos que lo identifiquen. Sabemos que la identidad la proporciona la cultura, aunque es necesario decir que esta identidad se vaya cimentando en la relación o el enfrentamiento con otras culturas. De ahí que cultura e identidad sean inseparables y sean dos rasgos propios y característicos de todo pueblo.

Entendemos la cultura como todo cuanto ha sido creado y construido, con sus esfuerzos y sus anhelos, por un grupo de seres humanos, por una sociedad, por un pueblo. La cultura engloba el idioma con los conocimientos científicos, los instrumentos de trabajo, las formas de producir, las formas de convivir, las expresiones de la organización social, la creación artística, la forma de vestir, la religión. Dentro de la cultura tiene un papel esencial ese conjunto de ideas y valores que llamamos cosmovisión, la concepción que se tiene del mundo, de las cosas, de la vida y de la muerte.

Todos estos elementos que conforman la cultura son los mismos que, poco a poco, en el transcurso de los decenios, los siglos, los milenios, van formando, van moldeando la identidad. Son los mismos que hacen diferente a un pueblo de otro. Esa diferencia cultural, esa diferencia de identidad ha sido utilizada por los poderes dominantes a lo largo de la historia para justificar el racismo, la explotación, la discriminación, la imposición, la intolerancia. Muy pocas veces la diferencia y la diversidad han sido entendidas en su enorme potencial de riqueza para las sociedades.

La diferencia cultural es generalmente vista por la cultura dominante... en el amanecer de un nuevo milenio, es una de las verdaderas y principales causas del subdesarrollo.

(*) Embajadora de Buena Voluntad de la UNESCO, Premio Nobel de la Paz.

Nosotros los pueblos indígenas hemos sido criados y educados en los valores y principios morales de nuestros antepasados. Una característica de nuestra cultura es que conocemos y hemos sabido conservar en la memoria la historia de nuestro pueblo. La tradición oral es el aspecto fundamental en el proceso de nuestra formación y educación y en el mantenimiento de la memoria histórica.

En la cultura indígena, la comunidad rige nuestras relaciones, lo que marca una diferencia sustancial con los no indígenas. Nuestra formación y educación está guiada por un sentido de colectividad. Para nosotros, el desarrollo individual integral es posible solamente a partir del desarrollo colectivo, de la comunidad. La búsqueda del bien común es una manera de ser, de vivir. De ahí que un valor muy grande para nosotros sea la organización que tenemos en nuestras comunidades, así como el sentido que le damos a la participación y a la relación con los otros. Para las culturas occidentales, a la par de valores innegables, la búsqueda del bien común es una norma exterior, muchas veces impuesta. Y con esta reflexión no trato de decir que una cultura sea superior a otra; pretendo insistir en la certeza que la semilla de un futuro mejor para todos está en la interculturalidad. Reafirmar la esperanza de que en nuestra América aprendamos a relacionarnos en el más profundo respeto entre las culturas, en el mejor aprovechamiento de todo lo positivo que cada cultura puede aportar al destino común de nuestros pueblos.

Nuestra cultura va más allá de rasgos que pueden apreciarse a simple vista. Es la forma como entendemos la relación con la Madre Tierra, con la naturaleza; la forma como concebimos la vida y la aspiración de lograr un equilibrio armónico entre el hombre y la naturaleza. Por eso, en la cosmovisión de los pueblos indígenas sobre la relación con la naturaleza, buscamos aprovechar los recursos que ésta nos provee para satisfacer nuestras necesidades, pero no como una fuente de enriquecimiento individual en perjuicio de los derechos e intereses colectivos. Ante la certeza de que en el mundo actual la ciencia y la tecnología se han ido aislando de las necesidades de la gente, se han convertido en un fin en sí mismo, reafirmamos que la cosmovisión indígena podría contribuir al reencuentro de la ciencia y las grandes mayorías de la población. Seguramente por ese camino la humanidad podría lograr nuevos y grandes descubrimientos sin necesidad de violentar la vida, sin utilizar la vida como simple material de experimentos.

Valoramos mucho el conocimiento, pero nuestra visión de éste es que debe ser socialmente compartido, debe ser colectivo. Aspiramos a poner los conocimientos al servicio de la comunidad para que ésta se desarrolle y a partir de ahí trascienda al desarrollo individual integral. Creemos firmemente que el conocimiento es producto de la creación colectiva y que, por lo tanto, sus frutos,

sus logros deben servir al desarrollo colectivo. Sin embargo, la cultura dominante a nivel mundial camina en sentido contrario. Lo que se impulsa y estimula, a todo nivel, es la concentración del conocimiento científico en pocas manos, el acaparamiento de lo que debería ser riqueza común.

Nuestra Américas posee una diversidad cultural tan rica, tan grande, que debe servir de base y sustento para la construcción de naciones de nuevo tipo y de su desarrollo. Esa diversidad cultural implica diversidad de identidades y eso nos lleva a plantear una cuestión vital: ¿cómo construir la identidad nacional?. Me parece que un aspecto ineludible para ello, lo repito, es la interculturalidad. Si hasta ahora las relaciones entre distintos pueblos, entre distintas culturas han sido excluyentes e intolerantes hacia los otros y han sido marcadas por la imposición de una cultura sobre las otras, es necesario empezar a construir las relaciones interculturales.

Esta nueva forma de relación entre culturas debe sustentarse en el reconocimiento y respeto de los derechos de todos los pueblos, en el reconocimiento de la multiculturalidad mundial y nacional, de tal manera que contribuya a la construcción de naciones de nuevo tipo: naciones pluriétnicas, multiculturales y plurilingües. Las relaciones interculturales entendidas de esa manera pueden contribuir a la convivencia pacífica entre pueblos y culturas en términos de igualdad y justicia, constituyendo al mismo tiempo el aporte de cada nación a la paz, la cooperación y solidaridad que deben regir las relaciones entre los Estados. Por otra parte, deben contribuir a crear las condiciones que propicien la autoestima y autovaloración cultural de los pueblos indígenas y no indígenas. Contribuir a que el optimismo y la esperanza logren sobreponerse a la pérdida de valores, al pesimismo, la desconfianza y la desesperanza que predominan en el mundo de hoy y que golpean con especial dureza a los pueblos de nuestro continente.

Pero las relaciones interculturales implican también comprender que la complementación entre las distintas culturas puede generar el enriquecimiento continuo de la cultura propia y el enriquecimiento espiritual y material de los pueblos. No debe significar el aislamiento de una cultura respecto a otra, sino la apertura y la interrelación entre éstas. Las relaciones interculturales deben ser justas, democráticas, igualitarias, cooperativas y solidarias. Deben basarse en la igualdad de derechos y ser el sustento de la unidad nacional.

El proceso de creación de este nuevo marco de relaciones entre pueblos y culturas debe ser un punto común en la agenda de todos, mujeres y hombres, indígenas y no indígenas, pueblos y gobiernos, sociedades y Estados. Porque es necesario, cuando se habla de paz, trabajar por la humanización de las rela-

ciones entre pueblos y culturas, trabajar por el logro y mantenimiento de un justo equilibrio en las relaciones humanas que propicien el desarrollo integral de todos y que desemboquen en la convivencia armónica y pacífica. Y vale la pena trabajar arduamente para construir esa hermosa utopía.

En estos momentos en que se habla del fin de las utopías, en que la incertidumbre y la pérdida de la esperanza invaden el pensamiento y el corazón de hombres y mujeres, es indispensable que la utopía de la interculturalidad se convierta en uno de los motores que guíe las relaciones entre pueblos y culturas, sociedades y Estados, y entre los distintos Estados, pues como ha señalado Eduardo Galeano con mucha razón, "la utopía sirve para avanzar".

Ante el racismo, la intolerancia, la discriminación y la exclusión que caracterizan las relaciones sociales en muchos países y entre los Estados, construir la interculturalidad y hacer que ésta se convierta en uno de los ejes fundamentales del desarrollo de los pueblos, es uno de los principales retos de la humanidad en este momento de transición entre milenios, de amanecer de un nuevo siglo, si queremos que nuestro futuro no sucumba ante la indiferencia y la inmovilidad.

Esto es fundamental para evitar que las corrientes globalizadoras destruyan la diversidad cultural homogenizando la forma de pensar, de hacer y de actuar de los pueblos e imponiendo conceptos y patrones negativos para su desarrollo integral.

Ese es nuestro llamado, ésa es nuestra invitación. Pensemos juntos, analicemos juntos sobre la necesidad de ver con ojos de respeto todo lo que atesoran nuestras raíces comunes. Todo lo que podemos encontrar en las culturas milenarias del continente para aprovecharlo, de manera creadora e imaginativa, ahora que juntos tenemos la gran tarea de volver a inventar la esperanza.

Pentukun 8, enero 1998; pp. 15-33

El discurso de Gustavo Milet sobre los mapuche: una mirada distinta desde la cultura dominante[1]

Alonso Azócar A. *

Gustavo Milet, artista fotógrafo, como el mismo se definía, realizó una singular colección de retratos de mapuches, tanto en estudio como en exteriores, durante el período comprendido entre 1890 y 1917. Otros fotógrafos de la época también dejaron documentos que nos permiten conocer la visión que éstos tenían de la sociedad mapuche, la gran mayoría coincidentes con el discurso de la opinión común y con el discurso oficial difundido a través de la prensa, de que sus fotografías divulgan y refuerzan en el colectivo la imagen negativa del mapuche.

Lo particular del trabajo de Milet no es el tema, sino su discurso. En efecto, frente a la imagen de borrachos y flojos con que la sociedad chilena adjetivaba a los mapuche, Gustavo Milet aparece con un discurso que se aleja notoriamente del imaginario colectivo y el discurso oficial. Mapuche dignos, seguros de sí mismos, bien montados, con sus lanzas pero sin agresividad, de aspecto sano, con una belleza que se acerca a los cánones de la sociedad global, luciendo con orgullo vestuario y joyas, realizando distintas actividades, forman parte de la serie de cerca de 30 fotografías que él tituló "Indios Araucanos de Traiguén".

El presente artículo no pretende entregar conclusiones que permitan entender a cabalidad el discurso fotográfico que realizó Milet del mundo mapuche. Se trata más bien de poner a disposición de los investigadores interesados en el tema información relativa al mismo, así como también poner en discusión

---

(*) Académico. Facultad Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera.

(1) Debo agradecer al profesor Jaime Flores Chávez, con quien compartí algunas ideas para este artículo y quien revisó los primeros borradores e hizo sugerencias.

algunas hipótesis que den cuenta del avance de una investigación mayor que hemos venido desarrollando en los últimos años[2].

A pesar de que postales impresas con retratos de mapuche fotografiados por Milet han circulado durante casi un siglo, él sigue siendo un autor desconocido[3]. Dos causas importantes contribuyen a ello: que dichas postales no llevan impreso el nombre del fotógrafo, sino del editor, y la poca presencia, hasta el momento, de textos fotográficos como fuente de información para el análisis que realizan disciplinas como la historia, la sociología o la antropología, entre otras[4].

Las fotografías de mapuches que han sido publicadas por autores como Tomás Guevara y Sergio Villalobos (Guevara 1925, 1927 y Villalobos 1985) han sido consideradas como elemento ilustrativo para confirmar lo que se señala en el discurso escrito y no como una fuente propiamente tal.

Por otro lado, en la historia de la fotografía chilena, de Eugenio Pereira Salas, (Pereira 1942) no se hace mención a ningún fotógrafo de apellido Milet. Hernán Rodríguez V. en el trabajo publicado en 1986, el cual abarca el mismo período estudiado por Pereira, sólo señala que Gustavo Milet habría tenido estudio fotográfico en Traiguén y quizás en otras localidades próximas, entre 1885 y 1900, alcanzando notoriedad por sus fotografías de araucanos (Rodríguez 1986).

---

(2) **El discurso fotográfico de Gustavo Milet**, *es el tema de Tesis, dirigida por el Doctor Hugo Carrasco Muñoz, que el autor de este artículo está realizando para optar al grado de Magister en Ciencias de la Comunicación, Programa ofrecido por el Dpto. de Lenguas Literatura y Comunicación de la Universidad de La Frontera.*

(3) *La primera edición de fotografías de Gustavo Milet con motivos mapuches, impresas como tarjetas postales, fue hecha por el editor de Concepción Carlos Brandt. Al parecer no se acostumbraba en esa época escribir el nombre del fotógrafo como parte de los créditos.*
En 1992 el Centro de Documentación Indígena, de Santiago, publicó una serie de postales con motivos indígenas de varios fotógrafos, entre los que se encuentra Gustavo Milet. Esta editorial consigna el nombre de los fotógrafos. Cabe hacer notar que la fecha que aparece impresa, 1875 como año en que las fotografías de Milet fueron realizadas, no corresponde. A la fecha el autor tenía 15 años y vivía en la ciudad de Valparaíso.
En 1993, la Editorial Kadima de Santiago publicó una colección de postales con fotografías de Milet. Sin embargo no aparece el nombre del autor, ni fecha. Más recientemente se incorporan fotografías de Milet en las publicaciones demográficas **Reflejos de luna vieja** *de los autores R. Foester, S. Montecinos y A. Wilsson y* **En los confines de Trengtreng y Kaikai**, *una selección de imágenes fotográficas del pueblo mapuche dirigida por Margarita Alvarado y Miguel Angel Azócar. La mayoría de estas fotografías forman parte de las colecciones del Archivo Iconográfico del Museo Histórico Nacional y del Museo de Arte Precolombino.*

(4) *En las publicaciones mencionadas en la cita 3 no hay análisis de contenido. Se trata más bien de la publicación de material fotográfico recopilado.*

Tampoco los estudiosos de la cultura mapuche, o de la problemática interétnica que han publicado fotografías de Milet, han presentado antecedentes que permitan concluir que conocen a este autor, ni han interpretado su discurso[5].

Gustavo Milet en la Araucanía

Antecedentes recogidos durante esta investigación nos permiten precisar el período en que Gustavo Milet vivió en Traiguén dedicándose, entre otras actividades, a la de fotógrafo. Nacido en Valparaíso, (hasta ahora se suponía que era francés o suizo) llegó a la ciudad de Lebu en 1886[6], en donde contrajo matrimonio con Rosa María Ebensperguer Mödinger. En 1890, la familia[7] se traslada a Traiguén. El matrimonio Milet-Ebensperguer tuvo siete hijos, tres de los cuales fallecieron siendo muy pequeños[8].

En Traiguén Milet abrió un estudio fotográfico en el edificio contiguo a la Droguería Alemana de su amigo Reinald Evertz, a quien en 1888 le otorgó un poder general[9] para adquirir el inmueble de calle Saavedra esquina Riveros, en donde la familia Milet vivió desde su llegada y hasta 1917.

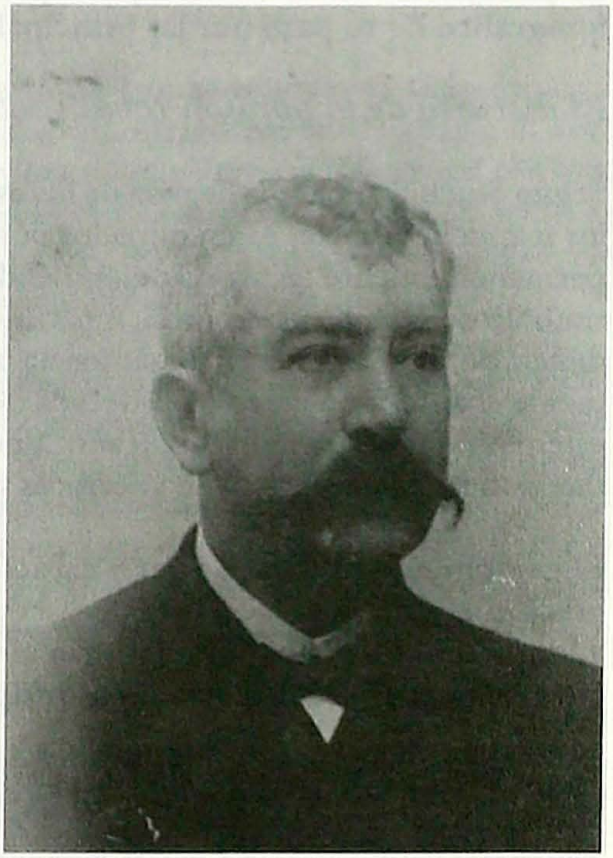


Ilustración Nº1
Gustavo Milet "Autorretrato".
Colección particular.

---

(5) Si bien en el libro **Reflejos de Luna Vieja** *se presentan fotografías de Milet y Heffer, y se hacen algunos comentarios, no se señalan diferencias entre los trabajos de estos autores (ver pp 12 y 13), porque no se hace análisis del discurso fotográfico.*

(6) Esta fecha aún no está confirmada.

(7) Archivo del Registro Civil de Traiguén: Libro de defunciones Tomo III. La Sra. Rosa Ebensperguer falleció en Traiguén el 1º de agosto de 1917, a la edad de cincuenta años, víctima de un ataque al corazón. Gustavo Milet falleció dos días más tarde. Sus familiares atribuyen la causa de su muerte a la pena que le causó el deceso de su esposa; la causa que aparece en el libro de defunciones es uremia.

(8) Entrevista con René Milet, Valparaíso, 7 de noviembre de 1997.

(9) Conservador de Bienes Raíces de Traiguén: Libro de instrumentos públicos Nº 2 1888, Fojas 483v. Y 484

Milet, además de fotografiar a los miembros de las familias importantes de Traiguén, personas de las ciudades cercanas como Angol, Los Sauces y Purén, realizó retratos grupales, al aire libre, de miembros de las colonias y colegios de inmigrantes extranjeros[10]. También documentó actividades culturales y fotografió paisajes urbanos, marinos y campestres. De un viaje al sur quedó el registro fotográfico de su paso por las principales ciudades desde Traiguén a Melinka[11].

El discurso de la opinión común sobre los mapuches

Según Stuchlik, desde la llegada de los españoles y hasta mediados del siglo pasado, los mapuches fueron estereotipados por la sociedad chilena como gente que vivía permanentemente en armas defendiendo su libertad, como guerreros invencibles, símbolo de valentía y heroísmo. A partir de la derrota de los españoles y la independencia de Chile empieza a tomar forma un nuevo estereotipo, el cual desplazó totalmente al anterior a partir de la década del 50 de ese siglo. En este nuevo discurso el estereotipo muestra a un "araucano" que ya no realiza acciones valientes, sino bestiales; ya no estamos frente a guerreros sino a bandidos (Stuchlick 1974).

El cambio en la forma de ver y caracterizar al indígena, tiene su origen en la crisis que vivió el país en esta década y que motivó el interés de ciertos grupos económicos de ocupar el territorio mapuche con el fin de incorporar espacios para la agricultura, especialmente trigo para la exportación.

La prensa de la época socializaba la nueva imagen del mapuche: El Mercurio de Valparaíso decía: *"Los hombres no nacieron para vivir inútilmente como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los araucanos o los pampas, no es mas que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización"*[12]

Previo al inicio de la campaña militar para ocupar la región, El Merurio insistía, *"...ya ha llegado el momento de emprender seriamente la campaña contra esa raza soberbia y sanguinaria, cuya sola presencia en esas campiñas es amenaza palpitante, una angustia para las riquezas de las ricas provincias del sur"*[13]

---

(10) Gracias al apoyo que para esta investigación he recibido de personas como Jaime Flores, Raúl Morris, Rolando Herrera, Jorge Riquelme, he podido trabajar con retratos de distintas personas de la región, realizadas por Milet.

(11) Debo agradecer al doctor René Milet, nieto del fotógrafo, por poner a mi disposición las hermosas fotografías de este viaje, las cuales hasta ahora eran desconocidas y que serán publicadas en los próximos meses al concluir la Tesis que estoy realizando.

(12) El Mercurio de Valparaíso. 24 de mayo de 1859

(13) El Mercurio de Valparaíso. 1 de noviembre de 1860

Es cierto que en algunos círculos estuvo presente una visión distinta al discurso oficial, que tuvo cierta expresión en medios de comunicación como la Revista Católica, donde se presentó un punto de vista respetuoso e incluso admirativo hacia los mapuches. De cualquier manera, esta posición no consiguió cambiar la imagen del mapuche, definida y necesitada por la sociedad global para justificar la ocupación.

Terminada la Guerra del Pacífico, cuando las tropas victoriosas regresaban a Santiago, el discurso en la prensa pedía ahora dirigir los fusiles hacia el sur: *"...se debería correr a los indios. Que no quedara ninguno entre el Cautín y el Malleco. El Cautín en el invierno es fortificación natural y en verano lo defenderán los héroes de Iquique, Tacna y Miraflores. ¡ADELANTE, ADELANTE! Que concluya de una vez para siempre el caos que desde hace 300 años nos envuelve"*[14]

A partir de la ocupación definitiva de la Araucanía y el inicio del proceso reduccional, la imagen del indio bárbaro, sanguinario y cruel, es reemplazada por la del indio flojo y borracho, dado que la sociedad global necesita de un discurso que explique la situación de pobreza y marginalidad en que se encuentran los mapuches. Una manera de escapar de la responsabilidad, es explicarla a partir de la ignorancia, flojera y alcoholismo de los indígenas y no como producto de la reducción de sus tierras y la ruptura de su sistema económico, político, social y cultural.

Frente a los indígenas incapaces de producir siquiera para su propio sustento, en opinión de las autoridades chilenas, es necesario colocar a miembros de una raza inteligente y trabajadora que habita al otro lado del Atlántico. A ellos se les irá a buscar, trasladará e instalará como colonos en la Araucanía. Es el período en que llega a la región el fotógrafo Gustavo Milet.

La fotografía chilena sobre los indígenas: 1880-1915

Para los miembros de la cultura dominante de la época, la fotografía se había convertido en una necesidad social y familiar: el retrato fotográfico viene a restablecer la presencia, en el núcleo familiar, de quien se encuentra lejos.

Si bien en la sociedad las fotografías constituyen la presencia vicaria de los parientes dispersos, (Sontag 1996) y se desea ser retratado con esta nueva técnica,

---

(14) Revista del Sur. 21 de febrero de 1881

no ocurre lo mismo en la cultura mapuche[15]. Al contrario, la fotografía no es aceptada, dado que es asociada a la posibilidad de inferir daño a través de ella.

Al hacer una revisión de la fotografía indígena chilena de finales del siglo pasado, encontramos una congruencia entre ésta y el discurso verbal a que hemos hecho referencia anteriormente. A manera de ejemplo, analizaremos la fotografía de Obder Heffer, "Mapuche con su esposa"(ver ilustración nº 2)[16].

El fotógrafo más conocido y referido de la época, es sin lugar a dudas, Obder Heffer[17]. Los personajes más importantes de la sociedad chilena fueron retratados por este maestro de la fotografía que publicitaba su local en Santiago como "el mas grande y mejor equipado de América" (Rodríguez 1986). Heffer fotografió también paisajes, retrató tipos populares y es muy conocido por sus fotografías de mapuche, muchas de las cuales fueron impresas como postales, lo que nos permite hacer un paralelo entre su trabajo y el de Milet.

Esta fotografía ha sido elegida por dos razones: es representativa del discurso mapuche que realizó este autor, y es también una de las fotografías más conocidas, dado que ha sido reproducida como postal y publicada en libros como **En los confines de Trengtreng y Kaikai** y **Reflejos de luna vieja**. También aparece como foto portada de las Revistas PENTUKUN Nº 6[18] y LITERATURA Y LIBROS Año 10, Nº 507[19]

---

(15) Pascual Coña, en su libro "Testimonios de un cacique mapuche", relata un episodio producto de un retrato que él se hizo confeccionar en un estudio de Santiago. Coña fue alumno en la escuela de la misión capuchina de Puerto Domínguez entre 1862 y 1866. Posteriormente fue enviado por los misioneros al colegio San Vicente de Paul, en Santiago de Chile. Su comportamiento, acorde con pautas culturales de los misioneros capuchinos, lo llevó a hacerse retratar con el fin de enviar la fotografía a sus familiares. "Tal vez mis padres tengan pena, voy a enviarles mi imagen", se dijo. Sus padres al recibir el retrato pensaron que Pascual había muerto y que la fotografía no era otra cosa que su alma. Esta situación llevó a los misioneros a escribir a sus superiores pidiendo enviaran de regreso a Pascual, única forma de demostrar a sus familiares que éste aún vivía. Ver **Testimonio de un cacique mapuche**, *Pehuén Editores. Santiago 1984 pp. 70 a 75.*

(16) Con este nombre aparece publicada en el Libro, ya citado, **En los confines de Trengtreng y Kaikai**.

(17) Obder Heffer, canadiense nacido en 1860 , llegó a Chile en 1886, iniciando un productivo trabajo como fotógrafo empleado en la conocida "Casa Gerraud", cuyo dueño era Felix Le Blanc, a quien reemplaza en la dirección del establecimiento en 1896. A partir de 1910 instala su propio local, la "Casa Heffer". Falleció en Santiago en 1945.

(18) Publicación periódica del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

(19) Revista cultural del diario La Epoca.

Ilustración Nº2
Obder Heffer: "Mapuche con su esposa"[20]
Archivo iconográfico Museo Histórico Nacional.

El análisis de esta fotografía, así como también el de las de Milet, lo haremos desde la perspectiva de su autor y considerando la función que cumplieron y cumplen estas imágenes. Es cierto que es el lector quien asigna sentido a la imagen, quien define el mensaje al interpretar. Sin embargo, es el fotógrafo quien ha seleccionado una parte de la realidad elegida, interpretada y reconstruida por él mismo. Es esta última realidad, la fotografía es la que presenta el referente propuesto por el fotógrafo desde su propia perspectiva y detenido en el tiempo y la que el lector tiene ante sí para asignarle significado.

Vilches dice que la fotografía no es más que una selección arbitraria que fija un aspecto de la realidad, es decir, la puesta en discurso de una realidad. Según él, esta puesta en discurso tiene una gran carga de convencionalidad, lo que hace que todas las fotos de una época se parezcan entre sí, ya que el autor está determinado por un contexto material, tecnológico y social (Vilches 1987).

---

(20) Ha sido publicada bajo este título.

Si se quiere afrontar la fotografía como hecho social, como documento, como memoria, no basta con hacer un análisis desde un punto de vista artístico; es necesario analizarla en sus diferentes categorías, fundamentalmente a través de sus niveles de expresión y contenido, pero también como un hecho que produce efectos determinados. El lector se encuentra frente a un marco que delimita una determinada escena, dejando el resto fuera de lo visible. La escena presentada al lector en forma de fotografía, tiene actores, funciones, actantes y temas narrativos. El lector se enfrenta a la imagen en una situación de observador que realiza la tarea de interpretar (Vilches 1988).

En términos operativos, hemos aplicado a las fotografías un modelo basado en preguntas que nos permiten interrogar ordenadamente a cada una de ellas, tanto en el ámbito descriptivo como de interpretación. Buscamos conocer y describir cuales son los elementos que las componen, cómo están construidas, (nivel denotativo), así como también los elementos de significación simbólica, códigos, funciones comunicativas, etc. (nivel connotativo), que permiten al autor proponer valores, que están representados en prejuicios, roles, cánones de belleza, costumbres, comportamientos sociales, estilos de vida, etc., los cuales permiten al espectador multiplicar las asociaciones frente al hecho observado.[21]

Como en otros tipos de discurso, los prejuicios no aparecen necesariamente como mensaje principal, sino que están incorporados, por ejemplo, en la forma de presentar a las personas, en la descripción del ambiente o en la forma en que la fotografía fue realizada. Es decir, los prejuicios están dados fundamentalmente a nivel connotativos de presuposiciones.

En la fotografía de Heffer que estamos analizando, hay una mujer y un varón en primer plano, ocupando el centro, junto a otras cinco personas distribuidas en el fondo. De éstas sólo dos aparecen completamente, de una tercera sólo puede verse el rostro. La cuarta persona se adivina, más que se ve, por el vestuario que aparece tras el varón. De la quinta sólo aparece su mitad izquierda. Dos de las mujeres esbozan una sonrisa. Tres de las mujeres cubren sus rostros con las manos, en forma parcial. Tres personas están de pie, mientras que las cuatro restantes están sentadas, al parecer, sobre el suelo.

Las mujeres están vestidas con kŭpan, ŭkŭlla[22] y llevan un pañuelo en la cabeza. Al parecer todas usan trariwe[23]. Una de las mujeres usa aros del tipo upul (Morris 1997), una segunda lleva un zarcillo trapezoidal, mientras una tercera

---

(21) Por problemas de espacio no presentamos aquí el modelo empleado.
(22) Kŭpan es el vestido de mujer, y ŭkŭlla el chal o rebozo abierto.
(23) Trariwe es la faja de la mujer.

lleva un pequeño tupu. El varón está vestido con chiripa, camisa, makuñ, un pañuelo anudado al cuello y sombrero de paja y se apoya en un bastón. La camisa raída deja ver parte del pecho. Todos están descalzos.

Una de las mujeres está apoyada en una pieza de madera que forma parte de un huitral. También se observa parte del tejido. El fondo está dado por una pared de casa construida con tablas del tipo "traslapo".

La luz que se utilizó es de sol cercano al medio día (véase las sombras muy cortas), mientras que la composición no tiene un orden claro.

Una lectura superficial podría hacernos concluir que el autor trata de hacer una fotografía documental "objetiva", sin intervenir el ambiente, sin sacar o poner elementos extraños a la cultura mapuche, buscando entregar una representación fiel de la "realidad", del referente que lo motiva a usar su cámara.

Frente a una interpretación de este tipo hay que recordar que, la "realidad" es construida por cada individuo en un complejo proceso que se inicia con los datos que le entrega la percepción, a partir de los cuales se elaboran representaciones significativas coherentes (Carrasco 1995). La "realidad" mapuche de ese momento era mucho más que lo incorporado en esta escena. En la región vivían, no siete, sino cientos de miles de mapuches, los cuales realizaban distintas actividades productivas y sociales, dentro y fuera de sus viviendas. Heffer nos entrega "su" visión, elige a los personajes, el ambiente, la luz, el ángulo desde el cual los fotografía; los ordena[24]. Es decir, lo que nos presenta el autor es una imagen de un referente re-creado por él, en el cual excluyó una gran cantidad de elementos que pudieron ser incorporados a esta fotografía[25].

Lo primero que llama la atención al analizar esta fotografía es el descuido en la composición de la misma. Un fotógrafo como Heffer, dueño de un gran talento y una técnica depurada, pone frente a nosotros una fotografía que no sigue ni siquiera un principio tan básico y tan usado en la época, como es la regla de la proporción áurea, además de realizar el trabajo al medio día, utilizando como iluminación la luz casi cenital de un día soleado. Es decir, hace un uso descuidado de dos recursos fundamentales para la construcción de textos fotográficos.

---

(24) Esta imagen forma parte de una serie de fotografías realizadas por Heffer en el mismo momento, con las mismas personas, en el mismo escenario, ordenadas de distinta manera, realizando distintas actividades.

(25) Al hacer un análisis del discurso fotográfico, como en otros discursos, es necesario considerar también lo no dicho.

La pareja, el elemento principal en esta imagen, está formada por un par de ancianos pobremente vestidos y físicamente deteriorados. El poncho, en vez de dejarlo caer en forma libre como se usa habitualmente, ha sido enrollado hacia el hombro, poniendo al descubierto, precisamente, la camisa rota, lo que deja ver la tetilla y parte del pecho del anciano. La pose, que podría definirse como de cierta "hidalguía" conque el fotógrafo nos presenta al varón, es más bien un gesto que lo ridiculiza. La situación que está siendo fotografiada produce cierta hilaridad en las personas que acompañan a la pareja.

Pudiera argumentarse que las dos mujeres quizás se ríen de algo que el mismo fotógrafo ha dicho buscando romper la tensión y dar cierta espontaneidad a la fotografía. Sin embargo, Heffer tuvo la posibilidad de decidir si incorporaba o no este gesto, y, al hacerlo, orienta al lector, quien no puede observar la situación completa, sino sólo a las siete personas incluidas en el encuadre, dos de las cuales se ríen de la acción que están presenciando.

Los escasos elementos incorporados en el encuadre refuerzan, no un mensaje de modestia, sino de pobreza. La platería mapuche, tan importante en la época,[26] sólo aparece representada por un par de aros upul, otro de tipo trapezoidal y un pequeño tupu.

En los retratos que Heffer hacía de los miembros de la sociedad chilena, no sólo se preocupaba de la presentación personal de sus clientes. Las posturas, la gestualidad, el ambiente en que se realizaban los retratos, los accesorios, el telón de fondo, la manera de utilizar el espacio, la iluminación, la ubicación del elemento principal y los secundarios o complementarios, el encuadre, el ángulo de toma, etc., eran cuidadosamente estudiados y decididos en forma previa a la exposición del material fotosensible.

En la fotografía "Mapuche con su esposa" el autor se olvida de las puestas en escena que eran tradicionales en la época para este tipo de fotografía, distanciándose de lo que Gonzalo Leiva llama los códigos de decencia, de buena presentación, que exhiben valores de jerarquía, de autoridad, de modestia, siempre presentes en un buen retrato (Leiva 1997).

---

(26) Raúl Morris v. B. citando a José Ignacio Molina, dice que la platería mapuche fue tan importante en la región de La Frontera a mediados del siglo pasado, que casi cien mil marcos de plata eran utilizados en joyas, y que ni la mujer más pobre dejaba de llevarla. Ver "Los plateros de la frontera y la platería araucana", pág. 28, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 1997.

Obder Heffer se aleja de los códigos utilizados en la época para el retrato fotográfico, del cual él es uno de sus mejores exponentes, para priorizar en esta foto, no los códigos estéticos que favorecen al retratado. Utiliza en este caso una estética especial para el retrato indígena, construida a partir del discurso ideológico presente en la opinión común y en la imagen difundida por las clases dominantes de la época. Estos elementos, a fuerza de repetirse, se transforman en códigos para los lectores que tienen acceso a ellas a través de la tarjeta postal, reforzando la imagen de los mapuches derrotados, pobres, representantes de una cultura que está por desaparecer.

La fotografía de Gustavo Milet

La fotografía mapuche de Gustavo Milet se aleja del discurso oficial, cuando no lo contradice abiertamente. En imágenes que, apoyándose en el género del retrato, pretenden mostrar distintos aspectos de la cultura mapuche, nos presenta a indígenas que no tienen aspecto de borrachos, flojos, inmorales, incultos, o sucios, sino, al contrario, nos coloca frente a madres amantes de sus hijos, jóvenes fuertes y bellos, guerreros de mirada tranquila, deportistas, profesionales[27], mujeres orgullosas de sus joyas de plata. En las miradas de los mapuches retratados por Milet no hay vergüenza, sino dignidad. Tampoco hay un cuestionamiento a la tarea del fotógrafo. Por el contrario, la naturalidad de los retratados nos hace olvidar que estamos frente a un grupo humano que, hasta nuestros días, sigue mostrando reticencia a posar frente a una cámara fotográfica.

Esta claro que para poder hablar del discurso de un autor, hay que actuar sobre un corpus determinado. Si bien en la investigación que estamos realizando hemos procedido así, en este artículo no podemos, por razones de espacio, presentar las cerca de treinta fotografías conocidas que forman parte de la colección que Milet llamó "Indios Araucanos de Traiguén".

Las tres fotografías que presentamos a continuación, han sido seleccionadas porque son representativas de esta serie[28] y porque el retrato del longko y sus esposas (ilustración Nº 3) puede compararse con la de Heffer en cuanto al número de personas; ambos son un retrato grupal en que están presentes un

---

(27) Al pie de unas de las fotografías Milet escribió: "Dentista araucano sacando una muela". El hablar de dentista, coloca a la medicina curativa mapuche en un plano de igualdad con la medicina occidental usada en la sociedad global. Aún en nuestros días la cultura dominante sigue manteniendo una visión prejuiciada y de menosprecio de la medicina tradicional.

(28) Son representativas, dado que en la serie "Indios araucanos de Traiguén", Milet presenta personas jóvenes, vestidas tradicionalmente, y, en el caso de las mujeres, ataviadas con joyas. En los retratos de estudio siempre usa telón de fondo.

La joven viste kŭpan, ŭkŭlla, y trariwe; está descalza, se ciñe el cuello con un traripel y las trenzas con un ngetrowe o witrón. Lleva también un kilkai (Morris 1997). Ha sido fotografiada en un plano entero, vestida de colores oscuros, destacando su figura sobre un fondo claro. La abertura del diafragma usado permite una profundidad de campo que incluye el fondo.

Es una composición simétrica, triangular, que utiliza el formato vertical. El pié de foto es el mismo que se repite en la serie: **"Indios Araucanos". Sud América: Chile. Gustavo Milet Fotógrafo.**

En cuanto a las funciones, esta es fundamentalmente de tipo informativa. Estamos frente a una fotografía de tipo documental. Tiene también una función metonímica, ya que esta joven aparece representando al pueblo mapuche (o a los indios araucanos, en palabras de su autor), al igual que el conjunto de fotografías de esta serie[34].

La presencia del telón y del tronco, como utilería, da cuenta de la preparación del escenario por parte del autor. La "pose" de la joven es otro elemento importante, ya que no se trataría de una posición típica de descanso de los mapuches, sino más bien, una manera artificial, muy usada en la época, para dar cierto aire distinguido a las damas de la sociedad santiaguina. El gesto de distinción se ve reforzado por la forma en que cae la ŭkulla, la cual, más que un chal tradicional, parece una capa.

Ilustración N° 4
"Joven Mapuche"
Archivo Iconográfico
del Museo Histórico Nacional.

La mirada de la joven es tranquila, profunda, mientras sus manos se posan suaves en los costados.

(34) Es decir, suponemos que no se trata de un retrato cuyo fin es representar sólo a la retratada, en tanto individualidad, como ocurre en los retratos que Milet hace a sus clientes.

En esta tercera fotografía de Milet (ilustración Nº 5) nos encontramos con el mismo telón de abedules. Se agrega al escenario una especie de plataforma o columna. En el centro el encuadre está un joven de pie, de cuerpo bien proporcionado y fuerte, con el torso desnudo. Está vestido con chiripa y lleva en la cabeza un paño, ambos de color oscuro.

Con la mano derecha toma un coligüe, el cual cruza el encuadre en forma diagonal y desaparece en el extremo del borde superior por sobre su hombro izquierdo. Su actitud es relajada, sin ademanes agresivos.

Es una composición asimétrica, en que la columna de la izquierda busca nivelar el peso visual que ejercen los abedules del telón.

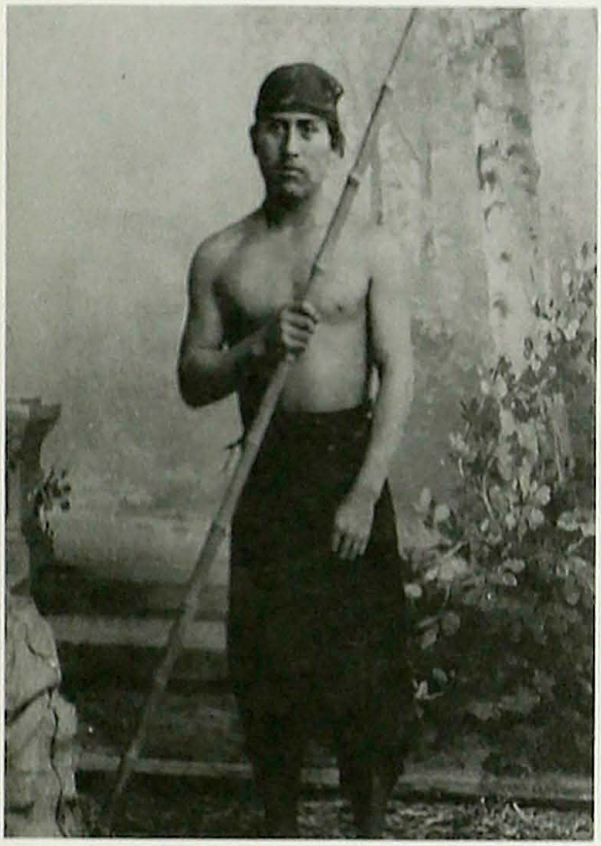


Ilustración Nº 5
"Guerrero mapuche"
Archivo Iconográfico
del Museo Histórico Nacional.[35]

La luz es suave, natural, y cae sobre el joven casi frontalmente, con cierta inclinación diagonal, iluminando con más fuerza su lado izquierdo, lo que da volumen al retratado. La profundidad de campo es total, el formato usado es vertical, en donde la diagonal formada por el coligüe da al retrato cierta tensión, cierto dinamismo, en una composición muy simple y casi estática. El ángulo de toma es a la altura de los ojos, lo que no "empequeñece" ni "agiganta" la figura del joven fotografiado en un plano entero. La escala de planos está limitada a un primer plano dado por el joven y la columna, y el fondo en el que se encuentra el telón. Como pie de foto el fotógrafo repitió el común de la serie: "Indios araucanos de Traiguén. Sud América - Chile.

Al igual que los demás retratos de mapuche hechas por Gustavo Milet, ésta pueda ser clasificada como una

---

(35) El título es nuestro. Milet, en la primera fotografía de esta serie, en que hay dos mapuche portando lanzas escribió: "guerreros araucanos", de allí el título que hemos puesto a la ilustración Nº5.

demasiado con joyas a sus retratados[38]. ¿Trata Milet de desprestigiar a los orfebres mapuches, mostrando tres joyas de utilería mal confeccionadas? ¿o se trata de adornar a sus retratadas, incluso a quienes no disponen de estos adornos de plata? La presencia de estas tres joyas de fantasía debe ser analizada dentro del contexto global, como un elemento más en el discurso de Milet y no como algo principal.

Así como Heffer eligió una pareja de ancianos, entregándonos la visión de un pueblo derrotado y en extinción, Milet nos presenta un pueblo digno, a seres humanos no tan distintos a los de la sociedad global. Para esto eligió modelos que por asociación nos hablan de serenidad, de respeto, de fuerza, de belleza física, de futuro según los cánones de la sociedad global. La mirada de Milet es una mirada positiva hacia la cultura dominada.

Suponemos que, al igual que Heffer, el fin que perseguía Milet con estas fotografías era comercial. Es decir, que la documentación que el hacía era vendida, en forma de series de fotografías, o como materia prima para producir postales[39]. No obstante esta razón no es suficiente para entender su trabajo, ya que también pudo haber producido fotografías para postales con personajes más agresivos. Por ejemplo el mismo joven, pero con la lanza en ristre y teniendo como fondo un escenario real de la región.

A principios de siglo, los géneros más utilizados en postales eran aquellos que buscaban reforzar una identidad nacional basada en la demostración de progreso y en los signos civilizados del país. Si bien después de las vistas de parques y plazas de ciudades se agregaron personajes populares, paisajes campestres y fotografía etnográfica, estos géneros tenían el mismo barniz cultural. (Leiva 1997). Las fotos de indígenas, por polarización, ayudaban a poner en evidencia el progreso del Chile sin indios.

También en este nivel Gustavo Milet fue un transgresor del discurso oficial. Sus fotografías de mapuche, no encajan muy bien en este modelo. En su trabajo entrega una visión global de la cultura mapuche. Su serie "Indios araucanos

---

(38) Las tres joyas que se repiten y que no son verdaderas, sino de utilería, son un gran tupu con borde de metal recortado, una especie de trarilongko que une los colgantes con un alambre y un pectoral formado por cinco tubos unidos por dos piezas transversales y que en la parte inferior lleva colgando una cruz simétrica. Hemos consultado con el Dr. Raúl Morris sobre estas tres joyas, quien ha confirmado que no son joyas araucanas, sino artefactos usados como utilería por Milet para adornar a sus retratados.

(39) Se encuentran copias repetidas de los mismos retratos en varias colecciones. Estas copias están montadas en cartón tamaño Cabinet (16.0 x 11.5 cms.) y todas llevan el mismo sello. Además, ya en 1902 circulaban postales impresas con estos motivos las que fueron editadas, entre otros, por Carlos Brandt y Adolfo Stegman.

de Traiguén", incorpora a personas realizando actividades domésticas, de salud curativa, recreativas, religiosas, de relaciones familiares y sociales, etc.

¿Qué circunstancias permitieron que Milet, utilizando el discurso fotográfico, fuera uno de los precursores y más claros exponentes de lo que autores, como Jorge Pinto, llaman el pro-indigenismo? ¿Cuál fue realmente el interés que este autor tuvo en el pueblo mapuche y su futuro? Además de su rol de fotógrafo, ¿qué otro tipo de relación estableció con los miembros de la cultura dominada? Estas y otras preguntas están siendo abordadas y ya se aventuran algunas respuestas. La fotografía no solo es fuente de análisis histórico, cultural o de sociabilidad de una época, a través de ella, el autor se delata, se desnuda y nos habla de él mismo.

Bibliografía

- Guevara, Tomás: *Historia de la civilización de la Araucanía.* Imprenta Barcelona, Santiago de Chile, 1902. *Historia de Chile Prehispánico.* Balcells y Co. Santiago de Chile 1925 y 1927.
- Villalobos, S.; Toledo, X. y Zapater, E. *Historia y Geografía de Chile.* Editorial Universitaria. Santiago 1985. Pág. 57.
- Stuchlik, Milan: *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea.* Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile. Santiago, 1974.
- Sontag, Susan: *Sobre la Fotografía.* Edhasa, Barcelona 1996.
- Coña, Pascual: *Testimonio de un cacique mapuche.* Pehuén Editores. Santiago, 1984 pp. 70 a 75.
- R. Foester, S. Montecinos y A. Wilson: *Reflejos de Luna Vieja.* Imprenta Arancibia Hns. Santiago 1993.
- Alvarado M. y Azócar M.A.: *En los confines de Trengtreng y Kaikai.* LOM Ediciones, Santiago 1994.
- Pereira Salas, Eugenio: *El centenario de la fotografía en Chile. 1840-1940.* En *Boletín de la Academia Chilena de la Historia,* Nº 20. Págs. 53 a 77. Santiago 1942
- Rodrígues Villegas, Hernán: *Historia de la fotografía en Chile. Registro de Daguerrotipistas, fotógrafos, reporteros gráficos y camarógrafos. 1940-1980.* Publicado en *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* Nº 96 págs. 189 a 340 (separata de 30 ejemplares) Santiago 1986.
- Vilches, Lorenzo: *Teoría de la imagen periodística.* Paidos Comunicación, Barcelona 1987. Págs. 236-237.
- Vilches, Lorenzo: *Teoría de la imagen/pedagogía de la imagen,* en *El análisis de la comunicación social* de J:L: Rodríguez. Paidos comunicación, 1988.
- Morris, Raúl: *Los plateros de la frontera y la platería araucana.* Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco, 1997. Pág. 28.
- Carrasco M., Hugo: *Elementos teórico-metodológicos para el estudio de la construcción de la historia en una comunidad mapuche.* En Revista PENTUKUN Nº 4, 1995; págs. 7-22.
- Leiva, Gonzalo: *La tarjeta postal fotográfica.* en revista FOTOGRAFIAS, Año I, Nº 5 Septiembre-octubre de 1997.

Pentukun 8, enero 1998; pp. 35-37

Relaciones interétnicas y diversidad etnocultural

Bernardo Berdichewsky

Introducción

No hay duda que en la sociedad moderna la etnicidad juega un papel de primer orden, tanto en los distintos tipos de relaciones étnicas y nacionales, como especialmente en los conflictos étnicos. La proliferación de estos últimos en distintas partes del mundo - como en Bosnia, Chechnia e Irlanda del Norte, en Europa, Rwanda y Somalia, en Africa; el Medio Oriente, Afganistán y Shrilanka, en Asia - para nombrar los más relevantes, constituyen ejemplos dramáticos de dichos conflictos y de la relevancia de la etnicidad.

En lo que se refiere a la diversidad etnocultural, ésta depende mucho de las condiciones socio-económicas y políticas de cada país o región; pero también de la manera en que se desarrollan las relaciones internacionales en el mundo actual. En particular, el proceso de globalización económica ha afectado no sólo las relaciones políticas; sino, también, las relaciones culturales, presionando hacia un pluralismo tanto cultural como social. En este sentido, Canadá ha sido el primer país que ha pasado una política oficial de pluralismo cultural y posteriormente, la Ley de Multiculturalismo. Australia sigue sus pasos pasando, también, una política oficial de gobierno en este sentido; pero, no aún una Ley.

Etnicidad

Este término se refiere a todo lo étnico, como ser comunidades étnicas, identidad étnica, etnocentrismo, relaciones étnicas, etc. Lo básico es la comunidad étnica, que define un tipo especial de comunidad, la que incluye generalmente una comunión ecológico - económica, una comunión cultural - espiritual, incluyendo actitudes, comportamientos y sistemas de creencias; una comunión lingüística y/o dialectal y una comunión histórica, tanto con pasa-

do como con destino común. Estos cuatro, factores contribuyen a la creación de ese tipo especial de comunidad, que se centra en torno a un sentimiento de pertenencia a ella, llamado identidad étnica. Otros factores, como rasgos biológicos comunes ("raciales"), definición jurídica, aunque importantes, son más secundarios.

Las numerosas y diferentes comunidades étnicas se pueden agrupar en tres tipos fundamentales: 1) Tribales y/o Aborígenes; 2) Pueblos, como confederaciones tribales y/o "naciones" primarias, ligas estatales (antiguos griegos) y pueblos, universales (ej. pueblo judío y pueblo chino); 3) Naciones y Nacionalidades o minorías nacionales - productos del desarrollo capitalista de los tiempos modernos. Las expresiones ideológicas de los dos primeros tipos pueden denominarse Etnocentrismo, que suele ser excluyente y agresivo (como xenofobia o intentos de limpieza étnica). Ocasionalmente puede ser también incluyente y pacífico. Las del tercer tipo se denominan Nacionalismo, cuya expresión extrema es el chauvinismo agresivo, fascista y racista.

Diversidad Etnocultural

La tendencia al pluralismo social, ayudada por el proceso de globalización, impulsa también el pluralismo cultural que respeta y aún promueve la diversidad etnocultural. Esto se refuerza con el gran desarrollo de los derechos humanos, particularmente en este caso, los derechos colectivos. El modelo que se ha desarrollado en este sentido es el Multiculturalismo, que existe en Canadá. Los tres grandes y típicos países de inmigrantes en el Nuevo Mundo: los Estados Unidos de América, Canadá y la Argentina, han desarrollado tres modelos diferentes para integrar a los inmigrantes y tratar el problema de sus relaciones interétnicas.

El modelo más típico y más antiguo y que todavía predomina en casi todo el mundo es el de Monoculturalismo, prevalente en Argentina y en casi todos los países latinoamericanos. Se trata de un modelo asimilacionista y conformista a la cultura dominante y hegemónica de la nación, en este caso, Argentina. El otro modelo es el que se desarrolló en E.E. U.U. de América, bajo la denominación de Melting-Pot, es decir, fusión o mezcla de culturas, que se supone producirían la nueva cultura estadounidense. Es también un modelo asimilacionista, pero menos drástico que el anterior. El tercer modelo y más reciente de todos es el mencionado Multiculturalismo, existente por ahora sólo en Canadá. Este se aleja del asimilacionismo y pretende integrar a los inmigrantes respetando su cultura étnica y promoviendo la diversidad cultural. Constituye, a la vez, una herramienta de lucha indirecta contra el racismo y la xenofobia.

Implantación del Multiculturalismo

La manera de implementar el pluralismo cultural o Multiculturalismo es pasando en primer lugar, políticas que lo reconozcan y reafirmen, tanto en organismos estatales y municipales, como en organizaciones públicas y privadas. Después, a través de la educación en general, pero, particularmente, la educación de adultos - incluyendo las Universidades - debe desarrollarse y promoverse en la población, la sensibilidad cultural. A continuación, debe promoverse cierta competencia cultural, especialmente en y a través de las Universidades, en lo que se refiere a las sub-culturas étnicas circundantes, que deben ser conocidas mejor.

De las políticas, incluyendo la promoción de sensibilidad y competencia cultural, debe llegarse a pasar legislación de pluralismo etnocultural. Esto requiere una acción política persistente y consecuente que logre desarrollar una conciencia colectiva de respeto a la diversidad etnocultural y que presione a los partidos y movimientos políticos del país y al parlamento y gobierno, a pasar la legislación pertinente. Eso incluye la preparación y promoción de proyectos de ley al respecto, bien fundamentados y elaborados.

La Cuestión Indígena y la Diversidad Cultural

Aunque las comunidades indígenas pueden considerarse también como comunidades étnicas, su situación es diferente al de las comunidades de inmigrantes y/o sus descendientes, puesto que son los pueblos aborígenes del país. Las Naciones Unidas en 1993, el año dedicado a los pueblos indígenas del mundo, reconoció a éstos, si no como naciones, como ellos querían, por lo menos como Pueblos y no como simples comunidades o poblaciones aborígenes, como se les denominaba corrientemente. La diferencia es que los pueblos tienen derecho a su autodeterminación, el más importante de los cuales es el derecho al autogobierno.

Los pueblos aborígenes luchan por su derecho al autogobierno; las comunidades etnoculturales, en cambio, luchan por su derecho a la diversidad y autonomía cultural. Las finalidades políticas de estos dos tipos de comunidades son diferentes, pero no opuestas. Por el contrario, es necesario desde el punto de la acción política establecer una alianza y aun coalición entre ambas para constituir una fuerza social que logre presionar a los poderes del Estado en beneficio de sus intereses.

Pentukun 8, enero 1998; pp. 39-50

La Interculturalidad en el relato histórico

Eliseo Cañulef M.

Introducción

La experiencia de aplicación de los principios de la interculturalidad en el relato histórico surge en el marco del programa de difusión radiofónica de las culturas indígenas realizado entre los años 1988 y 1992 en Radio La Voz de la Costa de Osorno. En uno de los talleres en que se analizó el programa mapuche "Werken" con dirigentes de comunidades huilliches, la sección que concitó el mayor interés fue la de historia, pero recibió severas críticas porque a juicio de los analistas reproducía la manera unilateral en que la historiografía nacional chilena relata los hechos. Especial atención recibió el hecho de que los protagonistas son siempre los españoles, quienes reciben elogios por la gran "empresa que fue la conquista" y los indígenas constituyen meros comparsas.

Surge así el programa "Crónicas de los Quinientos Años" que es diseñado de acuerdo a las orientaciones recogidas del taller. Los principios en que se funda la construcción del relato son la aceptación de la legitimidad de ambas alteridades, la comunicación de los puntos de vista de indígenas e hispanos, la compensación por el daño causado a los indígenas por la conquista y el silenciamiento de sus razones, la construcción de espacios consensuales de entendimiento mutuo y el beneficio compartido entre indígenas y no indígenas. Estos principios debían estar en los contenidos del relato y también en la forma. Lo más difícil fue incluirlos en el contenido debido a que se tuvo que trabajar con las fuentes historiográficas escritas cuyo sesgo hispanófilo subsume o silencia lo indígena, pero fue posible subsanar la dificultad gracias a las fuentes originales -las crónicas escritas por los propios conquistadores- que hacen descripciones contextuales detalladas de las que es posible extraer elementos indígenas valiosos para la construcción del relato. Otra fuente invaluable lo constituyó el estudio "El Reverso de la Conquista" de Miguel León Portilla que consigna relatos indígenas en los que se establece una visión atribuida a los aztecas, los mayas y los incas, sobre dicho proceso. Existe la legítima duda de que dichos relatos, que fueron transcritos por sa-

cerdotes católicos, no respondan realmente a una manera indígena de ver el proceso. Al respecto, indagaciones recientes establecen una similitud entre la estructuración de los presagios funestos que marcan el inicio de la caída de México Tenochtitlan con la manera en que se narran la caída de Babilonia y posteriormente de Roma. El relato atribuido a los indígenas está sujeto a nuevos hallazgos y a la discusión indígena para determinar su construcción y sentido, no obstante, constituye un material interesante en tanto permite poner en contacto al lector con una manera distinta de acercamiento al proceso de conquista y en tal sentido no constituye un obstáculo insalvable para la aplicación de los principios de la interculturalidad.

Para el caso mapuche fue más dificil, pues no existen escritos en que los mapuches de la época consignen su visión de los conquistadores, por lo que se tuvo que realizar un proceso de reconstrucción a partir de los relatos de los cronistas contrastados con una visión indígena contemporánea de dicho proceso recogida de la memoria que los ancianos tienen de los relatos que le fueron transmitidos por sus antecesores.

Para incluir los principios de la interculturalidad en la forma se optó por un estilo que permite situar el relato en un pasado reciente que acerca al destinatario con los hechos y protagonistas, lo que además permite dar la idea de existencia de los pueblos indígenas en la actualidad, a diferencia del relato tradicional de la historiografía que los sitúa sólo en el pasado.

La experiencia abarcó cientocincuenta relatos distribuidos en cuatro unidades que dan cuenta del "contacto" de los conquistadores hispanos con las civilizaciones azteca, maya, inca y mapuche. Por razones de espacio, mostraremos en esta oportunidad sólo algunos relatos correspondientes a la primera unidad referida a la conquista de México.

III

Funestos presagios preocupan al Tlacatecuhtli Motecuhzoma

MEXICO-TENOCHTITLAN, 1517,(año 12-casa de la cronología azteca). En la Casa de lo Negro, el lugar de los estudios mágicos y astronómico, Motecuhzoma, conocido también con el nombre de Tlacatecutli, que en el idioma comarcano significa "señor de los hombres" y es equivalente al cargo de emperador, ha estado reuniéndose casi a diario con sus más cercanos colaboradores para tratar de descifrar el significado de varios acontecimientos inusuales que han ocurrido en todo el imperio en los últimos tiempos y que han sido calificados como presagios funestos por los especialistas, opinión que comparte el propio Tlacatecuhtli que posee la facultad visional y es un estudioso en ambas materias.

El primer caso fue la aparición en el cielo de una extraña luminiscencia que tiene la forma de una espiga invertida que pulsa y parece gotear chispas de fuego. Tiene una gran cola que apunta hacia el oriente y una cabeza que muestra el poniente. Apenas oscurece se asoma desde el poniente y con el correr de la noche avanza hacia el oriente donde desaparece al amanecer. Este fenómeno nunca antes visto ha estado apareciendo durante casi todo el año 12-casa y ha producido gran angustia en el emperador y en la gente del país.

El segundo caso ocurrió recientemente en México-Tenochtitlan cuando se incendió la casa del dios solar de la guerra Huitzilopochtli cuya representación en el mundo azteca es la figura de un colibrí. Según relataron los testigos que presenciaron el hecho, el fuego comenzó en el sitio denominado Tlacateccan (Casa del Mando) y al parecer se generó desde dentro sin que interviniera la acción humana. Pese al esfuerzo de centenares de voluntarios y soldados, el fuego no pudo ser sofocado principalmente por el extraño comportamiento de los elementos, concretamente la respuesta del fuego ante la acción del agua que habitualmente es de sofocar las llamas. En esta ocasión, sin embargo, las llamas se avivaban cuando los cántaros de agua eran arrojados en el fuego como si fueran aceite o manteca de venado.

El tercer caso ocurrió en el Templo Mayor de Tenochtitlan cuando uno de los edificios de paja destinado al servicio del dios Xiuhtecuhtli fue herido por un rayo a plena luz del día. Ocurrió mientras caía una leve llovizna y lo extraño del caso es que no se oyó ningún trueno por lo que la gente piensa que se debió a un golpe del sol. El caso ha sido investigado por los especialistas en fenómenos extraños del imperio sin que hasta el momento hayan podido descifrarlo.

El cuarto caso tiene cierta similitud con el primero pues se trata de la aparición en el horizonte de un gran fuego dividido en tres partes justo en el momento en que el sol se ocultaba. A gran velocidad se dirigió hacia el lugar donde nace el sol y en su avance iba despidiendo chispas que caían como lluvia y dejaba una gran estela luminosa dibujada en el firmamento. En el momento de ser avistado por la gente hubo gran alboroto, como si estuvieran tocando cascabeles.

El quinto caso que Motecuhzoma puso en consideración de los sabios reunidos con él fue el hervir del agua en la laguna que bordea la ciudad de Tenochtitlan. El viento hizo alborotarse el agua con tal ímpetu que parecía hervir como si la laguna fuera una gran marmita. La furia del viento elevó las aguas en grandes olas y las llevó hasta las casas que estaban más cercanas a la orilla a las que les inundó los cimientos.

El sexto presagio funesto ha sido relatado por muchísimos testigos que afirman haber escuchado a una mujer que se pasea por las calles de la ciudad llorando desconsolada. En medio de sus sollozos balbucea : ¡Hijitos míos ya tenemos que irnos! y otras veces dice: ¡Hijitos míos! ¿a dónde os llevaré?

El séptimo caso fue un pájaro de color ceniciento semejante a una grulla que los pescadores de la laguna que bordea la ciudad de Mexico-Tenochtitlan atraparon en una de sus redes. Siendo Motecuhzoma el más idóneo para descifrar los misterios le fue llevado el pájaro mientras permanecía en sus estudios mágicos en la Casa de lo Negro. Cuando todo esto ocurría era ya mediodía de modo que había abundante luz en la habitación donde Motecuhzoma comenzó a estudiar la cabeza del pájaro que presentaba en su mollera una especie de espejo semejante a una rodaja de huso con una perforación en su centro. Al observar en él vio reflejado el firmamento, las estrellas y el Mastelejo. Al mirar por segunda vez vio como que en lontananza vinieran muchas personas de prisa, bien estiradas y dando empellones; estas personas se hacían la guerra unos a otros y venían sobre unos animales parecidos a venados gigantes. Al momento pidió a sus colaboradores que estaban con él que observaran la mollera del pájaro para saber si ellos también veían lo mismo que él, pero éstos cuando miraron sólo pudieron ver cómo las imágenes desaparecían.

El octavo misterio que inquieta a los sabios aztecas, pero sobretodo al gobernante Motecuhzoma, son esas personas deformes y monstruosas que tienen dos cabezas y un solo cuerpo y que han estado apareciendo profusamente por toda la ciudad durante el último tiempo. Como es ya habitual en el imperio cuando ocurre algo relacionado con lo mágico, muchas de estas personas han sido llevadas ante Motecuhzoma en la Casa de la Negro, pero apenas el emperador las ve desaparecen.

Una vez que los presagios funestos fueron expuestos por el Tlacatecuhtli en la Casa de lo Negro ante los sabios, éste se dispuso a oír sus opiniones. Pese a no haber coincidencia en la significación que cada sabio creía obtener de los presagios, Motecuhzoma pudo formarse una opinión que le pareció la más adecuada a la realidad. Los presagios funestos no pueden sino significar que el dios y príncipe Quetzalcoatl (Serpiente Emplumada) está por regresar a reclamar su trono. Esta interpretación fue expuesta por los expertos en las escrituras de los códices de pinturas quienes se basaron precisamente en que estaba escrito lo que antes de partir dijo el dios que enseñó a los aztecas las artes de cultivar y gobernar. Había dicho el dios y príncipe que volvería a reclamar su trono en la época en que se cumpliera un ciclo de 52 años solares y estuviera por comenzar otro. Es la circunstancia de que está a punto de cumplirse ese ciclo lo que llevó al Tlacatecuhtli y a los sabios llegar finalmente a la conclusión de que los extranjeros recientemente vistos en las costas de Yucatan son los dioses que preceden la inminente llegada de Quetzalcoatl.

V

Más indicios de inminente arribo a México del Dios Quetzalcoatl

MEXICO-TENOCHTITLAN, 1518 (año junco de la cronología azteca). Numerosos reportes de dignatarios de todo el imperio ha recibido en los últimos días el Tlacatecutli Motecuhzoma. Los reportes hablan de la presencia de hombres barbados que montan en animales semejantes a venados gigantes, son sumamente belicosos y disparan rayos mortíferos de unos bastones metálicos. A juzgar por las descripciones físicas y los prodigios guerreros que son atribuidos a los recién llegados por los relatos de los mensajeros, el emperador y sus consejeros han visto confirmadas sus sospechas de que se trata del regreso del dios y príncipe Quetzalcoatl (serpiente emplumada). Todo parece indicar que así es pues todos los aztecas saben desde siempre que este dios y príncipe cuando partió de México prometió volver y las señales de su regreso han estado cumpliéndose en los últimos tiempos, especialmente ello se evidencia en los presagios funestos ocurridos el año anterior. Otra señal inequívoca es la coincidencia con el cumplimiento del ciclo de 52 años, vale decir, se está en el año junco, única época propicia para que el dios regrese a hacerse cargo nuevamente de su trono que temporalmente ha sido ocupado por los emperadores.

VII

Cunde el pánico en México-Tenochititlan ante confirmación de inminente arribo de Quetzlcoatl y sus guerreros

MEXICO-TENOCHTITLAN, marzo de 1519. El Tlacatecuhtli Motecuhzoma tras sopesar cuidadosamente los informes sobre la presencia de hombres extraños llegados en grandes barcas a la costa, resolvió en conjunto con el Consejo Supremo hacer investigar de cerca a los recién llegados que parecen ser los dioses que los códices antiguos anuncian que regresarán. En el más estricto secreto envió a una comitiva de confianza para que fueran a indagar de quienes se trata. Los escogidos para tan delicada misión fueron: el huasteco Pinotl, gran mayordomo imperial; Yaotzin, mayordomo de Mictlancuauhtla; Teuciniyocan mayordomo de Teuciniyocan; y los guía Cuitlapíltoc y Téntitl. La misión fue encubierta bajo el pretexto de que los enviados iban a comerciar prendas de vestir exclusivas que sólo Motecuhzoma usaba. Las instrucciones del gobernante tienen por objeto prevenir posibles peligros para los enviados y para no alarmar más a la población que comienza a manifestar signos de angustia por las calles.

Después de varios días de viaje los cinco emisarios del Tlacatecuhtli llegaron a la costa donde se embarcaron en una barca para acercarse a las naves de la gente de desconocida. Cuando iban acercándose el temor comenzó a hacer presa de la mayoría de los emisarios imperiales y muchos opinaban que era mejor volver, pero Pinotl les recordó que llevar noticias falsas o incompletas al Tlacatecuhtli es castigado con la muerte por lo que los instó a continuar. Al llegar a los barcos de los recién llegados los enviados imperiales hicieron la ceremonia de saludo protocolar de tocar la tierra y luego tocarse los labios. La opinión unánime de ellos es que el que se hace llamar Hernán Cortés no es otro que el dios y príncipe Qutzalcoatl que está de nuevo en México. Lo que parece haber influido para causar tal impresión es la presencia de uno que se hace llamar Pedro Alvarado que posee una cabellera y barbas impresionantemente rubias por lo que parece ser un engendro del mismo sol.

Por medio de la dupla de interpretes constituida por Aguilar y Malintzin, los españoles interrogaron a los visitantes acerca de su lugar de origen y el nombre del rey que los gobernaba a lo que éstos respondieron que veían de México-Tenochtitlan donde eran gobernados por un Tlacatecuhtli cuyo nombre es Motecuhzoma. Enseguida Cortés se interesó por conocer más detalles sobre el emperador a lo que los enviados de éste respondieron que era un hombre maduro, de contextura delgada, un poco enjuto, cenceño y de fino cuerpo.

Acto seguido hicieron entrega a los españoles de las diversas clases de mantas ricamente adornadas que llevaban. En retribución recibieron de los españoles collares verdes y amarillos semejantes al cristal de roca. Y de Cortés la seguridad de que los castellanos regresarían inmediatamente a Castilla por lo que les recomendó que retornaran tranquilos a la ciudad de México.

Después de caminar día y noche los enviados de Motecuhzoma se presentaron ante él y le informaron de su viaje. El Tlacatecuhtli los interrogó minuciosamente acerca de los recién llegados, sobre su aspecto físico y sus modales, y especialmente por las razones que los llevaron a creer que los visitantes de Castilla eran Quetzalcoatl y los dioses.

Una vez concluida su relación los mayordomos y los guías fueron enviados a descansar y recibieron instrucciones de mantener en estricta reserva todo lo que habían conversado tanto con los dioses allá en el océano, como aquello que había sido dicho en presencia de Motecuhzoma.

Después de estos hechos el Tlacatecutli ha pasado la mayor parte del tiempo encerrado en la casa de estudios mágicos tratando de encontrar el mejor modo de resolver una situación tan especial y difícil. Casi constantemente está rodeado de sus colaboradores más fieles y en los que mayor confianza tiene. Las veces que ha sido visto en los alrededores del Palacio de Gobierno el rostro del emperador denota preocupación y angustia. Por su parte la gente del pueblo también ha comenzado a ser presa del pánico. Constantemente se observan corrillos en los que se consuelan y se lloran unos a otros, los adultos acarician a los niños y también a otros adultos que manifiestan a gritos su temor por lo que pueda suceder con la ciudad cuando los dioses lleguen a ella.

VIII

Emisario de Motecuhzoma visita a Cortés en la costa

COSTA DEL GOLFO DE MEXICO, abril de 1519. Mientras permanecía en el lugar donde más tarde se fundaría Veracruz, Cortés recibió la visita del jefe azteca de la provincia de Cuetlaxtlán acompañado de otros dignatarios y servidores. Los visitantes le regalaron en nombre del emperador Moctecuhzoma valiosos vestidos de gala en algodón y plumas, víveres variados y joyas de oro. Fue entonces cuando Cortés, alternando con los dignatarios por medio de los intérpretes Aguilar y Malintzin, comenzó a entrever la inmensidad de la riqueza del imperio cuya capital se eleva sobre el altiplano circundado de montañas. Desde ese momento su principal preocupación fue llegar cuanto antes a México Tenochtilán donde vive el emperador junto a los más altos dignatarios del imperio.

Los meses siguientes los ocupó en indagar por medio de sus intérpretes cual era el grado de fidelidad y apego que el emperador despierta entre los pueblos que gobierna. Así se enteró que los totonecas de Cempoala tienen una antigua rivalidad con los aztecas, pueblo al que pertenece el emperador, y aprovechándose de esa antigua discordia inició negociaciones tendientes a obtener una alianza que le permitiera mayores posibilidades de coronar con éxito su empresa de conquista del imperio.

IX

Alianza castellano-totoneca vence a Tlaxcaltecas y Otomies. Los vencidos aceptan aliarse a los castellanos

TLAXCALA, 2 de septiembre de 1519. Hernán Cortés al mando de sus quinientos ocho soldado y respaldado por trece mil totonecas, llegó a la frontera de Tlaxcala para intentar dominar a los comarcanos tlaxcaltecas y sus aliados otomíes que se interponen con sus planes de tomar por asalto la ciudad de México. Hace un mes los castellanos pasaron por Cempoala donde fueron recibidos con entusiasmo por los totonecas. Durante su permanencia en este lugar Cortés tuvo pruebas del odio que este pueblo siente por los aztecas y hábilmente estableció con ellos una alianza que le permitiera enfrentarse al ejercito imperial con probabilidades de éxito.

Después de varios días de combates en los que han sacado la peor parte, los tlaxcaltecas y sus aliados otomí han decidido buscar una alianza con los castellanos, pues ellos, al igual que los totonecas, odian a los aztecas. Una vez celebrada acordados los términos de la alianza los españoles entraron hoy a Tlaxcala donde fueron recibidos bajo una lluvia de flores. De este modo la conquista de México se ha transformado en una empresa hispano-tlaxcalteca con la colaboración de totonecas y otomíes.

X

Conquistadores degüellan a seis mil personas en Cholula

CHOLULA, octubre de 1519. Urgente. Aumentada con los contingentes de Tlaxcala, la columna española se ha dejado caer sobre Cholula. Las informaciones recibidas hasta el momento indican que los invasores han degollado a unas seis mil personas. Las mismas fuentes informan que la columna se dirige hacia la capital por el valle central situado entremedio de la cadena montaño-

sa plagada de volcanes. Luego de haber pasado la noche en una residencia señorial de Iztapalapas, los conquistadores han atravesado la laguna por el malecón sobrealzado que une la costa meridional a la ciudad de México Tenochtitlán. Sus intenciones son tomarse la ciudad y hacer prisionero a su gobernante.

XI

Motecuhzoma decide entregar el trono a los dioses

MEXICO-TENOCHTITLAN, octubre de 1519. Urgente. Ignorante aún de los sucesos de Cholula dónde seis mil de sus moradores fueron degollados por los españoles y sus aliados tlaxcaltecas, totonecas y otomíes, el Tlacatecutli Motecuhzoma a comunicado a sus allegados la decisión de recibir a los dioses y entregarles el gobierno de la ciudad. Dentro de las posibilidades de enfrentar la situación el emperador y sus consejeros de confianza habían considerado abandonar México y refugiarse en la casa de Cintli, el templo de la diosa del maíz, pero la noticia de esta decisión se filtró hacia el pueblo con lo que el secreto que debía protegerlo ya no existe . Ante esta circunstancia Moctecuzoma se ha resignado a lo que viniera y se dispone a recibir a los dioses con toda la pompa que la costumbre exige para estos casos. Se cree que la principal razón de la determinación del gobernante es el miedo y la desesperación del pueblo que en los últimos días se ha manifestado en las calles con lloros y lamentaciones.

XII

Españoles son recibidos como dioses por Motecuhzoma

MEXICO-TENOCHTITLAN, 8 de noviembre de 1519. Después de haber sido recibidos por el emperador en persona, Hernán Cortés y sus hombres se instalaron hoy en el antiguo palacio de Oxayacatl.

Antes del mediodía los conquistadores hicieron su entrada por la calzada de Iztapalapa que une a la ciudad con la ribera del lago por el sur. En la bifurcación, que en lengua azteca se llama Xoloco, estaba todo dispuesto para el gran recibimiento. Motecuhzoma acompañado de príncipes y altos dignatarios, entre los que estaba el rey de Texcoco, dio la bienvenida a Cortés. La fastuosidad del acto ha quedado registrada en el Códice Florentino, dictado por testigos del acontecimiento al sacerdote Bernardino de Sahagún. Según este relato azteca fueron colocadas enormes bateas llenas de flores de las más finas y sig-

nificativas. Los dignatarios vestidos con sus mejores trajes llevan collares de oro y de cuentas colgantes. En Huitzillan Motecuhzoma se adelanta al encuentro de Cortés y le regala finos objetos. Como es costumbre al recibir a personas importantes el emperador en persona pone collares de flores en el cuello de Cortés. Luego con palabras solemnes da la bienvenida al dios y a sus guerreros invitándolos a descansar de su largo viaje. Fueron sus palabras: "Señor nuestro, te has cansado, te has fatigado, pero ya a la tierra has llegado, a tu ciudad México. Aquí has venido a sentarte en tu trono, que por tiempo breve te lo reservaron los que ya se fueron, tus sustitutos: los señores reyes Itzcoatzin, Motecuhzomatzin el viejo, Axayácac, Tízoc, Ahuítzotl. Oh, que breve tiempo tan sólo guardaron para ti, dominaron la ciudad de México. Bajo su espalda, bajo su abrigo estaba metido el pueblo bajo. ¿Han de ver ellos y sabrán acaso de los que dejaron, de sus pósteros?. ¡Ojalá uno de ellos estuviera viendo; viera con asombro lo que yo ahora veo venir en mí! Lo que yo veo ahora: yo el residuo, el superviviente de nuestros señores. No, no es que yo sueño, no me levanto del sueño adormilado: no lo veo en sueños, no estoy soñando... ¡Es que ya te he visto, es que ya te he puesto mis ojos en tu rostro! Ha cinco, ha diez días yo estaba angustiado: tenía fija la mirada en la Región del Misterio. Y tú has venido entre nubes, entre nieblas. Como que esto era lo que nos habían dejado dicho los reyes, los que rigieron, los que gobernaron tu ciudad: que habrías de instalarte en tu asiento, en tu sitial, que habrías de venir acá... Pues ahora se ha realizado: ya tú llegaste, con gran fatiga, con afán viniste. Llega a la tierra: ven y descansa; toma posesión de tus casas reales; da refrigerio a tu cuerpo. ¡Llegad a vuestra tierra, señores nuestros!"

Una vez concluido el discurso de bienvenida de Motecuhzoma, Malintzin se lo tradujo a Cortés quien después de haber percibido su sentido respondió: " Tenga confianza Motecuhzoma, que nada tema. Nosotros mucho lo amamos. Bien satisfecho está hoy nuestro corazón. Le vemos la cara, lo oímos. Hace ya mucho tiempo que deseábamos verlo. Ya vimos, ya llegamos a su casa en México; de este modo, pues, ya podrá oír nuestras palabras con toda calma". Después cogió de la mano al Tlacatecutli y en su compañía se introdujo en la ciudad.

Bernal Días del Castillo, testigo presencial del acontecimiento describe así lo que vieron los conquistadores al entrar en la ciudad: "El gran Moctezuma venía muy ricamente ataviado según sus usanzas y traía calzado unos como cotaras... las suelas de oro, y muy preciada pedrería por encima de ellas. Y de aquello que el gran Moctezuma había de comer guisaban más de trescientos platos y más de mil para la gente de guarda... Cuatro mujeres muy hermosas y limpias le daban aguamanos en unos como aguamaniles hondos, que llaman Xicales... tenían muy buenos arcos y flechas y varas de a dos gajos y otras de a uno... las aves que tenían eran desde águilas más chicas y otras aves de cuerpo

grande hasta pajaritos de diversos colores... Digamos de los grandes oficiales que tenían de cada oficio... lapidarios y plateros de oro y plata... gran cantidad de bailadores y danzadores... mercaderes de todas clases... vendían gallinas, gallos de papada, conejos, liebres, venados y anadones,... Entre nosotros hubo soldados que habían estado en Constantinopla, Italia y Roma y dijeron que plaza tan bien hecha y tanta gente no habían visto nunca".

Lejos están los aztecas de sospechar que los dioses que han recibido con tanta solemnidad son en realidad saqueadores que se proponen acabar con el imperio antes de dos años. El abrazo paternal de Cortés a Motecuhzoma fue en realidad la manera encubierta de apresarlo porque desde ese momento el Tlacatecutli permanece prisionero de los castellanos en las casas reales.

Conclusiones

Pese a la dificultad que constituye la inexistencia de fuentes de información indígenas propiamente tales, a la validez relativa de las fuentes atribuidas a los indígenas y a la fragilidad de la memoria de los sabios indígenas contemporáneos es posible la construcción de un relato de los hechos históricos desde una perspectiva intercultural.

Los relatos del contacto entre españoles y aztecas construidos de acuerdo al paradigma de la interculturalidad permiten mediatizar la predominancia del punto de vista hispano e hispanófilo de la perspectiva historiográfica criolla en la que el protagonismo de los hechos lo tiene el español y el proceso de conquista aparece como una empresa formidable en que un puñado de hombres valientes y osados son capaces de derrotar militarmente a poderosos ejércitos. Al entrar al relato una visión indígena se constata que dichos acontecimientos fueron posibles a factores afincados en sistemas de creencias profanas y sagradas como es el caso por ejemplo de la matanza del templo mayor en que los soldados imperiales estaban impedidos de entrar en combate aquel día y en aquel sitio.
La experiencia mostró que los auditores seguían la secuencia de las crónicas por los comentarios que hacían llegar a la emisora y las indagaciones realizadas indicaron que se sentían más identificados con esta nueva manera de narrar los acontecimientos porque redignificaba a los indígenas.

Bibliografía

PORTILLA, Miguel León, El Reverso de la Conquista. Los textos escritos en nahualt citados por el autor que sirvieron de base para la relación de la visión indígena de la conquista de México son:

- *Unos Anales Históricos de la Nación Mexicana*, de autores tlascaltecas anónimos. 1528
- *Libro XII del Códice Florentino*, de autores indígenas tlascaltecas , informantes de Sahagún con la ayuda de ancianos testigos de los hechos narrados, 1528.
- *Códice Aubin.*
- *La séptima Relación de Chimalpain Cuautlehuanitzin.*
- *Los Anales de Azcapotzalco.*
- *La Crónica Mexicana de Tezozómoc.*
- *XIII Relación y la Historia Chichimeca*, de Fernando Alva Ixtlilxóchitl (mestizo chichimeca).
- *Historia de Tlaxcala*, de Diego Muñoz Camargo (mestizo tlaxcalteca)
- *Libro de los Coloquios.*

Pentukun 8, enero 1998; pp. 51-59

Interculturalidad y escritura literaria

Nombres cotidianos y ancestrales en poemas de Jaime Huenún

Hugo Carrasco Muñoz

Antecedentes

Durante muchos años, el único poeta mapuche que había editado sus poemas era Sebastián Queupul Quintremil, autor de **Poemas Mapuches en Castellano**, 1966, poemario bilingüe de gran importancia justamente por su rol inaugural y paradigmático en la escritura lírica mapuche moderna, comprendida en el ámbito de la escritura poética chilena[1].

Después viene una etapa poco definida en la que ocasionalmente se publica algún poema descontextualizado en periódicos o revistas, pero que en general se define por la ausencia de publicaciones de autores mapuches. Más adelante, hacia fines de los 70 y comienzos de los 80, surgen nuevos poetas, algunos de ellos escritores ocasionales y otros que se dedican con seriedad y conciencia a la actividad lírica escritural, entre los cuales los más difundidos hasta ahora han sido Elicura Chihuailaf y Leonel Lienlaf. El primero ha escrito ya una serie de cuatro textos, publicados en tres libros. Los textos son: El invierno y su imagen (editado fragmentariamente en revistas como "Al Mirarte" , Talcahuano, 1977, "Latrodectus" de Temuco, "Araucaria de Chile", España, "Lar" de Concepción, "Lapizlázuli" de La Serena, "La Castaña" de Santiago, y

---

(1) El poeta Queupul fue descubierto y difundido por Iván Carrasco, quien escribe "Desarraigo, ajenidad y anhelo en la poesía de Sebastián Queupul" en Stylo *14. Temuco, Universidad Católica de Chile Sede Temuco, 1975; pp. 67-83. Este fue el primer trabajo sobre un poeta-escritor mapuche contemporáneo, que además rompió el estereotipo de que este el pueblo no poseía literatura escrita. El texto de Queupul fue publicado como* **Poemas Mapuches en Castellano**, *1966, sin pie de imprenta.*

formando parte del libro "El invierno su imagen y otros poemas azules"); **En el país de la memoria**, Temuco, Quechurewe, 1987; **El invierno, su imagen y otros poemas azules**, Ediciones Literatura Alternativa, 1991; y **De sueños azules y contrasueños**, Santiago, Editorial Universitaria, 1995. Lienlaf, por su parte, ha sido ampliamente conocido a través de su único libro **Se ha despertado el ave de mi corazón**, Santiago, Editorial Universitaria, 1989.

En parte junto con ellos -y aun antes- o posteriormente, se ha ido desarrollando un grupo de poetas que escriben en castellano y/o en mapudungun y han continuado editando textos bilingües, aunque la mayoría de lo que han publicado ha sido en español. Algunos de ellos han recibido importantes galardones, incluso casi sin haber publicado antes, como Lorenzo Aillapan, quien recibió el Premio Casa de las Américas 1994, aunque su primer conjunto de poemas fue editado en la revista universitaria **Pentukun** en 1995, donde también han publicado Bernardo Colipán, Erwin Quintupil, Patricia Leufumán y Ricardo Loncón[2]. Selecciones de poemas han sido antologadas también en volúmenes colectivos, como textos de Chihuailaf y Lienlaf en **Poetas actuales del Sur de Chile. Antología Crítica**[3], de Bernardo Colipán y Jaime Huenún en **Zonas de Emergencia**[4], de Domingo Colicoy, Pedro Alonzo Retamal, Juan Elías Necul, José Santos Inaicheo en **Nepegne Peñi Nepegne. Despierta, hermano, despierta**[5]; o, naturalmente, poemas en revistas literarias, como por ejemplo, de Jacqueline Caniguán, Maribel Mora, Bernardo Colipán, Elicura Chihuailaf, Emilio Guaiquin, Luciérnaga Pinda, Jaime Huenún en **Pewma** Nº 1, o Jacqueline Caniuguán, Bernardo Colipán, Omar Huenuqueo Huaiquinao, Ricardo Loncón Antileo, Erwin Quintupil en **Pewma** Nº. 2[6]. Tampoco éstos son todos, hay otros autores como Pedro Aguilera Milla, María Angélica Reiñanco, María Angélica Relmuán, Carlos Levi, Armando Marileo, Héctor Painequeo, etc., que también

---

(2) Pentukun *Revista semestral del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, Hugo Carrasco, Director; selección de poetas citados en Nº 3, sept. 1995, pp. 61-72; "Poemas de Cinco Pájaros" de Lorenzo Aillapán, "ünüm Che, El Hombre Pájaro", en Nº 4, dic. 1995, PP. 71-75.*

(3) **Poetas actuales del Sur de Chile.** *Compilación y estudios de Oscar Galindo y David Miralles. Valdivia, Páginadura Ediciones, 1994.*

(4) **Zonas de Emergencia. Poesía. Crítica. Poetas jóvenes de la X Región.** *Compiladores Bernardo Colipán y Jorge Velásquez. Valdivia, Páginadura Ediciones, 1994.*

(5) **Nepegne, Peñi, Nepegne. Despierta, hermano, despierta.** *Poesía Mapuche. Santiago, Nuke Mapu Ediciones, 1987.*

(6) **Pewma. Revista de Poesía Joven del Sur**, *Año 1, Nº 1. Temuco, Programa Concurso Proyectos Estudiantiles DAE-UFRO, Primavera 1994. Proyecto dirigido por Marcelo Rojas. Jaime Huenún y Marcelo Rojas, Directores revista Pewma.* **Revista de Arte y Literatura**, *Año 2, Nº. 2. Temuco, Primavera 1995. Jaime Huenún, Director.*

practican la escritura y han difundido su actividad en diversas formas. Asimismo, los críticos e investigadores, sobre todo estos últimos, se han preocupado de difundir la poesía y a los poetas mapuches desde diversos puntos de vista[7].

Las problemáticas

Hay un conjunto de problemas interrelacionados que preocupa a los poetas mapuches actuales, estética y culturalmente más maduros: la naturaleza de sus creaciones: escritura u oralidad, arte verbal indígena o escritura artística occidental; el sistema sígnico verbal en que debe expresarse, mapudungun o castellano; desde dónde y en donde se debe comprender y asumir esta poesía, desde la tradición escritural poética chilena, como manifestación de la tradición cultural propia o como expresión de la escritura ajena. Estos problemas, como se observa, pueden incluirse en las categorías polares de la condición textual de la poesía indígena, y de la identidad étnicocultural mapuche de hoy. En efecto, son las relaciones directas e indirectas que establecen entre uno y otro polo y la posición que asumen ante ellos los poetas, lo que define y diferencia, en gran parte, su poesía.

En relación a esta problemática y destacando en ella la relevancia del empleo de la lengua propia de la cultura, Chihuailaf piensa que **El invierno y su imagen** es un "libro negro, vacilante catarsis de mi innegable cuota de alienación en el sistema dominante y también búsqueda de un posible lenguaje", mientras que **En el país de la memoria** es un libro "blanco que toma conciencia de la historia y que quiere ser el 'primer grito' de un pueblo al que no dejan nacer, y **El libro azul**, mirado entonces como un futuro volumen que podría ser " escrito totalmente en mapudungun y que significa nada más abrir los ojos y oir (hablar) nuestra (mi) verdadera lengua, pero que -ay la realidad- ya no puede ser, para mis hermanos, propuesta de lenguaje único" (1988: 76-77). Esta nítida autoconciencia le permite afirmar que su actividad es la de escribir poesía e, incluso, lo hace exaltar la acción escritural: "Nacimos mapuches, moriremos siéndolo y la escritura, hermanos, es una de las más grandes maneras de dignificarnos, de guardar y recuperar (...) para y por nosotros mismos el alma de nuestro pueblo" (id. 77). De esta manera, Chihuailaf adopta una definida

---

(7) Sobre todo Iván Carrasco, de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, en una serie de trabajos publicados en **Estudios Filológicos**, *UACh, y* **Revista Chilena de Literatura**, *U. de Chile, sobre la situación actual de la poesía joven en Chile y los textos etnoculturales de doble registro, conferencias en el país y el extranjero y actividades en encuentros de poesía y poetas. También, profesores del Depto. de Lenguas, Literatura y Comunicación de la Universidad de la Frontera*

postura de apropiación de la cultura ajena al incorporar en estos términos la escritura como herramienta de construcción de la identidad propia, conforme a las categorías de Bonfil[8]. En cambio, Lienlaf se funda en las categorías de "dungu" o "nútram", traducidos ambos como "palabra", es decir, lengua oral, y rechaza absolutamente la escritura, adoptando una postura clara de resistencia cultural. Dice: "Mis manos no quisieron escribir/las palabras/ de un profesor viejo. /Mi mano se negó a escribir/ aquello que no me pertenecía/ Me dijo:/ "debes ser el silencio que nace" /Mi mano/ me dijo que el mundo/ no se podía escribir" ("Rebelión", 1989:79).

Los nombres propios como recuperación de los ancestros

En un pueblo como el mapuche, que valora primordialmente el origen, los ancestros constituyen una de las fuentes primeras de la identidad. Tradicionalmente, el acto de imposición del nombre a una persona suponía la elección de un compuesto de dos palabras, una de las cuales es el künpem (apellido de la familia, ancestro, linaje) y la otra distingue al individuo. Este complejo era el nombre propio mapuche. "Cuando el consejo de familia indígena se constituye con el objeto de poner nombre al vástago recién nacido, suelen decir entre sí: "Iñakin taiñ künpem úi konai ñi úi, ka küpal men konlaiai ("en nuestro künpem entrará su nombre, en otro linaje no entrará")[9].

Esta actitud tradicional, coincidente con la costumbre occidental de atribuir a cada persona la continuidad en un linaje y la diferenciación personal en él, se mezclaron, enfatizando la diferencia hoy existente: emplear términos separados para apellido (que en nuestro caso son dos) y nombre, que puede ser uno o varios. De este modo, el antiguo nombre propio se transformó en apellido, lo que en muchos casos modificó el sentido de este último cuando el elemento verbal que individualizaba a la persona distinguiéndola en su linaje iba al comienzo y se dividió el nombre original para representar dos apellidos, además de otras deformaciones menores. Pese a estas dificultades y al hecho de que en la actualidad todos los mapuches deban tener, legalmente, nombre y dos apellidos que formalmente no siempre coinciden con su linaje tradicional, de to-

---

(8) Guillermo Bonfil: "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en **Arinsana** *Nº 10. Caracas, 1989; pp. 5-36.*

(9) Félix de Augusta: **¿Cómo se llaman los Araucanos?** *Valdivia, Imprenta San Francisco, 1907, p.6. Cfr. tb. Desiderio Catriquir et al.: Seis familias mapuches de la provincia de Valdivia. Tesis Título Profesor, U. Austral de Chile, 1980. D. Catriquir y T. Durán: "El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche" en* **Actas de Lengua y Literatura Mapuche** *Nº 4. Temuco, UFRO, 1990; pp.254-275.*

dos modos esta situación coexiste con el sentido que el nombre propio tenía en la cultura propia tradicional: una continuidad con los ancestros, históricos y míticos.

Una de las tareas que se han impuesto los poetas actuales, a imitación de sus antecesores y coetáneos ülkantufe, es justamente el de rescatar los ancestros a través de sus signos verbales más directos, los nombres, y dignificar la condición de los mapuches históricos relacionando sus nombres actuales con el de los ancestros míticos.

El nombre propio en un poeta mapuche contemporáneo: Jaime Huenún

Jaime Luis Huenún Villa es otro de los jóvenes poetas mapuches dignos de destacar por su serio esfuerzo escritural y por la calidad estética que han alcanzado sus creaciones. Hasta ahora sólo ha publicado un conjunto de poemas, **Al anverso carnal de las estrellas**[10], formado por dos secciones de poemas: "Sudario" (1986-1993), iniciado por un texto de Jorge Teillier a modo de epígrafe y que consta de seis poemas ; y "Ceremonias" (1988-1993), constituido por once poemas precedidos por una frase de Froselia Naipán como epígrafe, "Esto lo tengo en mi corazón como si sólo fuera ayer". Además de estas secciones textuales, el conjunto de la publicación se completa con dos metatextos escritos por el autor: "A modo de presentación, explico algunas cosas", con la clara huella de un verso de Neruda y "Portada", una suerte de poética que excede el conjunto seleccionado aquí.

Frente a las grandes problemáticas que preocupan al conjunto de poetas mapuches actuales, Huenún tiene una respuesta personal que se encarna también fuertemente en su escritura. El autor piensa que las dos partes de este poemario se encuentran interrelacionadas, ya que Ceremonias "se mira en el espejo apagado de Sudario, su negativo poético", lo que estaría constituyendo una unidad dual del conjunto, en un nivel estructural más que temático, homóloga a su condición personal y étnicocultural de "autodiálogo, conflicto entre sangres y culturas", como él mismo expresa develando una situación generalizada y eludida en la sociedad chilena y mapuche.

Huenún explica este conflicto por su historia personal, en la cual, junto a su origen indígena, deben considerarse sus estudios universitarios de Pedagogía en Castellano y Filosofía y su participación activa en las actividades literarias de Valdivia y Temuco, respectivamente: "Huilliche hispano-hablante como

(10) Publicado en **Zonas de Emergencia**, *de Colipán y Velásquez, cit. más atrás.*

soy, nacido y criado en los limites de la sociedad chilena (occidental), perdida ya la inocencia de la raza, he debido agarrar la rama vallejiana y mistraliana para cobijarme bajo el árbol de mi origen". En esta condición paradojal, es la escritura poética (chilena, mestiza occidental) quien lo acoge y envía "hacia los bosques y los ríos del tse dungun (el perdido dialecto huilliche, variante del mapudungun, lengua de los hombres de la tierra)", ya que en su ciudad natal, Osorno, se ha perdido incluso la memoria de su propio nombre (Chauracahuin) y, en consecuencia, de su origen indígena, aunque en el lugar y sus alrededores se sigue realizando el antiguo "lepún", se efectúan rituales de fertilidad, se cree aún en Huenteao, patrono de los huilliches que habita en el mar de Pucatrihue.

Esta situación vital, conflictiva y sincrética, sólo se resuelve con la aceptación o el rechazo conscientes de la condición del mestizaje. El poeta lo acepta sin indecisiones, con sus aspectos positivos y negativos, como sustento fundamental de su ser y de su existir: "mi Huenún y mi Villa (padre y madre en sus tiernos y salvajes idilios) imprimen en la precariedad de estas páginas la lágrima y el sudor del mestizaje. Mi sangre prende en la suya, no se reconocen y surge la disputa. Pero todo odio arranca del amor, y el destino -como sea- nos será un árbol florido bajo el cual las utopías de la historia y del espíritu cumplirán sus anchas, esperadas e inesperadas promesas".

De acuerdo con esto, es el mestizaje también la clave que permite comprender este libro. Es en este concepto y en la situación vivencial que representa, donde se fraguan el dolor y el gozo, los encuentros y los desencuentros, la pérdida y la búsqueda del ethós, la clausura y la apertura de las arbitrariedades del pasado, que en él pueden abrirse también las posibilidades del futuro. Así como la clave del pasado está en el mestizaje, la clave del futuro -sin apartarse de aquél- según Huenún reside en el amor. Este posibilita la construcción de un proyecto de vida y de poesía de signo positivo y esperanzador en cuyo marco deben entenderse el Sudario y las Ceremonias, los dos términos de esta obra: el sudario del mestizaje, y las ceremonias del amor.

En este marco debiera poder interpretarse también el discurso autoexegético del título: Al anverso carnal de las estrellas. Sobre las estrellas dice el autor que "trocamos en candor toda virulencia, hacemos miel de la muerte y la tortura. No mercamos ni nuestra música ni nuestra piedad No somos nobles (ni caballos -¿caballeros?- ni estrellas). Plebeyos del lenguaje, parias de la rima, nunca alcanzaremos el ritmo de un río ni la cadencia de los oleajes". Al parecer, para el poeta las estrellas son sinónimo negativo de nobleza o, más exactamente, supone que poseen una dimensión etérea, fría, inhumana, impersonal, un "reverso etéreo" al cual opone su "anverso camal", que debiera

poseer las propiedades opuestas. En todo caso, éste sigue siendo un anverso carnal, pero siempre "de las estrellas", lo que indica que lo rechazado no son "las estrellas" mismas sino su "reverso etéreo" excluido, tal vez por poseer determinadas condiciones indeseables que el poeta le atribuye De todas maneras, no es claro que este título dado al conjunto de los dos textos base (Sudario, y Ceremonias), agregue mucho al proyecto poético mismo, e incluso pareciera que en cierto modo deshace parte de la significación construida por sus relaciones.

De acuerdo a esto, olvidándonos del caprichoso título, trataremos de precisar de qué manera se entiende en el proyecto poético de Huenún la necesidad de reactualizar los ancestros. Las preguntas que nos hacemos son varias. En forma previa: ¿cabe en este proyecto la presencia actualizada de los ancestros? Después de esto, ¿está realizada en los poemas esta virtualidad? Tercero: ¿cómo se halla presente? Y por último: ¿qué significa en la. poesía de Huenún la presencia de los ancestros, particularmente aquella manifestada en los nombres propios?

La presencia de los ancestros en el texto de Huenún

En el proyecto de Huenún, en último término romántico, de conjurar el pasado para abdicar de él en cuanto signo de indefinición y ambigüedad (mestizaje) y superarlo mediante "las ceremonias" del amor (posibilidad de futuro e identidad), podría pensarse que los ancestros no son convocados por ser ellos los generadores del pasado y por tanto responsables de él, pero también es posible que sean llamados precisamente para integrarse a una tarea común de transformación del pasado-presente en presente-futuro, donde reinen el amor y la felicidad consubstanciales a él.

En la primera sección, **Sudario**, sólo en el primer poema, "Libro", se alude directamente a los ancestros a través del nombre propio. Aquí el poema parece referirse al propio hablante: "Sólo puedo leer tu cara, huenún jaime luis/ (...) / puedo leer tu mitad hijo,/ tu mitad hueso y calavera encarnada". Indudablemente, el poema apunta al propio poeta, pero a él en la medida en que es parte (o fue parte) de un grupo parental mayor: "Sólo puedo leerte al lado de Otro, / sólo junto a los conjuntos rotos de tu madre", "sólo puedo leer tu mitad / padre, hermano, aquel que diariamente sale a conseguir / una mísera ración de estrella"... El resultado de todo esto, de acuerdo a la visión del poeta, es el mestizaje, que cercena las posibilidades de la verdadera identidad: "sólo puedo leer tu raíz falsa / huenún jaime luis, hombre / o duende porfiado, o malo de la cabeza / sólo puedo leer la mitad del aire que te hace viejo, / la otra mitad la ganas / con el sudor de tus ojos / y aquello no tiene explicación

en mí". El poeta, sin duda, se autodefine como producto de sus padres, producto dual, "de raíz falsa", sin una clara identidad, por tanto. Lo aparentemente contradictorio es que a pesar de considerarse producto y continuidad de sus ancestros, sólo se califica negativamente a sí mismo, pero nunca mal a ellos.

El otro ancestro que conjura Huenún, es uno del cual desciende sólo por extensión: César Vallejo, indígena peruano, educado y muerto en París.

En la sección **Ceremonias** hay mayores alusiones a los ancestros. De partida, el epígrafe del conjunto está constituido por la frase de una anciana indígena, Froselia Naipán, "Esto lo tengo en mi corazón como si sólo fuera ayer". En el poema "Ceremonia del amor" se presenta la estrecha relación existente entre arboles, aves, animales y humanos, los mapuches, a veces también con rasgos indígenas más genéticos (lo "cholo", p.ej.):

"E torcazos el mesmo amor pronto ayuntáronse,
los lnallao manantiales
verdes, las Huaiquipán bravas
mieles, los Llanquileo veloces
ojos, las Relequeo pechos
zorzales, las Huilitraro quillay pelos tordos,
los l'aillamanque raulíes nuevos.
Huilliche amor, anoche amaron más
a plena chola arboladura,
a granado cielo indio perpetuo
amáronse, amontonados
como aguas potras e como anchimallén encendidos, al alba oloroso
amáronse, endulzándose
el germen lo mesmo
que vasijas repletas de muday".

En "Fogón" se dice: "Menos que el silencio pesa el fuego, papay (...) escuchas el galope de las generaciones / los nombres enterrados como flores o frutos". Esta mención es muy importante porque, además de continuar la relación integrada de seres humanos y naturaleza, se habla directamente del **nombre** que representa a alguien o que es la propia persona, y que por esto se encuentra enterrado como ella o como las flores o como los frutos. En este contexto, el fuego cumple una función primordial: "hermano sea el fuego dices ¡ya! / retomando / el sueño del día / reúne a los hermanos / hermano sea el fuego papay la memoria / que abraza al silencio la sombra / y la luz".

En los "Envíos" hay uno expresamente dirigido a los Caciques, además de otros a Collahue y al río Cautín. En la "Crónica de fin de invierno", se indican nom-

bres propios específicos, como el de José Llanquilef y su esposa Zulema Huaiquipán Huenún, claros ancestros del poeta. El "Relato" está dedicado a Ricardo Caifal y a su madre Manuela Piutrin. También se habla de Juan, y de un anciano que enloqueció buscando minerales en los cerros.

El problema es si estos últimos nombrados, excepto "los Caciques", pueden considerarse o no como ancestros, ya que al parecer se trata de personas históricamente existentes algunas de ellas, otros recién muertos. Estos últimos, por definición no pueden ser aún ancestros, aunque pronto llegarán a serlo.

Hay un doble movimiento mental en esto, dos sistemas de categorías implicados. Por un lado, se ingresa a personas cotidianas, normales, comunes, a "la historia" estatuida por la escritura y el libro. En segundo término, al entrar a estas personas a la historia permanente del mito, se está dando el primer paso para que ellas efectivamente se conviertan en ancestros. La poesía moderna usa, entonces, una estrategia distinta a la etnoliteratura tradicional, que incluye únicamente ancestros. La escritura poética moderna, por el contrario, como ya se encuentra dicho, junto a los ancestros acoge en sus textos también a personas históricas, pero que poseen la potencialidad futura de llegar a ser pronto ancestros propiamente tales.

Pentukun 8, enero 1998; pp. 61-75

La interculturalidad como espacio a construir

Roberto Morales U.

Preliminares

A partir de un enfoque de la interculturalidad como una dimensión por construir de las interrelaciones humanas, este trabajo se propone analizar los diversos factores presentes en tal proceso, en el contexto de lo formulado institucionalmente por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, en Temuco, Novena Región de Chile. Una aproximación a la práctica de los sujetos e instituciones involucrados, requiere de una investigación específica y de un análisis que no ha sido aún realizado sistemáticamente y que, por lo tanto, queda pendiente.

Pareciera que los cientistas sociales no hemos sido capaces de explicar o interpretar adecuadamente los fenómenos que nos interesan, y en particular, los referidos a la sociedad chilena constituida como un Estado capitalista y a la sociedad Mapuche, al ser entendidas separadamente, como unidades autónomas. Debemos plantearnos en la perspectiva que nos permita situarlos en el ámbito de las interrelaciones entre el Estado y las sociedades indígenas.

La ineficacia interpretativa y/o explicativa, se ha derivado de dos tendencias, aquella que ha reducido a los indígenas a un sector social de clases, (mezcla de campesinado y proletariado agrícola y/o industrial) y la que entendiéndolos exclusivamente como grupo étnico, los ha aislado -analíticamente- de la sociedad chilena.

Enfrentados a tales límites conceptuales, pretendemos atravesar esa zona de frontera ubicados en América Latina, en la que son hegemónicos los estados nacionales, el capitalismo en su versión neoliberal, el pensamiento posmoderno, el consumismo, el individualismo, los mega problemas y en que resplandecen en su diferenciación los cientos de grupos y sociedades indíge-

nas que están y no están -al mismo tiempo- en este carro de la historia contemporánea. Es en esa diversidad donde se encuentran algunas de las claves para pensar y construir rumbos mejores para todos.

La interculturalidad como noción orientadora

Si en la ciencia occidental existe una disciplina que ha estado marcada desde sus orígenes por la problemática de la interculturalidad, esta es la antropología. Si en el proceso de constitución del Estado nacional chileno hay un espacio en el que se han dado todo tipo de relaciones entre grupos con culturas diferentes, ese es el territorio del centro-sur de Chile.

Las reflexiones que aquí se plantean, surgen -precisamente- desde una perspectiva que reúne ambos contextos: el del conocimiento antropológico y el de las interrelaciones interétnicas e interculturales del centro-sur de Chile y además, se hacen desde un espacio universitario que se autodefine como una propuesta intercultural.

La interculturalidad en la construcción antropológica del conocimiento

La antropología, conocimiento científico acerca de la especie humana, nos remite a la temática del conocimiento posible y de los criterios de su validez definidos en las sociedades modernas. El propio desarrollo teórico y práctico del quehacer antropológico, nos permite cuestionar la universalidad y generalidad de la validez del conocimiento científico. Al proponernos el conocimiento de diversas sociedades humanas, incluyendo las particulares formas de entender la realidad, construidas por los grupos, quedan al descubierto aproximaciones cognitivas que operan con otros criterios de validez y generalidad.

Como posibilidad de lo anterior, se deriva la consecuente flexibilidad acerca de la validez de diversas formas de conocimiento, como así también se desprenden las limitaciones de un relativismo social, ético y político a ultranza, las que resultan en una de las importantes contribuciones de la antropología a la disposición frente al mundo, y se deriva un proceso de experiencias y reflexiones que, en el contexto de la temática, delinean las principales tendencias teóricas en antropología y que han contribuido a la comprensión de las relaciones entre los diversos grupos.

En esta perspectiva, se usan diversas categorías para la interpretación y/o explicación. La producción del tipo de conocimiento llamado científico puede ser entendido en sí mismo como un producto cultural propio de la modernidad. Las propuestas de nociones, de categorías de interpretación, de

metodologías, de técnicas, de procedimientos para la circulación del conocimiento científico, de temas de investigación y de fundamentos para el desarrollo de las sociedades, se constituyen entonces en la materia con la cual trabajamos una interpretación y/o explicación.

Interesante es el enfoque del antropólogo argentino Néstor García Canclini, quién dice que "estudiar las culturas es ocuparse de las mezclas", y su estrategia para entrar y salir de la modernidad supone tres hipótesis de trabajo:

"La primera hipótesis (...)es que la incertidumbre acerca del sentido y valor de la modernidad deriva no sólo de lo que separa a naciones, etnias y clases, sino de los cruces socioculturales en que lo tradicional y lo moderno se mezclan.(...) No se trata sólo de estrategias de las instituciones y los sectores hegemónicos. Las hallamos también en la "reconversión" económica y simbólica con que los migrantes campesinos adaptan a sus saberes para vivir en la ciudad y sus artesanías para interesar a consumidores urbanos; cuando los obreros reformulan su cultura laboral ante las nuevas tecnologías productivas sin abandonar creencias antiguas, y los movimientos populares insertan sus demandas en radio y televisión. (...)La segunda hipótesis es que el trabajo conjunto de estas disciplinas puede generar otro modo de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la heterogeneidad multitemporal de cada nación. Una tercera línea de hipótesis sugiere que esta mirada transdisciplinaria sobre los circuitos híbridos tiene consecuencias que desbordan la investigación cultural. La explicación de por qué coexisten culturas étnicas y nuevas tecnologías, formas de producción artesanal e industrial, puede iluminar procesos políticos" (García C.,1992:14-15).

Lo anterior permite delinear una perspectiva de análisis enfocada en tres aspectos: la temática de los cruces socioculturales, la apropiación renovada de la modernidad y las consecuencias políticas de la transdisciplinariedad.

Al reflexionar sobre la propia actividad del investigador, vemos que ésta forma parte del material de la misma investigación, en el mirar (en nuestro mirar, entonces) a los otros, están presentes las imágenes tanto del otro como también de lo que se piensa que éste tiene en su imaginario. En la interrelación establecida se genera una nueva situación, a través del comportamiento relacional se modifican algunos términos en el otro y en sí mismo. Es esta conciencia del otro la que fundamenta los principios de construcción de una identidad, que se articulan en torno a la determinación de los rasgos de diferenciación y similitud.

Así es como entendemos que la identidad de cualquier grupo es el resultado dinámico de múltiples factores que, en última instancia, son elaborados por cada individuo que asume la pertenencia a ese grupo, y se constituye como identidad en el momento que se socializa. Es, quizás, uno de los ámbitos privilegiados en donde individuo y grupo se articulan en una dialéctica de vida.

Son las formulaciones de la antropóloga brasilera Silvia Caiuby, las que nos permiten un adecuado acercamiento a la temática que interesa: "la identidad sólo puede ser evocada en el plano del discurso y surge como recurso para la creación de un nosotros colectivo (...) Este nosotros se refiere a una identidad (igualdad) que, efectivamente, nunca se verifica, pero que es un recurso indispensable de nuestro sistema de representaciones. Indispensable porque es a partir del descubrimiento y reafirmación -o la propia creación cultural- de sus semejanzas, que cualquier grupo minoritario en una situación de conflicto, tendrá condiciones de reivindicar para sí, un espacio de actuación social y política.(...)

La identidad permite la creación de un nosotros colectivo, que lleva a una acción política eficaz, aunque momentánea. Es un fenómeno que implica la constitución de una mismidad, forjada a través de la manipulación de señales culturales diacríticas que, aunque procedentes del contexto original de uno de estos grupos, no tiene como señal, el mismo sentido que tenían en su lugar de origen. La identidad emerge cuando se constituyen los sujetos políticos (...) el concepto de identidad opera, así, en el plano de una estructura macrosocial y es un fenómeno que implica, necesariamente, consideraciones del nivel sociopolítico, histórico y semiótico. La identidad, es evocada cada vez que un grupo reivindica para sí, el espacio político de la diferencia (...) Es en ese contexto amplio, de reconocimiento de semejanzas y diferencias, que se puede percibir la articulación entre poder y cultura, entre la voluntad de rescate de autonomía y los caminos para alcanzarla, que pasan necesariamente, por los senderos de la cultura, pues es exactamente en el dominio de la cultura, que estos grupos rescatan su autonomía y reafirman su diferencia" (Ver Caiuby,1993: 24-27).

Los contenidos específicos de ese nosotros, dan origen a varios colectivos, que pueden ser de interés, edad, sexo, económicos, sociales, según sean los elementos que hacen la articulación interna de las personas y establecen las diferencias con otras. El colectivo de la cultura resulta determinante para la identificación actual de los límites grupales en las sociedades modernas. La cultura es siempre referida a un grupo determinado, el que es tal desde los límites impuestos por su situación y características. Al mismo tiempo, la cultura en sí es un factor de determinación de identidad.

En torno a la tensión existente entre el individuo y el colectivo, entre la libertad individual y la opresión grupal, se definen propuestas de una cultura universalista, que pretende construirse en base a principios a compartir y respetar por todos los grupos humanos, como son por ejemplo las Declaraciones de las Naciones Unidas, las Convenciones y los Pactos. Además se expresan las culturas nacionales, ligadas a los Estados, que buscan establecer los límites de sus particularidades y reivindican los valores hegemónicos prevalecientes en la sociedad.

Y, además, está la cultura identitaria, que se refiere a la construcción de una identidad propia surgida en diversos grupos. La identidad cultural de un grupo dominado, en un momento, es un factor de liberación en una lucha contra la dominación, y si se triunfa, entonces se transforma después en instrumento de otro tipo de opresión. Así ha sido con las luchas anticolonialistas que fortalecen una identidad cultural del sujeto colectivo, basada en cuestiones étnicas, de clase o de otro tipo, identidad cultural que después se esgrime como argumento para someter a todos a un mismo padrón de comportamiento (ver Finkielkraut: 1989).

Es fundamental entonces, remitirnos a una noción de cultura, que nos permita comprender de qué se trata este proceso de identidad que puede estar presente en un grupo específico (edad, sexo, clase, etnia), y que además atraviesa y abarca todos estos grupos.

El corazón de las diferencias conceptuales en torno a la cultura, es el problema de qué hacer en relación a una paradoja básica de la vida social humana: el hecho de que cuando individuos involucrados en relaciones sociales, comparten significados y comprensiones comunes de los actos del otro, entonces, estos significados compartidos son mayores que la suma de sus "partes", sus realizaciones en mentes individuales.

Existen importantes diferencias entre el sistema ideacional colectivo y la psicodinámica del individuo. Esto significa que cualquier esfuerzo de reducir los sistemas culturales al sistema cognitivo de un actor individual idealizado, está lleno de peligros, como también es peligroso separar la cultura de las mentes individuales a través de las cuales es realizada. Tratando el campo de los símbolos culturales como público y compartido, como trascendiendo las mentes de los individuos, se levanta el peligro no sólo del intérprete cultural creando un diseño simbólico espúreamente integrado e internamente consistente, sino además del ocultamiento de su diversidad y oscurecimiento del cambio.

Si concebimos la cultura como un subsistema ideacional dentro de un sistema altamente complejo, biológico, social y simbólico, podría ser posible una dialéctica continuada que rendiría conocimiento profundizado (Ver Keesing,1974).

Compartiendo las nociones que explican la cultura en las sociedades modernas, en términos de una variedad de expresiones de significados compartidos, relacionados a las condiciones materiales de los diversos grupos que la constituyen, no podemos dejar de considerar la composición clasista de tales sociedades, lo que hace con que existan clases que mantienen y reproducen un determinado orden político y social, y otras clases que están subordinadas a tales condiciones y contextos. Así podemos hablar, en un sentido general de la cultura de las clases, cómo de la cultura de las etnias.

Por ejemplo, la antropóloga brasilera Paula Montero, en su trabajo acerca de la magia en la Umbanda en el Brasil actual, señala que ésta es una expresión de la dinámica de re-significaciones que las clases subalternas hacen en la sociedad. Plantea que:

"Ahí reside la gran ambigüedad que caracteriza la cultura popular: lo que hace su debilidad - la fragmentación del discurso, la no universalidad de su conciencia, la absorción de los valores dominantes- es lo que define su fuerza; porque ella es particular y fragmentada, la producción discursiva y las prácticas dominadas no son simplemente reproductoras de los valores hegemónicos. Porque convive con las contradicciones en el propio discurso ideológico que las niega, porque no es capaz de oponerse al juego dominante, la cultura popular acepta para corromperlo mejor" (Montero, 1985).

Es así que se pueden comprender muchas de las prácticas de los sectores populares en nuestras sociedades, sectores que tienen una posición subalterna respecto de aquellos que son hegemónicos, pero tal posición no implica necesariamente alienación, asimilación, ni mimesis mecánica; como tampoco no es propiamente ni resistencia, ni autonomía cultural. Están en los límites de las definiciones fijas, en el ámbito de las ambigüedades, en las dinámicas de las re-significaciones y de las elaboraciones.

En definitiva, son expresiones de la constante re-elaboración cultural, y en esa perspectiva son útiles para su comprensión y para las intervenciones diversas tanto las nuevas tendencias interpretativas en las ciencias sociales como algunas miradas más antiguas.

"En fin, no es en la confrontación de los discursos que se da la resistencia del dominado, sino en la manera por la cual éste es capaz de confundir el juego del otro, jugando el juego del otro, esto es, jugando en el espacio instituido por el otro. Por lo tanto, lo que caracteriza la producción ideológica de los grupos subalternos es esa actividad sutil y tenaz que, en ausencia de un juego totalmente propio, improvisa al interior de un sistema de fuerzas definidas de

antemano. Es necesario, recrear opacidad y ambigüedad, esquina de sombra, en el universo de la transparencia tecnocrática, en los propios laberintos del poder" (op. cit.:10).

En síntesis, el "desvío antropológico" que nos propone G. Balandier para comprender las relaciones entre modernidad y poder en las sociedades contemporáneas, así como la práctica de una perspectiva antropológica como "crítica cultural" que reclaman los estadounidenses G. Marcus y M. Fisher, o el énfasis en las "conexiones" entre los procesos económicos sociales que señala E. Wolf, todos apuntan a poner el foco de interés en las relaciones mismas, que articulan a las personas y a los grupos. Es la necesaria consideración de sí mismos respecto de los otros, es asumir la existencia de espacios que se construyen sólo en relación a otros.

Si lo anterior ha sido un supuesto fundamental en la reflexión filosófica, como también en la sociología de grupos o en la psicología social, sólo ha sido con los estudios sobre la y las culturas, que se han puesto en evidencia y han adquirido relevancia las relaciones entre sujetos sociales con culturas diferentes.

Entonces, la perspectiva antropológica nos permite reflexionar acerca de las relaciones establecidas entre nosotros y los otros, para proponer interpretaciones y/o explicaciones acerca de los contenidos culturales de tales contextos y sus productos. Es en el contexto de la modernidad, cuyas expresiones son resignificadas culturalmente por los diversos grupos en la construcción de sus identidades, que una perspectiva de múltiples disciplinas sociales articuladas a conocimientos tradicionales, nos permite vislumbrar procesos específicos de creación cultural.

Una primera aproximación nos lleva a considerar cómo tales relaciones se dan en el contexto de la institucionalidad establecida por el Estado, que pone en práctica sus políticas orientado por una determinada concepción y estrategia de desarrollo.

Las relaciones interétnicas en el Estado, como contexto de interculturalidad

Nos referimos a las relaciones entre el ejercicio del poder político y las expresiones sociales del pueblo mapuche, como sociedad étnico-indígena, en el contexto de la sociedad chilena, entendida como Estado nacional.

Compartimos los planteamientos que sostienen que, desde nuestra conciencia humana, no podemos asumirnos sino en relación con los otros y formando parte de nuestro entorno social natural y transformado. Así, entonces, naturaleza y cultura, persona y entorno, constituimos una unidad. Desde estas concepciones

construimos parte de una noción de desarrollo que articula las necesidades individuales y colectivas, la interdependencia entre las diversas formas de vida.

No obstante, es evidente que existen diferencias en las ideas de desarrollo, y en la concreción de éstas. Lo podemos constatar al comparar, por ejemplo, las consideraciones que los habitantes de las comunidades mapuche hacen para construir una noción de desarrollo, con lo que podamos inferir de los planteamientos que orientan las políticas del gobierno. Asimismo, resultará distinta de la noción de desarrollo que manejan los empresarios.

Es en este marco, que se dan las relaciones entre estos sectores del pueblo mapuche y los sectores de poder político de la sociedad chilena. Los conflictos concretos entre modelos de desarrollo, se expresan en las relaciones que tienen ámbitos que son conflictivos, y basta tener como referencia lo que está sucediendo entre las 7 comunidades mapuche pewenche del Alto BioBio, y el proyecto de construcción de varias hidroeléctricas; entre las comunidades lafkenche y la construcción de la carretera de la costa; la situación entre las comunidades mapuche al Este de Temuco, entre Cajón y Metrenco, y el proyecto del MOP de construir una carretera de alta velocidad "By Pass", y lo que ha pasado entre comunidades mapuche de Lumaco, la forestal Arauco y el gobierno.

A nuestro entender, estas situaciones dan cuenta - de manera dramática, los distintos aspectos involucrados en las relaciones entre los Mapuche y las políticas que lleva a cabo el gobierno, como representante del Estado Nacional Chileno.

El modelo de desarrollo, que podemos calificar de economicista y con un principal afán de lucro, se quiere imponer a estos sectores mapuche, los que no tienen los mecanismos para oponerse, y que de realizarse los proyectos, afectarían todos los aspectos del modo de vida que tienen las personas en tales comunidades.

Esta es una situación que no aparece de repente, sino que es resultado de procesos diversos, involucrándose los intereses y perspectivas de diversos sectores sociales. Recordamos algunos hitos de estas relaciones entre miembros de sociedades, culturas y etnias diferentes:

- los conflictos militares que llevan a la derrota de los grupos mapuches en los levantamientos de los inicios de los años 80 del siglo pasado.

- la instalación de fuertes que, desde fines del siglo pasado, se constituyen en poblados que crecen durante todo este siglo, para presentar hoy día, las características de pueblos y ciudades con población que supera a la gente que vive en el campo.

- la constitución de comunidades mapuches, en el marco de las políticas del Estado chileno, desde el sistema reduccional (1883-1929), pasando por diversas iniciativas con respaldo legal que han tendido a su integración territorial, económica, política y cultural. (leyes de división, de protección, de fomento).

- los diversos conflictos entre los mapuche de estos sectores con particulares, o con algunas iniciativas de los planes de modernización económica, administrados por los diferentes gobiernos hasta hoy.

Quienes han ejercido un creciente poder y han ido determinando los modelos de vida, no han sido los mapuche, sino, los sectores dominantes del poder del Estado nacional chileno, con sus respectivas representaciones locales, regionales y centrales.

Junto a los conflictos, se han tenido relaciones no excluyentes, es decir, ha existido un tipo de convivencia, que ha permitido que totovía los mapuche puedan optar entre vivir en las comunidades, o migrar temporal o definitivamente a la ciudad. Es en este tipo de relaciones, donde identificamos algunos atisbos de construcción de espacios de interculturalidad.

Hoy en día, las relaciones siguen dándose fuertemente en el ámbito de lo económico, especialmente en el intercambio y circulación de bienes y productos. Muchos mapuche que llegan y salen diariamente del terminal de micros que hay en los pueblos, que transitan en sus carretelas, en sus bicicletas, por las calles, son de tales comunidades. Por las ciudades y pueblos del sur de Chile, diariamente circulan y le dan vida, miles de mapuche, muchos de ellos viviendo en ellas, otros muy próximos y algunos bien alejados. Asimismo, casi la mitad del total de la población mapuche, se ha concentrado en la capital del país, generándose una reciente conciencia de la significativa importancia que puede adquirir la construcción de nuevos contenidos de identidad, ahora desde las comunas populares del Gran Santiago.

Hemos dicho que en la sociedad y cultura actual, existe una situación hegemonizada por algunos sectores de poder. Queremos decir con esto que, efectivamente, el modelo de vida total ha logrado ser incorporado por la mayoría de los miembros de este país. Durante el régimen militar, se echaron las bases del modelo en condiciones de coerción, donde predominó la fuerza y el control social sobre la población. Durante los gobiernos de la transición se ha logrado convencer a las mayorías, se ha podido establecer un consenso acerca de la necesidad de la continuidad y mejoramiento del modelo.

En este sentido, la relación establecida entre el Estado nacional y las sociedades indígenas, se ha ido convirtiendo en una dimensión social y política de dificil negociación, en la que se hace más difícil aplicar la estrategia de la armonía para pacificar los conflictos. Los diversos grupos indígenas han desarrollado discursos y prácticas que, crecientemente, cuestionan los fundamentos que le han dado el carácter a tales relaciones. Hasta ahora, la tendencia asimilatoria desde la sociedad industrial y moderna respecto de los pueblos indígenas, ha tenido que ser revisada y reformulada en diferentes momentos y lugares. La dimensión política de la interculturalidad , se manifiesta en su complejidad.

La interculturalidad en lo sociopolítico

En términos prácticos, nos basaremos en los múltiples casos actuales de contradicciones antagónicas entre el Estado nacional chileno -sociedad política y sociedad civil- ("fuerza revestida de consenso") y diversos sectores que conforman el pueblo mapuche en Chile.

Interesa acercarnos a intentar responder las preguntas acerca de cómo las organizaciones política de base social, pueden relacionarse con el movimiento mapuche, como organización social con proyecto político.

- Una hipótesis es que los sectores políticos de la sociedad chilena, se han manejado con un ¿inevitable? énfasis clasista, lo que no les ha permitido "ver" la dimensión étnico-cultural que ha movido a muchas de las organizaciones mapuche en el presente siglo.
  Se han forzado en tratar de que los mapuche se incorporen a una determinada manera de pensar y hacer la política, que se ha traducido en que participen como militantes de los partidos. Consecuente con lo anterior, se han establecido relaciones con las organizaciones desde los mapuche militantes de los partidos. Así es como, desde los años 20, participan en los partidos políticos, mapuches provenientes de las comunidades o como obreros en las ciudades.

* La otra hipótesis es que los mapuche sobrevivieron a la invasión europea primero y después a la presiones de los nacientes Estados chileno y argentino, porque precisamente no estaban estructurados políticamente de manera centralizada.
  El control militar de los mapuche sólo fue posible a fines del siglo pasado, en acciones combinadas de los ejércitos chileno ("Conquista y Pacificación de La Araucanía") y argentino ("Campaña del Desierto") . En tal situación, los mapuche se articularon en una gran fuerza política y militar. Sin embargo, también hubo grupos que pactaron acuerdos con los representantes de los gobiernos.

Desde comienzos de siglo han existido más de 50 organizaciones mapuche diferentes y en determinadas coyunturas se congregaron, aunque nunca todas. Por lo tanto, existe una cierta continuidad estratégica que nos habla de una lógica particular de estructurar y ejercer el poder político.

- la propuesta consiste en desarrollar una interrelación de apoyo mutuo con diversas asociaciones mapuche y no una sola, y que el criterio de selección se establezca a partir de compartir perspectivas similares en lo político.

Así entonces, la principal diferencia entre los mapuche y el movimiento social y político de la sociedad chilena, ha residido en las concepciones y prácticas acerca de la autoridad y de la toma de decisiones. No obstante, muchos sectores mapuche se han hecho parte en determinadas acciones, lo que sucedido cuando éstas han sido entendidas como parte de un proceso que apunta a resolver sus problemas específicos.

Además de la defensa de su territorio y de la demanda por apoyo económico, otra de las constantes de las diversas organizaciones mapuche, ha sido la reivindicación por educación, en el sentido del acceso a la instrucción pública y a la formación técnica. El ser más educados, en los términos de la sociedad chilena, ha sido entendido por varias generaciones mapuche como el camino para mejorar la calidad de vida. Podemos interpretar que a través de la educación, los mapuche han creído acercarse al poder político establecido por la sociedad chilena, así como a la posibilidad de un refortalecimiento cultural.

Si el conocimiento es poder, y la educación superior es en la sociedad chilena, la mayor cualidad del conocimiento, entonces, la universidad puede ser el espacio privilegiado donde se podrían gestar nuevo tipo de relaciones interculturales.

La interculturalidad a construir en el contexto universitario regional

En y desde el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera se ha pretendido crear condiciones para el establecimiento de relaciones interculturales. Este mismo Instituto, aunque establecido desde la Universidad, se sitúa desde un ámbito de ésta que está en los límites de las fronteras establecidas. Es decir, el énfasis en la investigación, le asegura vínculos permanentes con la diversidad mapuche e indígena, la mayor autonomía y variedad de las fuentes en el financiamiento, le concede una distancia equidistante de los diversos sectores de interés, la menor carga en labores de docencia posibilita la realización de actividades de capacitación directa a comunidades.

No obstante la ambigüedad de la situación, la fragilidad de las inter-relaciones y la variedad -pocas veces coincidentes- de las perspectivas-, estamos ciertos que su existencia permite crear espacios de interculturalidad, dado que en primer lugar, se ha retirado de una torre de marfil al conocimiento científico, sin restar su validez explicativa, sino que situándolo como otra forma de apropiación intelectual de los fenómenos que denominamos realidad. Esto permite llevar a cabo una lectura crítica de las diferentes disciplinas científicas, así como poner en discusión los avances de los estudios realizados tanto dentro y fuera del IEI.

Esto significa pretender que los intelectuales no indígenas seamos capaces de valorar críticamente lo que nos legitima como tales, y al mismo tiempo, disponernos al aprendizaje permanente del valor del conocimiento que sustentan los indígenas. De esta manera, podremos constatar la consistencia y eficacia interpretativa de las formas de conocimientos evidenciados por los sabios e intelectuales indígenas, tanto desde sus particulares lógicas culturales, cuanto desde la re-elaboración de las categorías de las sociedades "modernas".

El valorar y disponer simultáneamente al conocimiento científico e indígena, no constituye en sí mismo, un acto de interculturalidad. Lo que le daría ese carácter, es la generación de perspectivas que los articulen, digamos, un nuevo tipo de conocimiento, por eso lo planteamos como un espacio por construir.

Aprendemos que las posibilidades de compartir y producir conocimientos, no tienen un solo sendero. Nos disponemos a profundizar, innovar, crear diversas alternativas desde lo que podemos enfrentar como institución universitaria. Pero, se trata de saberes articulados a las vivencias de los diversos grupos, por lo que la participación directa de intelectuales indígenas en las actividades y en la definición de las políticas universitarias se hace cada vez más necesaria. Aún más, no se trata sólo de aquellos que según nuestras categorías definimos como portadores del conocimiento de un pueblo, sino de aquellos que sean establecidos a partir de la visión de mundo de los diversos pueblos indígenas. Se trata que las autoridades del conocimiento indígena puedan ejercer como tales, en un contexto que busca crear condiciones para el diálogo y la creación.

Como institución universitaria, asentada en los territorios tradicionales del pueblo mapuche, formando parte de una sociedad regional, con características multiétnicas y pluriculturales, el IEI se ha planteado como principios el respeto a tal diversidad, el fomento y respaldo a las actividades de todos los pueblos indígenas.

No resulta fácil ir más allá del ámbito mapuche, y no sólo por la ubicación espacial, sino por el peso significativo que la sociedad y cultura mapuche tienen en

el país. De hecho, el trabajo con los demás pueblos indígenas, generalmente se mantiene más como un propósito a cumplir que en actividades concretas.

Creemos imprescindible poner en evidencia las posibilidades y limitaciones que ofrecen actualmente los centros de educación superior, en la perspectiva de hacer del conocimiento una fuente de intercambios y de políticas adecuadas a las necesidades de convivencia entre pueblos diferentes y diferenciados. Al respecto, una gran limitación se evidencia en los códigos comunicacionales, ya que hemos privilegiado la escritura y la informática -propios de las sociedades modernas- en desmedro de la oralidad -prevaleciente en las sociedades indígenas-.

Entendemos que las posibilidades de conocimiento, deben ser alimentadas desde las fuentes de la llamada "ciencia occidental", así como desde las modalidades presentes en los pueblos indígenas. Para posibilitar los encuentros, sostenemos la validez de las diversas formas de conocimiento, y del reconocimiento de las condiciones de subordinación socioeconómica en las que vive la gran mayoría de los pueblos indígenas. No queremos descontextualizar la temática de los aspectos políticos y sociales, por lo cual, reflexionamos a partir de los problemas concretos que resultan de las contradicciones entre las prácticas de las políticas de desarrollo y la vida de los pueblos indígenas.

Indudablemente que esto nos ha llevado a manifestar nuestra opinión respecto de situaciones concretas, lo que siempre implica que algún sector está en desacuerdo. Asumimos tales riesgos, dado que nos posicionamos y no pretendemos sostener una neutralidad aparente.

Buscamos aportar con elementos para una relectura crítica de nuestro pasado compartido, para el examen cuidadoso de las versiones oficiales del conocimiento, para situar la validez explicativa del conocimiento científico como otra forma de apropiación intelectual de los fenómenos, para constatar la consistencia y eficacia interpretativa de las formas de conocimientos evidenciados por los sabios e intelectuales indígenas, tanto desde sus particulares lógicas culturales, cuanto desde la re-elaboración de las categorías de las sociedades "modernas".

El que en el IEI, existan mapuche desarrollando actividades administrativas, de investigación, docencia y dirección, no significa que mecánicamente se haya transformado en un espacio intercultural; sólo permite constatar que la posibilidad de crearlo es factible. Más allá de los individuos, se hace imprescindible incorporar las perspectivas de los indígenas en la producción del conocimiento, articularlo a las diversas expresiones del movimiento indígena y crear nuevos espacios de poder cultural.

Los grupos indígenas en el territorio de Chile, de norte a sur y de este a oeste:

Aymara, Atacameño, Rapa Nui, Mapuche, Kawashkar, tienen diversos niveles de organización. Y el IEI incorpora sus orientaciones en diversas instancias: en el Consejo Asesor Externo existen representantes de cuatro organizaciones mapuches, en el desarrollo de las investigaciones se trabaja directamente con organizaciones locales, se realiza anualmente una jornada de capacitación a dirigentes y se efectúan algunas en áreas específicas, todas en coordinación con las organizaciones pertinentes. Sin embargo, su presencia es débil y no existe una interlocución regular que permita establecer estrategias de trabajo conjunto de largo aliento.

Los principales logros del IEI, están en haber consolidado un espacio universitario de reflexión y propuesta en relación a los pueblos indígenas en Chile, tanto al interior de la Universidad de La Frontera, como en el ámbito regional y también nacional.

Las dificultades se han derivado del propio carácter intercultural que el IEI ha pretendido asumir, es decir, no es estrictamente un espacio académico tradicional, ni tampoco responde a las necesidades del movimiento indígena. Los unos quisieran al IEI más académico, más técnico, respondiendo más a los principios de una universidad tradicional. Los otros, esperan un protagonismo social y político aún mayor y que responda a los lineamientos indígenas. Es dificil crear espacios de interculturalidad allí donde las interrelaciones han estado marcadas por la negación del otro, por la segregación y la discriminación, por la desconfianza y el temor.

En esta perspectiva intercultural, es aún más complicado trabajar coherentemente en los diversos ámbitos del comportamiento, desde la cotidianiedad hasta lo estratégico, desde las personas concretas hasta los criterios de evaluación del trabajo. Se ha pretendido ampliar, abrir y transformar los espacios de inter-relación entre sectores de la sociedad dominante y sectores de las sociedades indígenas, especialmente en el ámbito de la producción e intercambio de conocimientos. Sin embargo, tal esfuerzo necesita cada día de mayores y mejores contribuciones desde la sociedad hegemónica y exige un decidido protagonismo de los pueblos indígenas.

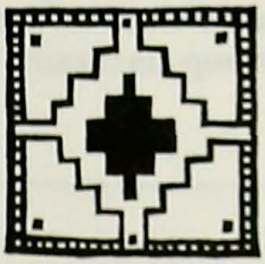
La incorporación creciente de los conocimientos de los pueblos indígenas a la perspectiva que estamos construyendo, exige de nuestra parte mayor audacia, así como también mejores cuidados. Nos vemos enfrentados a enfocar adecuadamente nuestras actividades de investigación, a definir criterios para la selección y continuidad de quienes aquí trabajamos, afinar nuestros contenidos curriculares y nuestra didáctica, a proyectar los resultados de nuestros trabajos, a vincularnos de manera más permanente con otras instancias universitarias y con el movimiento indígena.

Bibliografía

- BALANDIER, George. *Modernidad y Poder.* Ediciones Júcar, Madrid. (1985) 1988.
- CAIUBY, Silvia. *Jogo de Espelhos.* Editora da Universidade de Sao Paulo, Sao Paulo. 1993.
- FINKIELKRAUT, Alain. *A derrota do pensamento.* Paz e Terra. Rio de Janeiro. (1987) 1989.
- GARCIA CANCLINI, Néstor. *Las culturas híbridas* Ed. Sudamericana. Buenos Aires. 1992.
- KEESING, Roger M. *"Theories of Culture"*, en Annual Review of Anthropology, 3. 1974.
- MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem.* Ediçoes Graal, Rio de Janeiro. 1985.
- QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina.* Editorial El Conejo, Quito. 1990.
- WOLF, Eric R. *Europa y la gente sin historia.* Fondo de Cultura Económica. México D.F. (1982) 1987.

CREACION

CREACION



Te cuento como son mis raíces

*Natalio Hernández**

Mi madre:

Mi madre es hermosa de pies a cabeza, e inteligente de derecha a izquierda; con sus lentes se ve más madura y atractiva. Tiene suerte mi padre al estar unido con tan bien parecida mujer, que tiene un carácter fuerte, y a veces agresivo, cuando se llega a enojar, pero generalmente es agradable y graciosa.

Siempre que tiene un problema lo afronta con gran calma, inteligencia, astucia y frialdad, hasta encontrar la solución. Ella entiende nuestras necesidades, problemas y también nos da comodidades. Y si estamos en un error nos corrige y nos orienta.

Mis abuelos maternos:

Mi abuelito le heredó a mi madre, su carácter fuerte e inteligente, pues además de quedar huérfano a muy corta edad pasó su infancia y parte de la adolescencia en la época de la Revolución entre fusiles, cañones y pistolas, pero también como consecuencia había escasez de alimentos, así que tendrían que ingeniárselas para encontrar la poca comida que había, pero lo más difícil era administrarla para varios días, según nos cuenta.

Mis hermanos y yo no sólo platicamos con mi abuelito, también nos ha enseñado muchas cosas, entre ellas a trabajar y amar a la tierra que es la que nos da de comer. Con él hemos aprendido a sembrar, cuidar y cosechar semillas como el maíz y el frijol.

Mi abuelita materna:

Ella le heredó a mi madre su alegría y sus ganas de vivir en paz y en armonía. Con ella jugamos y bromeamos, pero también la respetamos. Ella me ha hecho cambiar mi concepto de vejez, antes creía que todos los ancianos siempre esta-

---

(*) Escritor de origen nahuatl.

ban de mal humor, y necesitaban alguien que los cuidara a todas horas, aunque algunos sí los necesitan porque están enfermos; en cambio mi abuelita siempre esta riendo, haciendo bromas o contándonos anécdotas é historias de cuando era joven.

Yo quisiera que todos convivieran así con sus abuelos, que nos los dejaran en el olvido, que estuvieran con ellos no por obligación sino por un enorme cariño como el que yo les tengo a mis abuelos, porque ellos junto con mi madre son orgullosamente mis raíces maternas.

Aunque en otra ocasión quisiera contarte de mis raíces paternas, que son igualmente bellas.

Primavera

*Febe Manquepillán C.**

Era un tiempo verde
era un verde enero
tus ojos profundos
los miro los quiero.

Era un domingo
y eras tú mi estero
yo era tu camino
tú eras mi lucero.

Eramos dos gotas
bajo un limonero
era un tiempo verde
era un verde enero
y nos florecía
amor el sendero.

Era un domingo
y eras tú mi estero
fruta, amor y pan
versos y un florero
dos cuerpos, dos almas
y no hay forastero.

Era un tiempo verde
era un verde enero
la tarde se iba
no importa, te quiero.

Deja que se vaya
ya viene febrero
y te sigo amando
cuando vuelva enero.

(*) Faumelisa Febe Manquepillan Calfuleo. Puquiñe, Comuna Lanco, Chile.

Caminata

Febe Manquepillán Calfuleo

Entre el helecho y la madrugada
estila el rocío
que es respiro mío,
el altivo junco, orgulloso de sí mismo
no le teme al trueno, ni al rayo, ni al sismo
aromos pintados de verde amarillo
juguetean locos como mil chiquillos.

Entre arboledas las casas dan humo
adivino entonces su calor...
y fumo.

Errante se mece mi pensar alado
y suave se posa en un avellano
en flores cuajados
el radal me habla
dice ser mi hermano,
eso lo sabía y me extiende su mano.

El álamo viejo me tira mil hojas
no quieren volar
y se duermen flojas.

El hualle parece antiguos maestros
con su barba al hombro
me habla de ancestros
junto a la vera de este camino
respiro afanosa el aroma del pino
el viento arrastra mi mirada y le sigo
y se me escapa el alma
a nadar al trigo.

Pu Wapiche ñi ül
El Canto de la Gente de Huapi

Francisca Quillío *

I

Marimari,
marimari
chawengünem.
Marimari
marimari.
Marimari
marimari,
marimari
may puen.
Marimari,
marimari
may puen.
Marimari
marimari
may puen.

I

Buenos días,
buenos días
Junto a sus padres.
Buenos días
buenos días.
Buenos días,,
buenos días,
buenos días
así pues.
Buenos días,
buenos días
así pues.
Buenos días
buenos días
así pues.

II

Iñchenga,
Iñchenga,
Iñchengaü
Iñchenga,
Iñchenga,
iñchengü.
Fenteoranga,
fenteoranga
ülkantuan may;
pipenofulu may,
iñche may, chawengün.

II

Yo también
yo también
yo también
Yo también,
yo también,
yo mismo.
A esta hora,
a esta hora
sí, voy a cantar;
yo que no quería,
Yo, junto a mi padre.

(*) Comunidad de Kawemu, Sector Isla Huapi, IX Región Chile. Canto Recopilado y transcrito en Mapudungun, por Héctor Painqueo P. Traducido por María Díaz C

III

Ayiukülenmeunga,
Aiukülenmeungaü.
Mapuchekam, iñche
mapuchekam, iñche;

Feymunga,
Feymunga,
feymeunga.
Feymunga,
feymunga,
ülkantunnga
ülkantunnga
-ülkantunnga ül
kantumeketunngaül-
Iñchenga,
Iñchenga.
Elueyiñmukay
elueweyiñmukay,
wüchüfnheyenh
wechunheyenh
Chau Dios Ihemangaü:
¡ülkantuwaymünngaü!
¡ülkantuwaymünngaü!
Pipiyeyiñmeunga.
Feyeukaynga,
feymeukaynga
yewefalayiñemkaynga.

III

Porque estaba feliz
Porque estábamos contentos
porque soy mapuche
porque soy mapuche;

Así también,
así también,
así también.
Así también,
así también,
por eso canté
por eso canté
-también canté y ahora estoy
cantando-
yo también,
Yo también.
Porque me dieron
porque se me dio,
fuerza espiritual
mucha fuerza
Padre Dios pues:
¡Para que pueda cantar!
¡Para que pueda cantar!
Decía también.
Así ahora también,
así ahora también
No deben tener vergüenza.

IV

Wapichenga,
Isla Wapikoñiam iñchee
Isla Wapikoñinga iñcheyem.
Tüfanga ñi mülen
Tüfanga ñi mülen.
Tüfanga ñi mülen
tüfanga ñi mülen.

IV

Gente de Huapi,
yo soy hija de la Isla
Yo soy hija de Huapi.
Aquí están
aquí están.
Aquí están
aquí están

V

Iñche Kaynga
iñche kayngaü.
iñche kaynga.
Iñche kaynga
iñche kayngaü.
Feymeu kaynga,
feymeu kaynga
tayifeulafemngeluü.
Pefiyunga kiñe withankayngaü.
Ülkantulelyafiñmay.
Ülkantuanmay,
Ülkantuanmay.
Ayinkaynga
ayinkaynga.
Katemapuchenga ñi
nheyenh
kimafiyelmay,
kimafiyelmay.
Feymeulhemay,
feymeulhemay,
mülepayu.
Krasia Dios.

Pikunumeken iñche.

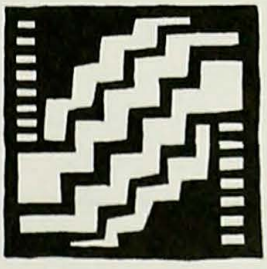
V

Yo también,
yo también.
yo también.
Yo también
yo también.
Así pues
así pues
Ahora es así.
Vemos una visita.
Sí, les voy a cantar
Voy a cantar,
voy a cantar.
Feliz estoy,
Feliz estoy.
Gente de otras tierras
y su fuerza
daré a conocer,
Daré a conocer.
Así pues,
así pues,
aquí estamos.
Gracias a Dios.

Así digo yo.

OPINION

OPINION



Progreso sólo en tiempo lineal

Sergio Liempi M.(*)

En su presentación del libro de Hugo Carrasco (Ptk. Nº 6. 1996, p.110), el profesor Desiderio Catriquir hace una afirmación categórica: "no tenemos tiempo lineal, sino más bien, un tiempo circular, como dije e insisto: el tiempo va y viene".

Cuestiones Preliminares

Al respecto, se me ocurre una primera reflexión en el sentido de que, tal vez, en una concepción clara y resuelta acerca del tiempo por parte de nuestro pueblo mapuche, bien pudiera descubrirse el secreto llamado a producir un impacto vigoroso en su actual dinámica histórico-cultural. Significa, entonces, que el tema da en el punto preciso de interés filosófico en torno al sentido de los actos humanos particulares y de los acontecimientos históricos que tienen lugar en el tiempo.

Y otra reflexión previa es que, en realidad, el tiempo no parece ser sólo una abstracción mental que nos sitúa en un presente, pasado y futuro, sino el elemento esencial de la creación que actúa como instrumento en las manos del Creador para realizar Sus propósitos. En efecto, el tiempo construye y destruye, produce el nacimiento y produce la muerte, trae la primavera y trae el invierno. El tiempo es un poder, aunque naturalmente ordenador, benevolente, orientado hacia la perfección de las obras en la trascendencia, inmortalidad, incorruptibilidad. Esto, con el auxilio de la inteligencia y voluntad humana, con el auxilio de Dios mismo en Israel y en Jesucristo, esto es, en la realidad del tiempo histórico. Estamos envueltos en el tiempo y no podemos sustraernos a él.

(*) Comunidad Bíblica Mapuche. Temuco.

El REWE: Pauta Mapuche del Tiempo Lineal

Si tomamos el máximo símbolo de la intelectualidad mapuche antigua como es el REWE y lo sometemos a un análisis en relación a la idea del progreso, descubriríamos seguramente que predomina en él la noción del tiempo lineal antes que el tiempo circular. Porque los peldaños del Rewe, por el cual asciende gradualmente la machi en reverente acercamiento a Elchen o Ngünechen (Ser Supremo), revela un avance o progreso desde la tierra (mapu) hacia el cielo (wenu); esto es, se da un proceso de desplazamiento sagrado entre dos puntos distintos en los cuales es posible trazar una línea recta. La sola forma del Rewe representa una línea recta trazada desde abajo hacia arriba, desde lo humano a lo Divino, desde el universo material al universo espiritual, desde el Nag Mapu al Wenu Mapu. Es más. Hasta podría deducirse que simboliza una incursión desde las distintas formas materiales hacia la forma única por excelencia que es la humanidad, puesto que la cúspide del Rewe termina con la forma de un rostro humano; mejor dicho, implica la idea de perfección. Y la perfección está en el futuro, se espera, se trabaja, se avanza o progresa para alcanzarla.

En síntesis, el acto ceremonial de la machi ante el Rewe, se ejecuta desde el llitun (comienzo) hasta el küymün (éxtasis) que es el punto de término, trazado, a todas luces, en los limites de un tiempo lineal. No hay dos o tres küymün en un mismo acto. De paso, diríase que el küymün mapuche, sugiere el único camino posible para zafarse de la conciencia del tiempo pero, por el cual se ingresa no al vacío o nirvana, sino al mundo de la realidad de las palabras, de los números, del sentido perfecto de las ideas y de las cosas en lo que llamarnos la eternidad; allí donde el tiempo no produce los efectos de nacimiento y muerte, en otra dimensión de existencia de lo viviente espiritual. El hecho es que el küymün está al final de un acto ceremonial mapuche concreto, significa acto terminado y cerrado. Así, la conciencia mapuche distingue naturalmente un punto de partida desde y un punto de llegada hasta, en todo acto humano.

Tiempo Circular: Base de Fatalismo

Traído este acto particular a los actos en la historia, sugestivamente nos encontramos con el dato histórico de la filosofía, según el cual la noción del progreso es ajena a la mentalidad griega, por cuanto adscribía a la idea del tiempo circular. "Ellos no necesitaron concebir un momento futuro corno cumplimiento o consumación del sentido del proceso histórico". "Para el griego la esperanza es un mal, una ilusión, un ignis fatuus. Nos promete un futuro mejor que, en cuanto se hace presente, se con vierte en un desengaño". "Nada nos

puede traer el futuro que no se haya manifestado en el pasado" (Víctor Massuh, Sentido y Fin de la Historia, p. 14). He aquí los componentes conceptuales de la pura fatalidad y el ciego destino que resulta, a su vez, del concepto del tiempo circular. Pero el Ngillatun y el machitun, en la cultura mapuche, son demostraciones elocuentes de que no hay resignación o conformidad ante ninguna fatalidad ni ciego destino, por tanto, trasciende la idea del tiempo circular mediante el ruego reverencial a Elchen para el cambio positivo, dirigido, de los acontecimientos.

Tiempo Lineal: Base del Progreso Histórico

La verdad es que el concepto de tiempo lineal corresponde a la cultura judeocristiana, expresado en la sucesión de ciertos hechos fundamentales o hitos históricos en orden a un fin o propósito predeterminado. San Pablo lo enuncia así. "Y la Escritura previendo que Dios había de justificar por la fe a los gentiles, dio de antemano la buena nueva a Abraham, diciendo: en ti serán benditas todas las naciones" (Gá. 3:8). Luego, los hitos relevantes ordenados a un fin, en la historia del judaísmo, destacados aquí son: Abraham, la formación del pueblo de Israel, Cristo como Encarnación de la Buena Nueva o Evangelio, la Evangelización internacional. Por cuanto hoy es constatable una Evangelización mundial, significa que el progreso ha ocurrido claramente en un tiempo lineal desde Abraham, pasando por Israel hasta cumplirse en Cristo. En otras palabras, el progreso es medible en tiempo lineal, por tanto, es tiempo controlable y aprovechable. En tanto, el tiempo circular, es supuesto de repetición, de vueltas y vueltas ociosas, de un ir y venir sin sentido, de un lugar para la fatalidad el pesimismo, el destino; una idea que consume y extingue a los pueblos.

Nuestro tiempo científico-tecnológico, está trazado en tiempo lineal desde los primeros inventos y descubrimientos hasta hoy, demostrando progreso y perfeccionamiento de la capacidad creadora del hombre. Por tanto, la idea de un tiempo circular ya está superada y se la mencionar· como un error de la filosofía griega, la misma que sostenía que la materia era eterna.

Ahora bien, en nuestra cultura, en un tiempo hacia atrás fue creado el ritual del culto o Ngillatun, más hacia adelante el Rewe, en otro tiempo el Kultrung y, en otro distinto, por ejemplo, la función del Ngichalmachife, etc. Y en este adentrarse en el tiempo, en este evolucionar y progresar con el auxilio de la inteligencia de distintas generaciones mapuche, resultaría lógico y no extraño, que las grandes instituciones de la religiosidad. mapuche encontraran - en el curso del tiempo hacia adelante - las respuestas más plenas y satisfactorias.

No hay evolución hacia la nada. La hay desde el germen al ser adulto, del tomo al sistema solar. Diríase que todas las religiones y filosofías evolucionan hacia la religión y filosofía bíblica.

Y en los grandes hitos históricos mapuches, tenemos, 1451: Contacto con el winka; 1641: Pacto de Küyen; 1883: Pacificación de la Araucanía o estatización de las tierras mapuches; 1976: Pensamiento mapuche radial y escrito (D. Austral, PELOM) y gestación de organizaciones mapuches.

La idea de tiempo circular viene a justificar el pesimismo, conformismo y fatalismo ante el actual acontecer histórico-cultural mapuche. El tiempo lineal, en cambio, nos llama a "aprovechar bien el tiempo, porque el tiempo es corto"; y es necesario controlarlo, manejarlo, en favor del progreso y bienestar de nuestro pueblo, del ejercicio de sus libertades y derechos.

Pentukun 8, enero 1998; pp. 83

Seminario Internacional

"El aprendizaje de la matemática en pueblos indígenas en América Latina"

María Díaz C.

Este Seminario se realizó en el marco de una serie de eventos destinados a propiciar un balance y sistematización de la Educación Intercultural Bilingüe en América latina, que llevan a cabo la Fundación Alemana para el Desarrollo Internacional (DSE) y el Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes). Fue ejecutado por la Universidad Mayor de San Simón de Cochabamba, Bolivia, con el apoyo de la GTZ, en coordinación con UNESCO-OREALC.

El Seminario tuvo lugar en el Centro de Estudios Andinos, Bartolomé de las Casas del Cuzco, Perú, entre los días 22 al 26 de Septiembre del presente año

Algunas de las principales recomendaciones y conclusiones del Seminario.

A. Los Gobiernos y Organizaciones Indígenas

A los Gobiernos:

- Cumplir los acuerdos y convenios internaciones ratificados por cada uno de los gobiernos en materia de educación de manera que favorezcan el desarrollo de las diferentes culturas.

- Cumplimiento de las leyes específicas en materia de educación intercultural bilingüe (implementación).

- Establecer políticas y estrategias de desarrollo de la etnomatemática.

- Incorporar en las políticas de las diferentes reformas educativas la perspectiva de la multiculturalidad al conjunto de la educación.

- Promover la formación de docentes especializados en Educación Intercultural Bilingüe y la capacitación permanente de los docentes en ejercicio.

- Creación y/o fortalecimiento de instituciones de investigación para la elaboración de currículos basados en el conocimiento de las prácticas matemáticas de las poblaciones indígenas.

- Promover la producción, edición y difusión de material didáctico y de trabajos de investigación y experiencias de E.I.B. en general y en el campo de la matemática específicamente.

- Definir políticas adecuadas de selección, incorporación y estímulo del personal para garantizar su continuidad y desempeño eficaz en el marco de la E.I.B.

- Incorporar personal indígena idóneo en instancias de decisión de políticas educativas.

A las Organizaciones Indígenas:

- Que las organizaciones indígenas se apropien de la E.I.B. formando objetivos, proponiendo políticas y estrategias de educación.

- Que las organizaciones existentes apoyen a la organización de otras comunidades indígenas y creen instancias para el intercambio de experiencias.

- Desarrollar la capacidad para conversar con los gobiernos y participar en la decisión de políticas, seguimiento, evaluación y reformulación.

- Formar investigadores indígenas en etnomatemática que sistematicen las prácticas matemáticas de comunidades indígenas, reflexionen sobre los alcances de la etnomatemática y la relación con las matemáticas universales.

B. Universidades e Instituciones de Investigación y Formación Docente.

Considerando que:

1. En el momento histórico que vivimos se ha producido un reconocimiento de las minorías, entre ellas a los Pueblos Indígenas, lo cual reclama una revolución cultural en nuestras concepciones de la escuela y la educación que rescate la diversidad de los conocimientos para todos.

2. Ya no es posible dejar de reconocer la diversidad cultural.

3. El conocimiento matemático es muy diverso por producirse en la actividad de resolución de problemas en variados contextos socio-culturales y dependiente de las necesidades de diversos grupos sociales.

4. Todos los pueblos indígenas han producido y siguen produciendo estrategias y prácticas de pensamiento que le permiten resolver sus propios problemas y que pueden ser reconocidos como de carácter matemático.

5. La práctica de enseñanza de las matemáticas en las escuelas se ha divorciado cada vez más de lo que significa hacer matemáticas y de los conocimientos específicos de cada grupo cultural.

6. La enseñanza de las matemáticas en la escuela se hace en general de manera aislada de otras áreas del conocimiento y la realidad social, histórica y cultural de la comunidad donde se realiza.

7. Las Universidades no realizan, en términos generales, investigaciones que contribuyan al desarrollo de las ciencias, sin perder el contacto con los problemas sociales, culturales y económicos de las comunidades bajo su influencia.

Recomendaciones a las Universidades e Institutos de investigación y formación docente:

1. Permitir y apoyar los esfuerzos de creación de Universidades Indígenas;

2. Abrir carreras que respondan a las necesidades e intereses de la población indígena (ejemplo: Etnolingüística, Sociolingüística, Antropología, etc.).

3. Firmar convenios entre las Universidades y las comunidades indígenas que permitan el desarrollo de proyectos conjuntos que se centren en el estudio de problemáticas identificadas por dichas comunidades.

4. Inventar nuevas formas de laboratorios en Ciencias Humanas que permitan:
   - Integrar actores diferentes (por ejemplo: investigadores y médico tradicional indígena),
   - Articular investigación/ experimentación/producción y formación de docentes,
   - Articular teoría y práctica (ejemplo: cada tesis de licenciatura y de postgrado contenga una parte práctica de utilidad inmediata para las minorías), es decir, implementar la interetnicidad y la interculturalidad en el ámbito de las investigaciones que se hacen en la universidad con vista de sus posibles aplicaciones.

5. Crear y fortalecer los programas de profesionales en ciencias de relevancia para los procesos de reformas educativas y su implementación en los programas de EIB;

6. Investigar sobre metodologías para la enseñanza de las matemáticas como una ciencia interconectada con otras ciencias y prácticas sociales y culturales de los actores educativos en los diferentes niveles del sistema escolar (preescolar, primaria, secundaria, magisterio y superior),

7. Crear programas de becas para miembros de las comunidades indígenas de manera tal de incrementar las posibilidades de ingreso de éstos a la educación superior.

C. Recomendaciones a Docentes

Recomendaciones respecto a la relación con la sociedad:

- El docente tiene que ser un permanente investigador de la historia y recoger los conocimientos que existen en la cultura indígena.

- El docente debe estructurar unidades de aprendizaje integrales, donde la enseñanza de la matemática no se dé en forma aislada y en dos lenguas para preparar al niño en ambos cuerpos de conocimientos.

Recomendaciones para la formación de maestros:

- Promover junto a los docentes una reflexión del papel de la enseñanza de la matemática dentro de su comunidad y con relación a la sociedad nacional.

- Desenvolver un espíritu de investigación de los profesores para que ellos se vuelquen hacia la comunidad de sus alumnos.

- Capacitación en temas relacionados a la etnomatemática y en pedagogía especial para la enseñanza de la matemática.

Pentukun 8, enero 1998; pp. 97-98

Segunda reunión de ancianos y sacerdotes indígenas de América

*María Díaz C.**

En el mes de noviembre de 1995, por invitación de el consejo de ancianos maya kiché a través de la voz del anciano sacerdote Wecatel Utiw (Lobo Errante) que se llama oficialmente Don Cirilo Pérez Oxlaj, se reunieron en Guatemala, ancianos y sacerdotes indígenas en representación de los pueblos originarios del continente.

La invitación obedeció a los llamados inscritos en los códices mayas, que señalan nuestro tiempo como el tiempo del despertar de América, el tiempo de sacar a la luz las tradiciones sagradas, resguardadas y ocultas durante 5 siglos, el tiempo en que el hombre debe reconectarse con el gran padre, con la madre tierra y con su espíritu.

Los representantes que asistieron a la primera reunión de ancianos y sacerdotes de Amerika, peregrinaron por ancestrales centros ceremoniales, reviviendo sus tradiciones.

Tomaron su lugar ancianos mayores de 52 años, conformándose ceremonialmente el Consejo de Ancianos Originarios de América, de igual manera se constituyeron el Consejo de Sacerdotes Indígenas y el Consejo de Seres Puentes (personas que, independiente de su origen, realizan el enlace entre las sociedades occidental e indígena).

Por disposición de esta primera asamblea, se decidió dar continuidad al trabajo realizado en Guatemala y se asignó a Colombia la responsabilidad de llevar a cabo la segunda reunión de ancianos y sacerdotes de América.

Los ancianos han cumplido la misión de preservar las tradiciones sagradas, y sus legados y ciencias espirituales pueden dar luces para la construcción del futuro de la humanidad

La segunda reunión de ancianos y sacerdotes de América tuvo lugar en Amazonas -Colombia, los días 20 a 20 de junio del presente año. La delegación chile-

---

(*) Investigadora del Instituto de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera. Temuco.

na fue integrada por las siguientes personas:

- Carlos Orlando Lincomán, lonko mayor de la comunidad Futa Wapi Chilwe, de Quellón. También pertenece al Butahuillimapu - Consejo General Caciques de Chiloé.
- Juan Huentemil Nahuelpi, Machi de la comunidad Juan Aillapi, de Quepe. IX región.
- Eusebio Painemal Huircapan, anciano, líder político y social de la comunidad de Coihue comuna Nueva Imperial. 78 años.
- Alberto Achacaz Walakial , kawaskar de Punta Arenas, 68 años.
- Antonio Mamani Castro, comunidad Cancosa, I región de Tarapacá, destacado dirigente, motivador y precursor de la primera escuela en el altiplano chileno, Pueblo de Cariquima.
- María Díaz Coliñir (ser puente), investigadora del Instituto de Estudios Indígenas. Profesora de Pedagogía Básica en Educación Intercultural.

Los objetivos de la segunda reunión

La segunda reunión busca reforzar la relación entre ellos, fortaleciendo los consejos con las visiones particulares de cada comunidad y poniendo su sabiduría al servicio de la humanidad. Tuvo como objetivos:

Propiciar un espacio para compartir la visión y la experiencia de los pueblos nativos de amerika con otras culturas, especialmente la occidental.

Generar estrategias y acciones para la construcción de un mundo integrado en la diferencia y afianzando la paz.

Ampliar la participación y representación de ancianos y sacerdotes del continente con el propósito fundamental de llegar a la construcción de una conciencia continental a partir de la cosmovisión y las profecías particulares de cada región, impulsando la organización de consejos a nivel local y nacional.

La finalidad a largo plazo es constituir una organización de naciones indígenas de Amerika dirigida por ancianos y sabios de acuerdo a las sagradas tradiciones de nuestro continente y reconocida internacionalmente.

En la segunda reunión de ancianos y sacerdotes se reunieron más de 300 representantes de todo el continente.

Cada pueblo representado, mostró también sus expresiones propias a través de su lengua y danzas típicas, ceremonias sagradas, para agradecer y pedir al Gran Espíritu por la paz y armonía en el mundo y entre las naciones. La tercera reunión se realizará en agosto del próximo año en Nuevo México, E.E.U.U.

DOCUMENTOS

Pentukun 8, enero 1998; pp. 101-102

Carta Abierta al Presidente de la República de Delegación Pehuenche del Alto Bío - Bío

Santiago, 9 de Octubre de 1997

Sr. Presidente:

Lamentamos profundamente que en fechas tan significativas para nosotros, Mapuche - Pehuenche de Chile, Ud. se niegue a recibirnos y a escuchar sobre el sufrimiento que nos aqueja.

Muchas veces hemos solicitado ser recibidos por Ud. y últimamente también a través de la CONADI. El 27 de Septiembre recién pasado le enviamos una carta solicitándole una vez más una audiencia En esa carta le pedíamos que nos respete como personas y como ciudadanos chilenos que somos, pero que además considerara que realmente somos gente que habitamos este territorio desde hace siglos, desde antes que llegaran los españoles y mucho antes que se constituyera la República de Chile, que Ud. hoy preside. Volvemos a reiterarle que hoy solamente estamos defendiendo lo propio que nos queda después de un doloroso proceso histórico y que creemos con mucha fuerza que tenemos derechos y deberes ancestrales para hacerlo.

Sr. Presidente, no vamos a permitir que empresarios inescrupulosos abusen de nosotros. El país nos apoya y Ud. debiera ser el primero en estar con nosotros. ENDESA debiera darse por más que satisfecha con Pangue en el Bío - Bío. ¿Es que estos señores no tienen suficiente? ¿Este gobierno quiere regalarle todo el río Bío - Bío a ellos? ¿Por qué?

Nosotros somos legítimos propietarios de nuestras tierras, nos protege la Ley Nº 19.253 y ENDESA pretende expropiarnos con una concesión eléctrica. ¿Ud. va a permitir que esta empresa trate de borrar la Ley Indígena con la Ley Eléctrica?

Sr. Presidente no queremos central Ralco ni las interesadas ofertas de ENDESA. Cuando Ud. inauguró la central Pangue declaró el Alto Bío - Bío

"Area de Desarrollo Indígena" y esto nos permite desarrollarnos sin ninguna represa. Tenemos derecho a escuelas, postas, pavimentación de caminos, subsidio rural habitacional, electricidad y recursos para nuestros trabajos, pero a través del Estado de Chile, que tiene una deuda histórica con los pueblos indígenas. No queremos ni necesitamos la caridad de ENDESA. Queremos y necesitamos justicia. Queremos y necesitamos nuestras tierras ancestrales y nuestro río Bío - Bío, que es también de todos los chilenos, para siempre.

Sr. Presidente Ud. tiene una gran responsabilidad histórica. Todos nuestros hermanos indígenas y no-indígenas en Chile y en el extranjero están observando. Esperamos confiados que Ud. escuchará nuestras palabras y que en conciencia tomará la decisión que honra la verdad y la justicia.

ENRIQUE CORREA MONTRE
NICOLASA QUINTREMAN
BERTA QUINTREMAN
IRMA JARA CURRIAO
ROSARIO HUENTEAO
ANA TRETA-PURRAN
AGUSTIN CORREA NAUPA
PEDRO AGUILERA MILLA

*Boletín Informativo**

Cumbre mundial indígena sobre la importancia de la biodiversidad en Madrid del 19 al 28 de noviembre

España

Más de 80 dirigentes indígenas de etnias como los pigmeos del Zaire, los Mapuches de Chile, los Bosquimanos de Kalahari, los Inuits de Alaska, los Lapones-Saami de Finlandia y los Massai de Tanzania se han reunido en Madrid en la Cumbre Mundial contra la piratería biológica organizada por Watu Acción Indígena, de acuerdo a un comunicado de la agencia AFP del 18 de noviembre.

A nombre de 300 millones de indígenas del mundo, abogarán por gestiones de urgencia para conseguir la protección legal frente al uso comercial injusto que las industrias farmacéuticas y alimenticias hacen de sus conocimientos tradicionales desde Occidente.

Como expresan los organizadores, "De los conocimientos tradicionales que estos pueblos tienen sobre la flora depende el 80% de la farmacopea actual y el 50% de los habitantes del planeta depende de ellos para su alimentación y subsistencia... Nuestra sociedad ha robado a través de los siglos la sabiduría de hombres y mujeres cuyos derechos deberían ser respetados... El hecho de que los pueblos indígenas habiten en las zonas de mayor biodiversidad del planeta no es casual, ya que durante milenios han venido desarrollando, conservando y usando los recursos naturales existentes en sus tierras"

(*) Selección de informaciones tomadas del Boletín Informativo Mensual Nº 21-22 de PROEIB Andes, noviembre y diciembre de 1997.

Informe sobre las lenguas del mundo 1997 - 2001

Siguiendo la recomendación de los estados miembros de la UNESCO de centrar los objetivos y los proyectos de los programas de lenguas alrededor de los dos ejes estratégicos: el respeto y desarrollo de la diversidad lingüística, así como la promoción de la educación plurilingüe, el Director General de la UNESCO ha asignado al proyecto LINGUAPAX la tarea de elaborar hasta el año 2001 un "Informe de las lenguas del mundo" que describa la riqueza lingüística del planeta y explique los problemas que confrontan las lenguas en las distintas regiones del mundo para contribuir a la toma de conciencia sobre nuestro patrimonio y su evolución y recomendar medidas actuales de protección a las lenguas vivas.

Para ello, la cátedra UNESCO de la Universidad de Mons-Hainaut ha establecido un grupo de trabajo interuniversitario LINGUAPAX a nivel mundial que brinda apoyo técnico en la preparación del informe.

El objetivo del proyecto "Informe sobre las lenguas del mundo" responde a tres funciones:

1. Función descriptiva: sin ser exhaustivo, el informe debe aportar elementos científicos y funcionales de descripción de diferentes lenguas vivas, privilegiando relaciones y contactos de lenguas.

2. Función de diagnóstico y explicativa: el informe brindará elementos pertinentes y objetivos sobre la ubicación y dinámica de las lenguas en el mundo, sobre su uso y su evolución.

3. Función prospectiva: se refiere a los aportes en cuanto a la problemática del desarrollo de las lenguas en las diversas zonas geográficas que servirán para facilitar la toma de decisiones respecto a políticas lingüísticas, en general, y a la preservación del patrimonio que representan las lenguas minoritarias y en peligro de muerte, en especial.

Como objetivo paralelo, el proyecto generará un proceso regular de acumulación de información lingüística en el ámbito mundial. En coordinación con el grupo de trabajo interuniversitario LINGUAPAX , los recursos de UNESCO, las

instituciones, los organismos, las organizaciones intergubernamentales, ONGs, se creará un banco de datos (Internet y CD ROM) y elaborará un mapa parlante del patrimonio lingüístico mundial que pueda ser actualizado constantemente. Con estos instrumentos se contribuirá a la resolución de rivalidades y conflictos entre Estados y comunidades, pudiendo influir también en los procesos de transmisión de lenguas a través de medios de comunicación y educación.

El Comité responsable del proyecto está presidido por el Presidente del Comité internacional LINGUAPAX, Joseph Poth, contando con el apoyo de un comité científico, presidido por Miguel Siguan y un comité técnico. Para mayor información al respecto dirigirse a Felix Martí, Email: <eunescocat@cc.uab.es>

Futuros eventos

Taller de Planificación Operativa del PROEIB Andes en Cochabamba del 26 al 28 de enero

En abril de 1997 tuvo lugar en Cochabamba, Bolivia, el Taller ZOPP de Planificación para la Ejecución del PROEIB Andes que apoya la Cooperación Técnica Alemana. Luego de los trámites correspondientes, a fines de diciembre el PROEIB Andes recibió la aprobación de la propuesta de ejecución elaborada en dicho taller por parte del Ministerio de Cooperación Económica y Desarrollo de la República Federal de Alemania. Para dar inicio a la fase de ejecución del proyecto en 1998, se ha programado un Taller de formulación del Plan Operativo del 26 al 28 de enero en Cochabamba con la participación de delegaciones de los cinco países involucrados en el PROEIB Andes, las mismas que estarán conformadas por los representantes de los Ministerios de Educación,

Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos

PROEIB Andes

los delegados de las organizaciones indígenas y de las universidades que han asumido la condición de Punto Focal. También participarán representantes de organismos internacionales.

Universidad Mayor de San Simón UMSS
Cooperación Técnica Alemana GTZ

Maestrías en Educación Intercultural Bilingüe
Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Bolivia

Junio 1998 - Diciembre 2000
Cochabamba - Bolivia

El Programa

El Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB Andes) surge de, un convenio entre los gobiernos de Bolivia y la República Federal de Alemania del 7 de julio de 1995, al cual se han adherido los Gobiernos de Colombia, Chile, Ecuador y Perú, a través de sus respectivos Ministerios de Educación.

El Programa es ejecutado, desde su sede regional en Cochabamba, por la Universidad Mayor de San Simón (UMSS), por delegación de sus demás universidades, instituciones y organizaciones socias en cada uno de los cinco países involucrados. El Programa cuenta con apoyo técnico y financiero de la Cooperación Técnica Alemana (GTZ).

El PROEIB Andes apoya, impulsa y fortalece el desarrollo de la educación intercultural bilingüe (EIB), la formación docente en EIB y la información y documentación en la región andina. Para la ejecución de las actividades se cuenta con una red de organizaciones indígenas, ONGs , ministerios de educación y universidades comprometidas en el desarrollo de la EIB.

La Maestría

Destinada a profesionales hablantes de lenguas indígenas que trabajan en programas educativos en zonas, comunidades y localidades en las que se habla una lengua indígena, la Maestría tendrá una duración de 30 meses, entre junio de 1998 y diciembre del año 2000.

Se ofrecen dos menciones de especialización: Formación Docente en Educación Intercultural Bilingüe que busca la formación de formadores de EIB y Planificación y Gestión en Educación Intercultural Bilingüe para formar planificadores, ejecutores y evaluadores de procesos de EIB.

La Maestría a efectuarse en el campus de la UMSS en Cochabamba, Bolivia, comprende talleres de formación y especialización en los que participan docentes y estudiantes, destinados a promover una permanente reflexión sobre las prácticas y vivencias con las que aportan los participantes a su formación y a la construcción de nuevos conocimientos sobre el campo. También comprende prácticas de investigación y de producción de documentos y herramientas en la búsqueda de una formación integral e interdisciplinaria que permita a los egresados apoyar, fortalecer y mejorar la calidad de la EIB en cada país andino, y en interacción permanente con los pueblos y organizaciones indígenas locales, nacionales y regionales.

El plan de estudios

El Plan de Estudios comprende talleres en las áreas de Cultura, Lenguaje y Educación en los que se articula teoría y práctica con estudios e investigación; también comprende talleres interdisciplinarios y entre áreas, trabajos de campo, asesoramiento individual, asesoría lingüística, y seminarios-talleres electivos-obligatorios y asesoría de tesis.

La Maestría está formada por 4 fases: una de iniciación, destinada a conformar una comunidad de aprendizaje entre docentes y estudiantes a través de talleres y ejercicios de intercambio de experiencias, resolución de problemas y convivencia interétnica e intercultural; la segunda o de formación básica implica talleres comunes para ambas menciones; la tercera o de especialización, incluye talleres específicos para cada mención e inicio de la propuesta de tesis. Finalmente, la cuarta fase comprende la elaboración de la tesis en la sede y la ejecución de seminarios de tesis.

La duración de la Maestría es de 5 semestres de 21 semanas cada uno. Cada semestre se compone de 9 semanas de talleres por área, 4 semanas de taller interdisciplinario y 8 semanas de trabajo de campo.

Antecede al primer semestre la fase propedéutica de 8 semanas. Los períodos de vacación se distribuyen en: 2 semanas al final del primer y tercer semestres, y 4 semanas al final del segundo y cuarto semestres.

Se exige dedicación exclusiva a los estudiantes y, excepto en los períodos de trabajos de campo y vacaciones, permanencia en la sede. En su mayoría, los trabajos de campo se realizarán en el lugar de origen del estudiante.

El plantel docente

El plantel está constituido por 10 profesionales provenientes de varios países, con amplia experiencia en el diseño, ejecución y evaluación de programas educativos bilingües y con amplia experiencia en investigación y docencia. Universitaria.

Además, integran el plantel expertos indígenas, en su condición de asesores lingüísticos, y profesores universitarios, investigadores y expertos de centros académicos del exterior que prestan particular atención a temas relacionados con los puebles indígenas de América.

Admisión y postulaciones

Son requisitos generales para ambas menciones:

1. Curriculum vitae documentado.
2. Fotocopia de certificado o partida de nacimiento.
3. Fotocopia de cédula de identidad o pasaporte.
4. Fotocopia de título de Licenciatura, grado universitario o título universitario equivalente, y certificados de estudios .
5. Dos páginas manuscritas, de 25 líneas y doble espacio en las que se explique y fundamente las razones de postulación, señalando provisionalmente la Mención escogida.
6. Una propuesta de investigación en no más de 5 páginas, a máquina, doble espacio y en papel tamaño carta, en la que se plantee el probable tema de la Tesis considerando su importancia, aporte y estrategia de abordaje.
7. Certificado de trabajo otorgado por alguna entidad que acredite, como mínimo, 3 años de experiencia laboral en algún área relacionada con el desarrollo de programas educativos en zonas, localidades o comunidades indígenas, en distintos niveles y modalidades.
8. Carta de una organización o entidad indígena auspiciando la postulación, en la que se explique el tipo de relación que el/la postulante ha mantenido y/o mantiene con ella.

9. Carta en la que secriba su situación familiar y económica.
10. Carta señalando su compromiso de retornar a su país de origen al finalizar la Maestría, indicando el tipo de labor que desempeñaría o le gustaría desempeñar a su retorno
11. Certificado médico acreditando buena salud (En caso de ser admitido debe cumplir con los requisitos que, respecto al certificado de salud, se piden en su país).

Antecedentes que favorecen la postulación

1. Acreditación del dominio oral de una lengua indígena por un certificado de la entidad u organización que auspicia la postulación.
2. Una cinta grabada en máximo 15 minutos en la que el/la postulante narre en una lengua indígena, una anécdota o un pasaje de su vida, y describa su situación familiar.
3. Documento de patrocinio de la entidad donde el postulante trabaja, asegurando que después de egresar de la maestría, éste será reincorporado

Becas y plazas vacantes

Existen 5 plazas por mención para cada país involucrado en la red y 10 plazas por mención para Bolivia.

Excepcionalmente se considerarán postulaciones de otros países.

El PROEIB Andes impulsa y apoya la gestión de becas para los candidatos admitidos ante los gobiernos de la red en el marco del compromiso asumido por éstos para financiar los traslados y la estadía de sus estudiantes en el programa. También apoya la gestión de becas de otras fuentes internacionales.

Plazos

Los candidatos deberán entregar la documentación requerida al Punto Focal de cada país para su preselección hasta el 6 de abril.
La selección de los postulantes en la sede regional se realizará hasta el 24 de abril.
Los postulantes admitidos serán notificados hasta el 3 de mayo.

El inicio de actividades académicas es el 15 de junio.

Información y puntos focales

Los candidatos deberán dirigir su correspondencia al Punto Focal respectivo:

En **Colombia**, la Universidad de la Amazonía, Florencia,
Daniel María Monje Cardozo
A.A.192 Florencia, Caquetá
Tel. 57 88 358409, 352905 • Fax 57 88 358231

En **Chile**, el Instituto de Estudios Indígenas
Universidad de la Frontera, Temuco
Julio Tereucán Angulo
Casilla 54-D Temuco
Tel. 5645 325156, int. 411 • Fax 5645 325154

En **Ecuador**, el Programa Académico de Cotopaxi
Universidad Politécnica Salesiana
Rvdo. Marcelo Farfán
Casilla Postal 05.01.278 Latacunga
Tel. 593 3 800491 • Fax 593 3 810709

En **Perú**, el Centro de Investigaciones en Lingüística
Universidad Mayor de San Marcos, Lima
Gustavo Solis Fonseca
Nicolás de Piérola 1222, Casona, Lima 1
Telefax 51 1 4271844

En Bolivia, el PROEIB Andes

Los interesados de países no vinculados a la red dirigirse al PROEIB Andes.
PROEIB Andes
Tel.: 591 42 86020 - 85975 - 35802 • Fax: 591 42 5179
Casilla 6759 Cochabamba, Bolivia
Email: proeib@pino.cbb.entelnet.bo
Hoja WEB: http://www.PROEIBAndes.org

NOTAS Y RESEÑAS

CENTRO de Estudios de la Realidad Contemporánea. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. ¿Qué futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?. Santiago, Chile; CERC, 1996, 83 p.

Este texto es producto del Seminario titulado ¿Qué futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?. Cada una de las páginas están marcada por una rica y profunda discusión originada en el intercambio de más de 120 personas de las cuales 50 fueron dirigentes mapuches. Este documento ofrece un conjunto de reflexiones, indicaciones y criterios que pueden tener importancia para los diferentes organismos del gobierno regional, las instituciones privadas y las organizaciones indígenas, interesadas en implementar, conducir y focalizar programas y proyectos sociales que tiendan al desarrollo regional y a visualizar nuevas propuestas de desarrollo con identidad.

S.G.G.

INSTITUTO de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera.Area de desarrollo indígena. Lonquimay. Manual de Información. Temuco, Chile; Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1997, 116 p.

Esta publicación entrega un conjunto de antecedentes destinados a posibilitar la participación de los distintos actores involucrados en el área indígena en desarrollo. Contiene una serie de artículos que entreguen información relativa al territorio y comunidades pehuenches de Lonquimay, a las Areas de Desarrollo Indígena en la legislación nacional y en otros países, antecedentes sociodemográficos de la comuna de Lonquimay, así como otros relativos al medio ambiente del área y a las posibilidades del desarrollo de un turismo autogestionario mapuche en la zona.

S.G.G.

INSTITUTO de Estudios Indígenas. Universidad de La Frontera.
Areas de desarrollo indígena. Lago Budi. Manual de Información. Temuco, Chile; Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, 1997, 116 p.

Esta publicación, que por su forma de redacción y diseño se denomina manual, contiene artículos que contienen información relativa a los antecedentes históricos del territorio Lafkenche del Budi, a las Areas de Desarrollo Indígena en la legislación nacional y en otros países, antecedentes sociodemográficos de la co-

muna de Puerto Saavedra en que preferentemente se inserta el Area del Lago Budi, así como otros relativos al medio ambiente del mismo lago y a las posibilidades del desarrollo de un turismo autogestionario mapuche en la zona.

S.G.G.

SAN MARTIN, Sergio. El cautiverio feliz de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñan y nuestra barbara civilización. Santiago, Chile: Lom Ediciones, 1997. 210 p.

En este libro el autor invita a realizar un diálogo entre el pasado y presente analizando el relator del Cautiverio, desde un punto de vista, político, social cultural e histórico, la obra de Francisco Núñez.

Evidedenciando así las formas de relación entre el conquistador y el indígena.

Este libro presenta un ejercicio de extrapolación histórica.

S.G.G.

MEGGED, Hahum. El universo del Popol Vuh: Análisis histórico psicológico y filosófico del mito quiché. México; Editorial Diana, 1992. 388 p.

Este libro analiza el Popol Vuh desde una perspectiva multidisciplinaria: Psicología, semiótica, historia, métodos de la antropología estructural y filosofía sirven como herramientas para presentar al lector la antigua Biblia quiché.

Lo que le otorga especial valore a esta obra es la actualización del mito al retomar los valores universales humanizados como componentes personales o grupales que existen en cada uno de nosotros.

S.G.G.

CARRASCO M., Hugo; CAÑULEF M., Eliseo. La formación de recursos humanos para la Educación intercultural bilingüe en Chile. Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, 1997, 89 p.

El marco referencial del presente estudio estuvo constituido por los postulados medulares de la educación intercultural bilingüe, en el ámbito de la situación específica de los pueblos indígenas de Chile en la actualidad. Contiene: Estado de la situación de la educación intercultural bilingüe en Chile. - Experiencias previas realizadas en escuelas. - Aspectos generales de la formación de Recursos Humanos para la EIB.- Principales experiencias de EIB en Chile.

Descripción de los programas que abarcó el estudio Iniciativas de formación de post grado en preparación. - Tendencias y Proyecciones en la formación de Recursos Humanos para la Educación Intercultural Bilingüe en Chile.

S.G.G.

FARON, Louis C. Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche. Santiago, Chile: Ediciones Mundo, 1997. 200 p.

Este texto es una traducción del libro de Faron, Louis C. "Hawks of the Sun"; realizada por Pedro Mege el cual se ha transformado con el tiempo, en una de las obras antropológicas obligada para penetrar en la intrincada realidad sociocultural del mundo mapuche. Los conocimientos que adquirió Faron de la Cultura mapuche nacen de la prolongada convivencia con los mapuches y de las formas que tenían estos de parentesco y alianza política y de como estas formas se sustentaban en una compleja malla de creencias y prácticas sagradas.

Contiene: Capítulo I.- Perfil de la estructura social mapuche.- Capítulo II.- Dimensiones del mundo supernatural.- Capítulo III.- Ritos de la muerte y fertilidad.- Capítulo IV.- La congregación ritual: linaje y localidad.- Capítulo V.- La hermandad y la estructura de solidaridad.- Capítulo VI.- La estructura de valores simbólicos en la integración ritual de la sociedad.- Capítulo VII.- Permanencia y cambio ritual en la creencia.- Apéndice.- Indice temático.- Obras citadas y bibliografía selecta.

S.G.G.

GOMEZ, Margarita. Derecho Indígena. Museo Nacional de Antropología e Historia. México: Museo Nacional de Antropología, 1997. 470 p.

Este libro es el producto del Seminario Internacional realizado en el auditorium "Fray Bernardino de Sahagún del Museo Nacional de Antropología de México entre el 26 y el 30 de mayo de 1997. El desarrollo de este evento permitió ofrecer un recuento sobre el campo del derecho indígena, tanto en lo tocante a sus conceptos como a su reflejo en el orden constitucional latinoamericano y, por lo que se refiere al derecho internacional en la ONU, el Convenio 169 de la OIT y el Proyecto de Declaración Americana.

Contiene. Marco internacional del derecho indígena.- Multiculturalismo y monoconstitucionalismo de lengua castellana en América.- El Convenio 169 de

la OIT.- Avances y perspectivas.- Los indios y sus derechos invisibles.- El Proyecto de declaración internacional: derechos indígenas y derechos humanos.- El régimen constitucional indígena en Colombia.- Derecho indígena y constitucional i el caso mexicano.- El movimiento indígena. El caso de Ecuador.- Constitución Política del Estado y pueblos Indígenas: Bolivia.- Proceso de paz y el derecho indígena en Guatemala.- Desarrollo Indígena: los retos de final de siglo.- Panel de clausura: Retos y perspectivas del derecho indígena en América Latina.- Relación de organizaciones indígenas participantes en el seminario.

S.G.G.

INSTITUTO Nacional de Estadística, INE. Los Mapuches: Comunidades y localidades en Chile. Santiago, Chile: Ediciones Sur, 1997. 200 p. Colección Estudios Sociales.

Este estudio es una reelaboración del Censo Nacional de Población de 1992, que tiene como objetivos determinan la población mapuche que actualmente habita en comunidades indígenas. Para ello se revisó la información censal mediante trabajo de terreno. Los resultados que entrega esta publicación permiten conocer la ubicación de la población mapuche, el tamaño y sus características socio demográficas principales. En una primera parte se detallan los pasos metodológicos seguidos y se describen las principales características de la sociedad mapuche actual.

En una segunda parte se entregan los datos agregados para el conjunto de la población indígena mapuche que vive en las comunidades indígenas del Sur de Chile. Hay datos acerca de la educación, el trabajo y la ocupación, religión, discapacitación, adscripción étnica, vivienda, infraestructura y composición de la familia. En la tercera parte se entrega un listado completo de las comunidades mapuches existentes en Chile.

S.G.G.