

Posiciones metaculturales en comunidades mapuches de ambos lados de la cordillera

Ana Margarita Ramos

El artículo analiza las perspectivas “metaculturales” que distintos líderes mapuches actualizan en los debates cotidianos y locales de sus comunidades. Si la cultura es un concepto social que efectúa su propio “régimen de verdad” acerca de las diferencias sociales y las políticas de representación, las reflexiones que sobre la misma realizan los distintos pobladores mapuches devienen en un tema central para el análisis antropológico de las orientaciones políticas. En los últimos años, los representantes comunales han tomado conciencia de la importancia que la “cultura” comenzó a tener en los espacios interétnicos donde ellos luchan por sus derechos, por los recursos y por el reconocimiento social. A partir de prolongados trabajos de campo en comunidades mapuches rurales de Argentina y Chile, la autora se ha preguntado sobre las bases políticas y sociales que subyacen cuando la “cultura” es entendida como capital simbólico, marco interpretativo u objeto de significación.

PALABRAS CLAVES: mapuche, cultura, metacultura, política, aboriginalidad.

This paper analyses the “metacultural” perspectives that different Mapuche leaders bring up to date during the daily discussions of their local communities. If culture is a social concept that creates its own “regime of truth” about the social differences and the politics of representation, then the deliberations that the Mapuches elaborate on this subject constitute a central theme in the anthropological analysis of political orientations. In recent years, the communities representatives have become aware of the acquired importance of “culture” within interethnic spaces where they fight for their rights, their resources and to obtain social recognition. The prolonged

ANA MARGARITA RAMOS: Universidad de Buenos Aires.
aramos@sudnet.com.ar

Desacatos, núm. 18, mayo-agosto 2005, pp. 113-126.

Recepción: 22 de julio de 2003 / Aceptación: 3 de diciembre de 2004

and extensive field works undertaken by the author in Mapuche rural communities of Argentina and Chile have prompted her to inquire about the political and social basis that exists when “culture” is understood as a symbolic capital, an interpretative frame or an object of signification.

KEY WORDS: mapuche, culture, metaculture, politics, aboriginality.

INTRODUCCIÓN

Los Estados-nación argentino y chileno operaron la extensión de sus territorios a costa de los pueblos originarios soberanos hacia fines del siglo XIX. Por medio de campañas militares de conquista, desarticulaban sus redes sociales obligándolos a la subordinación compulsiva que implicaba la “incorporación” a la matriz Estado-nación-territorio. La imposición de los límites de las fronteras binacionales se suponía debía separar con nitidez la membresía a una u otra nación. Los Estados aplicaron, entonces, distintas medidas tendientes a la “incorporación” de estos nuevos “otros internos” (Briones, 1998). En consecuencia, si bien esta imposición de una “nacionalidad” implicó procesos distintos de subordinación en uno y otro caso —Chile y Argentina—, la población aborigen mapuche fue interpelada desde esta doble condición: por un lado, como pueblo originario; y por otro, como ciudadanos de un Estado-nación. En consecuencia, esta paradoja sin resolución, entre considerar a los pueblos originarios como parte integrante, pero a su vez como un “otro”, resultó operativa a los procesos de expropiación de los recursos, principalmente la tierra y la fuerza de trabajo indígena (Delrio, 2000).

Los pobladores de la comunidad mapuche de Colonia Cushamen (provincia de Chubut, Argentina) —donde he realizado mis trabajos de campo durante los diez últimos años— han resguardado en su memoria colectiva las huellas de su origen. Ellos recuerdan como punto de partida de sus largos éxodos el valle —hoy chileno— del río Trancura. Guiada por estos relatos, periódicamente visité dicha región durante tres años, con el propósito de conocer las narrativas de origen que se contaban del otro lado de los Andes. Me sorprendió que en dichos relatos el

cruce de la cordillera también fue construido como el episodio fundacional de las historias. En el norte de la Patagonia, en particular, los grupos que habitaban el entonces llamado “País de las Manzanas” (actual provincia del Neuquén, Argentina) fueron obligados a “presentarse” a las tropas del ejército argentino o a desplazarse hacia Chile cruzando la cordillera de los Andes. Desde allí, algunos regresarían al ahora territorio argentino y otros ya no lo harían. En adelante, las distintas políticas de cada Estado, así como las estrategias de los mismos pueblos originarios, definieron los procesos de conformación de nuevas comunidades rurales de acuerdo con el margen jurídico-político de los distintos contextos históricos.

En el marco de esta investigación más extensa sobre los usos del pasado, el presente trabajo se centra en las definiciones políticas de la noción de “cultura mapuche” que hoy en día discuten los miembros de distintas comunidades. Al respecto, me han llamado la atención los puntos de encuentro entre las opiniones de los distintos líderes comunitarios a ambos lados de la cordillera. En las relaciones con los Estados nacionales, en Argentina y en Chile, la reflexión en torno a los usos políticos de la “cultura” es el punto de partida para construir y orientar los proyectos comunitarios de acción.

En las páginas siguientes describo algunas de las conclusiones del trabajo de campo realizado en ambos países y pongo en relieve las similitudes que presenta la discusión en torno a las definiciones de cultura en los espacios públicos de lucha y negociación. Por lo tanto, los miembros de las comunidades de Loncofilo, Huampoe y Palguín (IX Región, Chile), y los pobladores de Colonia Cushamen y Reserva Napal (provincia del Chubut, Argentina) son los protagonistas de las decisiones y posicionamientos políticos que se mencionan aquí.

INTERPELACIONES HEGEMÓNICAS

La especificidad histórica de los sentidos de pertenencia, entre quienes se reconocen como miembros de una misma “comunidad indígena”, encuentra su marco de interacción en la formación continua de los Estados-nación. Por lo tanto, siguiendo el planteo de Claudia Briones (1995), los posicionamientos sociales de los pobladores mapuches no pueden explicarse sin tener en cuenta el potencial de incorporación de las hegemonías contemporáneas. Éstas disponen de ideologías nacionales e internacionales para describir, organizar e integrar subjetividades dispares como “culturas *folk*”.

Los lugares públicos que los Estados chileno y argentino han construido para incorporar al indígena han tendido a cosificar y subrayar las diferencias en términos “culturales”, y a enmascarar la naturaleza histórica y dialéctica de estas representaciones.¹ Este proceso, por otra parte, se inscribe en la forma ideológica que ha celebrado el capitalismo global en los últimos años. Esta actitud multiculturalista —entendida como una suerte de posición global vacía— impone la coexistencia híbrida de mundos culturalmente diversos y, en este mismo gesto, oculta la problemática opuesta: “la presencia masiva del capitalismo como sistema mundial universal” (Zizek, 1998: 176). En este sentido, la lucha económica y política por los recursos² es lo que se dirime en la apropiación y resignificación de las distintas definiciones de “cultura”.

En este macro contexto podría definirse al sujeto como “la articulación de la intersubjetividad estructurada

¹ La historia de conquista o subordinación se desvanece cuando los Estados-nación se imaginan a sí mismos como “aculturales” y como el ámbito neutro en el que cada cultura produce su propia “metacultura local” (Urban, 1992).

² De acuerdo con el argumento de Claudia Briones (1998), los procesos hegemónicos de marcación de los indígenas como un “otro diferente” adquieren su particularidad de acuerdo con la naturaleza de los recursos que se encuentran en disputa en determinada época y región. En líneas generales, la proporción e importancia que reviste la exacción de los recursos, fuerza de trabajo o tierra han determinado la especificidad histórica de los procesos de colonización y formación de los Estados nacionales. Véase Cornell (1990), Briones (1998, 1999) y Delrío (2000). Siguiendo esta idea, considero que los recursos que median la relación entre los mapuches y las élites nacionales son materiales (tierras, fuerza de trabajo, subsidios, votos electorales) y simbólicos (autonomía, prestigio, reconocimientos y lealtades).



Patricia Arias y Jorge Durand

En el Pueblo de la Purísima del Rcon. el 15 de Agosto de 1901 Juana Robles se enfermó de frios, y dolor colico, resultandole fuerte pujo... Se encomendó sin cesar a la Santísima Virg de San Juan... y tubo el feliz resultado: que en poco tiempo sano. Y en prueba de su eterna gratitud le dedico el presente retablo.

► 115

en y alrededor de los discursos disponibles” (Sprinker, 1991: 120) y, en este sentido, no habría punto de vista sin confrontación o posicionamiento social que no incluya las interpelaciones del otro. No obstante, esta dinámica de presuposiciones mutuas es asimétrica y desigual según se trate de grupos dominantes o subordinados. Por un lado, la cultura hegemónica no se reduce a la cultura de la clase dominante, sino que es el resultado de una particular apropiación y utilización de los bienes culturales de toda la sociedad, en beneficio de los intereses de los grupos que detentan el poder (Hall, 1986). La ideología dominante, para ser efectiva, incorpora aquellos aspectos “culturales” en los que los grupos subordinados pueden reconocer sus propios deseos e intereses.³ Los

³ A esta misma idea hace mención Zizek (1998: 140) cuando define la operatividad de la universalidad hegemónica a partir de la incorpo-

acentos sociales resultantes poseen, de este modo, un mayor poder para refractar y construir la realidad misma e interpelar a los individuos desde cierta subjetividad. Por otra parte, las innovaciones, los conflictos y las impugnaciones —potencialmente desestabilizantes— que se originan a partir de las prácticas sociales aborígenes, también tienden a ser reorientadas y subsumidas en las nociones dominantes de “cultura”. Así, las cuestiones políticas se interpretan como particularidades exóticas, los usos estratégicos del pasado como manifestación de las raíces nacionales o del patrimonio común, los reclamos de autonomía como índices de una nación multicultural o pluralista, el aumento cuantitativo y el cambio de modalidad en las disputas centradas en la etnicidad y la cultura como resultado de oportunismos políticos. Los discursos nacionales han decretado la agonía de las “culturas indígenas” y, en este sentido, las políticas indigenistas tienden al rescate, definiendo los territorios indígenas como museos naturales. El entramado interdiscursivo, así constituido, instituye las matrices de diversidad disponibles para tener acceso a subsidios, tierras, títulos de propiedad y otros reclamos indígenas.

116 ◀

Sin embargo, una mirada estereoscópica —siguiendo la lectura de Habermas (1994: 7) sobre la noción de “cultura popular” bajtiniana— permite también reconocer cómo un mecanismo de exclusión, que deslinda y reprime, al mismo tiempo provoca contra efectos no neutralizables. Si bien el espectro de razones, temas y valores hegemónicos es conocido y “repetido” por los grupos subordinados, también puede ser presupuesto de forma innovadora o filtrado críticamente. La paradoja de la repetición reside precisamente en la confirmación simultánea de semejanza y diferencia.⁴

Por lo tanto, me interesa aquí el modo en que la cultura puede volverse sobre sí —ser objeto y medio de sí misma— recreando nociones metaculturales para orientar interpretaciones dispares (Golluscio y Briones, 1994).

ración de “por lo menos dos contenidos particulares”: el popular y su distorsión, creada por las relaciones de explotación y dominación.
⁴ La dialéctica de la repetición consiste en que “lo repetido” ya ha tenido lugar previamente, y este carácter pasado da a la repetición su “novedad” (Sprinker, 1991).

La cultura es un concepto social que efectúa su propio “régimen de verdad” acerca de las diferencias sociales y las políticas de representación (Briones, 1999), por lo tanto, la discusión en torno a sus usos sociales —hegemónicos y contrahegemónicos— deviene en un interesante foro para los análisis antropológicos.

Los líderes mapuches de las comunidades en las que he trabajado reconocen la marcación “cultural” de los lugares sociales que el Estado dispuso para enmarcar sus luchas y reclamos. Sin embargo, la decisión de ocuparlos y la forma de hacerlo son, hoy en día, objetos permanentes de reflexión y disputa.

LOS POSICIONAMIENTOS MAPUCHES

Los estereotipos culturales emergen de “relaciones especulares” (Jameson, 1998),⁵ es decir, constituyen “perspectivas relacionales” (Goffman, 1993) entre distintos grupos sociales. Sin embargo, sus estigmas o atributos descalificadores adquieren diferente poder de imposición, según el lugar que cada uno de estos grupos ocupa en la estructura social. Por lo tanto, los mapuches que viven en comunidades rurales se encuentran ante la necesidad de responder —confirmando, refractando o negando— las imágenes impuestas. Su posición subalterna los ha llevado a incorporar, en sus propios sentidos de pertenencia, la paradoja de inclusión-exclusión —constitutiva del estigma—, por la cual forman parte de la sociedad nacional, pero que al mismo tiempo los hace diferentes.

La “cultura mapuche” adquiere un carácter discriminador y estigmatizante cuando presupone “un mapa de tiempos disímiles y distancias temporales”,⁶ es decir, cuando define las fronteras interétnicas como diferencias temporales. De esta forma, las exigencias de mimesis con el pasado —que recaen sólo sobre el indígena— relegan

⁵ Frederic Jameson entiende la noción de estereotipo como abstracciones colectivas sobre el otro, como excesos ilícitos de sentido que transforman las individualidades en algo no concreto y no individual (Jameson, 1998: 106).

⁶ La noción de “cultura mapuche” es aquí sinónimo de primitivismo, atraso, exotismo, o de sus eufemismos actuales: generalizaciones, estereotipos (Fabian, 1983).



Patricia Arias y Jorge Durand

▶ 117

el problema de la pobreza y la exclusión, puesto que la marginalidad es interpretada como un atributo tradicional y ajeno a la sociedad que lo produce. En este marco de descompromiso, las ideologías hegemónicas sobre el “ser aborigen” exigen “la continuidad” de una tradición mapuche y la escenificación de los diacríticos que la atestigüen. En consecuencia, los criterios de autenticidad indígena que operan en leyes, proyectos y políticas estatales (Briones, 1998) incorporan estos atributos del estereotipo de diversas maneras.

Los líderes comunitarios, sin embargo, presuponen estos estigmas para revertirlos (Golluscio *et al.*, 2000). Sus posiciones subalternas, confirmadas por las definiciones hegemónicas de “cultura”, son apropiadas y transformadas en lugares sociales propicios para el reconocimiento o la lucha. A continuación describiré las tres perspectivas metaculturales que los pobladores mapuches de ambos lados de la cordillera de los Andes identifican como las “líneas” posibles para transitar por el espacio social de sus respectivos Estados nacionales: el sujeto como “re”-

productor competente de cultura, el sujeto como “re”-productor autónomo y el sujeto “no cultural”.

“RE”-PRODUCTORES COMPETENTES: TENER CULTURA

Los pobladores mapuches han tomado conciencia del interés de ciertas élites no indígenas —nacionales e internacionales— por la “herencia cultural” convertida en mercancía u objeto estético (Alonso, 1994). Al respecto, en Argentina y en Chile los textos oficiales construyen descripciones similares:

Ellos [los mapuches] sobreviven, por otra parte, con mucha fuerza a través de los nombres de lugares, ríos cumbreros, en todo el país y particularmente en Pucón existen numerosas reducciones [...] Su artesanía es atractiva y motivo comercial muy selecto en las galerías locales que para el verano se llenan de un público curioso e investigador que consulta precios y adquiere piezas de su agrado.

Este grupo étnico, como todos los grupos de esta naturaleza, posee idioma propio, un cuerpo de creencias y costumbres, una forma particular de organizar sus relaciones, un código propio y singular de deberes y derechos al interior del grupo doméstico, ceremonias, valores tradicionales, artes y oficios que hacen de la sociedad mapuche una de las entidades indígenas más ricas desde el punto de vista de los patrimonios culturales que aún perduran (Libro de la Municipalidad de Pucón, 1998).

He encontrado que este modelo de relación entre la sociedad mapuche y no mapuche, centrado en una concepción *folk* y cosificada de la cultura, suele emerger como marco de interacción en mis primeros encuentros etnográficos con los líderes comunitarios. Desde el momento en que me presento como investigadora, entre ambos comienza a funcionar un juego mutuo de suposiciones, en el que mi interlocutor generalmente opta por orientar el evento como una transmisión de cultura.⁷

118 ◀ Siguiendo la relación establecida por Bourdieu (1990) entre las interacciones sociales —en tanto micro mercados— y las estructuras globales que las dominan, considero que la supuesta demanda del investigador suele ser enmarcada por los pobladores en aquellas formaciones discursivas que determinan el valor de los productos de la “competencia tradicional”. El contrato comunicativo está inserto en las relaciones objetivas que existen entre los grupos que se reconocen en oposición como mapuches y no mapuches, aquí entendidos respectivamente como grupo “cultural”, por un lado, y grupo formador de los precios de mercado en torno a los productos culturales, por el otro:

[...] mi patrona tiene recuerdo para conservarlo, por ejemplo mantas que tejen a telares, ella las tiene, pero de adorno, los canastos que se hacían antes, trutruacas, cántaros viejos que usaban antes... que usaban los mapuches. Y me dice si acaso yo no tengo cosas de esos tiempos de atrás, si

mis papás no tienen para venderle. Yo te los compro, me dice, te doy buena plata, porque yo tengo museo, donde yo conservo todo eso, y después venís a verlo, me dice, es algo valioso (Loncofilo, 2001).

El “otro mapuche” deviene en portador de productos exóticos, de bienes que pertenecen al patrimonio nacional, de piezas de museo con valor de colección o de tesoros auténticos de la antigüedad. El turismo, las instituciones políticas y la academia confirman permanentemente la figura de la recolección y el rescate, más aún cuando sus representaciones caracterizan la “cultura” como un bien escaso y pronostican su extinción como inminente. En estos casos la “cultura” se convierte en un bien material cuyo valor responde a las demandas de un mercado unificado. Al hacer ostentación de sus posesiones culturales, el poblador mapuche se posiciona positivamente en el mercado simbólico de bienes escasos: como “poseedor” de capital cultural y del conocimiento en el arte de la tradición, en breve, como un “re”-productor competente.

Desde este posicionamiento los líderes recurren a distintas estrategias de “sustancialización”⁸ de la cultura, con el propósito de reificar los valores abstractos de la “tradición mapuche” y ostentar su posesión. El *mapunzugun* (lengua mapuche) se convierte en el principal objeto de intercambio interétnico, puesto que a lo largo de los años la lengua ha sido la manifestación cultural con mayor poder para señalar la “autenticidad” aborígen. En términos de Hill (1985), las palabras en lengua indígena no son simplemente referenciales, ellas también señalan un posicionamiento social. Así, el uso público de la lengua opera como indicador de competencias culturales y define a sus usuarios como propietarios de un bien valorado socialmente.

Del mismo modo, algunos líderes, en los contextos públicos donde se presentan a sí mismos, refieren a las costumbres tradicionales como objetos: “todavía llevamos esa costumbre”, “me llaman por mi cultura mapuche”, “y se dirigieron a mi casa para venir sacar la cultura nuestra”. La posesión material de elementos representativos

⁷ El dispositivo escénico (Charaudeau, 1994) —primera entrevista, uso de la grabadora— activa un conjunto de suposiciones: el marco material de las circunstancias del intercambio subraya nuestro “interés” como investigadores (demanda) por el “capital cultural” que nuestro entrevistado “posee” por “ser mapuche”. Por lo tanto, el dispositivo actualiza un mercado unificado de bienes simbólicos y sus reglas (Bourdieu, 1995).

⁸ Entendemos la noción de “sustancialización” como reificación, materialización o conversión de un valor abstracto en un bien tangible y estético (Alonso, 1994).

de la “cultura mapuche” es explicitada en diferentes prácticas discursivas: “nosotros mismos tenemos prenda de la antigüedad y nosotros por lo menos lo usamos en ese momento” (refiriéndose a los adornos tradicionales utilizados actualmente en la ceremonia religiosa), “nosotros tenemos hasta grabaciones también”, “en la ciudad nosotros presentamos el modo de representación nuestro, trabajamos con el kultrún, con el instrumento, tenemos todo lo que usan los mapuche”.

El agente social, desde su lugar subordinado, utiliza el capital simbólico de la cultura —valorada en el mercado interétnico— con el doble propósito de tener una nueva fuente de ingresos y un medio de legitimación y reconocimiento social. Sin embargo, desde el momento en que se compromete con esta noción de cultura como patrimonio, el sujeto corre el riesgo de ser acusado de “pérdida de identidad”⁹ Por consiguiente, la sustancialización de la cultura y su constante escenificación pública intentan revertir la sospecha permanente de la “aculturación” y la “pérdida” (“nosotros somos verdaderos mapuche, que conversamos en mapuche todo”). De todos modos, la configuración hegemónica del espacio distribuye la marca cultural diferencialmente a lo largo del territorio nacional. Así los líderes rurales, a diferencia de los representantes indígenas que han emigrado a las ciudades, aún cuentan con el criterio de “estar viviendo en comunidad”, otro de los diacríticos dominantes para definir al otro.

Los usos mapuches que resultan de este modo de entender la cultura son muy variados. En las comunidades rurales donde he realizado mis trabajos de campo he encontrado distintas perspectivas en torno a la importancia y objetivos de escenificar ciertas prácticas definidas como “objetos de autenticidad cultural”.

Los mapuches de Cushamen han participado en actos oficiales —municipales (“la fiesta aborígen” realizada desde 1997 en la escuela), provinciales (numerosos actos en instituciones públicas) y nacionales (el lanzamiento del Plan nacional de regulación de tierras que el presidente

Carlos Menem llevó a cabo en Cushamen en 1996)¹⁰— representando costumbres antiguas y religiosas, o visitando de modo tradicional. Algunos líderes de la zona de Trancura suelen ser invitados por los gobiernos para hablar en *mapunzugun*, tocar sus instrumentos tradicionales o escenificar alguna de las partes de la ceremonia religiosa del *camarucu* frente a un público de turistas. También ellos son invitados en los actos municipales y regionales para representar su “cultura tradicional” y, así, darle el tono “multiculturalista” al acontecimiento político en curso:

[...] Yo hasta Santiago he ido, me llaman, por mi cultura mapuche [...] por lo menos ahora no se separan la gente, nosotros mismos como somos mapuches, también nosotros compartimos con los winkas, y por eso es que nos están haciendo reunir aquí [en Pucón] por lo menos casi ignorantemente, nosotros salimos [...] hay que dar a conocer cómo es el sistema de vivir las personas, así que así somos. Ahora ya que uno ha perdido la vergüenza, así que ya andamos [...] así cuando converso yo así en mi lengua mapuche, la gente se rodean todos, para escuchar cómo es las palabras, y a algunos le gustan y a otros no le gustan, claro, así que así es las cosas (Loncofilo, 2000).

► 119

En ninguno de estos casos los participantes recibieron algún tipo de ingreso. Ellos explican sus colaboraciones como una demostración del orgullo mapuche, tantos años atrás reprimido, y como una nueva forma de participar en la integración nacional sin tener que ocultar sus sentidos de pertenencia.

Sin embargo, la venta de artesanías, el cobro por grabaciones en lengua mapuche y, particularmente en Chile, el etnoturismo, pueden ser algunos ejemplos del modo en que la “cultura” pasa de ser un bien simbólico a ser una mercancía. Este uso consciente de los valores del mercado ha permitido algunos proyectos de cooperativismo en procuración de la autonomía económica, como la cooperativa de artesanas de Cushamen:

⁹ Todo alejamiento de la actuación mimética de un pasado —siempre construido— es redefinido, en términos hegemónicos, como pérdida de sustancia original (Alonso, 1994).

¹⁰ La escenificación de la diferencia en estos acontecimientos públicos no permite ser leída desde este único posicionamiento. En los debates posteriores a la visita de Menem a la comunidad Cushamen, las reflexiones acerca de la rogativa que se realizó ante las cámaras de televisión demuestran la yuxtaposición de propósitos y de sentidos en torno a la “cultura”.

La historia de la artesanía era como que anteriormente no tenía realmente valor, y en cambio ahora no, porque cualquiera viene y ve lo que es el artesano. Porque el artesano vive trabajando [...] y cuando se vende una prenda se ve la plata [...]. Éste es el telar realmente mapuche, es lo realmente natural, porque éstos son los que hacían los primitivos, abuelos, bisabuelos (Cushamen, 2001).

Si bien estos usos esenciales no cuestionan las relaciones asimétricas y antagónicas que subyacen en ellos, en algunos casos, como veremos en el siguiente apartado, la reflexión metacultural puede devenir en un importante proceso de politización de la diferencia y la marcación cultural (Briones, 1999). La escenificación folclórica —frente a un público turístico, en actos oficiales, ante el investigador o el periodista— suele ser una de las estrategias de autolegitimación, utilizadas por los líderes mapuches, frente a un otro que espera que el mapuche “actúe” cierto estereotipo. En todos los casos, es una estrategia efectiva de relación tanto en la negociación con las autoridades —cuando los recursos en disputa consisten en subsidios, ayudas económicas y planes sociales— como en su utilización como una fuente de reconocimiento o de ingresos.

120 ◀

“RE”-PRODUCTORES AUTÓNOMOS: DEFINIR CULTURA

Una segunda postura consiste en ubicarse “en la cultura” como lugar desde donde se habla, es decir, un *locus* enunciativo anclado en la cultura como posicionamiento político que opera simultáneamente como marco interpretativo de la realidad y como patrón de acción en la construcción de pertenencias:

[...] cuando estamos planteándonos organizarnos, ya estamos planteando, y nos estamos planteando en política, pero no depende de los partidos políticos ni nada. Es una política que la generamos nosotros. Y automáticamente cuando estamos planteando organizarnos ya estamos teniendo en cuenta todo el aspecto cultural nuestro (Cushamen, 2001).

En esta perspectiva los pobladores mapuches también presuponen el estigma que porta la noción de “cultura”

en tanto los define como migrantes del pasado y les exige la exhibición de señalamientos étnicos tradicionales. Sin embargo, el sentido de estos estigmas es subvertido cuando se toma conciencia de los mismos y se reinterpretan el lugar marcado por la diferencia cultural y el *locus* enunciativo desde el que es legítimo discutir las relaciones sociales de explotación y el acceso a los recursos. Este proceso reflexivo consiste, por un lado, en presuponer y reinterpretar las ideas de mimesis, continuidad cultural o tradición con el propósito de legitimar las posiciones sociales; y por otro lado, en cuestionar el orden existente multicultural que oculta las relaciones asimétricas entre los mapuches y las clases dominantes a lo largo de la historia.

Por lo tanto, y en primer lugar, las prácticas innovadoras —políticas, económicas, ideológicas— se tradicionalizan. Donde prevalecen las normas de la tradición, la conducta se legitima por la apelación a lo precedente (Brow, 1990), y donde la continuidad cultural es un parámetro de autenticidad y legitimación, la reinterpretación del pasado es una práctica permanente. Aquellas acciones que los medios de comunicación, la justicia o los gobernantes califican como “ideológicas”, “políticas” y “no culturales” —y generalmente adjudicadas a “manipuladores políticos”— son reinterpretadas por los mapuches que las llevan a cabo como mandatos tradicionales y como estrategias colectivas cuyo fin es la misma “continuidad cultural” que se les cuestiona. Las ideologías hegemónicas folclorizan ciertos aspectos de la cultura para despolitizarlos, al mismo tiempo que otras manifestaciones se definen como “ideológicas” con el propósito de quitarles su legitimidad en la cultura (Briones, 1998). Este uso constante de los límites de la cultura también es problematizado por los pobladores mapuches; ellos reinscriben la mayor parte de sus prácticas colectivas —motivadas por sentidos de pertenencia comunes— dentro del marco interpretativo de una cultura que lucha por su continuidad. Pero no una continuidad en tanto mimesis de tiempos míticos, sino una continuidad que se vio amenazada en el preciso momento en que el pueblo mapuche perdió su autonomía, una continuidad por la que lucharon sus antepasados, y por la que ellos continúan peleando hoy en día. Una continuidad cuya realización desesta-

bilizaría, incluso, el orden de posiciones establecido. La tradición ya no refiere a los fragmentos desconectados que se exhiben como supervivencias del pasado y diacríticos de identidad, sino que es una tradición construida como lugar de enunciación, como perspectiva sobre la realidad que redefine geografías, temporalidades, principios y finales narrativos (Briones, 1988; Ramos, 1999).

En segundo lugar, esta posición política pone en primer plano las relaciones históricas de dominación. La cultura *folk* es, primero, reinterpretada como un ideal —o estereotipo— ajeno e impuesto. Luego, cuando la cultura es reasumida reflexivamente, su valor pasa a ser interpretativo, puesto que es definida como un punto de vista diferencial que alinea los acontecimientos históricos —pasados y presentes— en un devenir propio. La “cultura mapuche” —fundada en la preexistencia del aborigen en el territorio nacional— deja de ser percibida como manifestación de una frontera interna, y se constituye

como un nuevo centro desde el cual los márgenes pasan a ser otros. Si el centro reside en “el haber estado antes”, esto es, el hecho de ser los primeros dueños legítimos de las tierras y los recursos naturales, “los ilegales” son los propietarios actuales que los usurparon o el Estado nacional que los administra.

Al respecto, menciono el caso del *lonko* (cacique) de la comunidad de Palguín (Chile) como ejemplo paradigmático de este posicionamiento en la “cultura”. Como representante, él ha confeccionado la historia de su comunidad y la actualiza cada vez que se realiza el *camarucu* (rogativa anual) ante los pobladores mapuches. El género tradicional —*ngütram kam* (conversa antigua) o *ngri-tam* (historia verdadera)— y la lengua mapuche en los que inscribe su relato crean el contexto tradicional para evocar sentimientos compartidos de pertenencia entre los presentes. Pero el *lonko* también recurre a este género tradicional para narrar su historia cada vez que alguien se



acerca a su casa, o cuando es invitado a participar en algún acontecimiento público. Su relato recorre los tiempos de conquista en los que fueron expulsados de Argentina, la llegada a Palguín, la arbitrariedad de un gobierno que impone sus reglas, el arribo a la zona de diferentes “hombres de negocios” que, con mayor desventura en la nueva burocracia nacional —conjuntamente con el apoyo coercitivo del Estado—, se adueñaron de las tierras, y el modo en que los nuevos propietarios continúan, hoy en día, con las mismas prácticas violentas al amparo de los sucesivos gobiernos. Los eventos narrados se inscriben en una “historia antigua” —transmitida oralmente por su abuelo a su padre—, con nombres —los topónimos en lengua mapuche— y fechas precisas, a los que el narrador agrega los acontecimientos actuales. En el presente, este *lonko*, con sus casi ochenta años, se encuentra en libertad condicional por haber recuperado dichas tierras en conflicto junto con la gente de su comunidad. Sin embargo, en el último verano asistió a una reunión en Temuco organizada por la Universidad de la Frontera para volver a contar su historia y seguir luchando por las tierras comunales.

122 ◀

La “continuidad cultural” deja de ser una puesta a prueba de “no aculturación” o “mestizaje” o una puesta en escena meramente folclórica en el espectáculo de la integración armoniosa de culturas, y pasa a definirse como el lugar tradicional desde el que “siempre” se ha hablado, mirado, sentido y luchado por esa misma continuidad. Esta última deja de ser un medio para la obtención de recursos, para transformarse en un fin por el que es necesario recuperar los recursos que han sido expropiados:

Creo que la costumbre nunca va a perderse, yo creo que volver así como comunidad, yo creo que se volvería porque de hecho... ya al recuperar esas tierras, eso va a quedar comunitario [...] y creo que ahí ya vamos a tomar otra nueva experiencia que vamos a vivir, que vamos a hacer, la era de nosotros, los más jóvenes que quedamos. [...] Se hace reunión con frecuencia, cuando ya hay que tomar decisiones porque hoy en día acá en Chile, creo que nos dejó una mala experiencia ya el gobierno militar. Y yo creo que acá todo funciona a través de política. Y el que no sabe llevar más o menos la política, yo creo que nosotros estamos sonados, y esa es la parte débil que estamos, estamos redébil, redébil (Palguín, 2001).

Posicionarse en este lugar implica cuestionar los aspectos de la cultura y del estereotipo que son aceptados e integrados en el orden hegemónico para resaltar los aspectos excluidos. Es decir, se trata de incluir los programas políticos en la misma orientación cultural de las acciones colectivas:

[...] al estar solo te chupa el sistema, está bien, es una forma de ocupar un mínimo espacio, y eso lo hablábamos en la reunión nacional [reunión nacional de aborígenes], de poder armar algo de ir ocupando espacios políticos desde abajo para empezar [...] con un partido propio, a eso apuntamos la última reunión para tener más participación y definir por nosotros mismos. La gente está cansada de ser usada cuando uno tiene su propia decisión y pensamiento. Yo creo que es una idea que prende porque hay necesidad de tener protagonismo y de encarar una lucha, de una vez por todas (Cushamen, 2002).

Los enunciadores asumen el estigma de estar fuera de la historia —subyacente en la noción de “continuidad cultural” en tanto tradición— para revertirlo hasta el punto que la “continuidad” pasa a ser la puerta de acceso a la historia y la contingencia.

SUJETOS “NO CULTURALES”: DESPLAZAR LA CULTURA

Las comunidades rurales mencionadas aquí comparten historias similares de discriminación, escolarización y modos de participación en el Estado. Como consecuencia de estos procesos históricos, tanto la identificación con el campesino —pequeño productor, colono chileno, paisano argentino— como el objetivo compartido del “progreso” y el “desarrollo sustentable” han tendido a relegar a un segundo plano las identificaciones públicas con una comunidad mapuche de pertenencia. Por consiguiente, el tercer modo de posicionarse ante la “cultura” es negando explícitamente su operabilidad política.

Esta posición presupone los estigmas de “atraso” y “primitivismo” que subyacen en las definiciones hegemónicas de cultura y, en consecuencia, propone el desplazamiento de la pertenencia cultural a los ámbitos privados de la comunidad. Algunos líderes mapuches consideran

que, en los espacios interétnicos de negociación con el Estado, la marcación cultural actualiza una relación asimétrica que han querido revertir a lo largo de los años:

Yo creo que los aborígenes se dividan como nación propia, eso daría pie a que se siga más marginando a la gente, se marginaría más la gente porque es como que se le vuelve a hacer la guerra, porque se junta con otra idea que no se van a juntar arriba, es como que se chocan dos frentes, y eso serviría para la gente viva más marginada, que sigan explotando, que sigan colonizando, no conviene eso (Cushamen, 2002).

Los representantes mapuches no niegan la importancia de tener una cultura propia (“es importante rescatar la cultura”, “no debemos perder lo que es nuestro”), pero discuten las jerarquías políticas de las distintas identificaciones (“pero hay necesidades más elementales antes”, “pero los pequeños productores somos más”, “pero hay que saber distinguir las cosas”, “pero me identifico con el pobre antes que nada”):

[...] la cultura... nosotros no nos metemos donde no tenemos mucho conocimiento, preferimos estar donde podemos hacer lo que esté a nuestro alcance, entonces cada uno está por su lado, si bien todos somos necesarios, si tuviéramos que hacer un *camarucu* confiamos en los que saben, en los ancianos [...] y nosotros quizás sabemos un poco más de política (Cushamen, 2002).

En otras palabras, en este argumento la cultura es definida como uno de los patrones que crean comunidad y solidaridad “hacia dentro” —una suerte de “cultura privada”—, mientras que, en los espacios públicos, se subraya una identificación transversal que recorre las diferencias culturales (“estamos juntos con los inmigrantes pobres”, “tiramos todos para el mismo lado”). En los casos de la Cooperativa Mapuche (en Argentina) y las Juntas Vecinales (en Chile) no se discrimina, por ejemplo, entre sus miembros mapuches y no mapuches.

Es decir que, para algunos representantes, la cultura no constituye un posicionamiento para la lucha o la negociación, en tanto marca diferencias —divide— en el interior de una clase. De este modo, el antagonismo entre “mapuches” y “*winkas*” (no mapuches) queda subsumi-

do en un enfrentamiento más abarcador: entre pobres y ricos, entre pequeños productores y aquellos que defienden los intereses de los grandes capitales:

Vos me decís: ¿cómo nos identificamos? Y bueno mirá, este... yo creo que como pequeño productor, porque como ya te digo, pequeños productores hay 70% más, aunque mapuches hay muchos, sí, sí. No por lo expreso quiero decir que vamos a dejar de lado el tema mapuche [...]. Con el tema provincial donde están incluidos pequeños productores mapuches... llámese inmigrantes... yo creo que tenemos que definirnos como pequeño productor, no hay vuelta que darle, ¿viste? (Cushamen, 2001).

La estrategia es, entonces, la identificación pública con organizaciones colectivas basadas en el cooperativismo: ya sea realizando proyectos conjuntos para obtener subsidios del Estado, o buscando salidas económicas autónomas de producción.¹¹

La desmarcación cultural suele ser también la posición de los líderes comunitarios que defienden el derecho al cambio, la movilidad social y las mejoras de las condiciones de vida en términos de “desarrollo económico y productivo”. Como anticipé en la introducción del trabajo, si los grupos dominantes tienen mayor poder para fijar sus propios acentos sobre las categorías sociales, es comprensible que varios pobladores mapuches experimenten y entiendan “cultura” como “volver atrás”, “exigencia de mimesis con el pasado”, “atraso” o “imposibilidad de cambio”. Por lo tanto, algunos líderes rurales, tomando conciencia de estos usos estigmatizados, no encuentran en la cultura una orientación política efectiva:

A mí no me gustaría volver hacia atrás, a mí me gustaría ir para adelante y si es posible que mi comunidad también, que siga viviendo mejor que cuando era antes [...] Yo viviendo en democracia no me puedo quedar afuera del sistema, para tener un poco de poder tengo que plegarme en algún partido, por ejemplo (Cushamen, 2002).

[...] la cultura sí, lo que es habla, pero la situación de hoy día requiere siempre de vivir más acorde con la situación del país, en este caso. Yo creo que toda persona tiende a

¹¹ En Cushamen, por ejemplo, se ha intentado hacer funcionar una curtiembre.



Patricia Arias y Jorge Durand

superarse porque no va a volver a la nada otra vez (Huampoe, 2002).

Yo de la cultura sé muy poco, a mí me interesó más que nada el presente, sí respetando, sin dejar afuera la cultura (Cushamen, 2002).

Este posicionamiento, al desplazar la cultura del debate público, vuelve visible la imposición estereotipada que los identifica desde afuera como “colonia indígena” o “comunidad mapuche”. Estos límites, convertidos en objetos de reflexión, son negados por aquellos pobladores que se identifican principalmente con su posición estructural en la división del trabajo. Del mismo modo que en los posicionamientos anteriores, los enunciadores toman conciencia de las connotaciones folclóricas y apolíticas que la noción de cultura hegemónica impone sobre sus subjetividades. Sin embargo, la respuesta de esta posición consiste en privatizar y reasumir para sí los usos sociales de la cultura y desplazar el foco de las disputas públicas hacia la identificación con la nación o la clase social.

A MODO DE CIERRE: ORIENTACIONES POLÍTICAS

[...] el aspecto de la cultura se tiene que discutir de entrada, cuando nosotros decimos vamos a organizarnos...

[...] lo que pasa es que es muy difícil definirse...

[...] ahora mismo lo estamos discutiendo entre nosotros...

(Representante de la comunidad de Cushamen)

Los líderes comunitarios con los que he conversado se presentan públicamente en respuesta a los estereotipos hegemónicos de “cultura” y definiendo distintas posiciones sociales: el re-productor competente en un mercado donde “la cultura” opera como capital simbólico, el re-productor autónomo que se posiciona en la tradición como un modo de reinterpretación propio de las luchas

sociales y la “continuidad cultural”, y el sujeto no cultural que se identifica con su situación estructural en una sociedad estratificada.

Estas prácticas sociales despliegan significados dispares de “cultura” por medio de diferentes estrategias simbólicas. En primer lugar, la sustancialización y la estetización de la cultura, entendida como un recurso escaso en el mercado unificado de bienes. Segundo, la tradicionalización de la cultura; estrategia que consiste en incorporar una noción amplia y flexible de “continuidad”. Es decir, la tradición se define como un punto de vista o lugar de enunciación —inaugurado en la época de la conquista— que posee el potencial de interpretar las prácticas innovadoras del presente y las nuevas lecturas del pasado, subrayando las relaciones de dominación. La tercera estrategia también consiste en el desplazamiento de las posiciones subjetivas impuestas desde la ideología *folk*, pero, en este caso, los mapuches discuten sobre la posibilidad de una política directamente surgida de la cultura.

Estas nociones metaculturales, en tanto actos de creación colectivos, son el resultado de experiencias compartidas en la comunidad y de las resignificaciones de los estigmas hegemónicos emergentes en los espacios interétnicos. Desde este ángulo, reflexionar sobre las prácticas sociales de autolegitimación permite centrar el estudio en la intersección de los microprocesos de articulación de significados, por un lado, y los macroprocesos de dominación, por el otro. Los pobladores mapuches, tanto de las comunidades argentinas como chilenas, construyen sus identidades, su pasado y sus ideas de “comunidad” por medio de la recombinación e innovación de elementos. Sus nociones de “cultura”, definidas entre espacios de coacción y resistencia, representan el constante proceso de formación identitaria. Por lo tanto, siguiendo a Escobar (1992), la articulación de posicionamientos es multivalente con respecto a las ideologías dominantes: sus significados enfrentan, cambian, desafían y aceptan las nociones hegemónicas.

Los tres modos de posicionarse frente a la “cultura” presuponen los estereotipos —y por lo tanto, los estigmas— de las definiciones hegemónicas. Sin embargo, aun cuando la práctica reflexiva y crítica forma parte de las tres perspectivas, las respuestas emergentes difieren

en cada caso. Los enunciadores se posicionan ante la noción de cultura, seleccionando alguna de estas posibles respuestas, de acuerdo con los recursos en disputa que consideran el objetivo de sus políticas. Así, el énfasis en la cultura como capital simbólico y la presuposición de sus valores de mercado, basados en el exotismo y la escasez, son considerados un medio eficaz en la negociación de subsidios o en la participación de programas y políticas indígenas, o para la obtención de prestigio y reconocimiento social. El acento en la cultura como una tradición preexistente a los Estados-nación es interpretado como el proyecto político más adecuado en la lucha por la autonomía y la recuperación de las tierras. Subsumir la cultura en una lucha de clases es la elección de quienes consideran que la lucha política y económica frente a la explotación y la dominación sólo puede ser gestionada de modo conjunto con la totalidad de los pequeños productores.

Por lo tanto, la acción de posicionarse ante las diferentes nociones de cultura constituye, también, una determinada orientación política. Los liderazgos políticos —caciques (*lonkos*), representantes, delegados o presidentes de las juntas vecinales— convierten estas orientaciones en prácticas políticas efectivas. En pocas palabras, no es pasiva la apropiación de las subjetividades impuestas. Las utilizaciones estratégicas de los estigmas, presupuestos discriminatorios y esencialismos operan como “redes subterráneas de cultura” (Escobar, 1992) que, en los espacios interétnicos, pueden tornarse visibles como orientaciones políticas para la acción. La noción de “cultura mapuche”, sin abandonar los estigmas hegemónicos subyacentes en las figuras de exotismo, patrimonio, ahistoricidad y mimesis, incorpora sentidos políticos e identitarios en sus resignificaciones cotidianas en el nivel local.

Es en el contexto de confrontación —cuando las personas negocian su universo y la representación discursiva del mismo— donde las experiencias históricas y los intereses colectivos son revelados (Comaroff y Roberts, 1981). Así, en los foros de discusión —asambleas o reuniones comunitarias en las que me han invitado a participar— me he encontrado con un debate permanente sobre sus propias identificaciones públicas y las formas

de responder a las interpelaciones hegemónicas. Estos tres modos de posicionarse, analizados aquí, son identificados y citados por los propios pobladores mapuches en sus discusiones cotidianas. Sin embargo, en las prácticas discursivas concretas (entrevistas, actas o plataformas políticas) se crean complejas matrices teóricas en las que los posicionamientos, en ocasiones, se yuxtaponen entre sí.

La conformación de estas matrices es diferente entre los pobladores y líderes de una misma comunidad, y todas ellas difieren notablemente de las posturas políticas de otras organizaciones mapuches, sobre todo con respecto a aquellas originadas en las ciudades. De todos modos, esta sistematización ha querido mostrar las “líneas” que los mismos pobladores rurales identifican y las reflexiones que ellos están realizando, hoy en día, en torno a los modos de ocupar los lugares sociales disponibles y responder, así, a la interpelación “cultural” de sus Estados-nación.

Bibliografía

- Alonso, A., 1994, “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 23, pp. 379-405.
- Bourdieu, P., 1990, *Sociología y cultura*, México, Grijalbo.
- , 1995, *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona.
- Briones, C., 1988, “Caciques y estancieros mapuche: dos momentos y una historia”, XLVI International Congress of Americanists, 8 al 12 de julio, Amsterdam.
- , 1995, “Hegemonía y construcción de la ‘nación’. Algunos apuntes”, *Papeles de Trabajo*, núm. 4, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-sociales, pp. 33-48.
- , 1998, *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires (Serie Antropológica).
- , 1999, *Weaving ‘the Mapuche People’: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership*, tesis de doctorado, University of Texas, Austin.
- Brow, J., 1990, “Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past”, *Anthropological Quarterly*, vol. 63, núm. 1, pp. 1-6.
- Comaroff, J. y S. Roberts, 1981, *Rules and Proceses: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, University of Chicago Press, Chicago.
- Cornell, S., 1990, “Land, Labour and Group Formation. Blacks and Indians in the United States”, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 13, núm. 3, pp. 368-388.
- Charaudeau, P., 1994, “L’Interlocution comme interaction de stratégies discursives”, *Verbum. Revue de Linguistique*, Presses Universitaires de Nancy, núm. 7, pp. 165-183.
- Delrio, W., 2000, *De “salvajes” a “indios nacionales.” Etnogénesis, hegemonía y nación en la incorporación de los grupos aborígenes de Norpatagonia y la Araucanía (1879-1899)*, tesis de maestría, Universidad de Chile, Santiago.
- Escobar, A., 1992, “Culture, Practice and Politics”, *Critique of Anthropology*, vol. 12, núm. 4, SAGE, pp. 395-432.
- Fabian, J., 1983, *Time and Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, Nueva York.
- Goffman, E., 1993 [1963], *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Golluscio, L. y C. Briones, 1994, “Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural”, en *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*, Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común, Buenos Aires, pp. 499-517.
- et al., 2000, “Impugnaciones de alteridad”, *mi*, Buenos Aires.
- Habermas, J., 1994 [1962], “Prefacio a la nueva edición alemana de 1990”, en *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, Barcelona, pp. 1-36.
- Hall, S., 1986, “‘Gramsci’. Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, núm. 2, pp. 5-27.
- Hill, J., 1985, “The Grammar of Consciousness and the Consciousness of Grammar”, *American Ethnologist*, núm. 12, pp. 725-737.
- Jameson, F., 1998, “Sobre los ‘Estudios culturales’”, en E. Grüner (comp.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 69-136.
- Urban, G., 1992, “Two Faces of Culture”, *Working Papers and Proceedings*, núm. 49, Center of Psychosocial Studies, pp. 21-31.
- Ramos, A., 1999, *Discurso, pertenencia y devenir. El caso mapuche de Colonia Cushamen*, tesis de licenciatura, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Sprinker, M., 1991, “Ficciones del ‘yo’: el final de la autobiografía”, en *La autobiografía y sus problemas teóricos*, Anthropos, pp. 118-128.
- Zizek, S., 1998, “Multiculturalismo”, en E. Grüner (comp.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 137-188.