



LA VOZ DE LAS ANTILLAS EN LATINOAMÉRICA. BASES CONCEPTUALES PARA UNA EXPERIENCIA DIDÁCTICA

Patricia Rojas Vera¹

RESUMEN:

Relacionando la didáctica de la literatura y la teoría de la recepción literaria y, asentando ambas en la formación universitaria de profesores de Francés, se puede llegar a establecer un conjunto de mecanismos didácticos destinados a abordar interculturalmente la literatura y por ende la cultura de las minorías étnicas del país de origen (Chile) en un clima de intercomprensión. Y por esta vía, la literatura franco-antillana se puede poner al servicio de una operación consciente de reconocimiento de "los otros" (minorías étnicas habitantes de Chile) por parte de los futuros profesores de francés lengua extranjera (FLE) y de sus idiomas extranjeros en general.

Palabras claves: Antillas, interculturalidad, minoría étnica, recepción literaria, didáctica.

ABSTRACT:

*THE VOICE OF ANTILLAS IN LATIN AMERICA.
CONCEPTUAL BASIS FOR A DIDACTIC EXPERIENCE*

Relating literature's didactics and the theory of literary perception, and founding both in graduate formation of French teachers, one can conclude a set of didactic mechanisms destined to tackle literature, and thus culture, of ethnic minorities of their country of origin, interculturally in search if inter-comprehension. On this road, french-antillian literature can be useful in a conscious operation of recognition of "the others" (ethnic minorities in Chile), from future teachers of French as foreign language and of foreign languages in general.

Key words: Antillas, inter-culturalism, ethnic minority, literary reception, didactics.

Hoy en día se constata que, a pesar del progreso experimentado en los últimos años, no nos hemos desarrollado adecuadamente, es decir, hemos perdido gran parte de nuestra identidad, en medio de un clima de miedo y desconfianza. Todo esto nos ha llevado a ser cada día más individualistas, dejando de lado el desarrollo de prácticas sociales y pasando –según Eugenio Tironi– de ser una sociedad de ciudadanos a una sociedad de consumidores. Es así como el altruismo y el compromiso son valores y prácticas que han perdido gran parte de su sentido hoy en día. Prueba de ello es que las organizaciones representativas de distintas colectividades² han ido desapareciendo o han ido perdiendo ascendiente entre sus miembros.

Sin ir más lejos, hoy en día asistimos en Chile a una especie de travesía jubilosa, dejando en el pasado un período de recesión, apostando por un futuro estrechamente vinculado

¹ Rojas Vera, Patricia, Departamento de Francés, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago, Chile.

² Entiéndase colegios profesionales, corporaciones, cooperativas de asistencia social, etc.

con el primer mundo, a través de los tratados comerciales recientemente celebrados (Unión Europea, Estados Unidos, Corea del Sur). Sin embargo, este sentimiento de bienestar se funda, principalmente, en el eje económico y financiero, uno más de los que sustenta una sociedad y abandona, de hecho, la necesaria búsqueda de afirmación identitaria socio-cultural que nos aglutine como nación. Estudios recientes han dado cuenta de esta debilidad al señalar que nos falta asumir a los chilenos una historia fundante y estructuradora de una identidad propia con un acervo suficientemente internalizado y compartido. No tenemos mitos ni fundadores ni convincentes. Nos referimos concretamente al psicólogo Jorge Gissi quien declara que nosotros los chilenos padecemos “*el síndrome del olvido voluntario*”³, es decir negamos el pasado histórico, lo que nos induce a idealizar el futuro o el pasado cercano haciéndonos vulnerables a ellos.

El cúmulo de prácticas sociales se ha remitido a categorías meramente económicas y comerciales, olvidándose que el concepto de persona implica la idea de relación con otro y con los otros. Tal como señala Alain Touraine:

El sujeto sólo se hace más pleno convirtiéndose en un actor social, en el actor de una relación interpersonal.

Y esto, no sólo por lazos consanguíneos, de idioma u origen común, sino por categorías culturales compartidas presentes en el sustrato formativo de toda persona y colectividad humana.

Touraine, una vez más, recalca que:

En este mundo de globalización parece necesario reencontrar lo que es nuestra raíz, aquello que nos da identidad, es decir nuestra cultura.

Dicho de otro modo por Gissi:

... la alternativa cultural fundamental para América Latina implica una apertura hacia su verdadera cultura y un cuestionamiento de la cultura internacional hegemónica antidemocrática que se reproduce en los países del área. Por consiguiente, construir su identidad se basa en regresar a lo que es suyo propio, a lo que siempre fue pero no quería reconocer.⁴

Esta construcción se funda en una nueva concepción de lo que se entiende por *identidad*. En una operación “anti-hipostática”, la identidad no es una “cosa” “profunda, verdadera e integrada” que precede a los ciudadanos y que hay que descubrir, sino un proceso colectivo de configuración paulatina, concordado entre los diferentes miembros de una colectividad. Según Larraín, autores como Bifani, Langon y Gissi la identidad latinoamericana es:

Precaria, desestructurada, descentrada, desintegrada, y que todo esto es el resultado de la colonización y de trasplantes culturales e imposiciones extranjeras.⁵

Mas el mismo Larraín entrega algunas claves para revertir este sentimiento de abatimiento y para eso cita a Eduardo Galeano quien señala:

³ Entrevista en *El Mercurio*, Santiago, Julio de 2002.

⁴ Jorge Gissi, citado por Larraín, J., p. 179.

⁵ Larraín, ob. cit., p. 180.

Es debido a la esperanza y no a la nostalgia que debemos recuperar [...] un modo / de vida fundado no en la codicia sino en la solidaridad, en las viejas libertades entre los seres humanos y la naturaleza.⁶

Son estas ideas y propósitos los que animan la propuesta de este trabajo, puesto que las prácticas sociales resignificadas deberían constituir un referente para las nuevas generaciones.

PROBLEMA

Hoy en día, nuestra sociedad chilena no da lugar a que las ideas y proyectos surgidos de la profundidad del pensamiento e imaginario original del pueblo encuentren un espacio de difusión genuino y auténtico en las redes “pregnantes” y articuladoras de la identidad y, menos aún, en los medios de comunicación de masas.

Los dispositivos estructurales del conocimiento e información oficial están permeados por códigos foráneos y por intereses de naturaleza muy distinta de la de las estructuras y códigos vernáculos de identidad, léase intereses de tipo económico, comercial e incluso geoestratégico.

Más aún, esta situación estaría predefinida desde antiguo, dado que las tecnologías y procedimientos económicos fueron impuestos por los españoles, si bien no eran adecuados para nuestra realidad y cultura. Según Larraín, este desfase forzado ha hecho que:

Todo el proceso de desarrollo en América Latina (haya) sido mal dirigido desde el comienzo y la única solución es recuperar ‘la sabiduría de nuestros ancestros’ y ‘hacer uso de ese conocimiento’.⁷

Una de las maneras de recuperar esta “sabiduría”, de redescubrir algunas claves fundamentales de nuestra historia y que son determinantes de nuestra construcción identitaria, se encuentra en la acción didáctica de tipo intercultural que consiste en promover el acercamiento a culturas resultantes del proceso colonizador, que han sufrido sus estragos y que han luchado por rearmar una nueva identidad plural, aún en medio de presiones propias de la vida moderna e incluso de la globalización. Dicho acercamiento se facilita, a mi modo de ver, a través de la internalización de textos literarios propios de aquellos mundos.

Nos referimos al mundo antillano de habla francesa: Haití, Martinica y Guadalupe, territorios que han vivido la invasión e imposición de modelos culturales foráneos con desiguales resultados.

CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE LAS ANTILLAS FRANCÓFONAS

Al internarnos en los meandros de la cultura antillana, hay que atenerse a una serie de antecedentes históricos y culturales, como también de conceptos y categorías socio-antropológicas y ver cómo se han ido desarrollando en el escenario de las islas caribeñas, con el fin de comprender las fórmulas, opciones y riesgos que experimentó la sociedad de dicha región, destinada a la construcción colectiva de una identidad.

⁶ Ibid., pp. 180-181.

⁷ Ídem, citando, a su vez, a Lumbreras.

EL TRASPLANTE

Este concepto hay que entenderlo a la luz de fenómenos tales como el desarraigo, la pérdida, el desarro, la violenta desestructuración. Con posterioridad al período de roturación o desbroce, comienza el de la plantación de caña de azúcar (1685) que da origen a la “*habitation*”. Éste es el centro de operaciones desde donde se dirige el trabajo en el campo, en él residen tanto los amos como los esclavos trabajadores. En aquella época, se hizo indispensable contar con mano de obra abundante. Como las poblaciones autóctonas habían sido diezgadas, los terratenientes de la metrópoli se coluden con negreros que operan en África y así se llega a organizar el éxodo forzado de más de cincuenta millones de campesinos desde aquel continente –la mayoría proveniente del golfo de Benín– hacia las Pequeñas Antillas.

Estos sacrificados campesinos eran vendidos a cambio de productos europeos de alto valor exótico: armas, telas de algodón, aguardiente, entre otros, codiciados por inescrupulosos reyes africanos. Cada año llegaban cerca de diez mil originarios de aquel continente desde donde habían sido brutalmente arrancados y precipitados a la bodega de los barcos negreros. Todas las súplicas, las quejas, los lamentos de agonía, las oraciones se confundirán en un solo grito que puede imaginarse como:

un grito surgiendo de la bodega. El de un africano cualquiera. A pesar de su impotencia, éste último rechaza las cadenas o vomita esta situación.⁸

Los orígenes eran diversos como también sus lenguas, creencias y concepciones de mundo. Después del grito, vino el silencio:

Fue una especie de ruptura –la primera ruptura. ¿Silencio de la muerte bajo una lengua tragada? ¿Silencio del desvío y de la astucia de aquél que comprende que sólo cuenta la sobrevivencia y que hay que callarse? Nunca lo sabremos.⁹

Continúa la navegación, atravesando el Océano Atlántico e internándose en el gran golfo caribeño. El desembarco se produce en silencio:

Se mira en silencio esas llanuras verdes, ese sol un poco familiar. Se percibe en silencio todas las lenguas coloniales que, ellas mismas entre sí, comienzan a mezclarse. En silencio, ellos se dejan comprar, transportar a la habitación, enseñar los cuidados del campo de café, de tabaco, de índigo o bien de caña de azúcar. En silencio se recompone lentamente el mundo.¹⁰

Pocos fenómenos habrán sido tan traumáticos como la Trata de esclavos desde el África subsahariana, tanto por su amplitud como por las rudas condiciones en que se realizó a lo largo de varios siglos. Oficialmente, esta operación se detuvo en 1817; sin embargo, duró, clandestinamente, hasta 1830.

Este trauma se manifiesta en una pérdida total –en el caso de los africanos– de los referentes psicológicos, familiares, espaciales, culturales, institucionales y, en este sentido, dicho proceso puede definirse como una desculturación, tal como la define Ortiz:

Pérdida o desarraigo de una cultura precedente,...

y ejemplifica con el caso similar de Cuba:

⁸ Chamoiseau y Confiant, ob. cit., p. 32.

⁹ Ibid., p. 33.

¹⁰ Idem.

Fueron los negros arrancados de otro continente como los blancos; pero aquéllos fueron traídos sin voluntad ni ambición, forzados a dejar sus antecedentes costumbres tribales para aquí desesperarse en la esclavitud,...¹¹

LA ASIMILACIÓN

Este fenómeno es la meta lograda del proceso de la Trata descrito más arriba. La sociedad de plantación se instala y despliega entre 1685 y 1950, si bien su auge no llegará más allá de la mitad del siglo XIX. El sistema de plantación o de habitación está, por tanto, conformado por los *Békés* o blancos criollos amos y dueños de los terrenos de cultivos, los mulatos ligados por la sangre a los colonos blancos ciudadanos libres, pero sin las prerrogativas de éstos y, los negros esclavos exclusivamente trabajadores de las plantaciones.

Son los esclavos antillanos de origen africano los que trabajan el azúcar de caña cuya producción mueve una máquina económica y social de gran envergadura que involucra toda Mesoamérica y Europa occidental. Ana Pizarro aporta precisiones sobre este fenómeno:

[El azúcar] movió las fábricas, las refinerías, las hilanderías, los puertos, los ferrocarriles. La economía de ambos continentes recibió su impulso y de su éxito dependió la travesía de nuevos contingentes [de esclavos] para los mercados de las colonias.¹²

La condición de sometimiento y explotación que sufren los esclavos antillanos se ve agravada por la cuestión epidérmica. Esto es, las connotaciones a que da lugar la piel negra de los sometidos y las conclusiones que, a partir de aquéllas se sacan, se instalan en los ámbitos de la sociología, de la política, de la economía, de la moral, a manera de juicios estereotipados, cuya verdad adquiere un carácter dogmático en el marco de concepciones eurocentristas. Estamos hablando del concepto de raza que surgió simultáneamente a las empresas colonizadoras de fines del siglo XVI, tal como René Depestre nos lo explica por medio de juicios de meridiana claridad:

Antes de la aventura de la trata negrera y de la colonización, la palabra *nègre*¹³ no existía. Para la Edad Media, el africano del este o del oeste es un moro, un etíope, un ser humano de una geografía misteriosa por desconocida. Cuando se comenzó a hablar de los *hombres negros*, ningún matiz peyorativo acompañaba a ese calificativo.¹⁴

Sin embargo, la situación va a cambiar radicalmente:

El *negro*, con su connotación peyorativa, su semiología somática, su "esencia inferior", su señalización tenebrosa, hará su aparición en las "literaturas negreras", como resultado de la doble reducción mitológica que estructuró la falsa conciencia de una Europa "cristiana y blanca" y los estados de conciencia desesperada de los hijos de una África "pagana y negra". A partir de estos arquetipos platónicos del modo de relaciones fetichistas de la esclavitud, se tendrán todas las variantes burlescas del negrismo de plantación.¹⁵

¹¹ Ortiz, F., ob. cit., p. 96.

¹² Ana Pizarro, p. 43.

¹³ La cursiva es del texto original.

¹⁴ René Depestre, p. 26.

¹⁵ Ídem.

Los negros son tomados por seres inferiores susceptibles de ser instruidos y cristianizados. Esto último levanta ciertos temores entre los amos plantadores al asociar la conciencia cristiana de la igualdad entre todos los seres humanos y la posibilidad de que los esclavos, concientes de esto, emprendan acciones tendientes a lograr dicha igualdad.

Es así como se fijarán en los textos, no tan sólo europeos sino también americanos, frases y juicios sobre los negros del tipo: “la negrura de su piel refleja la de su alma” (postura negrófaga), o “sus cuerpos son negros, *pero* tienen el alma inmaculada de los blancos” (postura negrófila).

Depestre mismo nos entrega ciertas claves para cambiar este paradigma racial *superior/ inferior, bueno/malo*, al establecer una clara diferencia entre clase y raza. Esto es, a raíz de que el fenómeno negrista está ligado a la “aventura colonial del capitalismo”, donde las consideraciones económicas, sociológicas y psicológicas no sólo explican las diferentes clases sociales determinadas, a su vez, por las distintas funciones en la cadena productiva, sino aquéllas aparecen fundamentadas en un principio ligado al distinto color de la piel. Césaire –coincidiendo con Depestre– ilustra esta idea al decir que el hombre negro está doblemente alienado: como proletario y como negro. Ésa es la herencia principal que dejó el régimen esclavista en esa región.

El problema se plantea en relación al tema de la raza que viene a injertarse al de la clase social y que ha sido fuente de múltiples confusiones y conclusiones equívocas, entre ellas la aparición de movimientos tales como la *Négritude*, cuyas proyecciones políticas e ideológicas sobrepasaron y desvirtuaron los principios y fundamentos presentes en su gestación.

EL CIMARRONAJE

Este concepto tiene su origen en la riesgosa opción que algunos esclavos adoptaron al escapar de la plantación, incluso antes de haber llegado al punto de destino en la isla caribeña, e internándose en las colinas y cerros cercanos para ir paulatinamente alejándose y perdiéndose de los centros de trabajo, con el fin de no ser rescatados por los amos de la habitación.

En lugar de ver esta huida como una reacción desesperada de desorientación por parte de los esclavos, hay que entenderla como una sana medida de conservación de su pasado africano. Es decir, este fenómeno facilitó a los “cimarrones” (así es como se les dio en llamar) la garantía de la libertad, el dominio de una memoria colectiva y el de otra imaginaria. Para ellos, fue menos difícil conservar sus referencias originales de la cuna africana, rearmar parte de su imaginario, de sus experiencias y así, estas ventajas favorecieron el desarrollo de su afán libertario y emancipador. Es más, en los estudios socio-culturales acerca de las Antillas, ha surgido un nuevo concepto metonímico, cual es el de la “cimarronería cultural”.

Concretamente, los primeros movimientos tendientes a abolir la esclavitud y a lograr la independencia de Haití, tendrán su origen en grupos organizados distribuidos en las laderas de los montes cercanos a las aldeas:

Toussaint (Louverture) supo transformar las bandas de esclavos, a las que sus enemigos daban el nombre ofensivo de “negros cimarrones” en un ejército aguerrido, disciplinado, de liberación nacional.¹⁶

¹⁶ Ibid., p. 27.

Es oportuno señalar que estos rasgos, entre otros, han sido recogidos y han quedado plasmados en la literatura caribeña, irguiéndose ésta en un importante vehículo de procesos transculturadores resultantes de operaciones colonizadoras en dicha región. En este sentido, la situación de las Antillas resulta ser un modelo altamente ilustrador de lo que ha ocurrido en nuestro país entre las colectividades de minorías étnicas y la población chilena. Las tensiones vividas entre los dos mundos culturales: el mundo antillano, entendido como periférico, y el mundo francés, concebido como la metrópolis, se asemejan fuertemente, a las que han tenido lugar entre la sociedad dominante de Chile y el pueblo mapuche, puesto que cuando unos han pretendido aniquilar a los otros, aquéllos se han rebelado contra los “wincas”, o bien, unos han abordado a los otros desde una perspectiva de conmiseración, anulando la dignidad propia de los pueblos originarios. Esto es, los marcos conceptuales y antropológicos siempre han estado determinados por los mestizos y criollos chilenos haciendo caso omiso de las distintas especificidades étnicas presentes en el territorio de Chile.

CONCEPTO DE INTERCULTURALIDAD: UN PASO NECESARIO

El primer problema que enfrentamos, al tratar temas referidos a interculturalidad es su definición y en este punto seguimos el texto de Tomás Austin Millán, gran especialista en este ámbito. Surge inmediatamente la idea de algún tipo de contacto, interacción o comunicación entre grupos humanos de diferentes culturas, sin embargo, esto se inscribe en un contexto forzosamente problemático, a nivel de la vida social cotidiana o para la teoría social. Para la vida social, según Teresa Valiente (1993), la interculturalidad se encuentra asociada a:

- 1) Problemas de comunicación deficiente (por desconocimiento de la cultura del otro) en proyectos y programas variados: salud, educación, producción, etc.
- 2) Problemas relacionados con discriminación a grupos étnicos o raciales diversos.
- 3) Relaciones usualmente asimétricas entre grupos étnicos o culturales distintos

Para la teoría social, los problemas surgen por la profusión de conceptos que se sobrepone en lo referente a su connotación o significado, o bien que se interrelacionan, como en los conceptos de etnia, raza, pueblo, nación, sociedad, comunidad, cultura, identidad y sus derivados lingüísticos y conceptuales.

La posición que aquí se sustenta es que si bien la interculturalidad sólo puede ser entendida como alguna forma de comunicación entre grupos étnicos diferentes, primero es necesario precisar no sólo qué se entiende por cultura e identidad cultural, sino también por los conceptos de *etnia* y *etnicidad*, lo mismo que por los conceptos relacionados que suelen aparecer de inmediato: raza y racialidad.

Lo primero que se observa es que los conceptos de etnia y raza empleados para denominar la diferencia cultural parecen ser usados en forma intercambiable o significando lo mismo: en términos generales, grupo humano con características biológicas y culturales distintas a las del hablante; sin embargo un examen de la literatura especializada nos muestra que los usos varían según sean las tradiciones de los grupos humanos en contacto.

Finalmente, es necesario considerar el concepto de *contacto intercultural*, que, en pleno acuerdo con la Dra. Teresa Durán (1996), sería usado preferentemente en Iberoamérica:

...el concepto 'interculturalidad' o 'intercultural' reconoce como contexto de origen, el latinoamericano, y, como ámbito reflexivo, por una parte la llamada Antropología Periférica, y por otra, el indigenismo de la última década.

De manera que se pueden distinguir tres tipos de diferencias a partir del origen del grupo humano:

- 1) Diferencias y contacto entre la cultura occidental dominante y *grupos vernaculares, originarios*.
- 2) Diferencias y contacto entre la cultura occidental dominante y grupos *inmigrantes, incorporados*, que pueden o no ser también occidentales (como italianos, judíos, polacos u otros en Nueva York, que han sido considerados como grupos étnicos diferentes).
- 3) La diferencia cultural en el *contexto iberoamericano* (donde se unen etnias originales, criollos, grupos occidentales europeos y de ascendencia africana; sin contar los grupos étnicos asiáticos).

EL CONCEPTO ANTROPOLÓGICO DE CULTURA

Para la antropología, la cultura es el sustantivo común que indica una forma particular de vida, de gente, de un período, o de un grupo humano como en las expresiones, la *cultura chilena* o la *cultura mapuche*, como asimismo se habla de la cultura del campesino, la cultura femenina, la cultura universitaria. Éste es el concepto *antropológico* de la cultura y está ligado a la apreciación y análisis de elementos tales como valores, costumbres, normas, estilos de vida, formas o implementos materiales, la organización social, etc.

DEFINICIÓN DE CULTURA: LA CULTURA COMO EL "SENTIDO" DE LA VIDA

Si tratamos de definir a la cultura a partir de cómo nos ayuda a comprendernos entre seres humanos, la cultura es entendida como una *red, malla o entramado de sentidos que le dan el significado a los fenómenos o eventos de la vida cotidiana, para poder interactuar socialmente*, y, como veremos, surge como un producto del comportamiento humano y de la vida social situados en un ambiente histórico, geográfico/climático y productivo (material e intelectual). Clifford Geertz (1987) en un párrafo muy citado afirma que:

creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones [...] la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos– como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones, [...] ‘programas’ que gobiernan la conducta.

Berger y Luckmann (1997), a su vez, sostienen:

Todos nacemos en comunidades de vida que son además comunidades de sentido porque nos van a entregar instrumentos para dar sentido a la realidad de nuestro entorno. En las comunidades de vida se presupone la existencia de un grado mínimo de sentido compartido [...] la mayoría de las comunidades de vida, a través de distintas

sociedades y épocas, anhelan alcanzar un grado de sentido compartido que se sitúe de algún modo entre el nivel mínimo y el máximo.

De esta manera, cualquier pregunta que uno tenga acerca de ¿qué significa tal o cual cosa, desde el punto de vista de tal cultura?, pasa a ser, ¿qué sentido tiene esa cosa para esas personas? Estos conjuntos de significados son los que dan *sentido* a la vida cotidiana, al mismo tiempo que proporcionan la identidad cultural de cada uno de los miembros del grupo humano que los comparte, porque su observancia es garantía de pertenencia activa y consciente.

LA IDEA DE CONTEXTO

El contexto cultural es todo aquello que forma parte del medio ambiente o entorno y *resulta significativo* en la formación y desarrollo de la cultura de un grupo humano específico. Por lo que:

Contexto es el entorno ambiental, social y humano que condiciona el hecho de la comunicación.

El contexto no es un molde estático de representaciones culturales sino que es una 'arena' activa en la cual el individuo construye su comprensión del mundo y que está conformada tanto por los contenidos culturales tradicionales, como por las necesidades y expectativas individuales y colectivas que surgen del contacto con la sociedad amplia. (Ministerio de Educación:22)

Los elementos del contexto cultural entregan cada uno su aporte connotativo al significado común de las cosas en la vida cotidiana, estableciendo lo que se valora y con ello las normas de convivencia, es decir, lo que se debe y no se debe hacer, de manera que cada lugar tiene una identidad cultural que no es similar a ninguna otra, aunque pueda haber similitud entre ellas. A esto se refiere Cardoso de Oliveira (1990) cuando dice que:

la identidad pasa a desempeñar el papel de una brújula que posiciona al grupo y sus miembros en mapas cognitivos (u horizontes) colectivamente contruidos.

En suma, la cultura es un entramado de significados compartidos, significados fuertemente connotados por el contexto cultural (geografía, clima historia y proceso productivos), pero que habita en la mente de los individuos, dándoles una identidad cultural específica; dicho de otro modo, la cultura está tanto en la mente de los individuos como en el ambiente en que ellos viven.

IDENTIDAD CULTURAL E IDENTIDAD ÉTNICA

Según Buxó i Rey (1990), la experiencia etnográfica nos enseña que:

...nos enfrentamos con la fluidez de la etnicidad; es, la mutabilidad, la variabilidad, la transformación de la identidad que responde a condiciones cambiantes, a la distribución de los recursos culturales, a las influencias interculturales, y, en definitiva, a la dinámica de la modernización. El reconocimiento de esta fluidez, nos obliga a situar la cuestión de la formación social de la identidad y el mantenimiento o transformación de las identidades en el marco del análisis micro social, esto es, la construcción de la identidad, personal, social, pública y étnica en los procesos de cambio social y modernización.

Esta idea refuerza las afirmaciones del inicio, cuando decíamos que las circunstancias propias de la modernidad han obligado a los pueblos originarios a insertarse desculturizándose como colectividad o resistiendo firmemente contra la expansión modernizadora proveniente de la cultura dominante chilena. Esto parece estar ocurriendo aceleradamente al interior de la cultura mapuche, donde, aparte de las comunidades mapuches campesinas tradicionales, un grueso sector se revela cada vez más urbano y moderno, aunque se niega a dejar de reconocerse como mapuche y mantiene vivos muchos rasgos significativos de su identidad cultural pero transformados y "modernizados" hasta un nivel no evaluado aún.

RACISMO

Según Giddens (1993):

Racismo significa atribuir con falsedad características heredadas de personalidad o de conducta a los individuos de una apariencia física particular.

En otras palabras, el racismo es "*una construcción cultural*" (Kottak, 1997:51-65), o "*una construcción social*" (Pujadas, citado por T. Durán), o "*una construcción de la realidad*" si seguimos a los constructivistas. Los científicos sociales y los psicólogos han propuesto numerosas teorías para explicar la extraordinaria fuerza del racismo en las sociedades modernas occidentales. Estas teorías han tendido a caer en dos categorías, ya sea que se centren en la fuerza psicológica de las actitudes prejuiciadas de los individuos, o en las fuerzas sociales subyacentes en la opresión racial sistemática e institucionalizada.

En el curso de las últimas décadas, antropólogos y sociólogos han distinguido claramente entre el *racismo individual* y el *institucionalizado*. Las actitudes son tomadas como el resultado de fuerzas sociales actuando sobre los individuos. Los trabajos de numerosos investigadores han mostrado cómo las circunstancias institucionales generan el racismo. Un ejemplo muy fuerte del surgimiento del racismo puede ser encontrado en los informes de los comerciantes europeos que visitaron las costas de África desde el siglo XVI al XIX. Los viajeros originales no estaban universalmente prejuiciados en contra de los africanos. En efecto, muchos estaban impresionados por el alto nivel de la cultura africana. Sin embargo, con la creación de plantaciones basadas en mano de obra esclava en el Nuevo Mundo, se transformó el comercio de bienes africanos en tráfico de seres humanos y las actitudes de los europeos sufrieron un agudo cambio. Fue entonces cuando la imagen del salvaje africano, casi animal, se convirtió en dominante, porque le permitió a los europeos racionalizar el tráfico de esclavos.

PREJUICIO Y DISCRIMINACIÓN

Tal como se adelantó, es usual que en las sociedades modernas desarrolladas, las diferencias entre grupos humanos y culturales son preferentemente denominadas de "contacto interracial", lo que explica, de acuerdo con Bonfil-Batalla (1989):

Que se haya desarrollado una sociología de las relaciones raciales, constituida formalmente antes que los estudios de relaciones interétnicas.

Ejemplo de ello sería la sociología de la "etnicidad y raza" que Giddens califica como una sociología del antagonismo étnico, de prejuicios y discriminación, donde

el *prejuicio racial* se refiere a las opiniones o las actitudes mantenidas por los miembros de un grupo respecto a otro, [...] implica sostener puntos de vista preconcebidos

sobre individuos o un grupo, basados con frecuencia en habladurías más que sobre pruebas directas, perspectivas que son reacias al cambio incluso frente a nuevas informaciones (mientras que la *discriminación*) alude a la conducta real hacia ellos, (refiriéndose a) las actividades que sirven para descalificar a los miembros de un grupo de las oportunidades abiertas a otros, como cuando alguien de origen asiático es rechazado por un empleo a disposición de un 'blanco'. (Giddens, 1993)

En suma, son las diferencias culturales asociadas a las diferencias físicas visibles las que a menudo han servido y sirven para resaltar la diferencia étnica, o bien para justificar cualquier forma de discriminación. Giddens nos recuerda que el *prejuicio* “opera mediante el empleo del pensamiento estereotípico”, el que crea imágenes aprendidas en el medio socio-cultural y que son construidas con categorías rígidas y desinformadas.

Los prejuicios estereotipados en acción, podemos apreciarlos en nuestro propio país. Según Stuchlik (1985), en Chile, la imagen estereotipada de los mapuches ha variado a lo largo de la historia del país, pudiéndose observar cinco periodos en que los indígenas chilenos han sido vistos con diferentes matices discriminatorios:

- 1) El período de los *guerreros valientes y bravos*, desde el comienzo de la Conquista, hasta aproximadamente la década de 1840.
- 2) El período de los *bandidos sanguinarios*, desde 1840 hasta la llamada “pacificación” del territorio mapuche.
- 3) El período de los *indios flojos y borrachos*, desde 1893, hasta aproximadamente la década de 1920.
- 4) El período de la *carga y responsabilidad del hombre blanco*, desde la década de 1920 hasta 1960, y
- 5) El período de *salvajes gentiles*, a los que falta sólo la educación, de la década de los años sesenta.

Sin embargo, pareciera que en la década de los años 90, hemos entrado en un “nuevo período de la imagen de los mapuches” en que no es la educación el centro de la imagen sino el período “de los indígenas pobres” a los que hay que enseñarles a ahorrar y a participar del mercado.

CONCEPTOS DE ETNIA, IDENTIDAD Y NOSOTROS VERSUS OTROS

En América Latina, los problemas interétnicos están preferentemente referidos al encuentro de la sociedad occidental con los pueblos originarios o indígenas, donde la

identidad y la etnicidad indígena, pasan a ser atributos económicos y socioculturales considerados propios de un grupo humano, que acepta un origen común, vive en un territorio definido y habla la misma lengua. Ello constituye un *nosotros*, diferente a *otros*. Es una percepción, una valoración.

En este último punto, se destaca el concepto de nosotros/otros, como referente al abismo que separa a los pueblos indígenas americanos con los surgidos de la conquista. Esta perspectiva tiene mucho que deberle a los aportes de Todorov, cuando se refiere al proceso a través del cual el yo descubre al *otro* y se descubre en él. Identifica también las etapas que

engloban la experiencia de contacto. Afirma que, en América, la alteridad descansa en el egocentrismo, si bien es posible detectar ejemplos tímidos en los cuales se establecen equivalencias entre aspectos culturales indígenas y europeos. Es decir, el nosotros de la cultura occidental, egocéntrico, se ve a sí mismo como representante de lo correcto y mira a los otros como representantes de un accionar anómalo, raro, incorrecto o atrasado; lo cual resulta grave y vergonzoso si quienes así actúan son los grupos étnicos de su propia cultura y territorio nacional. Al revés, cuando el otro es el occidental y el nosotros es el indígena, se ve al otro a través del prisma de una historia de sufrimientos, persecuciones, desdén y negación de sí mismo.

A su vez, la etnicidad, tomada como minoría, especialmente en Iberoamérica, toma la connotación de valor de clasificación social, al identificar al *indio* como perteneciente a una clase social inferior, sólo por su condición étnica; es más, esta clasificación parece servir a toda la sociedad no indígena, incluso para los más pobres de ella, que ven al indio bajo el estereotipo de ser inferior social, económica y culturalmente. Esta diferencia de clases es tomada a menudo como referencia cultural de los más pobres con aspiraciones de ascenso social, que miran con desprecio que algún pariente llegue incluso a casarse con un “indio”.

A partir de la percepción de minoría étnica inferior existente tanto en la población mayoritaria como en la población étnica, autores como Esteva-Fabregat ven surgir el “*sentimiento de extranjería en términos de identidad.*” “*En su origen los nacionales contemporáneos, y con éstos los que dirigen las funciones políticas, económicas y culturales del país, todos fueron primero europeos y extranjeros –dice Esteva-Fabregat refiriéndose al caso norteamericano– empero, fueron también éstos los que construyeron y desarrollaron las instituciones actuales, con lo cual resulta que los indios fueron, primero, políticamente rebasados, y después culturalmente extrañados*” (Esteva-Fabrega, 1990:105-6). Si tomamos en cuenta este fenómeno de exclusión de clases, no es de extrañar que los indígenas de nuestro medio hagan la separación de chilenos y mapuches. En un ambiente cultural de esta naturaleza no es extraño que se formen tendencias extremas de separación y reivindicación de las naciones indias de América Latina, en general, y de Chile, en particular.

Cabe agregar que la realidad chilena parece indicar que se está formando un verdadero movimiento indigenista nacional, con actores indígenas y no indígenas comprometidos, por diversas razones, con los primeros. Al mismo tiempo, puede observarse que entre los sectores indígenas chilenos surgen dos grupos con variables de identidades: los políticamente comprometidos, entre los que se encuentran numerosos indígenas urbanos, y los no politizados, más ligados a la cultura rural tradicional. Este fenómeno necesita mayor investigación, porque está gravitando en el campo de las relaciones interculturales e interétnicas del país.

HISTORIA DEL PUEBLO MAPUCHE

De los pueblos que se han visto obligados a reinventarse en la historia, quizás pocos han tenido que hacerlo de una manera tan persistente como el pueblo mapuche en Chile. En este sentido, el indio mapuche de hoy no se parece en nada –o casi nada– al indio de la pre-conquista. Su cultura no sólo ha sido alterada por el “otro”, sino también continuamente transformada por “él mismo” como un imperativo que resulta de sus propias luchas por sobrevivir.

El pequeño campesino araucano de Chile es hoy frecuentemente más español que los de las comunidades vecinas. Pero, por otra parte, los araucanos, en comparación con los campesinos de los Andes centrales, han preservado una clara y profunda conciencia de su identidad indígena y se plantean frente al resto de la población como un grupo diferente. En efecto, la asimilación de elementos culturales externos a la sociedad mapuche no excluye el fortalecimiento de su identidad, e incluso ésta es, en algunas ocasiones, una condición. Los mapuches han asimilado muchos elementos “étnicos” del “enemigo” y al mismo tiempo, es uno de los pueblos indios con mayor identidad en el continente. Ese medio millón de personas (aproximadamente) que, a la llegada de los españoles, vivían entre el río Itata y el río Cruces (Loncoche), poseían diversos conocimientos acerca de la agricultura, la pesca y la caza. Como constata José Bengoa (2000):

Los mapuches se encontraban en un estado de desarrollo proto-agrario, esto es, conocían la producción de ciertas especies vegetales en pequeña escala, pero no habían desarrollado aún una agricultura propiamente tal.

Agrega el mismo autor:

La llegada de los españoles encontró al mapuche en una situación muy especial en comparación con la evolución de otros pueblos aborígenes invadidos por los europeos. Era una sociedad que aún no había sufrido en plenitud la revolución agrícola, por lo tanto, no se habían asentado todavía en comunidades productoras sedentarias...

Pero, el pueblo mapuche tampoco estaba en el estadio evolutivo de las bandas de cazadores sin organización ni asentamiento alguno. Los mapuches han pasado a la historia como un pueblo de altas dotes militares. No obstante, antes de la llegada de los españoles a Chile, los mapuches estaban lejos de constituir una sociedad militar. Por de pronto, no existía ninguna razón para ello, no había disputas por la propiedad territorial, ni escasez de alimentos; tampoco esclavitud, ni rapto de mujeres. Mas, desde el momento en que irrumpieron los españoles, los mapuches, a fin de sobrevivir, tuvieron que convertirse rápidamente en un pueblo guerrero. Eso quiere decir que el impacto de la guerra alteraría muchas de las relaciones sociales y políticas originarias: en lo político, la guerra trajo consigo una extrema centralización, con el consiguiente fortalecimiento del poder de los caciques. De igual manera, a fin de contrarrestar las embestidas del enemigo, el mapuche aprendió a conocer su lógica de guerra. No sólo se apropió de las armas y de los conocimientos bélicos de los españoles, sino también de sus animales. De este modo, los mapuches pasaron a convertirse en un pueblo de avezados jinetes, identidad étnica adquirida que conservan hasta hoy. La sociedad colonial también introdujo profundos cambios en la sociedad mapuche, especialmente en la economía. De pueblos de cazadores nómades pasaron a convertirse en un pueblo ganadero con tendencias sedentarias. La permanente guerra contra los españoles no impidió la adopción de costumbres y relaciones sociales. Sin embargo, donde la guerra tuvo mayor influencia fue en la demografía: del millón de indios que habitaban el territorio chileno en 1540; hacia 1570, quedaban apenas seiscientos mil.

La capacidad guerrera de los mapuches alcanzó un desarrollo tan elevado que, a comienzos de 1600, los araucanos unidos habían derrotado prácticamente a los españoles y, en sus territorios liberados, construyeron un poder político alternativo. Los españoles fueron prácticamente obligados por los indios a parlamentar de pueblo a pueblo. Puede decirse sin exagerar que, en Chile durante el período colonial, se estableció una suerte de poder dual geográficamente delimitado. Al sur del río Bío-Bío, los araucanos reestructuraron una verda-

dera república indiana basada en una cultura militar. Así, por ejemplo, a partir de los seis años, los niños aprendían el uso de las armas y el manejo del caballo.

Pero, no todo fue guerra en el período colonial. También hubo períodos de tensa coexistencia pacífica entre españoles e indios. Además de intercambio de mercancías, tuvieron lugar adopciones de costumbres por ambos bandos, las que fueron transformando radicalmente la personalidad étnica de los mapuches. Por ejemplo, a lo largo del siglo XVIII, la economía mapuche se reafirmó como ganadera. Con la intensificación del comercio, fueron exteriorizadas normas cambiarias dentro de las propias comunidades.

La instalación en espacios determinados, así como las exigencias derivadas del comercio externo, obligaron a los mapuches a una práctica intensiva de la agricultura. En lo político, tanto la guerra como la ganadería y la agricultura incidieron en el fortalecimiento de los caciques locales. No obstante, nada de eso obligó a los mapuches a adoptar la propiedad privada sobre los medios de producción. En lo esencial, la estructura económica mapuche continuó siendo igualitaria, con fuertes tendencias colectivistas. Es posible decir, entonces, que en virtud de las tres actividades mencionadas, el pueblo mapuche reencontró un lugar en la sociedad colonial. Por esas razones, no hay que extrañarse de que cuando llegó el momento de la independencia del estado chileno respecto al español, los mapuches no la apoyaran mayoritariamente. Los mapuches, efectivamente, presentían que un nuevo estado significaría la reestructuración de todo el sistema de relaciones externas que habían construido y eso, a su vez, significaría incurrir en nuevas alteraciones interétnicas. La actitud desconfiada de los mapuches contrastaba aparentemente con la de los mentores de la independencia nacional, quienes, en su entusiasmo antiespañol, habían reconstruido una imagen de lo indio que representaba simbólicamente las fuerzas vitales de la nación oprimida. Si bien las guerras de independencia fueron relativamente breves, el período de consolidación de los sectores criollos en el poder se extiende a lo largo de todo el siglo XIX. Eso se explica por las profundas divisiones ideológicas y económicas que existían entre ellos. Quizás debido a que estaban demasiado ocupados con ellos mismos, los criollos no diseñaron una política coherente en relación a los indios quienes, desde Temuco al sur, pudieron gozar de cuarenta años de paz, en los cuales lograron consolidar sus instituciones internas. Al no poder o no querer organizar el estado sus relaciones con los mapuches, se optó por delegar el poder a caciques locales. Éstos vieron fortalecidas las posiciones que habían alcanzado en la sociedad colonial. No exageramos al afirmar que durante esos años los mapuches practicaron formas de autogobierno, recreando no tanto una etnicidad, sino de hecho, una nacionalidad. Chile llegó a ser, así, en la práctica, un país con dos naciones: la chilena y la mapuche. Esto no quiere decir que los mapuches se hubieran cerrado a las influencias externas. Por el contrario, mostrando gran flexibilidad continuaron apropiándose, selectivamente, de elementos culturales ajenos.

Recién los mapuches entraron en un proceso de enclaustramiento cultural cuando tuvo lugar la que aquí denominamos “segunda conquista”, y que en los manuales de historia se conoce como “la pacificación de la Araucanía”. De hecho, la Araucanía se había autopacificado cuando los peligros externos no eran tan evidentes. Hasta 1860 aproximadamente, los mapuches no habían permanecido ajenos a los conflictos que tenían lugar en la llamada “sociedad chilena”. Por lo general, tendían a apoyar a todas aquellas fuerzas provincianas que se movilizaban en contra del gobierno central. Los mapuches, al igual que otros sectores de la sociedad chilena, utilizaron las “guerras civiles” del siglo XIX para renegociar sus propios intereses con el estado, incluso, como ocurrió en 1851, los mapuches se levantaban ocasio-

nalmente en armas, pero lo hacían, no tanto en su condición de mapuches sino en la de campesinos, en contra del poder central. Fue así como a partir de la década de los cincuenta que se dio inicio a “la segunda conquista”. Este hecho coincide, como lo ha hecho notar José Bengoa, con el proceso de “ocupación de los interiores”, es decir, de la tierra, lo que tenía lugar en muchos países. Fenómeno que prueba, al mismo tiempo, que el colonialismo interior que recién hoy observan algunos sectores indigenistas, no es contradictorio sino complementario con el colonialismo externo. No es casual tampoco que la “segunda conquista” se haya realizado en el mismo período en que Chile inició una campaña de expansión contra Bolivia y Perú. En efecto, desde hacía algún tiempo, los latifundistas de la zona central esperaban únicamente la ocasión propicia para apoderarse de las tierras araucanas. Por esas razones, no vacilamos en afirmar que con los ataques militares al pueblo mapuche se escribieron algunas de las páginas más negras de la historia de Chile. Los mapuches fueron literalmente masacrados. Los militares, fuera de control, se entregaron a una verdadera orgía de sangre. Hasta la capital, Santiago, llegó el eco de las masacres y algunos de los parlamentarios y periódicos, así como sectores del clero, elevaron tardías voces de protesta. Las tropas comandadas por Cornelio Saavedra, quien en algunos libros de historia aparece como un héroe, llevaron a cabo lo que no pudieron realizar las tropas españolas en todo el período colonial. No por azar, en esos años, se intentó poner de moda, en algunos círculos intelectuales, la contradicción civilización-barbarie. Con la inmolación del pueblo mapuche, el estado chileno pretendía hacer su entrada en una modernidad a la cual, hasta ahora, todavía no tiene acceso.

Si llama la atención la infinita crueldad con que fueron sometidos los mapuches, sorprende todavía más la capacidad de ese pueblo para sobreponerse a la situación y continuar existiendo como tal. Por de pronto, asumieron su condición de derrotados y aceptaron parlamentar y negociar con “los vencedores”. Los mapuches, hacia 1870, captaron que la tarea que tenían por delante ya no podía ser impedir la ocupación de sus tierras, sino impedir que esa ocupación fuera total. Poco a poco, iban aprendiendo a manejar un arma que durante el siglo XX utilizarían activamente: la política. Sin embargo, antes de pasar a la fase de la adaptación política, los mapuches jugaron su última carta para conservar su identidad nacional. En 1881, tuvo lugar la insurrección general del pueblo mapuche. Como en los tiempos de la conquista, volvieron a luchar hasta la muerte. Fue el canto del cisne. Derrotados, aunque existiendo, los mapuches intentarían reubicarse en el nuevo orden de cosas, esta vez no ya como nación, sino como pueblo. Eso quiere decir que, hasta nuestros días, los mapuches no vivirían en una cultura de la guerra sino, lo que es parecido, pero distinto, en una cultura de la resistencia. Las reducciones en que fueron encerrados expresan, como el nombre lo indica, una nación reducida. Nuevamente, los mapuches emprendieron una tarea a la que ya están acostumbrados: redefinir sus relaciones inter y extra étnicas. Esta radicalización transformó socialmente a los mapuches, tal como señala José Bengoa:

Se recortó un espacio de producción y de reproducción y debieron cambiar costumbres, hábitos productivos, sistemas alimentarios, en fin, todo su mundo cultural se transformó en una sociedad agrícola de pequeños campesinos pobres, en que los cultivos de subsistencia y la ganadería en pequeña escala será hasta hoy la base de su mantención. Una suerte de campesinalización forzosa fue lo ocurrido a esta sociedad.

Ahora bien, definido su lugar social dentro de un campesinado marginal y pobre, los mapuches advirtieron que su pertenencia “ciudadana” a la nación Chile ya era un hecho consumado, entraron a organizarse a fin de lograr algunas reivindicaciones mínimas, en términos sociales como campesinos y en términos políticos como pueblo. En esa orientación han demos-

trado poseer una extraordinaria capacidad para la negociación política pues han sabido unir, mucho mejor que muchos teóricos la cuestión étnica con la cuestión social. De acuerdo a las circunstancias, han desdoblado su personalidad apareciendo en la escena, a veces como campesinos, a veces como indios y, cuando las buenas condiciones se dan, como ambas a la vez.

El ascenso de los sectores medios, el surgimiento del movimiento obrero y el auge de las movilizaciones campesinas son rasgos que marcan la historia social de Chile en los comienzos del siglo XX. En el ámbito determinado por esa nueva constelación, los mapuches comenzaron a contraer alianzas con sindicatos obreros y campesinos, pero sin descuidar los mecanismos de autorepresentación. Así, en 1910, fue fundada la primera organización política auténticamente mapuche: la “Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía”. Sus fundadores fueron, en su mayoría, profesores mapuches de escuela y mapuches residentes en las ciudades. Debe destacarse que la emigración de algunos a las ciudades y la formación profesional que pudieron alcanzar algunos hijos de caciques, no los ha desindianizado como ha ocurrido en otros países, sino que, por el contrario, ha servido para crear “enclaves urbanos de representación étnico-cultural”. El caso de los mapuches urbanos muestra claramente como el tema de la indianidad no es exclusivamente mapuche, como ha querido ser permanentemente presentado, sino también asumido por simpatizantes de la causa indígena.

La Sociedad Caupolicán, a veces apoyada por los partidos de izquierda, logró existir durante más de veinticinco años, denunciando los atropellos cometidos a los indios, así como reclamando derechos sociales y políticos. La permanencia constante en la actividad política de los mapuches hizo posible que, incluso, a comienzos de los años veinte, fuese llevado al parlamento el primer representante mapuche. También, en esos años, fue fundada la “Federación Araucana” de marcado carácter indianista y anti-integracionista. Esa organización se planteó como tema principal la defensa de las tradiciones culturales y religiosas de los mapuches, lo mismo que la lucha por el mantenimiento de sus estructuras interétnicas, como es el caso de la poligamia, estructura muy importante, pues, a partir de ella, las diversas comunidades locales, mediante la representación casilla, realizan importantes alianzas. La Federación fue más radical en sus exigencias. Hacia los años treinta, período de efervescentes movilizaciones sociales, se llegó a plantear como estrategia la formación de una República Araucana dentro de la nación chilena.

No obstante, los temas más recurrentes de la política mapuche a lo largo del siglo veinte han sido el de las relaciones de propiedad, la consiguiente defensa de la autonomía territorial de las comunidades y la autonomía cultural. Para entender el sentido de tales temas, hay que recordar que el estado concibió el establecimiento de reducciones sobre la base de un sistema mixto, mediante el cual se confiere títulos de propiedad (“Títulos de merced”) a los caciques quienes los administraban dentro de las comunidades. De este modo, han sido mantenidas en Chile las tradiciones colectivas de los indios, al mismo tiempo que han sido fortalecidos los poderes locales de los cacicazgos; desde los años treinta, empero, viene observándose una tendencia a imponer definitivamente la propiedad dentro de las comunidades, lo que en la práctica significaría que las propias comunidades dejarían de existir. Es por esas razones que la defensa de las comunidades ha sido la principal consigna de las luchas indígenas del presente siglo en Chile. Sin embargo, incluso con la imposición de la propiedad privada, los mapuches se las han ingeniado para mantener formas colectivas en las relaciones de trabajo, como la “vuelta a mano” o ayuda de uno al otro sobre la base de una eventual restitución en el futuro. En su lucha esencialmente defensiva, los mapuches aprendieron a

utilizar los mecanismos populistas que caracterizaron la actividad política chilena hasta los años setenta. Por ejemplo, han sabido negociar sus votos políticos, estableciendo relaciones de clientela política con diferentes partidos sin fijar adhesiones definitivas con ninguno de ellos. Así, en 1939, durante el período de los frentes populares, lograron que se constituyera un frente único araucano que fue reconocido por el estado. Durante el período populista del General Carlos Ibáñez (1952-1958), lograron transformar la Sociedad Caupolicán en una organización muy amplia llamada "Corporación Araucana". En ese mismo período, fueron elegidos dos diputados mapuches quienes dieron forma legal a una serie de reivindicaciones indígenas, como la ampliación de los sistemas de salud, de escolaridad y de servicios públicos. De igual manera, se logró el reconocimiento de muchos títulos de propiedad agraria, que, hasta entonces, sólo poseían una aceptación informal. Pero, el juego político no solamente implicó ventajas para el pueblo mapuche. También la adhesión al sistema partidario trajo consigo bastantes divisiones ideológicas dentro de las comunidades. Tanto el partido Demócrata Cristiano (PDC) como los partidos de la izquierda marxista, plantearon la subordinación de la cuestión étnica a la cuestión social. En este sentido, la izquierda chilena no se ha diferenciado de la de otros países latinoamericanos, por lo menos en dos puntos. El primero es su obsesión modernista, de acuerdo con la cual todos los sectores "marginales" han de ser incorporados en la lógica del "crecimiento", del "progreso" y del "desarrollo". El segundo punto es su obsesión clasista, según la cual las luchas étnicas carecen de especificidad dado que constituyen sólo "formas secundarias de lo social". Por medio del tradicional sistema de cooptación, tanto el PDC como los partidos de izquierda integraron, principalmente, a sus filas, a mapuches con formación profesional, especialmente profesores de escuela. Atrayendo a los mapuches con más influencia, por ejemplo, a los caciques, tales partidos lograron captar la adhesión de muchas comunidades para sus "planes de desarrollo", fundamentalmente para realizar reformas agrarias, cuyos signos industrialistas y tecnicistas no consideraban siempre el sentido comunitario y tradicionalista de las reivindicaciones indígenas. Así, poco a poco, tiene lugar, en nombre de la defensa del pueblo mapuche, un progresivo deterioro de sus comunidades, cuyo golpe de gracia le sería propinado por el dictador Augusto Pinochet en 1978. Pero, ya en 1966, apenas 322.916 araucanos vivían en sus comunidades. El año 1976, se calcula que más 150.000 mapuches vivían en las principales ciudades de Chile, razón de más para pensar que el tema indígena no es puramente agrario. Sin embargo, también debe ser dicho que, con el torbellino político que desataron los procesos de reformas agrarias, muchos mapuches, casi intuitivamente, aprovecharon la nueva coyuntura para iniciar una campaña de "recuperación de tierras", no ausente de enfrentamientos armados con terratenientes y con la policía. En muchos casos, bajo los signos de la "lucha de clase", los mapuches llevaban a cabo "movilizaciones étnicas", estableciendo alianzas incluso con partidos extraparlamentarios de izquierda, como el MIR que no compartía los principales puntos del programa agrario del gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). En esas luchas, los mapuches recuperaron parte de sus olvidadas tradiciones (o quizás las reinventaron) y realizaron convocatorias y fiestas cuyo exacto sentido era incomprendible para todos los técnicos agrarios y para los dirigentes de los partidos ciudadanos. Dicho en términos generales, tanto la izquierda como el PDC, pese a las buenas intenciones de algunos de sus personeros, raramente entendían el carácter y sentido de las movilizaciones mapuches, pues en los territorios ganados a los terratenientes intentaban establecer cooperativas capitalistas agrarias o haciendas estatales, pero casi nunca las antiguas comunidades.

La enorme capacidad de movilización de que dio muestras el pueblo mapuche en el período de "la lucha de clases" es una de las razones que explica la violencia con que procedió

la dictadura militar en contra de sus organizaciones. Miles de indios fueron asesinados, hechos prisioneros o enviados al exilio. No fue casualidad que en la provincia mapuche de Cautín la represión haya sido aún más fuerte que en el resto del país. El año 1978, el dictador Pinochet se propuso terminar para siempre con el “problema indígena” en Chile, dividiendo y parcelando las comunidades que restaban. Pocas veces un gobierno ha ostentado un más claro propósito etnocida que el de Pinochet. En la lógica de la dictadura, el exterminio del pueblo mapuche aparecía como algo coherente. Desde el punto de vista económico ultraliberal que profesaba el régimen, una economía que no se regía por leyes del mercado debía ser considerada una anomalía y, por lo tanto, erradicada. Además, según el criterio geopolítico que sustentaba la dictadura, conceptos como “nación multiétnica” o “estado binacional” o simplemente “pluralismo cultural”, son verdaderas aberraciones por cuanto atentan contra el estrecho concepto de la “seguridad nacional”. Así se explica que después del exterminio físico, la dictadura haya pasado a la fase del exterminio jurídico; esto es, a la chilenezación forzosa del pueblo mapuche. El inciso último del artículo I de la Ley N° 2568 que suprimía las comunidades, establece:

A partir de la inscripción en el registro de propiedad del conservador de bienes raíces de las hijuelas, resultado de la división, las reservas (o reducciones) dejarán de ser consideradas tierras indígenas e indígenas sus dueños o adjudicatarios.

Pero, como ya ha sido dicho, los mapuches aprenden siempre de sus experiencias. Posponiendo las divisiones políticas que mantenían durante el período democrático, decidieron unirse en defensa de la preservación de las comunidades. Por otra parte, si antes habían definido un sistema de alianzas con los partidos reformistas y de izquierda, durante la dictadura sellaron un pacto tácito con la iglesia católica, teniendo así lugar un reencuentro entre aquellas iglesias que rompían con su pasado oligárquico y aquel pueblo que con mucha fuerza había defendido sus propias tradiciones religiosas, aún aquellas incrustadas o subsumidas en el cristianismo impuesto. Quizás por primera vez, el encuentro con la Iglesia no se traducía en nuevas formas de “aculturación”. Por el contrario, frente a la amenaza común los mapuches han reconstruido antiguas tradiciones, revitalizando instituciones como la de la “machi”, que ya se pensaba pertenecían sólo al recuerdo.

Al mismo tiempo que se mantenían unidos en la defensa de su economía y de su cultura, los mapuches descubrieron que a nivel internacional se había desarrollado una nueva sensibilidad frente a los temas étnicos. Los fracasos generalizados de las vías de desarrollo modernizante en América Latina han abierto nuevos canales de expresión a los indios latinoamericanos, que los utilizan cada vez más activamente. En ese marco, los mapuches, recurriendo a su antigua sabiduría política, tejen nuevas estrategias de sobrevivencia que van desde la recuperación de los territorios arrebatados, hasta presionar por el reconocimiento de lo que son o han llegado a ser: un pueblo.

De la aceptación de los mapuches como un pueblo depende también la futura identidad, nacional y política de Chile. Nacional, porque, poco a poco, comienza a saberse que una nación no sólo no excluye la diversidad, sino que además ésta es una condición para su existencia. Política, porque mediante la marginación de pueblos y culturas, nunca podrá hablarse seriamente de democracia. Ni en Chile ni en ningún país.

Los mapuches muestran otros ejemplos, cómo hoy los pueblos indios no solamente se definen en relación a sí mismos, sino en un permanente proceso de intercambio con “el

mundo exterior". Entre esos intercambios, no queda descartada, por cierto, la posibilidad de conflictos violentos. La reproducción de los antagonismos que plantea el proceso de resistencia de los pueblos indios, define, al mismo tiempo, la multiplicidad de las alianzas sociales y políticas que ellos deben contraer, y a través de esos complejos mecanismos, que definen los enfrentamientos y las alianzas, los pueblos y culturas indias elaboran sus proyectos. De la misma manera, la redefinición del porvenir les entrega nuevos medios para reentender y reinventar el pasado y nuevamente proyectarse utópica y políticamente. La indianidad es un proyecto, siempre redefinible, siempre cambiante y en él se interiorizan las derrotas y los fracasos, pero también los éxitos que logran los indios en sus incesantes procesos de definición histórica. Ahora bien, precisamente a partir de estas observaciones se afirma nuestra impresión inicial en el sentido de que ninguna etnia existe fuera de su propio proceso de constitución. La etnia es también la historia de una etnia.

PROPÓSITOS

Lo más importante en esta coyuntura será advertir cómo se da, entre los jóvenes, esta internalización intelectual de tipo intercultural que, lógicamente, tiene que favorecer un replanteamiento de la visión personal acerca de conceptos como la nacionalidad, la diferencia, la otredad, la diada ciudadano-territorio, la integración. En este sentido, consideramos que una herramienta adecuada para el propósito de este trabajo serían los postulados de la teoría de la recepción literaria en el ámbito de la didáctica de la lengua y la literatura en lengua extranjera. Esto, puesto que lo que nos interesa develar y promover es la reacción y consecuencia que tendrá el acercamiento por parte de estudiantes de Pedagogía en Francés hacia textos literarios pertenecientes al circuito francófono de las Antillas.

Es así como este trabajo pretende probar que el ejercicio realizado con la literatura franco-antillana suscitará actitudes, decisiones y acciones –basadas en representaciones planteadas desde una nueva mirada–, en los jóvenes estudiantes, de acercamiento y vinculación con las minorías étnicas de Chile, a través de su literatura, concibiendo ésta como un vehículo genuino de expresión cultural por parte de dichas colectividades. Y esto con el fin de recuperar puntos de referencia comunes y significativos, de redescubrir niveles de pertenencia subyacentes en nuestra vida como país.

No obstante, más concretamente, a nuestro juicio, el ejemplo de las Antillas de habla francesa y, más precisamente, el caso de Haití, Martinica y Guadalupe ofrece hechos y circunstancias ejemplares en la hora de comparar situaciones socio-históricas y de sacar lecciones fructíferas y generadoras de interacción e integración sociocultural.

PREMISAS

- El acercamiento estético-cognitivo a textos provenientes de realidades distantes y contrapuestas permiten visualizar en un grado mayor de certeza y ponderación la propia realidad cultural y el entorno socio-etnográfico (Généviève Zarate).
- La obra literaria como obra de arte ficcional no se explica desde un único punto de vista inmanente, es decir su esencia no se nos presenta desde su interioridad y si bien su contenido es ópticamente imaginario, su literalidad está apoyada necesariamente

en un espectro de referencialidades externas ancladas en la realidad principalmente social, histórica y estética de la especie humana.

- La esencia de la obra literaria puede radicar en el tipo de lectura que el texto impone a sus lectores (Genette-Culler, Lottmann, González Landa), cuando éstos captan el sentido último de la obra al conectar los signos (significante y significado) con el inconsciente personal y con el inconsciente colectivo (arquetipos) (Gabriela Ricci).
- El mecanismo planteado por la *phronesis* (Aristóteles, Gadamer y Bernstein) consiste en desplegar una forma de razonamiento que supone deliberación para juzgar y elegir correctamente entre los principios generales y las situaciones particulares concretas. En el caso que nos ocupa, se trata de desarrollar la operación socio-mental de interpretación de obras que dan cuenta de la invasión y tiranía colonialista sufrida por los pueblos antillanos a objeto de replantear la mirada sobre la historia de invasión y sometimiento sufridos por los pueblos originarios del territorio chileno, a través de sus propios textos literarios.

PROPUESTA EN CURSO

Relacionando la didáctica de la literatura y la teoría de la recepción literaria y, asentando ambas en la formación universitaria de profesores de Francés, se podría llegar a establecer un conjunto de mecanismos didácticos destinados a abordar interculturalmente la literatura y por ende la cultura de las minorías étnicas del país de origen (Chile) en un clima de intercomprensión. Y, por esta vía, poner la literatura franco-antillana al servicio de una operación consciente de reconocimiento de “los otros” (minorías étnicas habitantes de Chile) por parte de los futuros profesores de francés lengua extranjera (FLE) y de idiomas extranjeros en general.

CONCLUSIÓN

A juicio de Larraín, escritores tales como Matul, Bonfil Batalla y Mosonyi, entre otros, estipulan que la pervivencia de América Latina como espacio cultural productivo y reconocible pasa por la lealtad hacia algunas tradiciones o principios indígenas ancestrales que cayeron en el olvido debido a la imposición de modelos neoliberales de modernidad, importados por las elites ilustradas que miraban al primer mundo como un único referente socio-cultural válido.

Por tanto, esta identidad latinoamericana existe, pero como son los indígenas los que la tienen en forma consciente, hay que recuperarla en una acción, no de arrebató, sino de resignificación compartida.

BIBLIOGRAFÍA

- Austin Millán, T.** (1999): "Conceptos fundamentales para el estudio de la interculturalidad" en *Serie Cuadernos de Discusión y Estudios* N° 2. Temuco, Dirección de Investigaciones de la Universidad de Temuco.
- Austin Millán, T.** (1999): *Fundamentos socioculturales de la educación*. Temuco, Editorial Universidad Arturo Prat.
- Bengoa, J.** (2000): *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, LOM.
- Berger, P. y Luckmann, T.** (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona, Paidós.
- Bonfil-Batalla, G.** (1989): "La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos" en *Arisana* N° 10. Caracas.
- Buxó i Rey, M. Jesús** (1990): "Vitrinas, cristales y espejos: Dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres Quiche de Quetzaltenango" en José Alcina F. (comp.) *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza (500 años).
- Cardoso de Oliveira, R.** (1990): "La politización de la identidad y el movimiento indígena" en José Alcina Franch (comp.) *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza (500 años).
- Chamoiseau, P. y Confiant, R.** (1991): *Letres créoles. Tracées antillaises et continentales de la littérature 1635-1975*. París, Hatier, p. 32.
- Depestre, R.** (1986): "Buenos días y adiós a la negritud" en *Cuadernos Casa* N° 29. La Habana, Casa de las Américas, p. 26.
- Durán T., Teresa** (1996): "¿Qué entendemos por interculturalidad? Una respuesta desde la antropología sociocultural" en Desiderio Catriquil Colipan (comp.) *Actas del Primer Seminario Latinoamericano de Educación Bilingüe*. Temuco, Universidad Católica de Temuco.
- Esteva-Fabregat, C.** (1990): "Indígenas, memorias étnicas y sociedades abiertas, perspectivas comparadas" en José Alcina F. (comp.) *Indianismo e indigenismo en América*. Alianza (500 años).
- Geertz, C.** (1987): *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- Giddens, Anthony** (1993): *Sociología*. Madrid, Alianza Universitaria.
- Larraín, J.** (2004): *Identidad y modernidad en América Latina*. Ciudad de México, Océano.
- Ortiz, Fernando** (1987): *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, p. 96.
- Pizarro, Ana** (1994): *De ostras y caníbales (Ensayos sobre la cultura latinoamericana)*. Santiago, Editorial Universidad de Santiago, p. 43.
- Stuchlik, Milán** (1985): "Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches" en *Cultura, hombre, sociedad* (CUHSO), vol. 2, N°2, septiembre. Pontificia Universidad Católica de Temuco, pp. 160-193.
- Valiente, Teresa** (1993): "Precisiones conceptuales, cultura, identidad cultural, interculturalidad, socialización indígena y pedagogía" en Abya-Yala, Quito.