

ANTROPOLOGÍA

Producción disciplinar reciente en la
Universidad Católica de Temuco

GONZALO DÍAZ CROVETTO
JORGE TRONCOSO ARCOS
HÉCTOR MORA NAWRATH
(EDITORES)

Ariadna
ediciones



ANTROPOLOGÍA

Producción disciplinar reciente en la
Universidad Católica de Temuco



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UCT
DIRECCIÓN DE EXTENSIÓN
ACADÉMICA Y CULTURAL
VICERRECTORÍA DE VINCULACIÓN
Y COMPROMISO PÚBLICO

ANTROPOLOGÍA

Producción disciplinar reciente en la
Universidad Católica de Temuco

Editores

Gonzalo Díaz Crovetto
Jorge Troncoso Arcos
Héctor Mora Nawrath

Santiago de Chile

Primera edición, Agosto 2024

ISBN: 978-956-6276-35-7

<https://doi.org/10.26448/ae9789566276357.110>

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

Cubierta: Matías Villa

Este libro fue sometido a evaluación por los siguientes pares: Rodrigo Pulgar, Eduardo Restrepo, Patricio Lepe-Carrión, Gema Rojas, Carolina Bruna, Sandro Santos Almeida, Andrea Chamorro, Hugo Romero, Joel Bravo.

La edición final ha estado a cargo de un Comité Editor compuesto por Gonzalo Díaz Crovetto (gdiaczcrovetto@uct.cl), Jorge Troncoso Arcos (jtroncoso@uct.cl) y Héctor Mora Nawrath (hectmora@uct.cl)

Patrocinio: Carrera Antropología, Departamento de Antropología y Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



INDICE

Introducción.....	7
Los textos.....	16
Nuestra actual convivencia: patologías sociales, luchas y vínculos sociales. / Mario Samaniego.....	17
Alterización: diferencia y desigualdad en la representación de los “otros” culturales. / Héctor Mora Nawrath.....	28
Memorias e historias en el Wallmapu: intersecciones disciplinarias y epistémicas. / Pablo Mariman Quemenado.....	50
¿Qué hacen las/os antropólogas/os en la administración de justicia? Apuntes sobre el quehacer antropológico en contextos jurídicos en transformación. / Fabien Le Bonniec, Wladimir Martínez, Marcelo Berho, Katherine Maldonado.....	63
Las modernas apropiaciones respecto del tiempo político: la materialidad e inmaterialidad del patrimonio cultural. / Patricio Espinosa.....	78
Nostalgia del sur y por qué el patrimonio no se lleva en la sangre. / Daniela Senn Jiménez.....	91
Buscando espiritualidad: neotradicionalismo y nuevos movimientos religiosos en Chile. / Marcelo Berho.....	106
Antropología y Cinematografía, un vínculo histórico hacia la Antropología Visual. / Nabil Rodríguez Migueles.....	125
Territorios Rurales: Desde los modelos de desarrollo a la particularidad etnográfica. / Pablo Cuevas Valdés.....	141
Sobre las autorías.....	155
Sobre los editores.....	158

Introducción

En octubre de 2024, el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco llevó a cabo una serie de actividades en el marco de la conmemoración de los cincuenta años de la creación de la carrera de antropología. Este hito marcó no solo una celebración de medio siglo de formación académica y profesional desde la región de La Araucanía, sino también una oportunidad para reflexionar sobre la relevancia y la evolución de las investigaciones realizadas en esta disciplina.

Al mismo tiempo, imprimió un nuevo impulso al proyecto de obra colectiva iniciado en 2021, y que había trazado como objetivo difundir la producción de las y los académicos del departamento sobre destinos temas, considerando un formato de presentación escritural que trascendiera el género académico o del artículo científico.

En este sentido, el libro no solo busca dar a conocer los trabajos de quienes fueran o actualmente son profesoras y profesores de nuestro departamento, sino también fomentar un diálogo entre la academia y la comunidad, promoviendo un conocimiento accesible a diversos sectores de la sociedad, asumiendo el desafío de difundir el quehacer y los aportes de las antropologías situadas en el sur de Chile.

Sobre los textos

La selección de las nueve contribuciones incluidas en esta obra, son el fruto de un proceso cuidadoso y deliberado, el que contó con la colaboración de distintos especialistas de América Latina, quienes contribuyeron a velar por la calidad de los trabajos aquí incluidos. Desde el enfoque editorial, se buscó cautelar que la diversidad y profundidad de cada capítulo reflejara la riqueza de los aportes investigativos y formativos, haciendo presente la relevancia social y cultural de las temáticas, las aportaciones a la ciencia pública, la mirada interdisciplinar, la diversidad de enfoques y contextos, la innovación y actualidad, y la experiencia y experticia de las y los autores.

El primer capítulo lleva por *título "Nuestra actual convivencia: patologías sociales, luchas y vínculos sociales"*. Elaborado por *Mario Samaniego*, aborda la dinámica de la convivencia actual a través del concepto de patologías sociales. El autor define estas patologías como relaciones sociales deficitarias que explican gran parte de las interacciones sociales y culturales contemporáneas, además de sus

efectos deshumanizadores en individuos y grupos. Propone que los malestares sociales son el motor detrás de las luchas de los movimientos sociales, que buscan revertir las condiciones adversas impuestas por estas relaciones patológicas. Se destacan diversas patologías sociales como la gerontofobia, la aporofobia, la vulnerabilidad crónica y el totalitarismo, entre otras, que afectan la autorrealización y la interacción social.

Sin embargo, plantea que las metodologías y enfoques de estas luchas, que tienden a centrarse en demandas particulares de grupos específicos, resultando también un obstáculo para superar la racionalidad dominante que perpetúa el dolor y la exclusión social. Argumenta que la falta de una "racionalidad relacional" que promueva luchas intersociales e interculturales es clave para mejorar la convivencia, recogiendo como referentes a teóricos como Axel Honneth y Charles Taylor para apoyar su análisis. Destaca que Honneth sugiere que el menosprecio y la desvalorización en las interacciones sociales son la raíz de los malestares y las luchas sociales, mientras que Taylor discute la crisis de la cultura moderna por la falta de reconocimiento. Nancy Fraser, en debate con Honneth, sostiene que las patologías sociales también tienen un origen en la injusticia económica y la distribución asimétrica de recursos.

Finalmente, Samaniego concluye que las luchas sociales actuales deben evolucionar hacia una forma de interacción que contemple la necesaria interdependencia entre diferentes y desiguales, promoviendo una nueva intersubjetividad que se base en la fragilidad de las emociones y la conflictividad inherente a la convivencia humana.

En el segundo capítulo, ***"Alterización: diferencia y desigualdad en la representación de los 'otros' culturales"***, Héctor Mora propone una reflexión teórico-metodológica sobre la alteridad, vinculándola con conceptos como el exotismo radical, el estereotipo, el racismo y el clasismo, recuperando los aportes de la antropología del texto y los análisis del discurso. Plantea que la construcción cultural de la diferencia y la fabricación de diversos tipos de alteridad proyectan una relación particular con las poblaciones alterizadas, evidenciada en el contenido de estas construcciones y transmitida a través de distintos soportes comunicativos. Las prácticas de exclusión basadas en la diferenciación y la desigualdad operan en representaciones que tensionan y obstaculizan las relaciones comprensivas en el mundo social. Por lo tanto, es necesario problematizarlas para promover niveles de tolerancia, convivencia y coexistencia, reconociendo que toda diferencia sociocultural es digna.

Señala que las diferencias culturales se fabrican a partir de dinámicas de poder que reproducen las asimetrías y desigualdades constitutivas de la vida social, las cuales resultan constitutivas de estilos que varían desde la exaltación positiva del "otro" hasta su desprecio radical. El exotismo puede ser positivo, exaltando valores deseables de los "otros", o negativo, resaltando características despreciables. Ambas formas han sido utilizadas históricamente para justificar acciones hacia los grupos alterizados, desde la colonización hasta la discriminación contemporánea. Concluye señalando que la representación de la otredad se articula en la comunicación y las prácticas institucionales, contribuyendo a la legitimación de visiones estereotipadas y discriminatorias. En su condición de construcción discursiva, organiza y justifica características que definen a los otros, proyectando estilos de relación que pueden tener implicaciones éticas y políticas significativas, afectando las posibilidades de existencia y reconocimiento de los colectivos humanos.

En tercer capítulo, *"Memorias e historias en el Wallmapu: intersecciones disciplinarias y epistémicas"* presenta una contribución del **Pablo Mariman**, quien presenta una reflexión en torno a la historia y la memoria en el territorio mapuche conocido como Wallmapu. El autor expone cómo la narrativa dominante, basada en la etnicidad del grupo colonizador, ha marginado las historias y conocimientos de los pueblos indígenas, reproduciendo una situación colonial que ha perdurado desde el siglo XIX. En este escenario, el conocimiento mapuche o kimün, se presenta como un fenómeno diverso que ha sido tradicionalmente marginado y silenciado por las estructuras de poder coloniales.

Si bien la educación formal ha promovido una visión estándar y hegemónica del pasado, son las comunidades indígenas las que han mantenido y transmitido sus conocimientos y memorias a través de prácticas familiares, resistiendo así los intentos de borrar la cultura y del epistemicidio.

Mariman también subraya la importancia de reconocer y valorar las formas de conocimiento y narrativas mapuches que, aunque han sido marginalizadas, continúan vivas y son fundamentales para la resistencia y empoderamiento de estas comunidades. Estas narrativas se expresan en diversas formas de oralidad y escritura, y son esenciales para los procesos de descolonización y soberanía epistémica que buscan superar la opresión cultural y violencia colonial. El autor llama a una comprensión más profunda y relacional de los conocimientos y experiencias indígenas, proponiendo un giro epistémico que permita descolonizar la academia y

reconocer la validez y relevancia de las epistemologías indígenas en la construcción de un conocimiento más justo y equitativo. Releva disciplinas como la etnohistoria y la antropología histórica que junto con la memoria colectiva de los pueblos indígenas, han comenzado a abrir espacio para un diálogo crítico y una comprensión interdisciplinaria de estas relaciones históricas.

El cuarto capítulo se titula *"¿Qué hacen las/os antropólogas/os en la administración de justicia? Apuntes sobre el quehacer antropológico en contextos jurídicos en transformación"*. Resulta de un trabajo colectivo escrito *por LeBonniec, Martínez, Berho y Maldonado*, el que aborda el rol de los antropólogos en el sistema judicial, especialmente en contextos multiculturales como el sur de Chile, territorio histórico mapuche. Destacan cómo la antropología jurídica se ha convertido en un campo importante dentro de la antropología social, estudiando sistemas normativos en sociedades no occidentales y su interacción con sistemas coloniales.

Complementan señalando que el sistema judicial chileno, desde la reforma procesal penal del 2000, ha experimentado transformaciones significativas, adoptando un modelo acusatorio que distingue roles y facultades entre jueces, fiscales y defensores. En este contexto, el peritaje antropológico se ha vuelto una herramienta crucial para comprender las condicionantes socioculturales en los procesos judiciales, especialmente en casos que involucran a personas mapuche. Este peritaje, regulado por el Código Procesal Penal, busca proporcionar evidencia sociocultural que ayude a interpretar y calificar hechos delictivos considerando las prácticas y costumbres del imputado y su comunidad. Estos peritajes abarcan desde acreditar costumbres y pertenencia sociocultural, hasta reconstruir contextos de vida familiar y sociocultural, y traducir significados lingüístico-culturales. La finalidad es proporcionar una comprensión jurídica más precisa y justa que tenga en cuenta la diversidad sociocultural.

Señalan que la antropología en el ámbito judicial no solo se limita a proporcionar peritajes, sino que también involucra una reflexión crítica sobre cómo se administra justicia en contextos multiculturales. Los antropólogos pueden influir en la comprensión de las conductas punibles y las dinámicas sociales, políticas, religiosas y culturales de los involucrados en causas penales, promoviendo una justicia más inclusiva y pluralista.

"Las modernas apropiaciones respecto del tiempo político: la materialidad e inmaterialidad del patrimonio cultural" es el título del quinto capítulo. Escrito por **Patricio Espinosa**, explora cómo el concepto de patrimonio cultural ha evolucionado a lo largo del tiempo y esbozar cuál ha sido su impacto en la construcción de identidad y pertenencia en diferentes contextos históricos, ilustrando cómo el patrimonio cultural ha sido utilizado como una herramienta política y social.

Plantea que el concepto de patrimonio, originalmente centrado en la propiedad privada en la antigua Roma, se transformó durante la Edad Media en un elemento del ordenamiento jurídico feudal, en tanto que, en la modernidad, este concepto se reorienta hacia la conservación cultural y la identidad colectiva. De este modo la Revolución Francesa marca un punto crucial, donde el patrimonio que involucró la destrucción del pasado asociado al ancien régime y la conservación de objetos y monumentos transformados en símbolos de la nación. El concepto de "patrimoine national" surge aquí, diferenciándose del patrimonio individual y reflejando una nueva visión inclusiva de la historia y la identidad nacional. En la Revolución Mexicana, el patrimonio cultural juega un rol similar, pero con un enfoque diferente. Se seleccionan y revitalizan símbolos del pasado mesoamericano destruyendo aquellos vinculados con la conquista española, descristianización y la promocionando un relato que integraba a los pueblos indígenas.

En la posguerra de la Segunda Guerra Mundial, el concepto de patrimonio cultural se expande para incluir dimensiones inmateriales. La UNESCO juega un papel clave, promoviendo un enfoque antropológico que valora las expresiones simbólicas e identitarias de las culturas no europeas. Concluye que el concepto de patrimonio cultural refleja cómo la sociedad moderna selecciona elementos de su pasado para proyectarse hacia el futuro. Estas operaciones, orientadas a la apropiación del tiempo político, permiten a la sociedad redescubrir su pasado y abrir futuros inclusivos en los que todos pueden sentirse propietarios.

El sexto capítulo resulta una contribución de **Daniela Senn** y lleva por *título "Nostalgia del sur y por qué el patrimonio no se lleva en la sangre"*. En él, la autora reflexiona sobre el trabajo de puesta en valor del patrimonio en el sur de Chile, especialmente desde el bicentenario de la República. Senn analiza cómo estas iniciativas han contribuido a la creación de un relato sobre la migración e industrialización en la región, desde fines del siglo XIX hasta principios del siglo XX. Se cuestiona la idea de que ciertos elementos culturales y patrimoniales son intrínsecos al

territorio y a su población, proponiendo en cambio que estos son productos de negociaciones y procesos institucionalizados.

Senn examina cómo la política cultural chilena, particularmente entre 2005 y 2010, ha promovido la patrimonialización como una prioridad, financiando proyectos que buscan rescatar y poner en valor diversos aspectos del patrimonio cultural. Por otro lado, critica la noción de "acceso a la cultura", argumentando que esta perspectiva asume que ciertas personas carecen de cultura y necesitan ser "acercadas" a ella por las instituciones. Propone reemplazar "acceso" por "reconocimiento" o "participación", relevando que la cultura es una expresión del territorio y de sus contextos específicos.

El trabajo de puesta en valor del patrimonio ha ayudado a fijar elementos patrimoniales fundamentales que diferencian a Chile, pero también ha instado a hablar del pasado con nostalgia, buscando unificación y consenso. En este sentido, la autora observa que el relato del sur de Chile se ha construido sobre la base de la ocupación militar de tierras mapuche, la migración europea y la industrialización trunca, que ha llevado a una nostalgia por la promesa de progreso.

Finalmente, Senn invita a repensar las categorías y objetivos en los trabajos de patrimonialización, recordando que los relatos no solo se reproducen con facilidad, sino que también se utilizan para justificar el presente. Propone comprender el trabajo de puesta en valor del patrimonio como un proceso orientado y especializado que pone el pasado a disposición del presente, con todas las consecuencias políticas que esto conlleva.

El séptimo capítulo lleva por título ***"Buscando espiritualidad: neotradicionalismo y nuevos movimientos religiosos en Chile"***. Escrito por **Marcelo Berho**, explora la búsqueda contemporánea de espiritualidad en Chile, especialmente a través de neotradicionalismo y nuevos movimientos religiosos. Berho argumenta que, a pesar del progreso técnico y el acceso a mercancías, la modernidad occidental ha difuminado el sentido de la vida, provocando un vaciamiento existencial que ha llevado al surgimiento de diversas corrientes y movimientos espirituales que buscan reestablecer vínculos con lo sagrado.

El autor comienza reconociendo que la religión es un rasgo antropológico constante y diverso, exacerbado en Occidente por la modernidad y la hegemonía del cristianismo. En América Latina y Chile, la búsqueda de espiritualidad se manifiesta en términos de

neotradicionalismo, neochamanismo y la nueva era. Estos movimientos critican las formas eclesíásticas tradicionales y dogmas establecidos, apropiando y enraizando formas ancestrales de vida.

El neotradicionalismo, caracterizado por la revitalización cultural y política de tradiciones amerindias, es promovido tanto por indígenas como por no indígenas que buscan un retorno a prácticas ancestrales. Este movimiento, al igual que el neochamanismo, utiliza enteógenos como técnica de ruptura con el orden cotidiano para conectar con las fuerzas primigenias del universo. Mientras que el neotradicionalismo remite a las tradiciones amerindias, la nueva era se centra en una espiritualidad autónoma y subjetiva, desconectada del cristianismo y de la autoridad eclesíástica.

Berho concluye que la espiritualidad neotradicionalista en Chile surge en el contexto de la era global, atrayendo a personas con capital económico y cultural que buscan sanación y expansión de conciencia a través de un marco ideológico y ritual que antes les era ajeno.

El octavo capítulo es obra de **Nabil Rodríguez**. Titledo "*Antropología y Cinematografía: una relación histórica hacia la Antropología Visual*", enfatiza el vínculo entre la antropología y el cine, destacando la importancia de la imagen como herramienta de registro y representación de realidades socioculturales. Introduce la idea de que, desde sus inicios, la antropología ha buscado conocer y describir sociedades distintas a la occidental, encontrando en la fotografía y el cine aliados para registrar y visibilizar hallazgos de expediciones y viajes a tierras consideradas exóticas.

La incorporación de cámaras fotográficas y de cine permitió a los antropólogos registrar y documentar culturas y prácticas de pueblos "exóticos", complementando y divulgando sus estudios sobre la otredad cultural.

Un hito importante en esta relación fue la expedición de Cambridge al Estrecho de Torres en 1898, coordinada por Alfred C. Haddon. Esta expedición multidisciplinaria, que incluyó antropólogos, sociólogos y psicólogos, utilizó cámaras de fotografía y cine para registrar prácticas culturales y rituales, sentando las bases para el desarrollo de la antropología visual. La expedición no solo documentó aspectos visuales y sonoros de las culturas estudiadas, sino que también analizó procesos perceptivos y su relación con la memoria y el espectro cromático. Rodríguez destaca también la figura de Robert Flaherty, cuyo

documental "Nanook del Norte" (1922) se considera el primer documental etnográfico, y a Jean Rouch, que en la década de 1950 da inicio al cine etnográfico, fundando el movimiento "cinema vérité".

Finalmente, menciona el desarrollo de la antropología visual en la Universidad Católica de Temuco, se han realizado talleres y cursos de cine, culminando en la creación del Laboratorio de Investigación y Desarrollo Audiovisual. Este laboratorio ha fomentado la producción de documentales etnográficos y la integración de medios audiovisuales en la investigación antropológica, consolidando la disciplina de la antropología visual en la región.

Por último, el noveno capítulo, **"Territorios Rurales: Desde los modelos de desarrollo a la particularidad etnográfica"**, invita articular una visión integrada y no dicotómica de la relación entre procesos macrosociales y las experiencias particulares de los actores sociales en contextos marcados por el extractivismo en áreas rurales. **Pablo Cuevas**, su autor, resalta cómo los modelos de desarrollo y los procesos históricos y sociales globales configuran marcos importantes para comprender la realidad territorial y local del mundo rural, aunque no agotan la comprensión completa de las situaciones concretas que deben ser registradas etnográficamente.

Cuevas destaca que el neoliberalismo no es solo un grupo de políticas económicas, sino una concepción completa de la sociedad y un proyecto político impuesto por grandes capitales a través del Estado neoliberal. En esta dirección el extractivismo, con actividades como la minería, la fruticultura, la silvicultura y la piscicultura, ha generado profundos cambios territoriales y conflictos latentes. Estos procesos reconfiguran los territorios rurales, afectando las formas de vida locales y creando nuevas relaciones rurales. La antropología, al estudiar estas dinámicas a través de un enfoque etnográfico que integra lo particular con lo global, puede aportar al conocimiento de los procesos macro-sociales y sus manifestaciones locales.

La etnografía debe construir su objeto de estudio desde la reproducción social, considerando tanto los marcos generales como las especificidades locales, para entender plenamente los problemas de los territorios rurales contemporáneos y contribuir al conocimiento científico y a la denuncia social. En el contexto chileno, la antropología tiene un rol clave en producir información contingente y crítica sobre las dinámicas locales y globales, informando debates sobre el desarrollo y el devenir del país.

Palabras finales

La lectora o lector, podrá ver en esta obra la materialización de una serie de trabajos que dan cuenta de la diversidad de intereses que articulan las dimensiones investigativas y formativas de quienes contribuyen a la dinamización de la antropología que se produce en el sur de Chile y en el país.

Más allá de las diferencias temáticas -convivencia, construcción de la diferencia y exclusión, memoria, justicia y peritaje, patrimonio cultural, espiritualidad y nuevos movimientos religiosos, antropología visual, extractivismo-, de los variados enfoques metodológicos -desde análisis teóricos y discursivos hasta estudios históricos y etnográficos- y los contextos de estudio -desde cuestiones urbanas y judiciales hasta problemáticas rurales y espirituales- los trabajos presentados en este libro tienen un eje común: comparten un profundo compromiso con la comprensión de la realidad regional y nacional; integran enfoques y métodos de diversas disciplinas; y poseen una clara orientación hacia el entendimiento y la transformación social.

En este sentido, no solo describen y analizan distintas temáticas o problemáticas contemporáneas, sino que también ofrecen críticas constructivas y propuestas para dicha transformación, en la mayoría de los casos, promoviendo la justicia y la equidad, y una mayor comprensión y apreciación de la riqueza y complejidad de las culturas y sociedades humanas.

Los editores
Temuco, invierno de 2024

Los textos

Nuestra actual convivencia: patologías sociales, luchas y vínculos sociales¹

Mario Samaniego

Resumen

Este ensayo busca instalar para la reflexión de los lectores y lectoras algunas claves diagnósticas y propositivas para la comprensión de la dinámica de nuestra actual convivencia. En primer lugar, se establece que las patologías sociales concebidas como relaciones sociales deficitarias, constituyen una de las realidades con mayor capacidad explicativa para comprender el tipo de interacciones sociales y culturales que mantenemos, además de los deshumanizadores efectos (corporales, psicológicos y socioculturales) que infringen en individuos y grupos. A continuación, y de la mano de lo anterior, se propondrá que son precisamente los malestares sociales producto las relaciones sociales patológicas, la base que impulsa y direcciona las legítimas y múltiples luchas de los movimientos sociales que lógicamente quieren revertir la situación indicada. Para finalizar, se elabora una hipótesis, según la cual, y quizás sea este el elemento de mayor discusión, nuestra vida social estaría atrapada en una paradoja difícil de superar. Si bien son necesarias y legítimas las luchas, las formas y metodologías que estas adquieren (luchas particulares que buscan satisfacer las demandas y necesidades de un determinado grupo desatendiendo en general las del resto de grupos), son en sí mismas uno de los obstáculos que impide superar la racionalidad que ha hecho que no pocos grupos humanos vivencien una cotidianidad marcada por el dolor. En un humilde intento para intentar dar salida o destrabar esta situación, se propone poner énfasis en una racionalidad relacional que se traduciría en luchas intersociales e interculturales.

¹ Este texto es una versión revisada y simplificada del artículo titulado “Patologías sociales y paradojas en las sociedades del Sur: Una lectura desde la Teoría Crítica” que será próximamente publicado en *Encuentros. Revista de ciencias humanas, teoría social y pensamiento crítico*, Venezuela

Convivencia y patologías sociales

En un intento por comprender la convivencia de la época que nos toca vivir, en esta breve reflexión, queremos desarrollar una de las posibles hipótesis, -significativa dada su fuerte capacidad explicativa desde nuestro punto de vista-, que consideramos existen para ello: nos referimos a la trasversal presencia de distintas patologías sociales como un diagnóstico de nuestra época, como una constante empírica que marca y deja huellas en las vivencias que animan las dinámicas psicológicas, sociales y culturales que nos condicionan en nuestras posibilidades vitales. Podríamos decir incluso que, las patologías sociales constituyen una de las claves imprescindibles para dar cuenta de la experiencia humana contemporánea. Si bien el concepto de patología tiene un origen médico (lo patológico como lo enfermizo, lo anormal que genera un daño), perfectamente puede ser extrapolado al ámbito social²: podríamos sostener que existen dolores y síntomas que no son otra cosa que formas de sufrimiento social que operan como indicio de la existencia de una patología social, más allá de que a nivel de discurso, la sociedad parezca estar organizada sobre la base de un conjunto de normas racionalmente fundadas, y que por supuesto, y felizmente, haya interacciones sociales que hablan de solidaridad, cooperación y fraternidad. Así, los malestares sociales surgen y dependen de relaciones sociales patológicas, es decir, de relaciones sociales deficitarias. De este modo, se podría sostener que se dan comportamientos sociales que impiden una sana convivencia, que, a su vez, producen e infringe daños en los individuos y distintos grupos humanos. La gerontofobia³, la aporofobia⁴, la posverdad⁵, la vulnerabilidad crónica económica y social de un gran número de poblaciones humanas, el totalitarismo, la tortura, el esencialismo identitario, la intolerancia multicultural e intercultural y la masculinidad hegemónica serían algunas de las patologías o malestares que se sufren. Consideramos que estos constituyen un referente gravitante para entender la convivencia social, ya que, afectan tanto a la posibilidad de autorrealización de individuos y grupos como a la interacción social misma, pero, además, su importancia crítica radica en el hecho de que nos permiten diagnosticar nuestra convivencia en distintos niveles que operarían como capas geológicas: lo más evidente es

² Par este acercamiento seguimos el trabajo titulado *Glosario de Patologías Sociales*, de Jovino Pizzi y Maximiliano Sérgio Cenci

³ Fobia a las personas ancianas

⁴ Fobia a los pobres, término acuñado por Adela Cortina

⁵ “Verdad” que descansa en la emocionalidad como medio de persuasión y no en su demostración racional

el cuerpo, esto es, la dimensión material de la experiencia humana (por ejemplo, algunas de las consecuencias del bullying); además estaría la psique sufriente; las interacciones sociales deficitarias, y por último y más fundante, una racionalidad que ha generado una normatividad (normas que organizan y marcan el límite de lo aceptable en las relaciones sociales) que desde nuestro punto de vista es la capa con mayor capacidad explicativa y de la que dependen las demás. Podríamos sostener, por oposición a una supuesta idílica normalidad social desde la que habitualmente se ha pensado lo social y su futuro, que las patologías sociales darían cuenta de la falta de condiciones que permitirían a los integrantes de una sociedad una forma no distorsionada de autorrealización⁶ o, lo que es lo mismo, la real posibilidad de vivir la vida según las referencias de sentido que estimen más deseable. En no pocas ocasiones, esto se produce cuando los miembros de una sociedad no comprenden de modo conveniente las reglas mínimas que permiten participar en esa sociedad, o encuentran obstáculos para acceder a la participación: esto, es, quedan excluidos de la cooperación social; o también, porque están en contra de ellas.

Para Axel Honneth⁷, va a ser precisamente el menosprecio, la desvalorización, la humillación o el desprecio en las interacciones sociales, de unos grupos sobre otros, el desencadenante de los malestares sociales que se sufren, siendo a su vez estos el caldo de cultivo para entender las actuales luchas sociales, aquello que impulsa y orienta el actuar de los distintos movimientos sociales en busca de las legítimas transformaciones sociales. En esta perspectiva, la causa de los conflictos sociales tendría un origen moral: el menosprecio que unos grupos le hacen sentir a otros. Este autor va a recuperar para su análisis la categoría hegeliana de *Reconocimiento*. En Hegel⁸, el reconocimiento se liga a identidad y relaciones intersubjetivas: el proceso de construcción de la identidad, esto es, la relación que uno mantendrá consigo mismo, dependerá de si esta (la identidad a la que uno adscribe) es reconocida por los otros; es decir, si una determinada identidad es valiosa para los demás. Al contrario, sentirse uno desvalorizado en su identidad (por ejemplo, de género, étnica, religiosa, etc.) implicaría habitar en una identidad menoscabada, pudiendo además generar ese impulso moral que estaría en la base de los conflictos. Se hace evidente que la subjetividad solo puede darse en el marco de la intersubjetividad; no nos construimos en soledad; por el contrario, la construcción de la identidad

⁶ En este caso se sigue a Axel Honneth

⁷ En su libro *La lucha por el reconocimiento*

⁸ Aquí seguimos al filósofo peruano Miguel Giusti

siempre es un trabajo colectivo. Así, construir un sentido propio y autodefinirse sólo es posible a partir de las relaciones con los demás. Por ello, los individuos construyen una determinada identidad y un sentido de autoestima o menoscabo a partir de las relaciones sociales que desarrollan y que los constituyen, interacciones en que la aprobación o rechazo de los otros es fundamental para entender el tipo de identidad que podrá construirse. Vemos cómo la valorización o reconocimiento o valorización recíproco entre sujetos es fundamental para una deseable constitución del yo.

Según este autor, el proceso de formación de identidad se iría desarrollando en distintas y progresivas formas de reconocimiento que denomina *Amor*, *Derecho* y *Solidaridad*. En el primer caso, situado en la esfera de las relaciones familiares y amicales, si la relación con los otros se da bajo la forma de reconocimiento, el sujeto puede expresarse de manera autónoma desde la autoconfianza, como sujeto de necesidades y sentimientos; en cambio, si la relación está tensada por el menosprecio, la falta de confianza en sí mismo sería el resultado. Podríamos ejemplificar este primer ámbito con el abuso sexual en los niños cuyo resultado entre otros es la incapacidad de relacionarse sanamente con su cuerpo, además de las dificultades para confiar en los demás. Respecto del *Derecho*, esfera del Estado, la autorrealización humana oscilaría entre la posibilidad de autoperibirse como sujeto con autonomía para guiarse moral y jurídicamente o, por el contrario, como sujeto con carencia moral y dependiente de otros; sería el caso de grupos que históricamente no han visto protegido jurídicamente la particular manera como ellos se autoperiben y desean vivir la vida, por ejemplo, las llamadas minorías sexuales sin acceso a un contrato que les iguale en derecho con las parejas heterosexuales, o los grupos indígenas que para el caso de Chile carecen de reconocimiento constitucional. Por último, la *Solidaridad*, vinculada a la comunidad, situaría la tensión entre sentirse valorado por los otros en lo que uno considera valioso, o sentirse menoscabado en lo que para uno es el fundamento que da sentido y valor a su categorización y praxis social; en este caso, los prejuicios, estigmatizaciones, imágenes estereotipadas y construcciones clasistas y racistas entrarían en escena.

Dependiendo de las experiencias que se vivan en cada una de las esferas de reconocimiento, podrá hablarse de identidades estimadas o dañadas, identidades que se sienten integradas y valoradas en un determinado orden social o identidades que quedan desvalorizadas y dañadas y excluidas del orden y contrato social históricamente establecido en una determinada sociedad. A lo largo de la historia, dependiendo de los contextos y perspectivas se han ido categorizando estas experiencias de

menoscabo como cosificación, alienación, división, pérdida de comunidad, desencanto, despersonalización, comercialización, neurosis colectiva, entre otras. En cada una de estas esferas vemos cómo los malestares sociales afectan el cuerpo, la psique y las relaciones sociales y culturales que se establecen.

Proponemos que a estas distintas formas de entender las patologías sociales subyace un tipo de racionalidad, la capa como fundamento que daría cuenta de todos los procesos tal como indicamos con anterioridad, en la que el poder, siempre concebido como relación, va a operar mayoritariamente en dos tipologías o posibilidades, el “poder sobre los otros”, que se traduce en disposiciones tales como la imposición, instrumentalización y manipulación, y el poder “frente a los otros”, poder que podría observarse en tendencias como el aislamiento y miedo ante los otros, especialmente a los diferentes, además de la autosuficiencia. En todos los casos anteriores, lo que nunca parece tener presencia, es un tipo de relación o vínculo social que permita la plena humanización de todos los sujetos y grupos, lo que implicaría una relación sostenida en el “poder con los otros”, ya que la autorrealización siempre es una tarea compartida y, por tanto, requiere de aquellos y aquellas que son distintos de nosotros: la tarea de hacerse compromete a lo que no somos. Es evidente que los grupos que detentan el poder económico, cultural, simbólico y político “sobre” los otros y “frente” a los otros, voluntariamente nunca han cedido o repartido el poder “con” los otros.

En esta misma línea, nos parece importante traer al debate a Charles Taylor⁹, respecto de lo que él denomina la crisis generada por el malestar de la cultura moderna, y cuya causa última sería la falta de reconocimiento que presenta como una necesidad vital y no simplemente como cortesía social. Al respecto enuncia tres hitos explicativos¹⁰ sobre cómo se ha ido gestando el malestar de la cultura moderna que se expresaría en los malestares o patologías sociales: En primer lugar se refiere a la construcción de una concepción atomista del sujeto, por lo tanto, considerado como pre-político, aislado, y movido por intereses privados, a diferencia de los antiguos pre-modernos vinculados siempre por un orden moral colectivo que los guiaba; en segundo lugar, la preeminencia de la razón instrumental (lógica de medios y fines) en la que el sujeto se desvincula del mundo precisamente para representarlo y dominarlo al considerarlo un medio para el logro de los fines privados

⁹ Se sigue su texto Multiculturalismo y las políticas del reconocimiento

¹⁰ En este caso Ética de la autenticidad

que busca y, por último, y como consecuencia de lo anterior, la disolución de los vínculos o lazos sociales tradicionales (culturales, morales, religiosos) que han sido sustituidos por figuras institucionales objetivas de carácter estatal y añadiríamos nosotros económicas, constituyendo este proceso de disolución de lazos sociales el causante fundamental de los malestares.

Debatiendo los planteamientos de Honneth, Nancy Fraser¹¹ va a defender que también en la distribución material (más bien la asimétrica distribución material que generaría injusticia distributiva o económica) y no sólo en el reconocimiento cultural se encuentra el doble origen de las patologías sociales, dos dimensiones analíticamente independientes, pero ambas imbricadas en la realidad social; dos orígenes sociales diferentes pero vinculados. Es así que, “las situaciones de injusticia tendrían que ver con mecanismos económicos y estructuras de prestigio que generan subordinación por clase (económica) o por estatus (reconocimiento), estando los mecanismos económicos relativamente separados de las estructuras de prestigio y operando de forma relativamente autónoma” (2006, p. 41).

Si bien se asume que la injusticia económica es causante de malestares sociales (no podría decirse lo contrario), seguimos los planteamientos de Honneth, según el cual, los problemas ligados a la distribución de bienes deben ser entendidos en su sentido normativo de luchas por el reconocimiento. Nos parece no suficientemente justificado afirmar que las formas de distribución de bienes y específicamente el mercado pueda ser concebido como un campo moralmente neutral; por el contrario, adherimos a la tesis de Honneth, para el que todo mecanismo económico está vinculado a algún tipo de constructo moral. Según nuestro autor, en el marco de la Modernidad, trasfondo de anclaje de su pensamiento, “la distribución material tiene lugar de acuerdo con principios de valor sin duda discutidos –aunque, sin embargo, siempre provisionalmente establecidos- que tienen que ver con el respeto, con la estima social de los miembros de la sociedad” (2006, p. 112), de manera más focalizada, con el principio de mérito que regula las contribuciones de cada uno de los sujetos en la sociedad. Es por esto que para Honneth, “el análisis del mercado laboral sin tener en cuenta esas expectativas de reconocimiento basadas en el derecho o en el éxito me parece un producto típico de la ficción del *homo oeconomicus* de los economistas” (2006, pp. 187-188). De las sociedades tradicionales por oposición a las no modernas, la

¹¹ Polémica que anima el libro ¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico

antropología económica que se ha encargado de mostrar las bases morales de todo tipo de intercambio.

Con el argumento desarrollado, podríamos sostener que hay una estrecha vinculación entre el desprecio o menosprecio que articula las relaciones sociales y las patologías sociales, siendo el primero el causante de las segundas. Evidentemente como ya se ha dicho, en nuestras actuales sociedades también se dan otras formas de interacción basadas en disposiciones éticas y morales que reconocen el valor de la alteridad; sin embargo, consideramos que son minoritarias frente a la fuerte presencia de los malestares sociales.

Patologías sociales y luchas sociales

Siguiendo con los planteamientos de Honneth, en su libro *La lucha por el reconocimiento* (1997) señala que las luchas por la justicia cultural tienen una raíz moral; es por ello que, el origen de los conflictos no podría entenderse al margen de ese trasfondo moral que los impulsa, ya que, según su propuesta, las interacciones recíprocas de reconocimiento permitirían la conformación de la autonomía de los sujetos y la igualdad frente a los demás. En estas coordenadas, la lucha social constituiría un elemento fundamental de la concepción moderna en la construcción de la identidad, que estaría orientada y justificada por la necesaria materialización del reconocimiento recíproco. Desde esta perspectiva, el sentido moral estaría en la base de todo tipo de conflictos, sean estos culturales, sociales, jurídicos o económicos. Quedaría claro de este modo cómo las patologías sociales no sólo darían cuenta de lo que sucede, sino que en la vivencia y sufrimiento que estas generan (el sentirse menospreciado), radicaría el potencial para el cambio, el impulso para la necesaria transformación. Esto nos obliga a interpelarnos por la lógica de poder que anima las luchas de los que de forma más incisiva sufren los malestares sociales. Siempre hemos proyectado nuestra sociedad como un ideal a alcanzar, como un modelo a conseguir en el que aparece la humanidad “libre de todo mal”, una humanidad con mayúsculas. Sin embargo, y en este punto seguimos el pensamiento de Judith Shklar¹², pareciera más significativo entender lo que somos y nuestras interacciones a partir del conocimiento y vivencias de las injusticias que de manera directa sufren las personas y grupos menospreciados. Entonces serían estas las experiencias más significativas y fundantes, previas a toda reflexión teórica. Por el contrario, desde un ideal de

¹² En referencia al libro *Los rostros de la injusticia*

justicia, desde una teoría de la justicia como antítesis a lo que realmente ocurre en las interacciones sociales, no se daría cuenta de la multiplicidad con que se presentan estas experiencias, además de la plasticidad que adquieren. Presenciaríamos cómo la justicia (como antítesis de los malestares sociales como dinamizadores de nuestras interacciones sociales además de las normativas y referentes que las impulsan) está imbricada por una reflexión que se quiere encargar de los múltiples matices que expresan las distintas injusticias sociales. Así las cosas, el contrapunto al ideal de humanidad, el polo negativo, se torna en punto de partida e impulso desde el que enfrentar los desafíos y lesiones producidas por la falta de reconocimiento.

Paradojas de las luchas.

Los antecedentes esbozados justifican plenamente la necesidad de las luchas que distintos grupos y comunidades desarrollan. Ahora bien, y este es un punto decisivo en esta reflexión, los actuales objetivos y las formas en que se llevan a cabo las luchas y la incidencia sobre la conformación identitaria y social de los mismos grupos, creemos que difícilmente podrán incidir en parte de los malestares que las patologías sociales generan. Si las luchas se desarrollan sin contemplar la necesidad de forjar vínculos sociales “con los otros”, siendo conscientes claro está de sus diferencias, distanciamiento y desigualdades, la estructura que articula las patologías seguirá latente: dicotomizaciones, jerarquizaciones y esencialismos de distinta naturaleza que devienen en relaciones con los otros y consigo mismos que provocan las patologías: el “poder sobre los otros” y “frente a los otros” siguen teniendo el poder. Con esto queremos afirmar que los distintos grupos que luchan lo hacen buscando revertir la situación de menosprecio que cada uno vivencia sin tener en cuenta o al menos, sin vincularse para ello con otros grupos que sufren otros menosprecios. Pareciera que las luchas de los movimientos indígenas, de minorías sexuales o de migrantes, por ejemplo, discurren en paralelo sin necesariamente articularse entre sí.

Podría afirmarse que estamos ante un déficit de racionalidad práctica, ya que, dentro de sus finalidades, la racionalidad centrada en las interacciones no ha tenido el lugar que requeriría para enfrentar debidamente las patologías sociales. El haberse olvidado de las lógicas de la interacción y haber puesto el énfasis en la particularidad vivencial de cada uno de los individuos y los grupos, podría ser una de las causas principales de los malestares que hoy sufrimos. Se ha desatendido en el fondo la racionalidad de lo público (de las múltiples interacciones que se dan y que podrían darse), y esto se podría entender a partir del

fundamento de la modernidad que sigue presente tanto en los grupos que detentan el “poder sobre los otros”, como en aquellos que busca revertir esta situación. La modernidad sitúa los principios de interioridad y subjetividad como ejes fundamentales para concebir y practicar al sujeto y sus relaciones, un sujeto (que también lo podemos entender de manera colectiva) que se basta a sí mismo para saberse en su plenitud sin necesidad de contar con los otros, e incluso, construyéndose “a pesar de” y “contra los otros”. Una modernidad que se ha pensado y construido al margen de la vida real de los seres humanos (enraizados, contextualizados e interconectados) permitiendo asegurar la estabilidad de lo real desde principios abstractos y unificadores, una modernidad, que como antes decíamos, se ha pensado a partir de un modelo idealizado de humanidad y no a partir de las “des-humanidades”, condición en la que realmente habitamos los seres humanos. Estaríamos ante una convivencia pensada y practicada, -impuesta para no pocos-, a partir de los principios universalistas y sus correspondientes mecanismos de acción. Estamos viviendo nuestra actualidad con principios pensados para un mundo que ya no existe. Un mundo que ha tenido como objetivo conformar un cuerpo social estable que intenta anular las diferencias y contradicciones a partir de un abstracto nosotros. Sin embargo, hoy bien sabemos que esto no es así. Nuestra sociedad es compleja, diferenciada y global. Principios-conceptos tales como pueblo, soberanía, clase y comunidad hoy se tornan del todo insuficientes e incluso perjudiciales para dar cuenta de las situaciones que experimentamos. La tensión entre estos conceptos como principios que permiten ordenar la realidad y su dimensión sociológica empírica no parece ser tenida en cuenta. Podríamos preguntarnos qué significa hoy pueblo, quién lo constituye, qué vincula a los que supuestamente integran el pueblo, qué fundamento comparten. No sería fácil responder a esto. Necesitamos una racionalidad relacional a la altura de una sociedad donde la movilidad y complejidad son sus notas clave.

A modo de conclusión.

Así las cosas, ¿cómo poder salir en caso de que sea posible, de esta situación un tanto insostenible? Postularemos en primer lugar que, si bien el estado y el mercado no van a poder resolver por sí solos, por muchas transformaciones que pudieran incorporarse en ellos, las problemáticas asociadas a las patologías sociales sí podrían generar mayor cohesión social a partir de una universalización de los derechos económicos y sociales, y en este punto Fraser y Honneth ayudan a fundamentar y animar las luchas. Alcanzar lo anterior en América Latina sería un gran logro. La problemática se presenta cuando en vez de buscar

cohesión social, se busca el fortalecimiento de los vínculos sociales que requieren disposiciones éticas y morales que descansan en emociones que producto de una historia de conflictividad y asimetría no favorecen una disposición relacional positiva o al menos ambivalente ante los otros. Además, se debe sumar el hecho de que este sustrato ético y moral es necesario para que las instituciones funcionen bien (cumplan sus objetivos), además de ser imprescindibles para salvaguardar todos los vacíos y resquicios que tienen: aquellas dimensiones de las relaciones humanas que estas (las instituciones) son incapaces de contemplar. Entendemos que las luchas que hoy vivimos son lucha que ponen el énfasis en el sí mismo (las carencias, dolores y frustraciones de los actores, además de sus anhelos y expectativas), descuidando lo que podríamos denominar las luchas por la interacción: en realidad no son luchas ni interculturales ni intersociales, son en general luchas que buscan satisfacer intereses particulares (sean individuales o colectivos). El objetivo sería trascender las luchas por la distribución y el reconocimiento y pasar a las luchas interculturales e intersociales que serían las que podrían forjar vínculos sociales al servicio de gestionar el poder como “poder con los otros”. Estas luchas deberían hacerse cargo del *inter* (tomar conciencia de su necesidad ya que no podemos pensar ni superar los malestares sociales sin contemplar la necesaria interdependencia entre diferentes y desiguales), como un espacio no armónico, como un espacio de nadie y por lo tanto no definido e inestable; como lo común, el lugar donde cohabitan múltiples singularidades, emociones y disposiciones, donde lo propio y lo extraño como dimensiones relacionales deambulan por la incertidumbre que muestran la radical finitud de cada quien. Estaríamos ante una “intersubjetividad” distinta a la de Honneth, una nueva intersubjetividad que se gesta en la fragilidad de emociones antagónicas y en una conflictividad sin necesariamente posible acuerdo, una tarea ingente para la construcción de una cultura del conflicto y el disenso, en la que la filosofía y la educación de las emociones, base de la moral que permite un buen funcionamiento de las instituciones sin perder de vista los enraizamientos de los sujetos, tendrían un rol protagónico.

Bibliografía

- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Ediciones Morata S.L.
- Giusti, M. (2007). Autonomía y reconocimiento. Ideas y valores, 133, 39-56.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona.

- Pizzi, J. y Cenci, M. (2021). *Glosario de patologías sociales*. Editora UFPEL.
- Shklar, J. (2010). *Los rostros de la injusticia*. Herder.
- Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós Ibérica S.A.
- Taylor, Ch. (2009). *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica, México.

Alterización: diferencia y desigualdad en la representación de los “otros” culturales.

Héctor Mora Nawrath

Resumen

Este capítulo propone una reflexión teórico-metodológica en torno a la categoría de alteridad, en su relación con conceptos como exotismo radical, estereotipo, racismo y clasismo, recuperando los aportes de la antropología del texto y de los análisis del discurso. A través de algunos ejemplos, se busca ilustrar cómo la construcción cultural de la diferencia resulta en la fabricación de diversos tipos de alteridad, proyectando una forma particular de relación con las poblaciones otrificadas. Esta relación se evidencia en el contenido de dichas construcciones y se transmite a través de distintos soportes comunicativos (textos, imágenes, palabras). Poner el acento en este tipo de fenómenos sigue siendo necesario y mantiene plena vigencia. Las prácticas de exclusión, basadas en los supuestos de diferenciación y desigualdad, operan en las representaciones circulantes que tensionan y obstaculizan las relaciones comprensivas en el mundo social. Dado el trasfondo ético y político que adquieren, es necesario problematizarlas para abogar por niveles de tolerancia, convivencia o coexistencia. Se promueve así un tránsito desde las formas más radicales de diferenciación al reconocimiento de que toda diferencia sociocultural denota una expresión de vida que, aunque distinta, es digna.

Introducción

Desde sus inicios, una de las preocupaciones intelectuales y políticas centrales de las ciencias antropológicas ha girado en torno al estudio y comprensión de la diversidad humana. En específico, se ha enfocado en los estilos o formas que adquieren las relaciones al interior de las diferentes culturas, pueblos o "grupos étnicos", así como en sus vínculos con las llamadas sociedades occidentales. La forma en que se producen y reproducen las diferencias (la distinción entre culturas o grupos sociales) y los argumentos que se esgrimen para fundamentarlas, tanto por parte de los "otros" como de los considerados dominantes (Estados Nacionales o Imperios Coloniales), son algunas de las interrogantes de interés.

En esta dirección, temáticas como el cambio social, la identidad cultural, la etnificación o re-etnificación, el contacto, las relaciones interétnicas y las relaciones interculturales, entre otras, han tratado de manera implícita o explícita problemáticas asociadas a la construcción de la diferencia y han abierto cauces para reflexionar sobre los mecanismos implicados en la alterización. Incluso, en las últimas cuatro décadas, las antropologías se han vuelto sobre su propio quehacer, investigando cómo han construido y contribuido a reproducir representaciones sobre la diferencia cultural en distintas épocas, y cómo estas representaciones —los objetos de la antropología— se articulan con determinados imaginarios sociales y paradigmas científicos, a través de los cuales obtienen el fundamento para el despliegue de sus prácticas. Estos abordajes, que se enmarcan en la denominada crisis o crítica a la representación etnográfica, se nutren de aportes conceptuales y metodológicos provenientes de los estudios literarios, la lingüística textual o del texto, y los análisis de la comunicación y el discurso.

Traer a colación estas reflexiones, puede resultar útil o relevante, pues nos motiva a pensar en las formas culturales que intermedian la interacción humana, que pese a ser construidas, resultan tan sólidas como una roca, tan verdaderas y objetivas para muchos de los grupos o colectivos que las alimentan y despliegan en el espacio cotidiano. En este sentido, la interrogación, la duda, la relativización y la escucha constituyen recursos que nos llevan a problematizar los supuestos sobre los cuales se establecen estas creencias. De este modo, podemos explorar los mecanismos utilizados en la homogenización y los fundamentos que dan pie a las diferencias, sobre los cuales se establecen los límites entre las sociedades. Todos estos antecedentes acompañan la propagación de ideas y costumbres fuertemente arraigadas, las cuales son utilizadas para definir y cosificar a los grupos humanos.

Este tipo de aproximaciones, promueven una apertura al cuestionamiento que afirma una sola manera de ver las cosas, de naturalizar una versión del orden social o una determinada narrativa sobre la integración cultural o la exclusión social. Es decir, en pensar que cada sociedad y sus integrantes resultan equivalentes a una sola cultura, a una única forma de ser y pensar el mundo, y que esa forma de ser y pensar puede resultar más o menos válida, más o menos importante, reproducible y respetable. La vida social, tal como la experimentamos, es la expresión de un orden hegemónico (la autoridad de la tradición) que es continuamente disputado, y esa disputa o tensión es al mismo tiempo, un indicador del carácter contingente y sociohistórico de aquello que busca aparecer como natural o dado.

Alteridad

La alteridad suele ser definida como la condición o capacidad de ser otro distinto, de cambiar la perspectiva propia por la de otro. Es decir, aceptar el punto de vista o la concepción del mundo de aquellos que definimos como diferentes, sin presuponer que nuestra interpretación es la más válida o incluso la única posible.

En cuanto a su contenido, podemos precisar que, por un lado, hablamos de una categoría de tipo relacional y recíproca; su punto de partida es la identificación y reconocimiento de un no-yo con el cual interactúo (yo interpreto y al mismo tiempo soy interpretado). Por otro lado, remite a la facultad o capacidad de relativizar e incluso trascender nuestra visión del mundo, a partir de una apertura comprensiva, pacífica y conviviente.

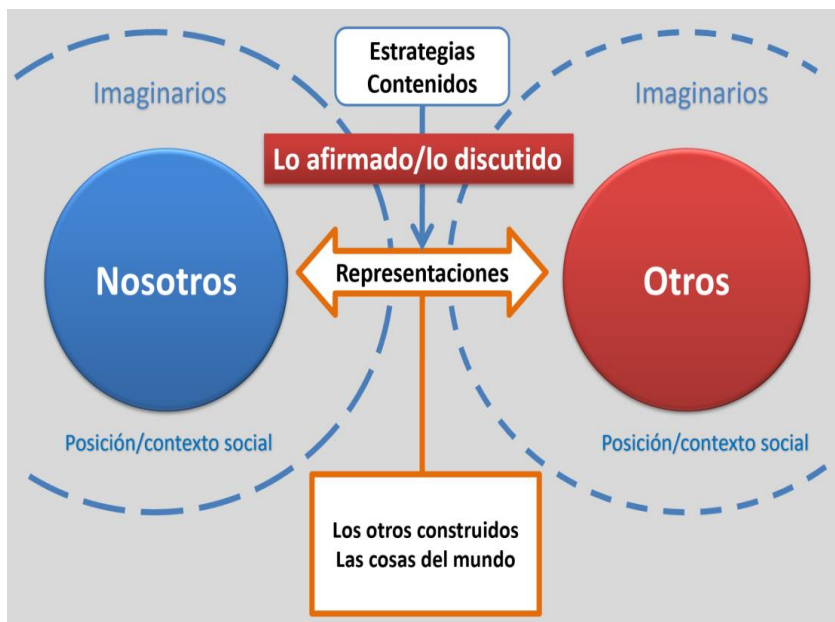
Una perspectiva distinta, postula la alteridad como un supuesto de la comunicación humana. El acto comunicativo, que implica la puesta en funcionamiento de la lengua, siempre considera que un yo se dirige a un tú (co-presencia), y en ese dirigirse, se ponen en movimiento estrategias persuasivas que median las representaciones del mundo y sus objetos (por ejemplo, hablar acerca de un otro), dando lugar a lo que entendemos como discurso.

Lo interesante de esta perspectiva, es que el dialogismo (comunicación bi-direccional que incorpora otras voces, diferentes a la del locutor del texto) no se piensa desde el intercambio simétrico de información, sino en la tensión vital entre las posiciones sociales y valoraciones que los interlocutores ponen en escena y transmiten, la que emerge de la relación entre el discurso propio y el discurso ajeno¹.

El objetivo de la comunicación, por decirlo de algún modo, es convencer un otro sobre lo que se representa (de lo que es el otro de quien se habla), su veracidad, plausibilidad, de lo convincente de los argumentos esgrimidos, de manera de contribuir en la institución del sentido.

¹ Para profundizar sobre esta perspectiva, véase Bajtín, Mijaíl (1999). *La estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI

Figura N°1: La alteridad en la comunicación



Fuente: Elaboración propia

Así definida, la alteridad (en su doble sentido) no necesariamente se corresponde con aquella versión idealista o romántica que la imagina como la capacidad de ser o ponerse en lugar del otro. Al postular que las diferencias son producciones discursivas que tiene lugar en dinámicas atravesadas por relaciones de poder, se reconoce que las asimetrías, las desigualdades y las dominaciones son constitutivas de la vida social, y que median las interacciones entre distintos, así como también la forma en que construyen como objetos.

Estas se expresan en posiciones y disposiciones desde las cuales se producen y reproducen visiones negativas o inferiorizantes -con distintos matices, en algunos casos más sutiles o en otros más explícitos-, constituidas/constituyentes de una ideología que, en tanto hegemónica, legitima prácticas u operaciones llevadas a cabo sobre aquellos que definimos como otros. Estas visiones se transmiten en el contenido de la comunicación, y se legitiman a partir de la selección de diferentes recursos retóricos y conforme la posición que asume quien moviliza la lengua, el locutor.

Para las antropologías, las alteridades son el resultado de una construcción histórico-cultural², y se expresan a través de categorías o formas de nominación por medio de las cuales designamos e interpretamos/caracterizamos a distintos grupos, dando lugar a un proceso que conocemos como alterización. En su fabricación, operan representaciones que se nutren de contenido, resultando en la definición de un conjunto articulado de atributos y aptitudes que asignamos a esos otros. Estas se afirman en argumentos anclados en el sentido común o en preconstruidos culturales³, los que reproducimos a la manera de lo típico, naturalizados, objetivados. Sobre esta base, los definidos como otros son clasificados y ubicados en el espacio valórico y social; a partir de estas operaciones, se ponen en escena estilos de relación y se proyectan sus posibilidades de ser y habitar en el mundo.

De este modo, el discurso sobre el otro/los otros, se alimenta de ideas o nociones, se instituye en un determinado momento, pudiendo incluso transitar por distintas épocas; moviliza prácticas, organizando instituciones (Museos, Ministerios, Servicios Públicos), ciencias o áreas de conocimiento (antropología, etnología, sociología, psicología, psiquiatría), leyes y normas, etc. No es unívoco, ya que da lugar a debates entre los discursos circulantes, los cuales, al nutrirse de tradiciones distintas, motiva la disputa por la hegemonía de la representación⁴, es decir, la legitimidad para hablar acerca y actuar sobre ellos: sus cuerpos, sus almas o su intelecto.

En esta pugna, las formas de alteridad se reafirman o transforman, posibilitando la existencia de variantes (con mayor o menor validación social) que se reproducen y difunden en el espacio social. Estas variaciones, son el resultado de experiencias directas -cara a cara- o indirectas, las primeras, constituidas en un espacio de intercambio que nos sitúa como personas, las segundas, como construcciones abstractas elaboradas desde un conjunto de pre-juicios (positivos o negativos) que dan lugar a los estereotipos.

² Ver Briones, Claudia (1998). *La alteridad del cuatro mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

³ La propuesta sobre argumentación del francés Jean-Blaise Grize, puede ser consultada en Gutiérrez, Silvia (2017). *Argumentación y lógica natural: la propuesta de Jean-Blaise Grize*. Revista Signo, Vol 42, N°73, p. 135-146.

⁴ Ver Argenot, Marc (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Alteridad radical: entre el exotismo idealista y el desprecio

De la forma y contenido que adquiere la representación, y de la modalidad que intermedia la relación que sostenemos con los indicados como otros, se derivan los denominamos estilos de alteridad. Un estilo de alteridad, comprende la articulación de un conjunto de atributos a través de los cuales se caracteriza o define a un otro (los predicados), atributos que expresan cierta persistencia tanto a través del tiempo como del espacio (épocas y lugares).

Esta persistencia, que denota su sedimentación, se alimenta de preconstruídos culturales, originados en un momento-tradición, pero transmitidos a través de la socialización y la comunicación cotidiana en un colectivo humano concreto -la memoria social. Su contenido actúa como presupuesto, el cual se organiza en propiedades, relaciones y transformaciones; se presenta como parte de los saberes previos o anticipatorios y como lugar común, base de las interpretaciones y de la clasificación de las entidades que representamos en el mundo. Esta representación adquiere el carácter de objeto, puesto que afirma lo verdadero de las cualidades/capacidades asignadas. Es el resultado de la asociación entre un nombre o pronombre (que designa o refiere a la entidad u objeto-otro), y un conjunto de atributos que resultan en una función predicativa: en el enunciado se dice algo del sujeto, comprometiendo valores y evaluaciones⁵.

Por ejemplo, la expresión “el araucano es un genio militar”, recurrente hasta la primera década del siglo XX, se compone de un denominador o nominador (Araucano) y de la caracterización, en este caso positiva (genio de la guerra), de quien es nombrado. El nominador designa a un otro (identificación), poniendo en escena un término que lo define como exterioridad (lo otro), dado ciertos atributos o ingredientes que se presentan como hechos (dominio referencial) que le confieren una identidad (lo que lo otro es), a partir de lo cual se perfila una actitud (disposición hacia).

Los estilos de alteridad, se desprenden de la posición que asume el representado en una gradiente trazada entre dos polos, uno positivo y otro negativo. Esta ubicación, resulta de la valoración y/o evaluación (dimensión afectiva) que se expresa en los atributos que se le asignan

⁵ Ver Wodak, Ruth (2003). El enfoque histórico del discurso. En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*, pp 101-142. Barcelona: Gedisa.

(individualizados por un nombre propio o un pronombre), que tienen su base en adjetivos (calificativos, relacionales, determinantes) y adverbios (cantidad, lugar, tiempo, modo, duda, negación, afirmación), todas operaciones que involucran su construcción como diferencia.

En el dominio de la asignación de las propiedades presentes, también se contempla el uso de figuras retóricas como las metáforas y metonimias. Por ejemplo, en la cita extraída de Guevara, se presenta la metáfora “inteligencia en barbecho” (ver cita Guevara); barbecho es un término que se utiliza en agricultura, y que hace alusión a un terreno que se deja sin sembrar durante un determinado tiempo.

A través de esta expresión, Guevara nos quiere decir que la inteligencia o mentalidad araucana no ha sido sembrada o cultivada, y que está disponible para hacerlo, con mucha dificultad, por medio de las herramientas de la educación (la razón). Ello se conecta con una concepción particular de cultura, cuya raíz la podemos encontrar en Francia; cultura involucra la acción de cultivar, por lo cual la cultura es algo que se adquiere a través del cultivo (se puede tener más o menos cultura) y no una condición del ser en un espacio/tiempo (todo ser humano porta cultura).

Hay quienes poseen menos (incultos) o más cultura (cultos), hay grupos con menor (bárbaros) o mayor cultura (civilizados). La estructura o esquema que opera, está anclado a la idea del progreso civilizatorio y sitúa al hombre europeo (blanco) y sus avances, como principales motores de cambio: Mapuche= [Barbarie-Naturaleza] / No mapuche= [Civilización-Cultura]. Esta concepción, se articula muy bien con los postulados evolucionistas, y su sentido, es expresión de las tesis planteadas desde las corrientes iluministas.

Entre los estilos de alteridad, podemos identificar la denominada alteridad radical. Consiste en construir una representación de la otredad que busca resaltar o exacerbar las diferencias, ello a través de la exotización. Se crea un argumento que justifica la idea de distancia cultural entre nuestras y sus formas de vida, costumbres o visiones de mundo, y cuyo grado de radicalidad se asocia a su ubicación en los polos antes descritos.

Imagen N°1: Propagan en el marco de las exhibiciones etnológicas (París, Francia)

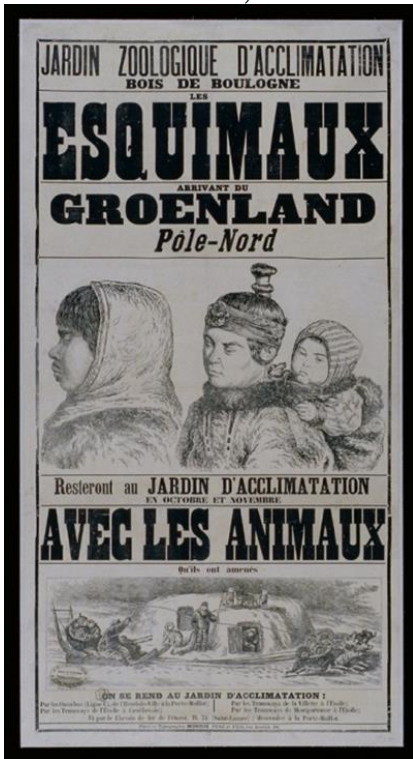


Imagen N°2: Fotografía que busca representar a un tipo de mapuche

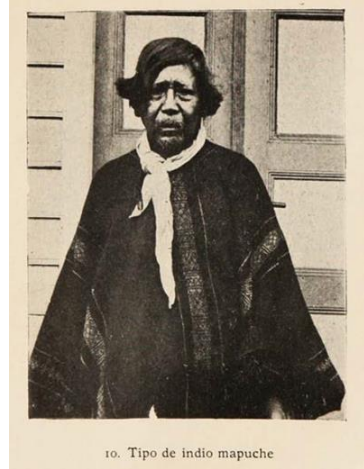


Imagen N°3: Tarjeta postal de la tribu Cho ma, Vietnam (Indochina)



<https://www.hipstamp.com/listing/indochina-vietnam-postcard-cho-ma-tribe-ethnic-view-side-usage-1900s-pc119/35328150>

Las denominadas exposiciones etnológicas o zoológicos humanos del siglo XIX, fueron expresión de ese interés por parte de la Europa civilizada, por conocer a las poblaciones que representaban los primeros estadios de la evolución de las sociedades, formas de vida suspendidas en

el tiempo y alejadas en el espacio⁶. El exotismo imperante en aquel siglo, llevó a intentar reproducir o más bien montar un espectáculo que exponía a sociedades no europea (de distintas latitudes), con sus vestimentas, viviendas y prácticas típicas (ver imagen N°1, N°2 y N° 3). En algunos casos, estos sujetos fueron obligados o llevados bajo engaños a mostrarse en las distintas capitales del “primer mundo”; en otros casos, mediaron contratos a través de compañías. Típico de esta época, fue la circulación de representaciones exotizantes a través de la literatura de viajes, la que buscó presentar a las poblaciones y los territorios alejados de la civilización, sus costumbres extrañas y a veces sorprendentes, enfatizando el carácter natural o salvaje de esos mundos. Podemos agregar que, en cierto sentido, los museos etnológicos o antropológicos se orientaron bajo el mismo principio, organizando colecciones que mostraban el exotismo representado en la materialidad de los otros pasados (prehistoria) y presentes (etnografía).

Este tipo de alteridad puede asumir un talante glorificador (el otro no puede ser sino maravilloso, un arquetipo) o de abierto desprecio (el otro no puede ser más que una abominación), distinguiendo de este modo entre un exotismo positivo y otro negativo.

El primero, reconoce en los otros valores deseables, una moral a seguir, principios de vida a practicar, dada la presunción de cualidades como, por ejemplo, la armonía social y natural, la honestidad, la solidaridad, el colectivismo, la benevolencia, es decir, predicaciones que resultan en rasgos/calificativos positivos. Se apela a un ser u ontología particular, una esencia que se transmite y que le otorga un carácter propio, que se extiende a todos los miembros de su clase y que contrasta, por ejemplo, con un nosotros, representado por atributos menos positivos o abiertamente negativos (por ejemplo, el capitalismo, el individualismo, extractivismo).

El exotismo positivo, ha traído consigo oportunidades a distintas poblaciones indígenas bajo el paraguas del multiculturalismo. Una posibilidad de ingresar en el mercado turístico, por ejemplo, ofreciendo las experiencias de vida ancestral (etnográfica), compartiendo sus costumbres y abriendo sus modos de vida. Estas prácticas implican una dosis de autoexotización, dado que buscan exacerbar aquellas diferencias reconocidas como propias, remitiéndose a las tradiciones pasadas, las que son traídas al presente.

⁶ Sobre los zoológicos humanos véase Báez, Christian (2018). *Cautivos. Fueguinos y patagones en zoológicos humanos*. Santiago: Pehuén.

La diferencia con las exposiciones etnológicas del siglo XIX, radica en una cuestión fundamental. En la actualidad las propias comunidades pueden tener el control sobre la decisión de entrar en estos circuitos, cuestión que les permite reflexionar sobre sus trayectorias de vida como colectivo y crear espacios para generar medios económicos. En algunos casos, estas iniciativas pasan a formar parte de ejercicios de autodeterminación y autonomía o de control cultural. El exotismo negativo, revela rasgos no deseadas o despreciables, los que resultan esencializados, constitutivos de un ser inmanente, que se hace extensivo para el colectivo representado, con independencia de los procesos sociales, históricos o las trayectorias de vida de los actores concretos.

Imagen N°4 y N°5: Museo Misionero capuchino bávaro, Altötting, Alemania



Fuente: Archivo Capuchino convento Santa Magdalena, Altötting, Baviera.

La representación visual del otro exótico, con la finalidad de comunicar la diferencia a las poblaciones civilizadas o dejar registros etnográficos para testimoniar lo desaparece por el progreso, fue común desde fines del siglo XIX hasta gran parte del siglo XX.

En este sentido, los museos etnológicos cumplieron múltiples funciones, entre ellas almacenar las colecciones para su estudio (práctica científica) y exhibir los objetos organizados conforme un guion (de los grupos humanos desde los más simples a lo más complejo, según áreas geográficas o culturales, según tipos de objeto y sus usos) con fines educativo y de entretenimiento.

Las fotografías muestran dos vitrinas del Museo Capuchino ubicado en la ciudad de Altötting, Baviera. Este museo o muestra, albergó objetos y representaciones referidas a la población mapuche de la Araucanía, lo que permitía mostrara las particularidades culturales de esta población e informar sobre el trabajo misional en estas tierras alejadas (el estar ahí).

En paralelo, circularon tarjetas postales con fotografías de la población mapuche y de los misioneros en acción, en distintos contextos y ejecutando diferentes actividades. Hay un trasfondo económico en esta práctica, ya que permitía recaudar recursos para la actividad misional, cada vez que las tarjetas postales eran comercializadas y las fotografías incluidas en los folletos misionales.

Imagen N°6: Propaganda anti-judía



Fuente: <https://collections.ushmm.org/search/catalog/pa1182389>

Imagen N°7: Acusación de antisemitismo: la tarjeta de Israel para la impunidad



Fuente: <https://www.annur.tv/com/news-51034-opinion-acusacion-de-antisemitismo-la-tarjeta-de-israel-para-la-impunidad.html-data>

Imagen N° 8: Mapuche reclusos en la Isla Martín García, Provincia de Buenos Aires, Argentina



Fuente: <https://desinformemonos.org/dos-centros-holocausto-mapuche-la-isla-martin-garcia-musco-la-plata/>

Por ejemplo, desde mediados del siglo XIX comienza a circular la caracterización de los mapuche como “flojos y borrachos”⁷, a lo que se sumaba la negación de sus conocimientos y aptitudes para el trabajo agrícola y se recalca su propensión a la violencia. Estas características forman parte de los fundamentos utilizados para llevar a cabo “la ocupación o pacificación de la Araucanía”, argumentando que las tierras

⁷ Al respecto, puede consultar la siguiente nota:

<https://www.theclinic.cl/2016/01/24/515723/>; podríamos agregar que borrachos, flojos y violentos encontramos en todos los grupos humanos y en todas las épocas. Esta no es una característica o atributo de un colectivo, y por tanto extensible a todos sus miembros y atribuible a su supuesta esencia, forma de ser, o su mentalidad atrasada o incivilizada.

no se trabajaban y que la violencia imperante amenazaba o ponía en riesgo la paz de la república. Estas expresiones aún circulan y fundamenta actitudes hostiles y discriminatorias, para negar la posibilidad, por ejemplo, de implementar iniciativas políticas que promuevan la autodeterminación y autonomía, o medidas que tiendan a la restitución de tierras⁸.

Estereotipos y racismo

Las formas de exotismo radical, resultan en construcciones estereotipadas, y en su versión negativa, pueden servir de soporte o argumento para acometer y/o legitimar acciones racistas o discriminatorias.

Miguel de la Barra, Intendente de Santiago, se refería al denominado bajo pueblo como: “(-) **agentes miserables** y (-) **sin industria para (+) procurarse medios honrados de subsistencia** [características]... (-) **augmenta el número de criminales** [efectos] y **hace necesaria una (+) particular contraacción de la Intendencia para (+) prevenir** y (+) **perseguir (-) sus atentados** [acciones].”⁹

Por tanto, la reproducción de estos estilos de alteridad, no sólo involucran operaciones que son presentadas como conocimientos sobre los otros (hechos), lo que permite su clasificación y definir lo que verdaderamente son; hay dimensiones políticas y éticas a las que tenemos que atender, dado que las representaciones nutren el contenido que moldea tipos de interacción, que puede atentar contra el derecho de los colectivos humanos y de las personas (dimensión pragmática).

Llamamos estereotipos, a las representaciones alimentadas por prenociones superficiales o externas, es decir, no fundadas en el

⁸https://www.cnnchile.com/pais/sergio-villalobos-sobre-tierras-mapuches-no-podia-seguir-ese-desperdicio_20140321/

⁹ Cita del texto “Memoria que el Intendente de Santiago, José Miguel de la Barra, presenta al Supremo Gobierno sobre el estado de la provincia de su mando”, de José Miguel de la Barra, 1846, p.5, Imprenta Progreso. Extraído de León, Marco (2015). Construyendo un sujeto criminal. Criminología, criminalidad y sociedad en Chile. Siglos XIX y XX, p. 29. Santiago: Ediciones Universitaria.

conocimiento profundo o cercano¹⁰. Estos condensan juicios a priori, cuyo resultado son generalizaciones (todo los X son Y) que prescriben atributos a partir de los cuales se caracteriza y fija un grupo -o un miembro de ese grupo-, y que, en el plano afectivo, determinan una disposición y actitud frente a ellos. Los estereotipos son objetivos, dado que afectan o condicionan las formas que adquiere la interacción social. Por ejemplo, si se afirma que “los pobres son potenciales delincuentes”, todo el que cumpla con el canon de pobre (tipo de vestimenta, apariencia física, modo de hablar) será visto con recelo y desconfianza, y tratado de manera distante e incluso hostil. Esta actitud, influye e impacta sobre el autoconcepto o autopercepción de ese sujeto (estigmatiza)¹¹, y con ello su forma de percibir y relacionarse con los otros (no pobre), también susceptible de estereotipación. La raza puede ser considerada como una representación estereotípica.

Inicialmente, el término raza era utilizado para diferenciar a los distintos pueblos, sentido que recoge desde otras tradiciones intelectuales el concepto de etnia. En esta dirección, cada raza comprendía un determinado tipo de carácter nacional, cuya base se encontraba en la herencia biológica/sanguínea, la que se transmitía de generación en generación, y se expresaba en rasgos distintivos y diferenciables en su cultura, mentalidad, lengua y fenotipo (rasgos físicos). La raza, junto posibilitar la representación y diferenciación, permitía clasificar a las poblaciones humanas.

A modo de ejemplo, podemos traer a colación un extracto del libro “Recuerdos del pasado (1814-1860)” obra autobiográfica escrita por Vicente Pérez Rosales. En ella, el autor rememora aspectos relativos al plan de colonización europea que propuso para el sur de Chile. Se sabe que en dicha época -e incluso hasta nuestros días- se afirmaba la superioridad intelectual y cultural de Europa (en su condición de otro o en su diferencia), antecedente que justificaba su reclutamiento con el fin de civilizar al araucano y hacer producir la tierra.

¹⁰ Para consultar sobre estereotipos, ver Stuchlik, Milán (1974). *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.

¹¹ Sobre estereotipos y estigmatización vea Goffman, Irving (1970). *Estigma. La identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Imagen N°9: Mujeres criminales alemanas e italianas.



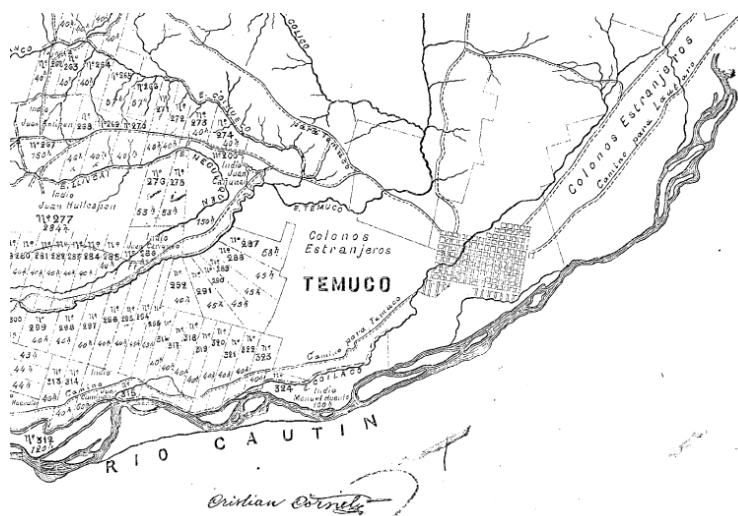
Tomada de Lombroso, C. (2006 [1876]:129) *Criminal Man*, Duke University Press.

Cesare Lombroso (1835-1909) fue un médico italiano y fundador de la criminología. Buscó explicar científicamente el origen de la conducta delincinencial y criminal, intentando determinar su relación con causas, entre otras, biológicas y rasgos fenotípicos, estos últimos, utilizados para la identificación de potenciales criminales. Mediciones craneales y distribución de rostro tomadas directamente o extraídas de registros fotográficos, constituyen la fuente de información para sus elaboraciones. En la fotografía, el rasgo distintivo de la mujer criminal, es su similitud con las facciones de un hombre.

Esta fue una corriente de época (con gran influencia en Francia, Italia e Inglaterra) que contribuyó a la estigmatización del pobre, transformándolo en objeto de una política de control y objeto de medidas eugenésicas que favorecieron su segregación espacial (los guetos) y exclusión social. Asociado al fenotipo y estéticas del pobre (potencial delincinencial), se suma su habla, igualmente considerada como desviada del canon establecido por la élite: un habla corrupta. También es ilustrativo de esta corriente, el trabajo de Sir Francis Galton, junto a Karl Pearson, impulsores de la estadística.

Imagen N°10: Fragmento del Plano de Terrenos de Temuco a Chol-Chol (1890, Escala 1:50.000)

El cinturón del progreso para la ciudad de Temuco¹²



Fuente: Bienes Nacionales

Al respecto, Pérez Rosales planteó una diferenciación que jerarquizó al europeo, distinguiendo entre un “otro sajón o del norte” y “un otro latino o del sur”, inclinándose, para colonizar, por el primero. Indicaba que

“Las razas del sur mimadas por la benignidad del cielo que les ha cabido en suerte, solo se ausentan temporalmente de su hogar, como lo hacen las aves que emigran los inviernos para tornar en la primavera al suelo patrio. Las razas del norte, que poco deben al cielo i todo al enérgico tesón de su trabajo, rara vez miran para atrás cuando encuentran su dicha en otra parte” (1886:415).

¹² La fundación de la ciudad de Temuco en las tierras del cacique Huirio Lienan, contempló un plan despojo y desplazamiento de la población mapuche del espacio en el cual se proyectaba la planta de la ciudad, acompañada por la radicación de las comunidades mapuche y la declaración de terrenos fiscales para remate y asignación a población militar que participó en la campaña y a colonos extranjeros. Estos últimos, fueron ubicados en las inmediaciones de la ciudad, pensando en que la producción agrícola y frutícola de calidad, podía surtir a la población de la ciudad.

Pérez Rosales reproduce una diferencia en la diferencia, atribuyendo ciertas características al ser sajón y otras al ser latino europeo, ambas “razas” pensadas como otras y provista de atributos positivos, por ejemplo, frente a las nativas indígenas y al bajo pueblo de Chile. Los soportes sobre los cuales se fundaba la diferencia, remiten al sistema de creencias o religión, una de las teorías vigentes para explicar la evolución y desarrollo de las poblaciones en aquella época. Se nomina al otro (raza del norte/sajón) y se le otorga contenido o cualifica como colono, por ejemplo, en sus atributos de trabajador decidido y perseverante (valoración positiva) y sin mayor sentimiento patrio o atavíos (valoración positiva). La jerarquía, indica que el europeo sajón está por sobre el latino, el chileno o nacional y el mapuche (habitante del territorio a colonizar, y último en la jerarquía). Como indicamos, estos aspectos (las valoraciones/cualificaciones), predisponen a la élite política y población en general, a tener una actitud positiva hacia el colono sajón, pensándolo como garante del progreso y de la civilización. La conclusión que se extrae, es que todo sajón -o todo el que lo parezca-, sin excepción, es portador de estas cualidades, lo que supone al mismo tiempo su esencialización, dado su carácter nato, rasgos positivos que se hacen extensivos para toda su clase.

Si el tipo de alterización, pesado como referente para interpretar a un grupo y sus miembros -fabricación del otro-, se compone de atributos valóricos negativos radicalizados, el estilo de relación puede alimentar y sedimentar actitudes y mecanismos que reproducen la desigualdad y discriminación social. Su expresión más extrema, es la violencia racista o xenofóbica, que justifica acciones genocidas y/o segregacionistas, las que se consideran como racionales y contributivas al bien común. Lo anterior, se puede constatar en la siguiente cita, la cual fue extraída de la obra del galardonado intelectual chileno, etnólogo de oficio y profesor secundario, Tomás Guevara.

Toda esta (-) **falta de valores psicológicos**, (-) **deteniendo el vuelo de su pensamiento**, revelan en los araucanos antiguos una (-) **intelectualidad esterilizada**, que (-) **persistió** hasta las jeneraciones contemporáneas. La intelijencia araucana, en una palabra, es un (-) **campo inculto**, pero susceptible de hacerse feraz como cualquiera otro con los trabajos para ello necesarios... Con una (-) **asimilación lenta** i bien preparada, esta (-) **inteligencia en barbecho** de los araucanos de antes i de ahora puede elevarse al nivel de la lójica civilizada. Hai (-) **dificultades casi insuperables** para llegar a este fin; el proceso de

transformación es por lo menos en (-) **extremo lento i complicado** (1917:411-412)¹³.

Imagen N°11: Fotografía que circula en redes sociales bajo la etiqueta Need for Speed: África



<https://www.memegenerator.es/meme/30629151>

Tras la ingenuidad en un juego de niños, se revela la operación de una matriz racista, que se funda en la diferenciación como desigualdad. En él se expresa un tipo particular de relación, en este caso, la que se observa en los distintos roles/posiciones asumidas. Las personas afrodescendientes cargan a los blancos, lo que representa una jerarquía inferior y subyugación, situándolos en el polo animal (naturaleza, físico, carga).

Un ejemplo contemporáneo de este tipo de expresiones, se puede observar en el tuit que circuló hace algunos meses por redes sociales, y que comprometió la opinión de un Diputado de la República de Chile.

El racismo adquiere forma en el marco de una ideología que se funda en la naturalización de las asimetrías y en la presunción de superioridad de un grupo sobre otro, cuestión que se reproduce en el seno de una matriz

¹³ El fragmento seleccionado permite observar la construcción negativa del otro mapuche, y al mismo tiempo, desde el punto de vista relacional, las acciones que corresponden para con ellos. Quien emprende estas acciones, en el marco moral de la responsabilidad civilizatoria, es el no mapuche. Esta fabricación legitimó la política evangelizadora y educativa. Esta última, preferentemente abocada a lo técnico o práctico (oficios), debido a que el indígena no poseía la capacidad de razonamiento y abstracción para ser formado en otras materias, como la música, el arte, la filosofía, la medicina, etc.

socio-productiva que requiere precisamente de estas desigualdades para su funcionamiento, haciendo uso del cuerpo y/o territorio otro, o promoviendo directamente su aniquilación (genocidio)¹⁴.

<p>Imagen N°12: Comentario en Twitter</p> <p>Diputado Ignacio Vidal Rivers @... · 1d ... Lo único que tienen en común es que son todos tremendamente feos y tienen caca en la cabeza. Con el pensamiento criminal que llevan se verían mejor en colina 1 con el resto de simios. No más tolerancia con los enemigos de Chile 🇨🇱</p> <p>El Tatita Tuitero @eltata_tuit... · 3d Estos personajes no le hacen ningún favor al pueblo Mapuche</p>  <p>1,210 replies · 207 retweets · 3,531 shares · 6,815 likes · 19 downloads</p> <p>https://twitter.com/piensaprensa/status/1458869978682183692</p>	<p>En la imagen podemos observar a personas mapuche, entre ellas, la doctora Elisa Loncon. A través de la expresión “lo que tienen en común”, se pone en escena un operador que colectiviza los rasgos o características que hace alusión a su fenotipo o apariencia (feos) y sus capacidades intelectuales (caca o fecas en la cabeza). Ello constituye una opinión explícita de violencia, que reproduce un estereotipo racial y condiciona una actitud hacia estas personas y hacia los mapuche en general (todos los incluidos -dos mujeres y dos hombres- son mapuche. Tres de los retratados figuran con vestimentas y ornamentos reconocibles de esta “cultura”).</p> <p>Los rasgos “Feo” (rasgo físico) y “caca” (rasgo intelectual), constituyen los antecedentes (garantes) de un tipo de pensamiento asociado al rasgo criminal. La expresión “el resto de los simios”, resulta un enunciado clasista que sitúa en una posición inferior a los encarcelados, presumiblemente los pobres o bajo pueblo. Todos ellos, mapuches y bajo pueblo, los indicados como delincuentes, son inferiores, no humanos, salvajes, primates.</p>
--	---

¹⁴ Ver Van Dijk, Teun (2007). Racismo y discurso en América Latina: una introducción. En Van Dijk, Teun (Coord.). *Racismo y discurso en América Latina* (pp. 21-34), Madrid: Gedisa.

Durante el siglo XIX, parte del discurso científico se inclina hacia la afirmación y estudio de las razas (raciología), cuestión que comprometió a cultores de ciencias como la biología, la psicología, la psiquiatría y la etnología, entre otras.

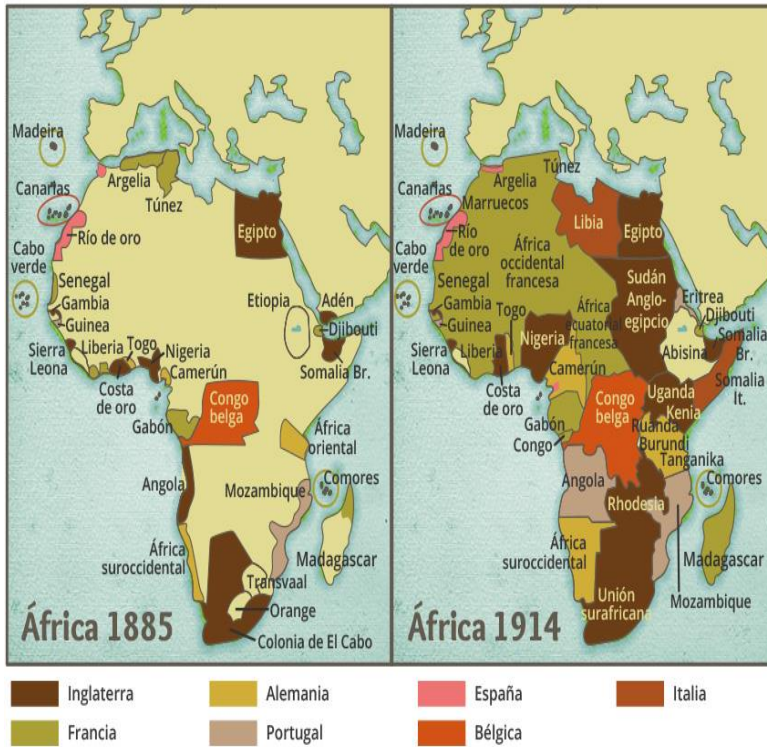
Estos buscaron estudiar el origen de las diferencias humanas, conforme aspectos físicos (anatómicos, antropométricos, fisiológicos, fenotípicos) y características mentales (capacidades intelectuales que explicaban las complejidades lingüísticas y tecnológicas). Dichos atributos, distintivos de las agrupaciones humanas, tuvieron como marco explicativo la teoría evolucionista y su extensión al análisis de la sociedad, el denominado darwinismo social, lo que funciona como el gran meta-relato sobre el devenir de la humanidad. La finalidad de estas prácticas fue caracterizar (individualizar un tipo) y clasificar a los distintos grupos humanos, lo que llevó posteriormente a ubicarlos en estadios de desarrollo evolutivo. Es decir, a dar cuenta tanto de su singularidad -sus rasgos propios, características, modos de vida, formas de organización, biología- como de su diversidad -lo que distingue y conecta a las diferentes culturas del mundo-, para luego ubicarlos entre los polos salvajes y civilizados, y en virtud de aquello, definir las acciones, supuestamente éticas, que permitirían llevar a estas poblaciones hacia el progreso.

En la afirmación de la existencia de razas o clases sociales superiores e inferiores, del mantenimiento de la pureza racial y de la necesidad de controlar su conservación (la herencia a través de la sangre pura), surge en Inglaterra la eugénica o eugenesia, una corriente que propone acciones destinadas a la producción de una descendencia excelente y al perfeccionamiento de medios para poder lograrla, idea que se extiende por “occidente”, con ciertas variaciones, desde fines del siglo XIX¹⁵.

Para todo efecto, debemos recordar que las formas de alterización, son productos históricos y culturales, y en tal sentido, obedecen a determinados intereses sociales, económicos y políticos. Recordemos que la esclavitud y la política colonial, se fundaron sobre un tipo de alterización que comprometió a algunos países europeos a actuar sobre poblaciones y territorios de África y Asia, con el objetivo de llevar el desarrollo y la modernidad.

¹⁵ Para profundizar sobre la eugenesia, véase Suárez, L. y Guazo, López (2005). *Eugenesia y racismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Figura N°2: Mapa comparativo de la repartición de África desde el acuerdo tomado en la Conferencia de Berlín (15 de noviembre de 1884 al 26 de febrero de 1885)



<https://e1.portalacademico.cch.unam.mx/alumno/historiauniversal2/unidad1/expansioncolonialsigloXIX/conferenciadeberlin>

Palabras finales

Los discursos en torno a los otros, pueden ser entendidos como constructos culturales que se manifiestan a través de operaciones lingüísticas y soportes visuales, vehiculizando concepciones del mundo producidas por ciertos sectores de la sociedad en una época y transmitidas en el tiempo. Forman parte de lo que se denomina sentido común o razonamiento cotidiano, base argumentativa de la comunicación y el entendimiento o desentendimiento en/entre las sociedades. En tanto suposiciones colectivas, el pensamiento cotidiano hace posible la comprensión y adhesión por parte de la población a determinadas visiones de mundo, las que circulan por medio de distintos

soportes comunicativos y que son elaboradas, reproducidas o reelaboradas desde diferentes lugares y contextos (la familia, la escuela, los medios de comunicación, la ciencia), etc.

En esta dirección, la alteridad responde a una construcción discursiva, una representación modelada de la diferencia cultural que organiza y justifica un conjunto de características a partir de las cuales definimos a los otros y proyectamos hacia ellos un estilo de relación. Hablamos de una producción de la distancia, cuya proximidad o lejanía se desprende de la cualificación (de orientación positiva o negativa) que adquieren los atributos puestos en escena, y que representan sus modos de vida, sus costumbres, su lengua, sus creencias, sus medios materiales, su apariencia física.

Como señalamos, el racismo y la discriminación socio-racial, por ejemplo, descansa sobre un conjunto articulado de preconstruidos culturales que representan formas de alterización, las que se materializan en la configuración de estereotipos negativos. Se afirma que existen distintas razas (algunas superiores y otras inferiores a nivel biológico, psicológico y cultural), cuyo carácter se transmite a través de la sangre (herencia) y se expresa en el fenotipo (el color de la piel u otros rasgos físicos), determinando la forma de ser o personalidad de todas/os los/as individuos/as supuestamente pertenecientes a esa raza (a nivel intelectual y cultural). Esto lleva a que cada vez que se habla de “raza negra” o “raza aborigen”, se movilicen discursos que justifican la desigualdad y la asimetría, y con ello la exclusión y la violencia sobre los colectivos racializados.

Tenemos que insistir que estos constructos son ante todo productos culturales, representaciones simbólicas que no existe o no se encuentra presentes en el mundo con independencia de los grupos sociales que las despliegan y que buscan su legitimación, otorgándole carácter objetivo o real. Las significaciones que aparece como producto del consenso colectivo, se encuentran atravesados por relaciones de poder y desigualdad, siendo su aparente consistencia o coherencia una expresión de las operaciones hegemónicas desplegada por un grupo. La singularización o esencialización de estos rasgos asignados, sería el resultado de un tipo específico de práctica que se despliega desde un nosotros, siendo la alterización, el producto de un ejercicio de categorización del mundo a partir del cual buscamos legitimar dichas prácticas sobre los sujetos producidos.

Como indicamos, este tipo de discursos tiene efectos prácticos -movilizan-, los que nos comprometen desde un punto de vista ético y

político. Reproducir para afirmar un tipo de alteridad, para discutir o contraargumentar, implica una toma de posición, que, dado los contextos o coyunturas sociales e históricas, puede llegar a definir la posibilidad de existencia de un colectivo humano. Por ello, la toma de posición política que implica el juego de representaciones y la disputa sentidos, involucra al mismo tiempo una interpelación moral o valórica que nos debería llevar a pensar por qué actuamos de una determinada manera hacia los otros, y qué tan reales u objetivas son esas diferencias.

Bibliografía

- Argenot, Marc (2010). El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Báez, Christian (2018). *Cautivos. Fueguinos y patagones en zoológicos humanos*. Santiago: Pehuén.
- Bajtín, Mijaíl (1999). *La estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Briones, Claudia (1998). *La alteridad del cuatro mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Fabian, Johannes (2019). *El tiempo y el otro. Como construye su objeto la antropología*. Bogotá: Universidad del Cauca.
- Goffman, Irving (1970). *Estigma. La identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gutiérrez, Silvia (2017). *Argumentación y lógica natural: la propuesta de Jean-Blaise Grize*. Revista Signo, Vol 42, N°73, p. 135-146.
- Suárez, L. y Guazo, López (2005). *Eugenésia y racismo en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Van Dijk, Teun (2007). Racismo y discurso en América Latina: una introducción. En Van Dijk, Teun (Coord.). *Racismo y discurso en América Latina* (pp. 21-34), Madrid: Gedisa.
- Wodak, Ruth (2003). El enfoque histórico del discurso. En Wodak, Ruth y Meyer, Michael (Comp.). *Métodos de análisis crítico del discurso*, pp 101-142. Barcelona: Gedisa.

Memorias e historias en el Wallmapu: intersecciones disciplinarias y epistémicas

Pablo Mariman Quemenedo

Resumen

El Wallmapu, entendido como un territorio ancestral desde la discursividad mapuche y desde el derecho internacional indígena, no siempre fue concebido como tal, esto por la instauración de relaciones de poder que reprodujeron una situación colonial, que privilegió un relato centrado en la etnicidad del grupo dominante a través de una narrativa histórica que, en la transición de los siglos XIX al XX, determinó prácticas disciplinarias que se adecuaron a ese canon. Sin embargo, y con el paso del tiempo, ciertas disciplinas como entre otras la etnohistoria, la antropología histórica y sobre todo la memoria presente en la agencia descolonizadora de pueblos como el mapuche, fueron abriendo en décadas recientes las posibilidades de un diálogo crítico que asume la inter y transdisciplinariedad, así como lo inter epistémico, más allá de los límites de la academia.

Los enfoques complementarios sobre el pasado y la contemporaneidad de las relaciones interétnicas e interculturales situadas en el Wallmapu, nos permiten construir un conocimiento que asume las diversas formas de comprender la realidad y de referirse a ella. Estas no son solo datos con impactos cognitivos, sino que involucran y/o fundamentan las gestiones que hacen los actores sociales para transformar sus relaciones y condiciones de existencia en el presente.

Kimün o Conocimiento: diversidad y epistemicidios

El conocimiento tiene muchas aristas, la humanidad desde su origen ha aprendido, desaprendido y reaprendido a conocer su mundo y a sí misma. Tod@s nosotros antes de entrar al ciclo escolar y posteriormente universitario, aprendemos en nuestras familias (nucleares, extendidas o uniparentales) las primeras nociones de socialización y, a través de esta, de vínculo y relación con los medios en los cuales nos desenvolvemos (ambientales, sociales, culturales, espirituales, etcétera).

El sistema educativo nos hace transitar por algunas de las formas de comprender la realidad y su pasado a través de un programa por lo general estándar al cual se somete a la mayor parte de la ciudadanía, aun así nuestro aprendizaje no comienza ni termina allí, sino que simultáneamente por medio nuestros grupos de pares, nuestras relaciones interpersonales, nuestras adscripciones a grupos con ideas y prácticas institucionalizadas o no, vamos adquiriendo otras formas de mirar y estar en la sociedad y el mundo. Estas formas de comprensión pueden ser complementarias como paralelas o bien hasta antagónicas con lo aceptado y transmitido de forma oficial.

Al interior de una sociedad puede haber diferentes formas de transmisión de conocimientos que pueden explicarse por la diversidad cultural y lingüística que la conforma. Habiendo distintos grupos etarios, clases, etnias y géneros, es muy difícil que exista una uniformidad de percepciones y comprensiones de la realidad. Esto que podemos asumir como parte de una naturaleza humana, se complejiza más cuando vemos que hay formas de conocer, creer o habitar en el mundo que tienen más validez o estatus que otras no consideradas, perseguidas y hasta invisibilizadas¹⁶. Estas condiciones de desigualdad entre grupos, culturas y epistemes son las que podemos observar en nuestra espacialidad regional y a través del Wallmapu, en las relaciones de grupos socioculturales diferentes, las que tienen precedentes históricos que trataremos de explicar.

Borrar y renombrar: la diada olvido y memoria

El espacio comunal que habitamos y donde se sitúa la labor universitaria, mirado a escala histórica, forma parte del país desde un tiempo muy reciente. Temuko fue fundado como un fuerte militar en 1881 y a partir de finales de ese siglo fue adquiriendo la calidad de ciudad que tiene hoy en día¹⁷. Al contrario de otros centros urbanos de la zona central de

¹⁶ Los conocimientos también pueden ser mistificados, fechitizados o bien folklorizados y comercializados tanto por el mismo grupo del que provienen como por aquel que los enajena y apropia para sus propósitos, volviéndose un caso de extractivismo epistémico.

¹⁷ Escribir con K o con C el nombre de la ciudad capital de la IX región no es un tema baladí, al contrario, envuelve una tensión pues nombrar y escribir también construye realidades. El escribir el mapudugun ha sido un acto de resistencia, por lo que sus normativas (si se usa tal o cual grafema para tal o cual fonema) se vuelve también un acto de soberanía, esta vez lingüística, de quienes lo hablan y escriben.

Chile, Temuko no tiene un precedente colonial¹⁸, abruptamente pasa de ser un espacio mapuche (el Gulumapu) a otro de tipo interétnico (la frontera) bajo hegemonía de una de las etnicidades chilenas¹⁹. Podríamos aseverar sin temor a equivocarnos que Temuko, y la región de la cual es su capital, corresponde a un espacio donde el Estado sigue en conformación, no solo como superestructura político-jurídica, sino también como expresión de la organización socio espacial que para uno de los grupos representa una continuidad y para el otro una irrupción al que tuvieron que irse adaptando.

No obstante, y por medio de un proceso de escolarización obligatorio a las distintas generaciones durante los siglos XX al XXI²⁰, se nos ha hecho comprender que esto fue parte de un proceso de pacificación o de ocupación de un espacio llamado Araucanía²¹; sin embargo, estos tres campos de enunciación (pacificación, ocupación y araucanía) son constructos que borran lo que sucedió y lo renombran de manera tal que va fortaleciendo un relato etnocentrado²² en el grupo conquistador/colonizador, naturalizando lo que se ha dado en llamar un

¹⁸ Si no que se vive una situación colonial desde su incorporación forzada al Estado siendo la fundación de Temuco un enclave geoestratégico de una política de conquista y ocupación militar y civil. Durante el periodo colonial en Chile se establecieron relaciones entre hispano-criollos y guluche por lo que los estudios fronterizos dieron en llamar relaciones coloniales; sin embargo, el estatus colonial del que hablamos apela a una situación en que la dominación de unos por otros define la relación, como sucedía al norte del Bio Bio.

¹⁹ Como explicaré más adelante lo chileno se comprende como un grupo étnico que lo conforman distintos estamentos socio-raciales en su historia. Aquí aludo a los continuadores del grupo hispano-criollo que muy bien retratan entre otros autores de época María Graham (1822) y Santiago Arcos (1852) y que no guardan relación con las etnoclases subalternas.

²⁰ Ver entre otros: Andrés Donoso, *Educación y Nación al Sur de la Frontera. Organizaciones mapuches en el umbral de nuestra contemporaneidad 1880-1930*, 2008 y Cristian Antümilla. “Génesis de la infancia mapuche en la escuela: la instrucción primaria y los agentes que posibilitaron su inserción a fines del siglo XIX”, 2020 pp. 1–29

²¹ Ver: Pablo Marimán y Jaime Flores. *La Sociedad Mapuche en la Enseñanza de la Historia de Chile*. IEI-UFRO. Temuko, 1998

²² El enfoque interétnico del desenvolvimiento histórico nos dota de una serie de conceptos, como etnocentrado, que nos permiten visualizar grupos humanos y subgrupos en su interior, que los identificamos por sus filiaciones y sentidos de pertenencia, también por elementos objetivos que los distinguen (idioma, territorio, creencias, genealogías, etc.), por último, porque los demás (los otros) los identifican como tales (“indios”, “winka”) estableciendo fronteras a veces permeables o infranqueables.

colonialismo de asentamiento o una sociedad de colonos²³, es decir, un espacio segregado y marcado por las jerarquizaciones socio raciales, para las cuales se hace funcional un relato bajo la “doctrina del descubrimiento”, o sea, una visión acrítica sobre la manera en que se asentaron quienes llegaron a territorios que ya estaban ocupados²⁴.

Kuifike zugu²⁵: el pasado desde “los otros”

La incorporación forzada de los territorios mapuche a las soberanías de los Estados de Chile y la Argentina desde finales del siglo XIX también tiene una lectura desde la agencia intelectual mapuche de las últimas décadas²⁶. Esta si bien la podemos leer en una dimensión historiográfica, es decir, desde la obra de un conjunto de autoras y autores que han empleado los métodos y enfoques de las disciplinas que estudian el pasado²⁷, también tiene una poderosa memoria social que la nutre y se expresa en distintas narrativas órales como escritas²⁸ que apelan a su preexistencia como un país al que nombran Wallmapu²⁹.

Entre los relatos que constituyen esta otra historia está la denuncia de la conquista territorial que se hizo de su espacio como a los actos de genocidio sobre su población, los que fundan en adelante relaciones interétnicas cuyo carácter se enfatiza como de tipo colonial, es decir, bajo una lógica de dominación-subordinación entre pueblos, cuyos calificativos pueden variar (si es colonialismo interno, de asentamiento, ambas o bien internalizado)³⁰ pero cuyo diagnóstico conlleva a la

²³ Ver: Walter Delrio; Pilar Pérez. “A ambos lados de la cordillera: similitudes y diferencias en la construcción de la sociedad de colonos tras la ocupación militar del Wallmapu” 2018, pp: 452 – 465

²⁴ Ver: Herson Huinca, El derribo de estatuas en las plazas de Chile y Wallmapu. La des-monumentalización de los iconos de la memoria histórica colonial, 2019

²⁵ Asuntos/acontecimientos antiguos

²⁶ Ver: Pablo Mariman. “Rakizuameluwün e Historia Mapuche”, 2021, pp. 151-161

²⁷ Ver: Pablo Mariman, Fabiana Nahuelquir, José Millalen, Margarita Calfío, Rodrigo Levil. ¡*Allkeitunge, wingka! ;kakiñechi!* Ensayos sobre historias mapuche, 2019.

²⁸ Ver: Ana Ñanculef y Cristian Cayupán, Kuifike Zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun, 2016.

²⁹ Ver: Héctor Nahuelpan; Herson Huinca; P. Mariman et.al. Taiñ Fijke Xipa Rakizuamelewün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, 2012.

³⁰ Ver: Rosamel Millamán. “Políticas de Desarrollo Mapuche: Política Colonial o Política de Autogestión”, 1998.

descolonización, la restitución y la soberanía en todos los aspectos, haciéndolo diferir de visiones y políticas enfocadas en los efectos de la situación (pobreza, racismo, exclusión, etc.) que -agudizado en ciertos territorios y/o comunidades- llaman abominablemente “conflicto indígena”, obviándose así la relacionalidad y causalidad de los fenómenos, para volverlos una condición *sine qua non* de lo indígena.

Historia nacional: alienación o colonización mental

La producción de conocimiento académico en Chile creció de la mano del desarrollo del Estado republicano a partir del siglo XIX. En el caso de la historia, una de las primeras disciplinas en desarrollarse, esta tuvo la misión de hacer la narrativa de la gesta republicana, así como el inventario de lo que había en el país, tanto real como imaginado³¹. Esto último, en relación con territorios como el mapuche que algunos consideraban parte de la herencia del reino de Chile.³²

La narrativa histórica, es decir, la forma de contar la historia, de corte positivista en la época decimonónica, procedía como una descripción de los hechos que obtenía de las fuentes escritas, así validaban lo que concebían como una historia objetiva, aunque dejaba fuera de aquella todas esas otras formas de conocer y transmitir que, como la memoria oral, eran mayoritarias y extendidas a través del país. De la misma forma como operaba la construcción de una nación por medio un procedimiento político militar y jurídico, como lo fue la constitución de 1833³³, la historia narra las grandes gestas que ponían al centro a figuras políticas, civiles y militares, hombres todos procedentes de la elite oligárquica, naturalizando así una nacionalidad segregadora que otorgaba más o menos derechos de acuerdo a quien tenía o no propiedad, provenía de cual casta o género. Se reprodujo e instituyó la desigualdad mientras se negaba la diferencia a través de un modelo de ciudadanía que proyectaba, como un arquetipo, la etnicidad de los grupos dominantes

Héctor Nahuelpan, “Las “Zonas Grises” de las Historias Mapuche. Colonialismo Internalizado, Marginalidad y Políticas de la Memoria”, 2013, 11-33.

³¹ Ver: Martínez, N., Martínez, J.L. y Gallardo, V. Presencia y representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920), 2003

³² Ver: Holdenis Casanova. “Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuche en la nación chilena (1810-1830)”, 1999, pp. 9-48

³³ Ver: Paula Huenchumil. “Cómo la Constitución de 1833 trató de borrar la existencia del pueblo mapuche”, 2020.

que se nombraban a sí mismo como españoles o chilenos. Lo primero como adscripción étnica y lo segundo con referencia a la nación que promovía el Estado³⁴. Esto hace ver que las construcciones de identidad no dependen de la procedencia étnica, pueden también adscribirse, hoy nadie diría que ser español es lo mismo que chileno, pero en ese siglo era así para el grupo dominante y veremos que hasta muy entrado el siglo XX³⁵.

Ciencia e Ideología.

El desarrollo de las ciencias sociales a finales del mismo siglo siguió estos mismos propósitos, pudiendo afirmar que la construcción y reproducción del conocimiento siguió una lógica geopolítica, es decir, se hizo de acuerdo a los propósitos de un poder que configuró un país en el cual los territorios y las sociedades se iban a estructurar de acuerdo al modelo de un estado-nación³⁶, el cual privilegió un centro político - también intelectual- subordinando a los demás espacios y pueblos a su hegemonía. El orden espacial segregado que se encontraba en una hacienda, jerarquizado socio racialmente entre amos, sirvientes, criados, inquilinos, peones y gañanes, tenía su continuo en las ciudades con barrios exclusivos para los ricos y otros para los pobres e indígenas.³⁷

Los vestigios, en esa época, de una labor que posteriormente definirá disciplinas sociales se nutren por una parte de los datos, las prácticas y los enfoques de la labor misional, colonial como republicana, como del naturalismo que tomaba fuerza en los inventarios de recursos que se proponían los emergentes Estados de la pos independencia³⁸. Estos “insumos” conformarán un corpus de representaciones y conocimientos acerca de los indígenas (independientes y subordinados) como del bajo pueblo. Estas labores que irán diferenciando su quehacer del campo historiográfico, así como construyen y describen a un “otro” (indígena, mestizo, pobre) lo harán dentro de un marco de referencia

³⁴ Ver Pablo Mariman. “Castas, Etnoclasas y Guerras Interétnicas en Chilemapu Decimonónico”, 2022, pp. 65-108

³⁵ Recientemente en el contexto de un culto por un vecino muerto el pastor explicaba que él al igual que el difunto provenía de un padre español y una madre mapuche. Como vemos las categorías siguen en boga.

³⁶ Ver: Pierre Maugue, *Contra el Estado-Nación*, 1981.

³⁷ Ver: Cesar Leyton; Rafael Huertas. “La tecno-utopía liberal de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875)”, 2015.

³⁸ Ver: Zavala, José Manuel. “Perspectivas de la Antropología Histórica en Chile: Reconstrucción de Memorias y Deconstrucción de Sistemas”, 2004, pp. 813-821

preestablecido por la diada civilización/barbarie muy en boga durante la segunda mitad del siglo XIX la que calzaba además con la expansión y reconfiguración de los imperialismos bajo las premisas de un capitalismo que adquirirá una dimensión internacional en la figura de los colonialismos. Tanto la antropología como la arqueología explicaran a los “indios” de antes como el pasado de una nación única y vigente o al menos con una parte de ella³⁹. Ambas sí, como la historia, no abordarán lo contemporáneo de la existencia indígena más bien dudarán sobre la misma apelando a premisas biológicas de mestización que discontinuaban la relación con un ethos.⁴⁰

La comprensión interdisciplinar: la etnohistoria

Los giros epistemológicos que durante el siglo veinte estas ciencias sociales van a adquirir, lo gatillan entre otros factores los agenciamientos políticos e intelectuales de los propios movimientos indígenas y populares que en el continente como en Chile, impugnaban los órdenes de tipo colonial que las repúblicas más que abolir continuaron⁴¹. Si bien surgió en los distintos países de Latinoamérica la atención gubernamental hacia lo indígena a través de políticas dirigidas a aspectos específicos de su existencia, unas más paternalistas otras más etnocidas, este llamado “indigenismo” luego fue impugnado por los movimientos indígenas como por ciertos cientistas sociales, quienes compenetrados mutuamente, concibieron la liberación “del indio” como una forma de superar las supuestas bondades de un indigenismo continuador del colonialismo.⁴²

Atender y comprender la existencia presente y la contemporaneidad de la población mapuche vino de la mano de extranjeros que etnografiaron distintos aspectos de la existencia mapuche, lo que los llevó a crear un relato histórico que junto a las nuevas tendencias historiográficas de finales del siglo veinte, especialmente la etnohistoria y la historia social, echarán las bases epistémicas para concebir y asumir la continuidad de

³⁹ Ver: Simón Sierralta. “La arqueología chilena en el Gulumapu: narrativa histórica en una zona de conflicto”, 2017, pp. 255-274

⁴⁰ Ver: Tomás Guevara. Las últimas familias y costumbres araucanas, 1913.

⁴¹ Ver: Guillermo Bonfil. Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina, 1981.

⁴² Ver: Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena, 1971

un sujeto indígena y de sujetos subalternos, tanto históricos como presentes⁴³.

La aparición de la etnohistoria como interdisciplina en que confluyen la antropología, la arqueología, la lingüística es una expresión de este proceso por medio el cual la historia debió recurrir a los enfoques y métodos de otras especialidades en sus estudios diacrónicos de los eventos incorporando dimensiones culturales, simbólicos, discursivas, etc.⁴⁴. Por su parte la antropología debió ahondar en el pasado de la sociedad⁴⁵, así como la arqueología recurrir a las fuentes escritas, etnográficas y a la oralidad de las comunidades vivas⁴⁶. Lo “etno” no involucraba sólo lo indígena, sino también a aquellos subalternos⁴⁷ los cuales fueron abordados no sólo en sí mismo si no relacionamente.⁴⁸

Visiones interepistémicas: kimün y ontologías

Independiente del desarrollo del pensamiento científico y de su menor o mayor colaboración a la comprensión del “otro” “indígena” y del fenómeno interétnico, la sociedad mapuche contemporánea fraccionada en comunidades o reducciones y en una diáspora que la ha resituado en los cordones urbanos marginales de pueblos y ciudades, continúa viviendo sus procesos de olvido y memoria ante los despojos, expropiaciones y racismos hacia sus cuerpos, territorios e identidades. Su reorganización en estas condiciones y la búsqueda de comunicación e interlocución con el Estado y la sociedad nacional colaboró en la elaboración de un relato y un correlato, por cuanto el empleo de la lengua oficial e impuesta lleva a esas organizaciones y liderazgos a hablar

⁴³ Ver: Alejandro Lipschutz, *La Comunidad Indígena en América y en Chile. Su Pasado Histórico y Perspectivas*, 1956

Oswaldo Silva, Eduardo Medina y E. Tellez. *Encuentro de etnohistoriadores*, 1988

⁴⁴ Ver: José Luis de Rojas, *La Etnohistoria de América: los indígenas protagonistas de su historia*, 2008

⁴⁵ Ver: Pablo Wright, “Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la Antropología de la Historia”, 2012, pp.173-181

⁴⁶ Ver: Cristobal Gnecco y Patricia Ayala (Autores Compiladores). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*, 2010.

María Cristina Scatamacchia, “Etnohistoria y arqueología: algunas consideraciones sobre la Historia Indígena”, 1988. pp: 129-137

⁴⁷ Ver: Guillaume Boccara. “¿Qué es lo “etno” en Etnohistoria? la vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha”, 2012, pp. 37-52

⁴⁸ Ver: Alejandra Ramos y Carlos Chiappe. *En la trama de la Etnohistoria Americana*, 2018

y escribir desde los códigos y racionalidades hegemónicas⁴⁹; sin embargo, en sus propios espacios sociales, políticos y ceremoniales, el empleo del mapudungun y de su memoria explican y recrean otras formas de comprensión y de divulgación de su situación pasada y presente que les permiten resistir los embates de la opresión cultural y la violencia colonial a que están expuestos⁵⁰. Las narrativas de este relato se han expresado en las múltiples formas que adquiere su oralidad (piam, epew, nvtram, wewpin, etc.) apreciando en ellas los rasgos distintivos de los hechos, las/os protagonistas y los espacio-tiempos⁵¹ que los diferencian de aquellos que promueve la escuela, la iglesia, el ejército y todos los dispositivos de poder que reproducen la situación y el orden dominante, aun invocando la interculturalidad. La eliminación de estas formas de conocer, representar y comunicar, es decir, los fenómenos de epistemicidio sobre la lengua mapuche y su reproducción sociocultural han dado lugar a formas de resistencia y agencia de su memoria social, así como de empoderamiento de disciplinas y técnicas que les han permitido revertir su desaparición apropiando la racionalidad y lenguaje dominante en pos de proyectar su identidad, sus simbolismos y el propio relato del pasado y la situación presente.

Estos procesos que vienen de fines del siglo veinte desarrollándose en el Wallmapu han entrado en diálogo con el desarrollo epistémico de las disciplinas sociales que buscan desmarcarse de su monoculturalidad y etnocentrismo⁵². Ambos se influyen y comienzan a reconocerse en su utilidad no sólo cognitivamente, sino también en su validez como formas de sentir/pensar y en los derechos que le asisten, así como por su utilización práctica. Las recuperaciones de todo tipo a que aluden los discursos actuales del quehacer dirigencial e intelectual mapuche (como son los derechos territoriales y políticos), reclaman también su soberanía epistémica⁵³. Esto no es menor pues el *mapudugun*, el *mapun kimün* y todas

⁴⁹ Ver: Rolf Foerster y Sonia Montecino. Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900-1970), 1988.

⁵⁰ Ver: Enrique Antileo; Luis Cárcamo; M. Calfío; H. Huinca (Editores). *Awiikan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*, 2015

⁵¹ Ver: Cristian Cayupan, Ontología Mapuche. El piam como origen del conocimiento, 2021

⁵² Ver: Gonzalo Díaz, Helder Binimelis, B. Pantel (Editores). Abriendo el Diálogo (In)Disciplinar. Perspectivas, Reflexiones y Propuestas desde el Sur, 2018

⁵³ Ver Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquino (Editores). MapunKimün. Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio, 2017

las formas de narrativa orales y escritas⁵⁴, bilingües como monolingües, no son solo abstractos patrimonializables que se ponen en valor, sino que están vivos e inscritos en los cuerpos sociales y territoriales.

Los procesos de descolonización operan sobre estos distintos tipos de espacios sobre los cuales se tiene más o menos control o a veces ninguno⁵⁵. En este momento y tránsito histórico se hace imperioso que los pueblos se comprendan, se reconozcan en sus relatos, se desalienen de formas hegemónicas y colonizadoras que vuelven la mismicidad que nos constituye en una alteridad que -hemos descubierto- colabora en la reproducción del orden colonial más que en su superación. Esto no es asunto ajeno, al contrario, se debe asumir el giro epistémico de los últimos tiempos, sus descentralidad e intersección con otros sistemas ontológicos (de ser/estar/relacionarse), colaborando desde la cotidianidad de las aulas de clases, los terrenos o las lecturas a desaprender y reaprender los conocimientos buscando proyectar por medio su complementariedad y colaboración a los/as sujetos/as, sus voces y reivindicaciones.

Bibliografía

Antileo, Enrique; Luis Cárcamo; Margarita Calfío; Herson Huinca (Editores). *Aniikan ka kuxankan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015

Antümilla, Cristian. “Génesis de la infancia mapuche en la escuela: la instrucción primaria y los agentes que posibilitaron su inserción a fines del siglo XIX”, en *Bajo la Lupa*, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural, 2020.

Arcos, Santiago. *Carta de Santiago Arcos a Francisco Bilbao*, Imprenta de la L. L., Mendoza, 1852.

Becerra, Rodrigo y Gabriel Llanquinao. *MapunKimiin. Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*. Editorial Ocholibros. Santiago de Chile, 2017.

Boccaro, Guillaume. “¿Qué es lo “etno” en Etnohistoria? la vocación crítica de los estudios etnohistóricos y los nuevos objetos de lucha”, en

⁵⁴ Ver: Marivil, Gloria; Jeannette Segovia. “El sentido de la historia de los mapuche: una aproximación al discurso histórico”, 1999, pp.119-155

⁵⁵ Ver: Héctor Nahuelpan. “El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente”, 2013
Marila García Puelpan, “Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas”, 2018, 115-132.

Memoria Americana Cuadernos de Etnohistoria, número 20 (1 y 2), Editorial FFL-UBA, Buenos Aires, 2012, pp. 37-52

Bonfil, Guillermo. *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. Editorial Nueva Imagen. México. 1981.

Casanova, Holdenis. “Entre la ideología y la realidad: la inclusión de los mapuche en la nación chilena (1810-1830)”, en *Revista de historia indígena*, (4), 1999, pp. 9-48

Cayupan, Cristian. *Ontología Mapuche. El piam como origen del conocimiento*, Weftuy ediciones, Wall Mapu, 2021

Delrio, Walter; Pilar Pérez. “A ambos lados de la cordillera: similitudes y diferencias en la construcción de la sociedad de colonos tras la ocupación militar del Wallmapu”, en Gabriel Pozo (editor), *Explotación y violación de los derechos humanos en territorio mapunche. Cartas del padre Sigifredo, Misión de Panguipulli, año 1905*. Temuco, Ocho libros, 2018, pp: 452 – 465

Díaz, Gonzalo; Helder Binimelis, B. Pantel (Editores). *Abriendo el Diálogo (In)Disciplinar. Perspectivas, Reflexiones y Propuestas desde el Sur*. Ediciones de la Universidad Católica de Temuco. Temuco. 2018

Donoso, Andrés. *Educación y Nación al Sur de la Frontera. Organizaciones mapuches en el umbral de nuestra contemporaneidad 1880-1930*, Pehuen Editores, Santiago 2008.

Foerster, Rolf y Sonia Montecino. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900-1970)*. Santiago, Ediciones CEM, 1988

García, Marila. “Colonialidad y epistemologías: el impacto de los modos coloniales en la invisibilización de los conocimientos indígenas”, *Anales de la Universidad de Chile*, (13), 2018, 115-132.

Gnecco, Cristobal y Patricia Ayala (Autores Compiladores). *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2010.

Graham, María. *Diario de mi residencia en Chile en el año 1822*, Penguin clásicos, Santiago de Chile, 2019.

Guevara, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Tomo VII. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona, 1913.

Huenchumil, Paula. “Cómo la Constitución de 1833 trató de borrar la existencia del pueblo mapuche”. *Interferencia*, 18.09.2020. <https://interferencia.cl/articulos/como-la-constitucion-de-1833-trato-de-borrar-la-existencia-del-pueblo-mapuche>

Huinca, Herson. *El derribo de estatuas en las plazas de Chile y Wallmapu. La des-monumentalización de los iconos de la memoria histórica colonial*. En: www.comunidadhistoriamapuche.cl 15-11-2019

Leyton, Cesar; Rafael Huertas. “La tecno-utopía liberal de Benjamín Vicuña Mackenna (1872-1875)”, en Cesar Leyton; Cristián Palacios y Marcelo Sánchez (Edit), *Bulevar de los Pobres. Racismo científico, bigiene y eugenesia en Chile e Iberoamérica, Siglos XIX y XX*, Ocho Libros Editores, Santiago, 2015

- Lipschutz, Alejandro. *La Comunidad Indígena en América y en Chile. Su Pasado Histórico y Perspectivas*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956
- Mariman, Pablo. “Castas, Etnoclasas y Guerras Interétnicas en Chilemapu Decimonónico”, en Mathias Órdenes (Editor), *Sujetos sin voz: La frontera profunda en el sur y sur austral. Chile y Argentina en los siglos XIX y XX*, LOM ediciones, Santiago de Chile, 2022, pp. 65-108
- Mariman, Pablo. “Rakizuameluwün e Historia Mapuche”, en Mario Samaniego (Editor), *Estudios Interculturales desde el Sur: procesos, debates y propuestas*, Ariadna Ediciones, Santiago de Chile, 2021, pp: 151-161
- Mariman, Pablo; Fabiana Nahuelquir, José Millalen, Margarita Calfio, Rodrigo Levil. *¡Allkütunge, wingka! ¡kakiñechi! Ensayos sobre historias mapuche*. Santiago de Chile. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2019.
- Marimán, Pablo; Jaime Flores. *La Sociedad Mapuche en la Enseñanza de la Historia de Chile*. IEI-UFRO, Temuko, 1998
- Marivil, Gloria; Jeannette Segovia. “El sentido de la historia de los mapuche: una aproximación al discurso histórico”, en Liwen, n°5, Temuko: Centro de Estudios y documentación Mapuche Liwen, 1999, pp.119-155
- Martínez, Nelson; José Luis Martínez y V. Gallardo. “Presencia y representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920)”. En Castillo, A., Muzzopappa, E., Salomone, A., Urrejola, B. y Zapata, C. (Eds). *Nación, Estado y Cultura en América Latina*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2003.
- Maugue, Pierre. *Contra el Estado-Nación*. Madrid: Editorial de la Torre, 1981.
- Millamán, Rosamel. “Políticas de Desarrollo Mapuche: Política Colonial o Política de Autogestión”, en *III Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998
- Nahuelpan, Héctor. “Las “Zonas Grises” de las Historias Mapuche. Colonialismo Internalizado, Marginalidad y Políticas de la Memoria”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17, (1), 2013, pp: 11-33.
- Nahuelpan. Héctor. “El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente”, en *Revista Austral de Ciencias Sociales* 24, 2013, pp: 71-91
- Nahuelpan, Héctor; Herson Huinca; P. Mariman et.al. *Taiñ Fijke Xīpa Rakizumelewün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Temuco, 2012.
- Ñanculef, Ana y Cristian Cayupán, *Kujfike Zugu. Discursos, relatos y oraciones rituales en mapuzugun*, Comarca Ediciones, Temuco, 2016.
- Primera Declaración de Barbados: *Por la Liberación del Indígena*. Barbados, 30 de enero de 1971

- Ramos, Alejandra y Carlos Chiappe. *En la Trama de la Etnohistoria Americana*. Editorial La Pluma del escribano, Buenos Aires, 2018
- Rojas, José Luis de. *La Etnohistoria de América: los indígenas protagonistas de su historia*, editorial SB, Buenos Aires, 2008
- Scatamacchia, María Cristina. “Etnohistoria y arqueología: algunas consideraciones sobre la Historia Indígena”. En: Osvaldo Silva; Eduardo Medina y E. Tellez. *Encuentro de etnohistoriadores*. Serie nuevo mundo: cinco siglos N°1. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1988. pp: 129-137
- Silva, Osvaldo; Eduardo Medina y E. Tellez. *Encuentro de etnohistoriadores*. Serie nuevo mundo: cinco siglos N°1. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Santiago de Chile, 1988
- Sierralta, Simón. “La arqueología chilena en el Gulumapu: narrativa histórica en una zona de conflicto”, En *Revista Chilena de Antropología* 36, 2017, pp. 255-274
- Wright, Pablo. “Trabajo de campo en el tiempo: los lugares etnográficos de la Antropología de la Historia”, en *Memoria Americana*, número 20 (1), 2012, pp.173-181
- Zavala, José Manuel. “Perspectivas de la Antropología Histórica en Chile: Reconstrucción de Memorias y Deconstrucción de Sistemas”, en *V Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004

¿Qué hacen las/os antropólogas/os en la administración de justicia? Apuntes sobre el quehacer antropológico en contextos jurídicos en transformación.

Fabien Le Bonniec, Wladimir Martínez,
Marcelo Berho, Katherine Maldonado

Resumen

A partir de un interrogante inicial acerca del quehacer de las/os antropólogas/os en la administración de la justicia estatal, se proporcionan antecedentes acerca de diversas experiencias investigativas de la autora y los autores del capítulo. Estas experiencias remiten a distintos ámbitos de conocimiento e intervención antropológica en espacios de administración de justicia, siendo el más reconocido el del peritaje antropológico, los aportes a sus instituciones en materia de diseño de modelos, guías y protocolos de acción hacia y con poblaciones consideradas como “vulnerables”. Igualmente, se advierte el potencial de la disciplina para indagar en las transformaciones recientes de las prácticas jurídicas, tales como las audiencias virtuales. Se destaca de esta forma el rol de las/os antropólogas/os no sólo en el campo investigativo alrededor de las distintas normatividades e instituciones jurídicas presentes en nuestras sociedades, sino en su capacidad de involucrarse en procesos que contribuyan a una mejor comprensión e impartición de la justicia.

Introducción

Las sociedades humanas organizan sus relaciones sociales conforme a una base común de acuerdos para la convivencia entre sus miembros. Mediante el establecimiento de instituciones, reglas y normas más o menos convencionales, las personas regulamos nuestro comportamiento, evaluamos sus consecuencias y consideramos lo que podemos o no hacer cuando nos encontramos frente a otros seres humanos o formas de vida. Para garantizar la convivencia es necesario un sistema de prácticas, normas y valores que nos orienten en la vida social. Este rasgo común entre las sociedades humanas concierne a lo que en la tradición “occidental” se ha denominado como derecho, ley y costumbre.

La antropología moderna ha prestado un interés particular a los sistemas políticos y normativos de las sociedades llamadas “primitivas”, “tradicionales”, “salvajes”, “indígenas” o “no-occidentales”. No es casualidad que quienes formaron la antropología en tanto disciplina científica, tales como Lewis Morgan (en Estados Unidos) o Henry Maine (en Inglaterra), eran juristas que buscaban las leyes, reglas y costumbres que regulaban la vida social de las tribus y comunidades humanas que estudiaban. Asimismo, dedujeron, por una parte, la dificultad de separar la esfera del derecho de los otros ámbitos de la vida social de estas sociedades, y por otra, la influencia de los sistemas normativos coloniales sobre las costumbres jurídicas indígenas. La llamada antropología jurídica se constituyó rápidamente en un subcampo de la antropología social con sus propios especialistas, teorías y grandes monografías; los fundadores de la moderna antropología social británica, como Malinowski, Radcliffe-Brown o Evans-Pritchard, dedicaban un capítulo o un libro entero a los sistemas normativos de las sociedades que buscaban entender. En uno de sus últimos textos, Malinowski consideraba que la antropología jurídica jugaría un papel importante para el futuro de las ciencias jurídicas encargadas de formular las normas en común de las comunidades humanas, entendidas hoy como los derechos humanos.

Hoy en día, a algunos/as antropólogos/as jurídicos nos interesa comprender cómo las sociedades contemporáneas elaboran complejos y diversos sistemas institucionales de justicia en contextos de diversidad sociocultural. Al mismo tiempo, nos interesa intervenir y participar en los procesos de administración de justicia, particularmente de aquella anclada al aparato estatal. En Chile, por ejemplo, la sociedad desde hace aproximadamente doscientos años se organiza bajo la forma de un estado-nación, un tipo de organización relativamente reciente en la historia de la humanidad. Esta forma de organización política supone la existencia de un territorio con límites fijos, administrado por una autoridad central y en cuyo interior habita una comunidad que se reconoce a sí misma como perteneciente a un colectivo con rasgos sociales, culturales y lingüísticos comunes: una nación.

A partir de esta representación de la convivencia, el estado chileno se erige en base a tres pilares fundamentales: el poder ejecutivo, el poder legislativo y el poder judicial. Este último, es el encargado de interpretar y hacer cumplir las leyes que norman la conducta de las y los habitantes del territorio nacional. El poder judicial está encabezado por una Corte Suprema y diecisiete Cortes de Apelaciones. De estas cortes dependen los tribunales de justicia, que son los órganos facultados para resolver asuntos ligados a diferentes conflictos de orden jurídico. Existen

distintos ámbitos en los cuales se administra la justicia: familiar, penal, civil, laboral, policía local. Cada uno de estos órganos cuenta con sus actores/as especializados/as, quienes cumplen funciones específicas acordes con la naturaleza del trabajo y del ámbito de ejercicio de justicia. Por ejemplo, en el ámbito civil, estos/as actores/as deben determinar quién es el heredero directo de los bienes de una persona. En el ámbito familiar, deben decidir sobre la tutela de los hijos de un matrimonio. En la justicia penal, compuesta de los Juzgados de Garantía y Tribunales Orales en lo Penal, tienen que determinar la inocencia o culpabilidad de un hombre que ha dado muerte a otro, o establecer si una persona se ha apropiado o dispuesto “ilegalmente” de bienes que no son suyos.

El sistema de justicia penal en Chile experimenta una profunda transformación a partir de la reforma procesal penal del año 2000. Desde entonces se instala un modelo de enjuiciamiento de carácter acusatorio que reemplaza el modelo inquisitivo anterior, estableciendo el juicio oral y público como elemento central del sistema, en el cual se distinguen roles y facultades. Por un lado, se encuentra el juez, máxima autoridad encargada de tomar decisiones judiciales, y por otro, los/las abogados/as fiscales y defensores/as penales. Los/as fiscales representan al Ministerio Público, institución encargada de investigar hechos constitutivos de delitos, mientras que los/as defensores/as provienen de la Defensoría Penal Pública (DPP) de Chile, institución que brinda servicios de defensa a personas acusadas de cometer un crimen, delito o falta al orden público.

En la macrorregión sur de Chile, que corresponde a una parte significativa del territorio histórico mapuche, Wallmapu, las instituciones y actores a cargo de la administración de justicia estatal han venido transformándose frente a diversas situaciones relacionadas con el carácter multi e intercultural del territorio. El 2003 se crea la Defensoría Penal Mapuche (DPM), unidad encargada de defender a personas imputadas y/o condenadas pertenecientes a este pueblo originario. Asimismo, en tribunales y juzgados de la región se han implementado políticas inclusivas que se traducen en señaléticas bilingüe (castellano-mapudungun), o en la creación de acuerdos institucionales para crear una “sala de audiencia mapuche” como mecanismo de gestión de causas judiciales que involucran a personas mapuche. Al mismo tiempo que se registran cambios como éstos, la evidencia muestra que los tribunales de justicia son un escenario para la reproducción de prácticas discriminatorias, derivadas de la ignorancia acerca de la historia política y económica regional, así como de la ausencia de reconocimiento positivo de la diversidad social, cultural y lingüística del centro-sur de Chile.

A pesar de la promulgación de la Ley Indígena 19.253 en 1993 y la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en 2008, que garantizan los derechos de los pueblos indígenas, la administración de justicia en Chile proyecta un carácter monocultural que desconoce la vigencia de los sistemas jurídicos indígenas. De este modo, el monismo jurídico dominante –la idea según la cual existe un único y verdadero marco de derecho–, afecta las decisiones judiciales en el actual contexto multicultural en Chile, generando situaciones de injusticia, particularmente entre los pueblos indígenas.

El campo de la administración de justicia nos lleva a formular preguntas que, vistas con atención, permiten desestabilizar algunas creencias hoy en día arraigadas en gran parte de nuestra sociedad. Por ejemplo, ¿somos realmente todos/as iguales ante la ley?, ¿por qué, si la justicia chilena parece avanzar hacia el reconocimiento de los pueblos indígenas, los tribunales de justicia son percibidos por las personas mapuche como uno de los espacios públicos de mayor discriminación? ¿Puede una sola comprensión de orden social, jurídico y moral aplicarse de manera unilateral a la diversidad de grupos sociales, culturales y lingüísticos que conviven en el territorio nacional, y al mismo tiempo promover una sociedad justa y pluralista? ¿De qué manera los/as antropólogos/as podemos intervenir en los procesos de justicia? ¿Podemos influir en la comprensión de las conductas punibles, familiares y contractuales de personas mapuche o de otras culturas en un proceso judicial? Y, retomando la pregunta inicial de este capítulo, ¿qué hacemos y podemos hacer los/as antropólogos/as que prestamos atención a lo que ocurre en torno a la administración de justicia en el centro sur de Chile?

Los peritajes antropológicos

Una de las actividades concretas que realizamos los/as antropólogos/as en el sur de Chile, desde inicios del siglo XXI, dentro de la administración de justicia estatal, concierne al peritaje antropológico o cultural. El peritaje antropológico se encuentra regulado en Chile por el Código Procesal Penal (Ley 19.696 del año 2000), el cual es tanto un medio de prueba jurídica como un modo de conocimiento útil para la investigación y la argumentación judicial especializada, dirigido a que distintos agentes jurídicos comprendan y califiquen hechos impugnados inicialmente como delitos en razón de las condicionantes socioculturales de las personas procesadas. Si bien su uso se ha tornado recurrente en Chile en las últimas dos décadas, su presencia en los procesos judiciales se remonta a mediados del siglo XX y a la figura del sabio lituano-chileno

Alejandro Lipschutz, quien estuvo a cargo de indagar en torno a dos casos que involucraron a personas mapuche de las actuales regiones de Los Ríos y La Araucanía. El primer caso correspondió al homicidio cometido en 1953, en un sector cordillerano de Panguipulli, por una joven madre contra su anciana abuela, por acusaciones de brujería. El segundo ocurrió en un sector de Puerto Saavedra en el contexto del maremoto de 1960 y comprendió el sacrificio ritual de un menor de edad en manos de una machi.

En nuestra experiencia, hemos actuado como peritos antropólogos/as en casos penales y de familia desde 2010 a la fecha, fundamentalmente en respuesta a los requerimientos, respectivamente, de defensores/as penales públicos y juezas. Nuestro foco de trabajo ha sido principalmente La Araucanía, aunque igualmente hemos informado casos penales de Los Ríos, Los Lagos y Magallanes. En este contexto, abordamos distintas causas penales que involucran variadas preguntas y temas de indagación pericial. Podemos agrupar estas preguntas y temas de indagación a partir de los siguientes objetivos de conocimiento pericial:

1. Acreditar costumbres o prácticas habituales, tradicionales y actualizadas, compartidas por la persona imputada y su grupo de referencia social, cualquiera sea éste, se presenten o no en contravención de las normas del derecho estatal.
2. Acreditar la identidad y/o pertenencia sociocultural de la persona imputada, sea esta indígena o de cualquier otro tipo (identidad y/o pertenencia a una comunidad religiosa, lingüística, de género, nacional, etc.).
3. Acreditar el rol o estatus de una autoridad tradicional indígena, líder o autoridad de alguna religión, culto, profesión de fe, o colectividad diferenciada respecto de la sociedad mayoritaria.
4. Reconstruir contextos de vida familiar y sociocultural de las personas imputadas.
5. Reconstruir relaciones interétnicas históricas y sus eventuales efectos en distintos aspectos de la sociedad y/o cultura de referencia de las personas imputadas.
6. Ilustrar fenómenos o hechos socioculturales tradicionales y emergentes considerados ilícitos por el derecho estatal en contraposición a otros marcos culturales coexistentes.
7. Esclarecer o traducir significados lingüístico-culturales, asociados a objetos, símbolos, conceptos e instituciones, sean éstos de origen indígena o de cualquier otro tipo.

8. Acreditar el arraigo socio-territorial y sociocultural de la persona imputada.

Cualquiera sea el objetivo de conocimiento pericial, como antropólogos/as proveemos evidencia sociocultural elaborada a partir de una investigación de campo y bibliográfica efectuada en respuesta a una solicitud formal, cuyas operaciones y resultados de observación, registro y análisis debemos exponer de manera clara y explícita, tanto en un informe escrito como en una eventual comparecencia en el juicio oral. Generalmente, nuestra tarea culmina con la entrega de un informe pericial a la parte solicitante. Cuando somos requeridos para informar en un juicio, nos exponemos al escrutinio de jueces/zas y litigantes que muchas veces ignoran nuestra ciencia y la clase de realidad y conocimiento de los cuales podemos informar o proveer una comprensión. Allí debemos hacer un importante esfuerzo de traducción de conceptos provenientes de mundos sociales, lingüísticos y culturales distintos y ajenos al nuestro y particularmente al de los/as agentes jurídicos, quienes interpretan los fenómenos referidos por dichos conceptos en el marco del conocimiento de sentido común y toda clase de prejuicios. Asimismo, es preciso contestar nociones e imágenes distorsionadas y reduccionistas acerca de la antropología, particularmente respecto de su estatus científico, su objeto, propósito y métodos de estudio.

En el camino que transitamos, desde que somos solicitados/as para realizar el peritaje, hasta el tribunal en el que comunicamos nuestros hallazgos, nos relacionamos con abogados/as, facilitadores/as interculturales y otros/as profesionales, así como con personas imputadas y/o condenadas por delitos, sus familiares, vecinos/as y otras personas que pueden brindar información, antecedentes, documentos, testimonios y conocimientos útiles para nuestra tarea. En este proceso acudimos a oficinas públicas, visitamos hogares, recintos penitenciarios, sitios culturales y tribunales; revisamos archivos y diversas fuentes documentales y bibliografía especializada; viajamos fuera de nuestros espacios habituales de desenvolvimiento y buscamos información de primera mano, de manera de empaparnos lo más que podamos de aquella parte de la realidad sobre la cual focalizamos nuestro esfuerzo. Después de todo, y en el mejor de los casos, la tarea que tenemos puede impactar en una decisión jurídica que afecta la vida de una persona y su red de relaciones. En todo este proceso, ponemos en diálogo lo que vemos y nos dicen los/as actores/as con el conocimiento que manejamos sobre el objeto de conocimiento pericial, basado en nuestra experiencia previa y en lo que informan los especialistas de cada materia.

Si los/as imputados/as son mapuche, procuramos incorporar las perspectivas que tienen los/as especialistas mapuche, así como los/as propios actores implicados en la situación punible.

Si bien, desde el punto de vista teórico, el peritaje antropológico no guarda relación de exclusividad con alguna colectividad humana específica o particular, en la práctica la tendencia en Chile (y otros países latinoamericanos) ha sido periciar sobre la realidad de personas y grupos pertenecientes a los pueblos indígenas. Esta situación es notoria en el sur y en el norte de Chile, debido a la preeminencia o presencia de los pueblos mapuche y aymara en dichos espacios.

Debido a la integración forzada al estado chileno a la que estos pueblos fueron sometidos a partir de la segunda mitad del siglo XIX, ellos y sus integrantes están sujetos a las leyes y políticas estatales imperantes en todo el territorio nacional. En este marco, se definen, regulan y sancionan las acciones consideradas ilícitas o delictivas que contravienen los marcos de convivencia social. Nuestro análisis de la casuística penal de personas mapuche en el sur de Chile en que se ha requerido la intervención de peritos antropólogos/as indica que los principales conflictos que motivan las imputaciones penales conciernen a situaciones y conductas antijurídicas ocurridas entre personas mapuche, sea a nivel familiar, vecinal o comunitario. Le siguen en número los casos asociados al conflicto chileno-mapuche, principalmente alrededor de situaciones de desavenencia y antagonismo con latifundistas y con empresas forestales, en las cuales las comunidades mapuche (lof mapu) reivindicán la propiedad ancestral o basada en títulos legales sobre las tierras y/o territorios. En tercer lugar, se sitúan los casos relativos a infracciones comunes, como robos, hurtos, conducir sin licencia o en estado de ebriedad, entre los más frecuentes.

Frente a la diversidad de casos penales sobre los cuales los/as antropólogos/as somos llamados a informar como peritos, debemos ofrecer evidencia sociocultural clara y objetiva que dé lugar a una comprensión y valoración jurídica ponderada. Para esto realizamos un acercamiento científico referente a la singularidad y generalidad de los hechos y situaciones penales bajo investigación. Una clave de conocimiento consiste en situar los hechos y situaciones sobre las que indagamos, dentro de los marcos de referencia socioculturales (y lingüísticos) de las personas imputadas. Dichos marcos de referencia son los conocimientos, creencias y valores compartidos por el grupo al que pertenece la persona imputada. Son las expectativas de rol o los repertorios de acción que contempla el ejercicio de un cargo

determinado, que son reconocidos o valorados socialmente por los miembros de la comunidad del acusado. Son también las costumbres e instituciones históricamente recurrentes, tradicionales, adaptadas o reinventadas a partir de las cuales se produce y reproduce el orden social, se resuelven los problemas y se otorga sentido y coherencia a la vida.

El peritaje antropológico está basado en los principios y herramientas de la ciencia de la antropología sociocultural, enfocada en el estudio de las prácticas y los significados a través de los cuales los distintos grupos humanos organizan sus relaciones y construyen el mundo en el que viven. Quienes nos desempeñamos como peritos, abordamos asuntos ligados a los modos de ser, actuar, pensar y sentir de personas y/o grupos socializados, pertenecientes y/o identificados con marcos socioculturales diferenciados según nación, cultura, lengua, religión, género, orientación sexual, raza, edad y cualquier otro referente que precise conocimiento experto para la formación del convencimiento en una decisión jurídica. En este sentido, nos esforzamos en contextualizar las preguntas legales y elaborar aproximaciones e informes que traduzcan en los términos más familiares posibles al receptor -jueces/zas, fiscales y defensores/as-, realidades que les son parciales o completamente ajenas.

Fortaleciendo la defensa penal a través de la antropología

La progresiva incorporación del peritaje antropológico a partir de la reforma procesal penal y su problematización, por parte nuestra, nos abrió la posibilidad de generar un proyecto de antropología aplicada que pudiera contribuir a fortalecer la calidad de la defensa penal de personas mapuche en La Araucanía. Entre 2014 y 2016 trabajamos en el diseño de un modelo de gestión de peritaje antropológico (que denominamos MoGPA) para la DPP, el cual buscó robustecer el rol de este tipo de peritaje en la institución, de manera de avanzar hacia una justicia pluralista y edificante. El proyecto partió reconociendo las condiciones operativas del peritaje en general, a nivel institucional, y evidenció particularmente las potencialidades y limitaciones derivadas de dichas condiciones para el peritaje antropológico en particular. De este modo, planteamos un plan de trabajo en el que involucramos a la DPP y otros/as actores/as en una iniciativa focalizada en el tratamiento del peritaje antropológico en tres niveles, a saber:

1. el epistémico, referido a las concepciones institucionales acerca del peritaje antropológico, las que pueden ampliarse atendiendo a las reflexiones situadas en torno a su práctica, así como a los avances científico-técnicos en la materia;

2. el normativo, en el que reposa cualquier forma de práctica y conocimiento extra-jurídico, incluyendo el peritaje antropológico, que participe en el proceso jurídico penal;
3. el metodológico-procedimental, que define las estrategias y fases de desenvolvimiento del peritaje antropológico, en el marco de la defensa penal especializada, ya sea en función de la etnicidad o de cualquier otro tipo de inscripción sociocultural de las personas imputadas y/o condenadas.

El tratamiento de cada uno de estos niveles combinó acercamientos participativos, trabajo de campo y gabinete, inspirados en el enfoque de la antropología aplicada interactiva. De esto modo, se establecieron fundamentos y orientaciones teórico-prácticas que permitieron replantear, en conjunto con otros pares nacionales y con abogados/as y facilitadoras/es interculturales de la DPP y la DPM, el peritaje antropológico como una herramienta útil para un entendimiento fundado de los hechos penales atinentes a la diversidad sociocultural en el sistema de justicia estatal.

El modelo resultante fue puesto a prueba en casos concretos en que la defensa penal necesitó contar con peritaje antropológico, de manera de calibrar el alcance y utilidad de las bases normativas y las orientaciones conceptuales, metodológicas y procedimentales propuestas. Este proceso permitió establecer que el MoGPA, a diferencia del modelo institucional prevaleciente, define de manera más precisa los elementos conceptuales, metodológicos y procedimentales propios del peritaje antropológico para la defensa penal pública. Asimismo, el MoGPA eleva los estándares de admisibilidad, confiabilidad e idoneidad del proceso y la prueba pericial en el orden judicial. De este modo, el mismo representa un marco de referencia significativo y útil para guiar a los defensores penales públicos en una gestión institucional de peritajes antropológicos pertinente y calificada.

A partir de lo anterior, el MoGPA representa un “bien público”, caracterizado principalmente porque: 1) actualiza la base normativa que fundamenta la necesidad de contar con peritaje antropológico en el proceso de defensa penal, 2) reformula y amplía la noción etnicista o indigenista de peritaje antropológico incrustada en la DPP, y 3) especifica los aspectos metodológicos y procedimentales que precisa el proceso de gestión del peritaje antropológico en la defensa penal.

Tras finalizar el proyecto, el MoGPA fue parcialmente incorporado al quehacer institucional de la DPP, especialmente en La Araucanía.

Algunos de sus lineamientos fueron incorporados explícitamente como disposiciones teórico-metodológicas y conceptuales en manuales e instrumentos propios de la DPP, orientados a la promoción de prácticas sensibles y pertinentes para la defensa basada en el reconocimiento de la diversidad sociocultural, indígena y de otros tipos.

¿Puede la antropología contribuir a un mejor acceso a la justicia?

Hay que reconocer que antes que los/as antropólogos/as se interesaran en los tribunales modernos u “occidentales”, los/as sociólogos/as ya hacían etnografía en estos espacios. Es así que en un estudio pionero en los años 60, Harnold Garfinkel se interesa en conocer las reglas de los jurados para tomar decisiones a partir del análisis de sus deliberaciones. Las etnografías jurídicas se han ido diversificando e interesando no sólo en los actores jurídicos y sus decisiones, sino en la experiencia cotidiana frente al derecho en los distintos espacios donde éste se presenta de forma menos visible, pero sin embargo patente. Por ejemplo, las calles de Temuco son espacios normados y productores de sentimientos ambivalentes hacia la justicia: las señales de tráfico recuerdan perpetuamente al/la automovilista lo que este puede o no hacer, obligándole a jugar con estas reglas y evaluar los riesgos de contravenirlas; los peatones transitan en tiempos de pandemia con mascarillas, pasan delante de quioscos céntricos que exhiben los últimos códigos legales que les recuerdan *Ignorantia juris non excusat* (*la ignorancia no exime del cumplimiento de la ley*). Acuden a oficinas de notarios donde se hace fila y paga para que por un acto de magia (de firma y timbre) se autentifiquen sus documentos. Todos nuestros movimientos y actuaciones públicas aparecen regidas y autorizadas por las normas, al mismo tiempo que gozamos de diversos derechos que nos permite sentir una cierta libertad. Al preguntar a un transeúnte si considera que hay justicia en el país, es posible que éste reproduzca un discurso familiar sobre la “puerta giratoria”, los numerosos abusos e injusticias, los privilegios de unos pocos sobre la mayoría, reafirmando la idea de que no porque haya derechos y normas, hay justicia.

Atendiendo a este tipo de representaciones, propusimos una investigación aplicada e interdisciplinaria destinada a elaborar un protocolo de atención a usuarios y usuarias mapuche de los tribunales y juzgados de la macrorregión sur. Al iniciar el trabajo en 2017, un periodista nos preguntó abiertamente sobre la relevancia de dar más beneficios a una población que ya era considerada como privilegiada, en particular en el ámbito carcelario. Nos dimos cuenta de que la

problemática era tensionada por dos representaciones comunes que pueden parecer antagónicas, por una parte, el sentimiento persistente en Chile de una discriminación hacia los/as mapuche en particular en los tribunales, y por otra, que esta misma población se beneficia de diversos privilegios en comparación al segmento más pobre de Chile.

La etnografía asociada a un trabajo de entrevistas en profundidad permitió ir más allá de estas representaciones y opiniones para indagar en las experiencias de imputados/as, víctimas, testigos/as o familiares en tribunales de La Araucanía, y así entender cómo se sustenta el sentimiento de discriminación como una “experiencia total”, vale decir, que afecta todos los ámbitos de la vida de la persona, hasta resignificar vivencias pasadas. Asimismo, la problemática de la justicia de personas mapuche involucradas en procesos judiciales tiende a generalizarse a partir de la referencia a los “presos políticos mapuche” y los juicios “emblemáticos”, sin considerar que a diario multitudes de personas transitan por tribunales penales, de garantía, civiles, de familia o juzgados de policía local por casos menos mediáticos.

El despliegue de una etnografía colectiva, vale decir, con dos o tres investigadores/as de distintas disciplinas que observan y relatan la misma situación en diferentes espacios del tribunal, tales como la entrada, la ventanilla, el pasillo de espera y la sala de audiencia, nos permitió reconstruir el trayecto de los/as usuarios/as y sus diversas interacciones, además de identificar actores/as, condiciones físico-espaciales, símbolos, señales lingüísticas, escenarios interactivos y normativos, conductas relacionales y modos específicos de comunicación.

La observación de la configuración espacial de los tribunales deja entrever la presencia de un conjunto de símbolos, divisiones y jerarquías que reafirman la narrativa de la modernidad donde priman la universalidad del derecho y la homogeneidad nacional. Las instrucciones, normativas y letreros adheridos a las paredes de los espacios de espera informan de los derechos y deberes de individuos abstractos. Hay pocas marcas de la diferencia, si bien es cierto que se puede observar la presencia del mapudungun a través de la señalética bilingüe dispuesta en la entrada de las salas de audiencia o de los baños. Este es un gesto simbólico y de reconocimiento parcial, que no influye en la forma de tratar y reconocer las diferencias de las personas. El espacio está acondicionado para despersonalizar y tratar de forma estandarizada para transformar las diferencias socioculturales en simples “usuarios”. Hasta los corredores que atraviesan los/as jueces/zas están separados de los espacios públicos, para reforzar divisiones y jerarquías que son muy

visibles en las salas de audiencias donde el escritorio del magistrado está al centro y en altura, adornado por la bandera chilena y el martillo.

Asimismo, las dinámicas de gran parte de las audiencias se hacen en castellano y en un lenguaje jurídico que dificulta el entendimiento acerca de lo que se debate y decide. Si bien, en el ámbito penal existen los/as facilitadores/as interculturales de la DPM, su número reducido y sus funciones múltiples limitan la posibilidad de recurrir a ellas/os. La obliteración de la diferencia lingüística y cultural en los tribunales es aún más patente cuando observamos que los/as usuarios/as mapuche prefieren hacer uso de la lengua oficial antes que su propia lengua y/o recurrir a un o una facilitadora intercultural, cuestión que interpretamos como un efecto del poder que ejerce el estado sobre los/as mapuche.

Una de las conclusiones de la implementación del Protocolo de Atención a Usuarios y Usuarías Mapuche en Tribunales y Juzgados de la Macrorregión Sur (Pau-Mapu), muestra esta misma resistencia de parte de los/as usuarios/as mapuche de identificarse y comportarse como tales, en un espacio que consideran como ajeno, discriminador y poco abierto al reconocimiento de sus particularidades. Por miedo a ser discriminada, una persona tenderá a no identificarse como mapuche, de la misma manera que buscará hacerse entender en la lengua de los/as actores/as jurídicos/as, en vez de solicitar un/a intérprete.

Del lado de los actores/as jurídicos/as y funcionarios/as, que en su mayoría no se identifican como mapuche, sus procedimientos y prácticas burocráticas representan un trato impersonal con los/as usuarios/as, en concordancia con el principio de igualdad de derechos. Y aunque exista la intención por parte de ellos/ellas de proporcionar una atención diferenciada a las personas mapuche, muchas veces la única forma que tienen para identificarlas son sus propios prejuicios. Aun cuando no siempre los estereotipos son negativos, al existir a veces una cierta romantización, ellos pueden producir discriminación al invisibilizar a quien no corresponde a la imagen que tenemos del otro (por ejemplo, si una persona no está “vestida de mapuche”) o al estigmatizar a una persona por supuestos atributos que se le asignan. En este sentido, la antropología desarrollada en estos espacios y en interacción con este conjunto de actores/as contribuye a interpelar, tanto las miradas como las estructuras de pensamiento y de organización de estas lógicas burocráticas monoculturales. Consideramos que la sola presencia de un equipo de investigación en estos espacios que observa y cuestiona sutilmente las interacciones, rutinas y prácticas cotidianas de estos/as actores/as, puede constituir un medio de transformación social.

Justicia online: nuevos desafíos para una etnografía de los espacios judiciales

La mirada antropológica se puede desarrollar en cualquier clase de contexto social, ya sea en espacios lejanos o cercanos, a los cuales concurrimos de forma directa, e incluso en el ciberespacio, sin necesidad de movernos de nuestro hogar.

La pandemia Covid-19 afectó el funcionamiento del sistema judicial, obligando a todos/as sus actores/as a una atención mediada por la virtualidad. Durante el año 2020 se comenzaron a realizar audiencias a través de la plataforma Zoom. Este hecho no impidió la posibilidad de observar la complejidad de las interacciones en tribunales, juzgados de garantía, etc. Es así que nuestro entrenamiento etnográfico nos permitió conocer y desentrañar aquellos nudos críticos que presenta la “justicia online”. Entre estos destacamos los problemas del funcionamiento de los procedimientos judiciales en entornos digitales, las brechas digitales que contribuyen a la desigualdad en el acceso a la justicia y las adaptaciones comunicativas de las partes que intervienen en el proceso penal.

Durante la pandemia, defensores/as y fiscales tenían que conocer a las personas imputadas y víctimas solamente mediante salas de Zoom que el tribunal habilitaba para que conversaran sobre la causa. Asimismo, existieron consideraciones desde los tribunales para quienes no tenían conexión a internet, como la implementación en la fase 3 del Plan Paso a Paso, de una sala física en el Juzgado de Garantía de Temuco, habilitada para conectarse a la audiencia por videoconferencia.

Nuestras observaciones en la sala de audiencia mapuche de Temuco, en contexto de pandemia, nos permitieron constatar distintos cambios sobre el funcionamiento judicial. Por ejemplo, la ausencia de los/as facilitadores/as interculturales, quienes se desempeñan como actores/as clave en el desarrollo de defensas especializadas indígenas, tanto a nivel de la traducción como de la comunicación con imputados/as, familiares y comunidad. En caso de no tener una conexión a internet, los/as imputados/as provenientes del mundo rural debieron dirigirse a comisarías o retenes de carabineros para participar de la audiencia. Este tipo de situaciones propiciadas por el desarrollo de audiencias remotas puede representar una afectación a las garantías procesales. En este sentido, el despliegue de procedimientos judiciales mediante el uso de entornos digitales con aplicaciones como Zoom, abre una serie de interrogantes acerca de los efectos de las audiencias en línea para el

funcionamiento del sistema judicial y para la experiencia de todos/as los/as actores/as que participan en él. Sin dudas, se trata de un nuevo escenario para las y los antropólogas/os que desarrollan etnografías en los espacios judiciales.

Conclusiones

El campo jurídico puede aparecer como un espacio bastante cerrado e ininteligible para quien no ha estudiado derecho o no trabaja diariamente en la administración de justicia. Uno de los aprendizajes al trabajar en este campo es que, a pesar de que los tribunales parecen ser espacios altamente formales, estructurados y regulados, son también instancias dinámicas y heterogéneas, tensionadas por factores internos y externos al derecho y las normas institucionales.

Nuestra experiencia en este campo nos permite afirmar que los espacios de administración de justicia son escenarios donde los/as antropólogos/as podemos participar e intervenir, y en los que tenemos el poder de reclamar el lugar de la cultura y la identidad del otro. Por ejemplo, como peritos/as expertos/as convocados/as a acreditar, esclarecer, contextualizar, ilustrar la identidad de las/os imputados/as, las dinámicas sociales, políticas, religiosas y culturales de los involucrados en causas penales, etc. Así, los/as antropólogos/as contribuyen a entender situaciones potencialmente delictivas. Nuestra labor en estos espacios nos permite reconocer y afirmar inquietudes acerca de lo que significa hacer justicia, en particular, en contextos de transformaciones institucionales.

La presencia de la antropología en los espacios y procesos jurídicos sea al nivel de la construcción de las normas y de sus racionalidades burocráticas, sus usos, aplicaciones, comprensiones y recepciones, aparecen como un reto ético-político que va más allá de la misión inicial de la disciplina. Lejos de observar las costumbres y mecanismos de resolución de conflictos de “otras sociedades”, nuestro trabajo ofrece una mirada reflexiva sobre nuestra propia sociedad, sus diversas formas –no siempre visibles– de normatividad, avanzando hacia una comprensión situada respecto de cómo el derecho se conecta con variados ideales de convivencia y de justicia que no son universales y no siempre se alcanzan. Las/os antropólogas/os entonces tenemos mucho que decir y hacer sobre las tensiones, controversias, expectativas y numerosos conflictos existentes en sociedades caracterizadas por desigualdades donde la justicia está constantemente puesta a prueba.

Bibliografía

- Berho, M., & Castillo, P. (2023). Más allá del indigenismo: otros usos del peritaje antropológico en Chile. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 19 (50), 407–438.
- Berho, M. y Martínez, W. (2020). Estrategias, argumentos, límites y potencialidades en la defensa penal en La Araucanía mapuche de Chile. *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 52 (1), 133 - 142.
- Berho, M., Castro, P. y Le Bonniec (2016). La pericia antropológica en La Araucanía de Chile. Entre teorías y prácticas, 2003 - 2014. *Antropologías del Sur*, 6, 107-126.
- Durán, T. (2009). Teoría antropológica de la acción. Un contrapunto desde la praxis. *Intersecciones en Antropología*, 10 (1), 279-293.
- Durán, T. (2005). Duplicando la antropología en La Araucanía de Chile. *Revista Anthropos*, 207, 23-42.
- Durán, T. (2002). Antropología interactiva: un estilo de antropología aplicada en la IX región de La Araucanía. Chile. *CUHSO*, 6 (1), 23–57. doi: 10.7770/cuhso-v6n1-art181.
- Durán, T. y Berho, M. (2003). Antropología interactiva: consciencia y práctica dual del rol del antropólogo en una sociedad multiétnica y multicultural. *CUHSO*, 7 (1), 34–48. doi: 10.7770/cuhso-v7n1-art189.
- Durán, T., Catriquir, D. y Hernández, A. (2007). Patrimonio cultural mapunche. Volúmenes I, II y III. Ediciones Universidad Católica de Temuco. Temuco.
- Evans-Pritchard, E.E., (1992). *Los nuer*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Instituto de Investigación en Ciencias Sociales (2012). *Élites políticas: discriminación y diversidad étnica. Presentación de los resultados de investigación*. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Krotz, E. (2002). *Antropología jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Le Bonniec, F., & Nahuelcheo Queupucura, P. (2017). La mediación lingüístico-cultural en los tribunales en materia penal de La Araucanía. *Revista de Lengua i Dret*, 67, 279–293.
- Malinowski, B. (1991). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- Malinowski, B. (1942). A New Instrument for the Interpretation of Law. Especially Primitive. *The Yale Law Journal*, 51(8), 1237–1254.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1996). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.

Las modernas apropiaciones respecto del tiempo político: la materialidad e inmaterialidad del patrimonio cultural.

Patricio Espinosa¹

Resumen

Monumentos, artefactos, técnicas y tradiciones, así como determinadas prácticas orientadas a la conservación cultural, forman parte de un peculiar registro que comúnmente se comprende bajo el concepto de patrimonio cultural. Este particular significado surge con la modernidad en el seno de procesos políticos donde el pasado y el futuro de la sociedad adquieren extraordinaria relevancia. Dichos procesos redefinen una nueva idea de pertenencia que lleva a comprender la propiedad de la cultura mediante dos canónicas acepciones: la materialidad y la inmaterialidad. Para ilustrarlo, este capítulo analiza la evolución del concepto de patrimonio cultural revisando tres periodos en que la sociedad ha desplegado autodescripciones mediadas por dicho concepto: la Revolución francesa, la Revolución mexicana y la posguerra de la Segunda Guerra Mundial.

Patrimonio. Un concepto para la propiedad y la autoridad

Patrimonio es un viejo concepto cuyo significado ha ido cambiando a lo largo del tiempo. En sus orígenes, en la antigua Roma, este se centraba en la propiedad privada. En aquel contexto el concepto era ampliamente utilizado para resguardar las posesiones de un individuo² dentro de las cuales, y distinguiéndose del *Tesoro Público*, se contaban bienes materiales e igualmente esclavos —o *propiedad animada* a decir de Aristóteles. Derivado de su fuerte vinculación con la propiedad, el concepto de patrimonio fue central en la definición de la ciudadanía romana³.

Las instituciones romanas fueron adaptadas por los gobernantes de la Edad media, quienes se inspiraron en buena medida en el derecho

¹ El presente trabajo se realizó en el marco del proyecto FONDECYT 11240861.

² Berger, A. 1953, p. 622.

³ Giglio, 2018.

romano para dictar leyes y administrar sus propios territorios. El viejo concepto de patrimonio fue empleado en esos marcos institucionales, pero con un nuevo significado que ya no hacía referencia a la propiedad privada de un individuo, sino al ordenamiento jurídico de los gobernantes feudales. Este ordenamiento fue clasificado por el sociólogo Max Weber como una forma de dominación, la “dominación patrimonial”⁴, y ha sido igualmente identificado con la categoría “jurisdicción patrimonial” al interior de la historia conceptual desarrollada por Otto Brunner⁵.

Las dimensiones económicas y jurídicas del periodo romano y feudal se desvanecen en el significado del concepto de patrimonio cultural contemporáneo, esto es, en aquel que se encuentra —y como se verá más adelante— en las Convenciones de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Allí se despliega un concepto de patrimonio que, sin renunciar a la idea fundamental de propiedad, se orienta predominantemente al resguardo de las identidades mediante la conservación cultural. De haber una resonancia romana y feudal en dicho significado estas se caracterizarían por su laxitud, pues al tratarse de una forma de propiedad que entiende la pertenencia de manera colectiva, su goce exclusivo difícilmente puede garantizarse al interior del derecho. Como se verá, se trata de un concepto cuya novedosa semántica se vincula fuertemente a un cambio en la estructura de la sociedad o, dicho de otro modo, al surgimiento de una nueva época al interior de esta: la modernidad.

El nuevo mundo y el *patrimoine National*: Revolución francesa

El surgimiento del concepto de patrimonio cultural está íntimamente vinculado con el nuevo modelo de sociedad que se proyecta con la modernidad: una sociedad en que el ser humano libre, igualitario y fraterno constituye su elemento fundacional, y en que un nuevo ordenamiento jurídico —el Estado moderno— comienza a concentrar el poder político y a unificar el territorio mediante el despliegue de un gran criterio de pertenencia identitaria: la nación. La relevancia del patrimonio cultural en la constitución del Estado-nación moderno se distingue con claridad en la Revolución francesa, periodo en el que el concepto de patrimonio (*patrimoine*) se involucró tanto en la *destrucción* como en la

⁴ Weber, 2002.

⁵ Brunner, 1992; Espinosa y Bustamante-Kuschel, 2021.

conservación del pasado, así como en la proyección en el futuro de la sociedad revolucionaria.

En dicho periodo, y buscando terminar con los privilegios hereditarios y las desigualdades del régimen absolutista francés, los revolucionarios se propusieron crear un *nuevo mundo* distinto de lo que ellos mismos tematizaron con el concepto de *ancien régime*. El diseño de este nuevo mundo revolucionario se acompañó con actos de destrucción de objetos y monumentos asociados al poder real, la nobleza y la iglesia. El decreto del 14 de agosto de 1792 de la *Asamblea* postulaba: “los principios sagrados de la libertad y de la igualdad ya no permiten dejar durante mucho tiempo bajo los ojos del pueblo francés los monumentos erigidos al orgullo, al prejuicio, a la tiranía”⁶. Uno de los episodios donde se materializaron dichos principios fue en la “Campaña de descristianización” (1793-94). Con ella se cerraron iglesias, expulsaron sacerdotes y se proclamó el *culto a la razón*. Esta acción anticlerical fue incluso desplegada sobre la organización y división del tiempo, lo cual llevó al reemplazo del calendario cristiano por una versión secular donde los años comenzaban a ser contados desde la fecha de proclamación de la República: el 22 de septiembre de 1792⁷. Este radical quiebre con el pasado, no obstante, fue engendrando en los revolucionarios un nuevo sentido del tiempo y de la historia que los llevó a replantear su impulso destructor.

A pesar de que inicialmente los objetos del *ancien régime* no formaban parte de las principales preocupaciones del gobierno revolucionario, las crecientes confiscaciones ineludiblemente demandaron su atención. En un principio se decidió su venta para contribuir al Tesoro Público, pero el comité creado para estos fines contaba con anticuarios que cuestionaron dicha salida, proponiendo, por el contrario, conservar las obras de arte, literarias y científicas que continuamente iban incorporándose a las arcas revolucionarias. Dentro de estos actores se encontraba François Marie Puthod de Maison-Rouge, un militar y dedicado estudioso de la literatura que criticó el plan de venta de las confiscaciones por considerar injusto privar a los ciudadanos de su goce. Combinando las ideas de herencia común y propiedad colectiva como elementos constitutivos de los objetos y obras apropiadas, Puthod fue quien introdujo el concepto de *patrimoine national* distinguiéndolo del *patrimoine* individual⁸. El concepto fue acogido por el gobierno

⁶ Hartog, 2007, p. 205.

⁷ Jones, 2022, p. 75.

⁸ Swenson, 2015, p. 33.

revolucionario, y mediante su aplicación comenzó a redefinir su política en relación con la memoria y la objetualidad artística y monumental. El concepto de *patrimoine national* ofrecía así una forma inclusiva para pensar la historia, permitiendo a su vez disputar la compulsión destructiva con el que se inicia la Revolución.

Donde el concepto de *patrimoine national* encontró unos de sus mayores despliegues políticos fue con Henri Grégoire, sacerdote y actor político del periodo, quien logró instalar la idea de que la iconoclasia era contraria a la revolución. Sus reflexiones, además, permitieron diferenciar el *patrimoine* como un campo de interés independiente de la agenda ideológica, religiosa y política del gobernante de turno pues, para el abate, toda la historia de Francia era parte del *patrimoine national*⁹, siendo un deber nacional su protección y conservación. Sus ideas fueron influyentes y admiradas. De hecho, los revolucionarios comenzaron a aplicar el concepto de *vandalisme*, atribuido a Henri Grégoire¹⁰, para describir negativamente la compulsión destructiva respecto del *ancien régime* y así conservar “los objetos nacionales que, no perteneciendo a nadie, son propiedad de todos”¹¹.

A lo largo del siglo XIX los conceptos de vandalismo y conservación fueron incorporados en el lenguaje político del resto de Europa. El robo de antigüedades y obras artísticas por parte de las tropas francesas durante las Guerras napoleónicas (1803-15) fue uno de los más importantes estímulos para la protección y conservación patrimonial en el resto de las naciones europeas¹².

El gran interés de Napoleón Bonaparte por el arte y la monumentalidad expandió el significado del concepto de *patrimoine national* más allá de las fronteras de Francia. El Museo de Louvre, inaugurado en 1793, en el año 1803 fue renombrado *Musée Napoléon* por el propio Napoleón Bonaparte, quien encargaba a sus tropas la confiscación de obras de arte y piezas de alto valor histórico en las campañas extranjeras. Hasta el año 1813 llegaron a Francia obras de arte procedentes de España, Italia, Austria, Países Bajos, Bélgica e igualmente Egipto¹³. Gran admirador de Roma,

⁹ Miles, 2010, p. 318.

¹⁰ Miles, 2010, p. 317.

¹¹ Henri Grégoire, en: Swenson, 2015. Grégoire también señaló: “solo los bárbaros y esclavos odian las ciencias y destruyen el arte. Los hombres libres lo aman y conservan” (Swenson 2015, p. 34).

¹² Lowenthal, 2015.

¹³ Goodwing, 2008.

Napoleón buscaba convertir a París en una *nueva Roma* donde la autoridad política y cultural fuese una sola¹⁴. Obras como el Laocoonte, los Caballos de bronce de San Marcos, el Apolo de Belvedere, además de plantas y animales exóticos, fueron ingresados en París en el año 1798 mediante una *procesión triunfal* al estilo romano. Las confiscaciones, cuantiosas, fueron incluso trasladadas a museos regionales al interior de Francia¹⁵. Estas acciones de apropiación eran no obstante descritas como un deber moral por parte de los franceses, pues Francia, transformada en la *patrie des arts*, debía proteger las artes y las ciencias de la tiranía y el despotismo para que así floreciesen en el *reino de la libertad*¹⁶. Este enorme botín artístico y monumental no correspondía a un robo para los franceses. Muy por el contrario, este se describía como un acto de repatriación.¹⁷

Con Napoleón derrotado los países vencedores reunidos en el Congreso de Viena (1814-15) trazaron nuevas fronteras nacionales buscando preservar la paz alcanzada y la prevención de futuras guerras. Allí el *ancien régime* jugó un papel fundamental para reacreditar las constituciones conservadoras europeas y alimentar el potencial restaurador del pasado respecto del incierto futuro que se abría con la Revolución. De hecho, las distintas actividades del Congreso se acompañaron con símbolos y representaciones que mostraban cómo reyes y nobles cristianos derrotaban al “ogro napoleónico” y eran capaces de detener la “hidra revolucionaria”.¹⁸

Pero en lo sucesivo los ideales de la Revolución francesa demostraron su irreversibilidad al transformar la forma de comprender y ejercer la política invocando la *volonté générale*. En esos marcos, la simbología y la memoria en la forma de *patrimoine* demostró tener un alto rendimiento cívico al proyectar un nuevo modelo de sociedad que aspiraba incluir a todos los seres humanos, pero trascendiendo sus experiencias

¹⁴ La admiración por Roma fue compartida por los revolucionarios franceses, quienes la consideraban el “único domicilio de la Antigüedad”. Roma, incluso, representaba un destino de viaje obligado por los artistas de la revolución al tratarse de una estancia que permitía “aprender a ver” (Hartog, 2007, p. 202).

¹⁵ Miles, 2010, p. 320.

¹⁶ Henri Grégoire, en Swenson 2015, p. 37. Con la Campaña de Egipto (1798-1801), Napoleón no solo pretendía impedir la expansión de Gran Bretaña en la India, sino que además “liberar a los egipcios de la tiranía del Imperio Otomano” (Miles, 2010, p. 328).

¹⁷ Swenson 2015.

¹⁸ Caiani, 2017.

individuales. El *patrimoine*, precisamente, fue uno de los conceptos centrales con el que se buscó dar unidad al promisorio *futuro* liberado y al nuevo *pasado* creado con el tiempo revolucionario¹⁹, conformando con ello una de las estrategias discursivas de inclusión de la ciudadanía nacional más representativas del periodo²⁰. Derivado de la experiencia de la Revolución francesa, el concepto de patrimonio cultural que dominará hasta mediados del siglo XX será aquel asociado a los procesos estatales de construcción de la nación.

Redescubriendo al pueblo: Revolución mexicana

El gran entusiasmo que adquirió el patrimonio cultural durante todo el siglo XIX dio forma a su dimensión legislativa con el cambio de siglo. La creación de leyes e iniciativas estatales de protección de monumentos y restos arqueológicos fue un proceso generalizado en Europa y también en América Latina. En Chile, por ejemplo, la primera legislación sobre la materia se promulga en el año 1925 con el Decreto Ley 651 que crea el Consejo de Monumentos Nacionales²¹. No obstante, donde puede observarse la relevancia del patrimonio cultural en el proceso de creación nacional es en el caso de la Revolución mexicana.

Al igual que en Francia, en México el patrimonio cultural jugó un importante rol en el proceso de construcción del Estado revolucionario. Pero a diferencia de los revolucionarios franceses y su impulso destructivo respecto del *ancien régime*, los revolucionarios mexicanos fueron selectivos respecto de su pasado. En la construcción del futuro de la nación, estos optaron por destruir los símbolos de la conquista española y revitalizar aquellos vinculados con el pasado mesoamericano. De hecho, y al igual que en Francia, México también contó con acciones de descristianización como la llamada “Campaña desfanatizante” de la década de 1930, con la cual se buscaba crear un “nuevo hombre” y una nueva “religión revolucionaria”²². En la campaña se confiscó la propiedad de la iglesia católica, se desplegaron planes educativos anticlericales, se secularizaron los nombres de espacios públicos, y se utilizaron las artes y expresiones populares para denunciar y condenar al catolicismo. La creación del nuevo hombre revolucionario exigía la imposición del proceso de secularización en todos los niveles de la

¹⁹ Sobre la dimensión temporal asociada al concepto de revolución, ver: Koselleck, 2004, cap. 3.

²⁰ Swenson, 2015.

²¹ Boccara y Ayala, 2011.

²² Bantjes, 1997.

sociedad mexicana, donde también se consideraba a los pueblos indígenas. Sin embargo, y a pesar de que los educadores de la revolución describían a los pueblos indígenas como “fanáticos” y “melancólicos”, las élites de la revolución optaron por respetar la religiosidad y creencias de dichos pueblos, a quienes se les consideraba víctimas del clero e igualmente parte fundamental de la nueva nación revolucionaria²³. Con este redescubrimiento del pasado, los pueblos indígenas comenzaron a ser incluidos políticamente en el relato nacional.

Los restos monumentales de las antiguas *civilizaciones* mesoamericanas fueron vistas como silenciosas ruinas que esperaban a ser excavadas al interior de la moderna sociedad mexicana. Sitios arqueológicos como Teotihuacan desempeñaron una doble función: reforzar el antiguo patrimonio cultural mexicano, además de enfatizar la creatividad y genio de los pueblos indígenas del país²⁴. Con esa mirada hacia el pasado mesoamericano, el gobierno revolucionario buscaba crear un nuevo relato acompañándose con el patrimonio cultural indígena. El relato igualmente aspiraba a generar las condiciones de un nuevo tipo de ciudadanía, una que encontrase en el *mestizaje* la unidad de la nueva sociedad mexicana en ciernes²⁵.

En esa nueva narrativa nacional jugó un importante papel el antropólogo y arqueólogo mexicano Manuel Gamio²⁶, a quien se le encomendó la excavación y renovación de las ruinas de Teotihuacan en el año 1917. En este trabajo Gamio se propuso dar a conocer la grandeza del pasado indígena mexicano para así contrarrestar el racismo y la discriminación dirigida hacia dichas comunidades. Para lograrlo desplegó actividades de visibilización que fueron más allá de la investigación arqueológica propiamente tal: se encargó de la construcción de una ruta de acceso al sitio, organizó visitas turísticas guiadas en inglés, encuentros deportivos y, además, estimuló la creación de cooperativas de artesanos indígenas de la obsidiana. Incluso filmó una película (*Rebelión*) con un reparto que incluía personas locales. El concepto de patrimonio cultural ofrecía a Manuel Gamio un virtuoso rendimiento que combinaba direcciones políticas y científicas para repensar la inclusión social de los pueblos indígenas. De hecho, la arqueología, en la práctica y pensamiento del

²³ Bantjes, 1997. de la Peña, 2011.

²⁴ Knight, 2015.

²⁵ Zermeño, 2008.

²⁶ Gamio, 1992.

autor, podía describirse como “el rescate didáctico del patrimonio cultural indígena”²⁷.

Uno de los más destacables aportes de Gamio fue la expansión de la arqueología hacia un registro antropológico, pedagógico e igualmente político. Con este enfoque las autoridades mexicanas podían obtener información relevante respecto de la población indígena, la cual no solo ayudaba a comprender sus elementos culturales constitutivos, sino que también les permitía estimar sus posibilidades de inclusión social para así *forjar la patria*²⁸. Gamio, además, fue una de las figuras centrales del *indigenismo*, una corriente de pensamiento filosófico, científico y literario que buscaba poner en valor las expresiones culturales de los pueblos indígenas y que desde la década de 1940 se institucionaliza a nivel panamericano²⁹. Sin embargo, y pese a ser un gran promotor de la educación rural, en su faceta pedagógica Gamio optó por defender la enseñanza del castellano y estandarizar su uso entre la población indígena³⁰. Sus esfuerzos por estudiar y comprender las lenguas indígenas finalmente buscaban promover la castellanización dentro de dicha población³¹. Lo anterior no debe extrañar pues el patrimonio cultural, como concepto que acompañó la construcción de la nación revolucionaria, se encontraba principalmente vinculado con la dimensión objetual.

Si bien la relevancia del patrimonio cultural en la construcción del Estado nación moderno puede rastrearse desde la Revolución francesa, el legado de la Revolución mexicana fue la inclusión de la cultura de los pueblos indígenas, vía *indigenismo*, en la conformación de Estado nación³². El gobierno revolucionario promovió dicha inclusión mediante el fomento de los *gustos* populares y la creación de mercados dirigidos, como la artesanía, los textiles, trabajos en metal, obsidiana y cerámicas³³. En el año 1921, con motivo del Centenario de la Independencia de México se realizó la Exposición de Arte Popular. En el año 1929, y por “mandato de la Revolución”, la *Exposición* se transformó en el Museo de

²⁷ Knight, 2015, p. 307.

²⁸ Gamio, 1992.

²⁹ Giraudó, 2012.

³⁰ Knight, 2015.

³¹ de la Peña, 2011, p. 74

³² de la Peña, 2011.

³³ de la Peña, 2011.

Artes Populares, institución con la que se aspiró a disputar el significado del arte con las Bellas Artes.³⁴

El registro predominantemente objetual del patrimonio cultural se encontraba, además, reforzado por eventos y declaraciones internacionales, como la Carta de Atenas de 1931 y el Consejo Internacional sobre Monumentos y Sitios (ICOMOS) de 1965. No obstante, el concepto de patrimonio cultural experimenta una novedosa ampliación de su significado hacia la así llamada dimensión *inmaterial*. Con ella enlaza registros simbólicos e identitarios que desafían las formas convencionales de entender la propiedad y su respectivo resguardo. Como se verá a continuación, la antropología nuevamente jugó un destacado papel en la movilización de dichos sentidos.

La inmaterialidad del patrimonio: UNESCO y el humanismo etnológico

El tránsito de un concepto material de patrimonio cultural a uno inmaterial se origina en los esfuerzos por dar valor a las expresiones simbólicas e identitarias de las culturas no europeas, muy especialmente a la de los pueblos indígenas. La organización clave en este proceso fue UNESCO, una de las organizaciones más representativas de la posguerra de la Segunda Guerra Mundial. Fue creada en el año 1946 con el objetivo de favorecer la *paz internacional* y el *bienestar de la humanidad* mediante la promoción de la ciencia, la educación y la cultura. Su creación recuerda muchísimo al humanismo ilustrado en su apuesta por el poder emancipador de la ciencia y la educación, y por el despliegue de un verdadero impulso enciclopédico de registro y conservación de las manifestaciones culturales no europeas.

Inicialmente este impulso fue el reflejo de la visión cosmopolita de su primer director, Julian Huxley, quien promovió la constitución de una ciudadanía mundial bajo la consigna del *One World*. El elemento constitutivo del *One World* sería la diversidad cultural, que al ser comprendida y promovida a través de los rendimientos de la ciencia y la educación permitiría otorgar un nuevo sentido de unidad a la humanidad. Para ello Huxley impulsó la documentación cultural mediante la publicación científica y la museografía, pero al tratarse de una documentación movilizada por un espíritu cosmopolita, el impulso obligaba a tomar distancia de conceptos decimonónicos como los de

³⁴ González, 2015.

raza y evolución, o al menos problematizarlos a la luz de la dramática experiencia que dejó la Segunda Guerra Mundial³⁵.

Donde puede reflejarse lo anterior es con el antropólogo Claude Lévi-Strauss, uno de los más cercanos colaboradores de UNESCO y con quien el concepto de patrimonio cultural adquiere una dimensión eminentemente antropológica. Lévi-Strauss imaginó la sociedad de posguerra proponiendo un nuevo humanismo, el “humanismo etnológico”, cuyo elemento distintivo era la incorporación de los pueblos indígenas. Al permitir estudiar “el espacio distante”, la antropología no solo tenía el estatus de verdadera *ciencia humana* para el antropólogo francés, sino que además era una de las disciplinas llamada a dar forma a dicho humanismo.³⁶

El conocimiento global del hombre como parte de la agenda que el antropólogo francés proponía con este enfoque, requería de conceptos que permitieran evidenciar la diferencia entre las culturas del mundo sin renunciar a la pretensión universalista detrás de su humanismo etnológico. En dos de sus obras, “Raza e Historia”³⁷ y “Raza y Cultura”³⁸ —ambas financiadas por UNESCO— Claude Lévi-Strauss operacionalizó su visión respecto del futuro de la sociedad, destacando la “diversidad cultural” al interior de los cimientos fundamentales de dicho futuro, y su conservación como parte de los valores desde donde pensar en nuevas formas de tolerancia.

En el año 1972 UNESCO publica la “Convención para la protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural” con la cual el concepto de patrimonio/*heritage* cultural alcanza una dimensión global. En ella la novedad es la ampliación del registro patrimonial hacia la dimensión natural junto con la incorporación del criterio del “valor universal excepcional” para discernir el carácter patrimonial susceptible de ser incorporado a la “Lista Mundial del Patrimonio”, listado que se institucionaliza en 1978 en el seno de la Convención. Como es de suponer, la Convención ha tenido una destacada injerencia en las políticas y prácticas en relación con la conservación cultural, tanto a nivel nacional como internacional, pero también ha sido criticada por erigirse mediante un enfoque europeo-occidental y también por estimular un interés eminentemente objetual.

³⁵ Sluga, 2010.

³⁶ Lévi-Strauss, 1987.

³⁷ Lévi-Strauss, 1952.

³⁸ Lévi-Strauss, 2015.

El desbalance material y occidental producido por la Convención de 1972 comenzó a abordarse en UNESCO con la “Estrategia global para una Lista del patrimonio mundial equilibrada, representativa y creíble” del año 1994. Con la Estrategia, el foco central del patrimonio cultural se encuentra ya no en la monumentalidad ni en el valor excepcional, sino en las relaciones de los grupos sociales con sus territorios. En esta visión respecto del patrimonio cultural los pueblos indígenas, especialmente aquellos de Oceanía, tuvieron un rol destacado e influyente. De hecho, ya en la “Cumbre de la Tierra de Río” del año 1992, el conocimiento y prácticas de los pueblos indígenas fueron ampliamente reconocidos en su importancia para el futuro de la sociedad y el mundo.

Reaccionando a estas nuevas concepciones, el antropólogo rumano-francés —y colaborador de Lévi-Strauss— Isac Chiva, incorpora el concepto de “patrimonio antropológico” para tematizar determinadas prácticas culturales donde se incluían conocimientos y técnicas. Precisamente su concepto se dirigía a criticar la dominante dimensión material del patrimonio cultural y así evitar perder de vista la relevancia de los elementos intangibles³⁹.

Las visiones críticas respecto del significado del concepto de patrimonio cultural llevaron a UNESCO a interrogarse por la conservación de las formas de pertenencia cultural de los pueblos no occidentales. Frente a ello, en el año 2003 UNESCO presenta una nueva convención sobre la materia: la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”. Esta se considera a menudo como el contrapeso de la Convención de 1972 por el hecho de privilegiar aquellas manifestaciones culturales no occidentales que, como las prácticas y conocimientos tradicionales no poseen un sustrato objetual, abriéndose con ella un debate internacional respecto de la naturaleza y valor del patrimonio cultural.

Este “giro antropológico”⁴⁰ distingue al patrimonio cultural ya no como simple cultura material, sino como un complejo articulado de procesos, prácticas y objetos, e incluso personas en la forma de *tesoros humanos*. En dicho ensamblaje la idea de conocimiento experto se expande más allá de la propia ciencia y de las artes hacia la cotidianidad y sentidos de pertenencia de las comunidades locales. De allí puede explicarse el alto rendimiento que ha tenido la antropología, particularmente, en relación con la idea de un patrimonio más allá de la objetualidad.

³⁹ Gfeller, 2015.

⁴⁰ Gfeller, 2015.

Con todo, y a modo de cierre, el concepto de patrimonio cultural, articulado con sus dos canónicas acepciones, refleja una forma predominantemente política a través de la cual la sociedad moderna selecciona e incluye, pero también excluye y olvida. Dichas operaciones se orientan fundamentalmente a la apropiación del tiempo político pues, como se ha visto en estas páginas, el patrimonio cultural apuntaría a resolver un problema de inclusión social que se hace muy evidente en tiempos de crisis: cuando la sociedad, abrumada por su pasado, lo redescubre para luego abrir futuros incluyentes y promisorios respecto de los cuales toda persona puede asumirse *propietaria*. Como sea, lo cierto es que el concepto de patrimonio cultural ha sido y sigue siendo el testigo, material e inmaterial, de las autodescripciones que se levantan al interior de la sociedad moderna cuando esta reconstruye su pasado y se proyecta hacia el futuro.

Bibliografía

- Bantjes, A. (1997). Idolatry and Iconoclasm in Revolutionary Mexico: The De-Christianization Campaigns, 1929-1940. *Estudios Mexicanos* 13(1): 87-120.
- Berger, A. (1953). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society.
- Boccaro, G. y Ayala, P. (2011). Patrimonializar al indígena: Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile. *Les Cahiers des Ameriques Latines* 67: 207-30.
- Brunner, O. (1992). *Land and Lordship: Structures of Governance in Medieval Austria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Caiani, A. (2017). Re-inventing the Ancien Régime in Post-Napoleonic Europe. *European History Quarterly* 47(3): 437-60.
- de la Peña, G. (2011). La antropología, indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural mexicano. En de la Peña (Coord.) *La antropología y el patrimonio cultural de México*. México D.F.: Dirección General de Publicaciones del Conaculta, 57-106.
- Espinosa, P. y Bustamante-Kuschel, G. (2021). Indigenous patrimonialization as an operation of the liberal state. *Philosophy & Social Criticism* 48(6): 882-903.
- Gamio, M. (1992 [1916]). Forjando patria (pro nacionalismo). México D.F.: Porrúa.
- Giraud, L. (2012). Neither 'Scientific' nor 'Colonialist.' The Ambiguous Course of Inter-American Indigenismo in the 1940s. *Latin American Perspectives* 39(5): 12-32.
- González, V. (2015). La Exposición de Arte Popular o del surgimiento de la vanguardia, México 1921. *Historias* 90: 59-80.

- Goodwing, P. (2008). Mapping the Limits of Repatriable Cultural Heritage: A Case Study of Stolen Flemish Art in French Museums. *University of Pennsylvania Law Review* 15(2): 673-705.
- Giglio, F. (2018). The Concept of Ownership in Roman Law. En *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 135(1): 76-107.
- Gfeller, A. (2015). Anthropologizing and indigenizing heritage: The origins of the UNESCO Global Strategy for a representative, balanced and credible World Heritage List. *Journal of Social Archaeology* 15(3): 366–386.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Jones, PM. (2022). *The French Revolution 1787–1804*. London and New York: Routledge.
- Koselleck, R. (2004). *Futures past: on the semantics of historical time*. New York: Columbia University Press.
- Knight, A. (2015). History, Heritage, and Revolution: Mexico, c.1910–c.1940. *Past & Present* 226(10): 299–325.
- Lévi-Strauss, C. (1987). *Antropología Estructural II. Mito, sociedad, humanidades*. Madrid: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1952). *Race and History*. Paris, UNESCO.
- Lévi-Strauss, C. (2015 [1971]). *Raza y Cultura*. Madrid, Cátedra.
- Lowenthal, D. (2015). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miles, M. (2010). *Arts as Plunder. The Ancient Origins of Debate about Cultural Property*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swenson, A. (2015). *The Rise of Heritage: Preserving the Past in France, Germany and England, 1789–1914*. Cambridge: Cambridge University Press
- Sluga, G. (2010). UNESCO and the (One) World of Julian Huxley. *Journal of World History* 21(3): 393-418
- Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México D.F.: FCE.
- Zermeño, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Memoria y Sociedad* 12(24): 79-95.

Nostalgia del sur y por qué el patrimonio no se lleva en la sangre.⁴¹

Daniela Senn Jiménez

*En el colegio se enseña
que cultura es cualquier cosa rara
menos lo que bagas tú*
(Jorge González – Los Prisioneros)

Resumen

El trabajo de puesta en valor del patrimonio es uno de los ámbitos de acción de la antropología y una de las ocupaciones que ha ganado más protagonismo dentro del trabajo en gestión cultural desde el bicentenario. En este texto reflexionaremos en torno a la forma, el contenido, las políticas y los resultados que generan las iniciativas de rescate patrimonial, mediante un breve análisis de la elaboración y pervivencia del relato de la migración e industrialización trunca del sur de Chile de fines del siglo XIX y principios del XX. La invitación es a repensar algunas categorías que asociamos como intrínsecas o naturales al territorio y a la población, identificar el entramado dentro del cual diversos grupos negocian sentidos y significados y preguntarse por la manera en que, desde nuestra posición, podemos generar conocimiento o difundir perspectivas que tensionen los relatos oficiales. Finalmente, presentamos al patrimonio cultural como resultado de un proceso de estratificación de nuestro pasado, del lugar de éste en el presente y, junto con ello, nuestro devenir.

Introducción

La forma en la que representamos un territorio no es un azar. Responde a experiencias personales y colectivas, a períodos en los que queremos formar una imagen de nuestro entorno y de quiénes somos, al uso o

⁴¹ Parte del contenido de este texto fue elaborado con resultados de la investigación doctoral “El relato fotográfico de la migración. Entre la consolidación del Estado nación y la patrimonialización de la mirada en el sur de Chile”, financiada por Becas Chile de ANID, folio 261509.

destino de esa representación, a su alcance y pervivencia. La historia, esa que situamos ante nosotros y que permea nuestro cotidiano, se compone de trayectorias cuidadosamente dibujadas, cuyo contenido ha sido igualmente escogido para entregar un relato coherente. Cuando reconocemos elementos o formas de vida como parte de una herencia, estamos también delimitando y dándole sentido a nuestro presente.

La puesta en valor del patrimonio cultural o patrimonialización está llamada a establecer elementos constitutivos, originarios y tradicionales del país, asignando roles y brindando categorías de identificación a la población, a sus bienes y prácticas que vienen de antes⁴². Esta labor comenzó a cobrar especial fuerza en las vísperas del bicentenario de la República (2010), año en que coincidentemente rendí mi examen de grado de antropología, entre réplicas y mareos colectivos que había dejado el terremoto de febrero. El trabajo de rescate patrimonial estaba guiado entonces por las definiciones de política cultural chilena de 2005-2010, en las que se expresaba la necesidad de “elevar el tema patrimonial, en un sentido amplio, a la condición de prioridad de la política cultural”⁴³.

Se financiaron en ese contexto no sólo proyectos específicos de puesta en valor del patrimonio, sino también programas que buscaban instalar capacidades en instituciones públicas llamadas a garantizar el *acceso* a la cultura, aunque muchas veces funcionaran únicamente gracias al entusiasmo de un gestor cultural.

Antes de arribar al tema propuesto en este texto, quiero detenerme un momento para aclarar por qué, en este caso, el término *acceso* merece cursivas: cuando se habla de “acceso a la cultura”, hay implícita una noción que concibe a las personas como carentes de ella, debiendo ser las instituciones las que acerquen la cultura a quienes viven con ese déficit. Reemplazando la palabra *acceso* por reconocimiento o participación, se estaría al menos asumiendo que la cultura no se trata únicamente de contenidos generados desde ciertos grupos para otros, sino que es la expresión de un territorio y que, por ende, es también su contexto, el continente donde se crea ese contenido o, tomando prestada la expresión del antropólogo que transformó a la disciplina⁴⁴, la cultura sería la urdimbre donde se teje el sentido. Desde esa perspectiva admitiríamos que las comunidades no se componen únicamente de

42 Ver Smith, 2011; Kaltmeier y Rufer, 2017 o Harrison, 2009.

43 Ver Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2005.

44 Ver Geertz, 2008.

públicos pasivos, sino de personas creativas, curiosas y talentosas, independiente si sus manifestaciones culturales han sido puestas en valor o siquiera visibilizadas.

Aquí nuestro contexto se llama sur de Chile, la zona que comenzó a formar parte oficial del territorio nacional tras la ocupación de la Araucanía y la migración europea de fines del siglo XIX⁴⁵. Este sur se transformó en un espacio físico y cultural de especial interés para las iniciativas de escritura de memorias, de rescate de saberes y de prácticas culturales, cobrando protagonismo dentro del relato nacional del bicentenario que se estaba creando. Ese relato debía no solamente fijar elementos patrimoniales fundamentales y diferenciadores, permitir a Chile pintarse de un color distinto, sino que, sobre todo, instar a hablar con nostalgia del pasado, llamando a la unificación y al consenso⁴⁶.

A través de una breve revisión del trabajo de rescate patrimonial en el sur, ofrezco en este texto una reflexión sobre la forma en que el trabajo de puesta en valor del patrimonio delimita, estratifica y presenta el pasado como una herencia compartida. Identifico para ello los valores asignados al sur y la manera en que se integran a la representación del patrimonio difundida por las autoridades en cultura de un país que se preparaba para su bicentenario. Todo esto es con el fin de mirar más allá del mismo sur y discutir acerca de la forma en que ciertas ideas sobre qué es valioso y qué no lo es, aunque a simple vista puedan parecernos dadas o naturales, son producto de procesos institucionalizados de patrimonialización. Estas representaciones no quedan archivadas ni ocultas, sino que se instalan y reproducen en distintos ámbitos de la vida cotidiana. Finalmente, y en términos generales, estoy extendiendo una invitación a revisar uno de los nichos de trabajo de la antropología, comprender su alcance, relevancia y abrir la puerta para preguntarnos cómo seguir.

Es largo el relato del sur

Llevo años leyendo, trabajando y analizando el relato de la zona sur. No es un tema que haya aparecido en una epifanía, sino que estaba todos los días frente a mí: en los folletos turísticos, pegado en los muros de los cafés que se preciaban de ser tradicionales, en los nombres de las calles, en algunos grafitis y, sobre todo, sobre mi escritorio de esa gélida oficina en Máfil, cuando trabajaba como gestora de nostalgias locales. Este es un

45 Ver Pinto, 2003.

46 Ver Senn, 2020.

relato que se elabora a través del trabajo de puesta en valor del patrimonio, trabajo que es impulsado y apoyado por el Estado y que sigue desarrollándose. Es una historia de ocupación militar de tierras mapuche, de migración europea en las actuales regiones de La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos y de industrialización trunca que arriba en una posterior nostalgia por la promesa de progreso. Es un relato que comienza con la descripción de una gran superficie de tierra que, frente a la no explotación de sus recursos naturales, esperaba la llegada de sus nuevos habitantes. Cada actual centro urbano del sur ha sido caracterizado como una zona que pasó de ser deshabitada a un feliz destino que, gracias a su paisaje y su herencia europea, le concede a Chile un carácter blanqueado.

Comienza este relato con la voz de Vicente Pérez Rosales, agente de colonización en las provincias de Valdivia y Llanquihue, describiendo el sur como un territorio que requería intervención estatal, restando peso a cualquier forma de vida que se desarrollara ahí. Aseguraba, por ejemplo, que en Valdivia antes de la llegada de los migrantes “todo dormía y vegetaba”. La misma zona que había sido escogida por el Estado para la llegada de las primeras familias alemanas, para que se dedicaran a oficios manuales y contribuyeran al establecimiento de la industria, había sido representada por Julio Pérez Canto, secretario de la Sociedad de Fomento Fabril, como una ciudad que antes de la migración arrastraba “una vida lánguida y miserable”. Lo mismo se pensaba de la ciudad de Osorno, la cual según el intendente Joaquín de la Cavareda en 1834, era “un villorrio de 102 casas, horrible y paupérrimo”. A mediados de siglo XX se decía en la publicación alemana sobre viajes y expediciones “*Übersee Rundschau*” que, cuando los migrantes alemanes arribaron, Osorno era un pequeño “asentamiento primitivo y selvático, que no quería prosperar y que se mantenía a duras penas”⁴⁷, lo que nos recuerda las palabras que el mismo Charles Darwin le dedicó al sur de Chile en el *Journal of the Royal Geographical Society* de Londres en 1836, donde lo describió como una “esponja saturada de agua”⁴⁸. En general el sur de Chile era caracterizado como una zona hostil y de difícil penetración, como un territorio pantanoso y sumido en un estancamiento social y económico que debía ser intervenido.

Al mismo tiempo, el Estado de Chile buscaba instalar su soberanía al sur de la –entonces recientemente creada– provincia de Arauco (1852)⁴⁹.

47 Ver Wunder, 1949.

48 Ver Bauer, 1929.

49 Ver Pinto, 2003.

Esto incluía establecer comunicaciones entre el sur y el centro del país, la llegada del ferrocarril, fundación de escuelas y la apertura de fábricas de la mano de la instalación de familias europeas con asistencia del mismo Estado, a través de agentes de colonización o la propia Agencia de Colonización de Chile en Europa. Este despliegue venía acompañado de la ley de colonización de 1845 y de un plan de ocupación militar de la Araucanía que fue difundido y justificado en los medios oficiales de la época, como El Mercurio de Valparaíso o El Ferrocarril.

Una vez instalados los migrantes, abundaban descripciones del sur como un territorio que, debido a esa naturaleza tan salvaje de la cual se habían quejado los exploradores, ofrecía una cantidad inagotable de recursos naturales y cuyos paisajes podían transformarse en atractivos destinos turísticos. El propio secretario de la Sociedad de Fomento Fabril afirmaba alegremente que el sur y sus “soñados paisajes” se distanciaban de las “mezquinas tierras del norte”, las que no posibilitaban la extracción de recursos hídricos o la instalación de una industria forestal, además de no guardar ninguna similitud con los emblemas paisajísticos de Alemania o Suiza, los que sí se adaptaban al modelo de belleza para el Chile de la época⁵⁰. No olvidemos que Chile quería parecerse a Europa, aunque a veces dudo que sea sólo una pretensión de pasado.

Ya en el siglo XX, la imagen con la que se reconocía al sur de Chile era la de una zona de privilegiada belleza y gran desarrollo industrial, desplazando cualquier referente indígena o anterior a la migración europea (o colonización, como preferían llamarla) a la categoría de folklórico, pintoresco o ancestral, como si toda la población sin herencia europea y sus prácticas culturales fuesen del pasado. Lo que sucede con ese tipo de categorías es que se niega la actual presencia, las demandas y la relevancia de grupos enteros dentro de procesos actuales, excluyéndolos de discusiones o de toma de decisiones. Esto es lo que llamamos dulcificación o exotización y es una forma de discriminación. Es no ser vistos con propiedad, ni escuchados, ni representados, sino que presentados como un “otro” sin relevancia o cuya opinión no merece ser tomada en cuenta por tratarse de un grupo distinto a la norma, a lo deseado, central y constitutivo. La antropóloga Rita Segato propone el concepto de “otrificación”⁵¹, proceso que puede manifestarse y decantar en racismo, xenofobia, estigmatización y distintas formas de discriminación y segregación.

50 Ver Booth, 2010.

51 Ver Segato, 2007.

Ya en los años noventa del siglo recién pasado, la Liga Chileno-alemana, grupo formado en 1916 para proteger a la comunidad alemana en Chile y difundir su idioma y cultura, se encargaba de fortalecer este relato del sur de Chile como una zona cuya relevancia comenzaba recién con la llegada de sus ancestros. Dentro de este esfuerzo de puesta en valor del patrimonio, se reconocen las ideas otrificadoras sobre el sur de Pierre Blancpain, conocido cronista que caracterizó a Valdivia como el último “confín del mundo lluvioso y frío”⁵², posicionando a los migrantes como aguerridos agentes de desarrollo. En uno de los trabajos de la Liga se describe a las actuales regiones de La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos como zonas que, antes de la llegada de los migrantes, eran de “espesa selva virgen”⁵³, reforzando así la idea de un territorio hostil, impenetrable y, sobre todo, despoblado. Años después, en otra publicación de la misma Liga, se refuerza esta suerte de adanismo de los migrantes, expresando que “los primeros alemanes que se establecieron en Chile llegaron a un país que recién se estaba formando”⁵⁴, como si antes no hubiera existido ninguna otra forma de vida que gozara igualmente de complejidad cultural.

Acercándose al Bicentenario, el entonces Consejo Nacional de la Cultura y a las Artes apoya la publicación de una serie de libros de fotografía patrimonial titulada “Retratos del ojo y la cámara”, iniciativa liderada por la académica Margarita Alvarado y la fotógrafa Mariana Matthews. Al menos los dos primeros títulos se concentran en el surgimiento de la fotografía en el sur de Chile, destacando la obra de la familia Valck y del viajero Rodolfo Knittel. Al ofrecer dichos libros perspectivas diversas tanto acerca del material visual puesto en valor como del contexto en el cual surgen las imágenes, es posible identificar dos tipos de discurso: uno que tensiona el carácter exotizado con el que se presenta al pueblo mapuche (sobre todo desde Alvarado) y otro que derrama romanticismo, alimentado sobre todo por la nostalgia que despierta la fotografía. Este último sería aquel que se inscribe con éxito en la representación consensuada del sur de Chile. Similar es lo que observamos en las crónicas de migración de La Araucanía, como por ejemplo en el libro “Nuestras Raíces Suizas” de Patricia Schifferli de 2007, que fue financiado por la Embajada Suiza en Chile y cuyo objetivo era poner en valor la memoria de familias suizas asentadas en la Araucanía tras la ocupación, a través de la recopilación y lectura de fuentes de la época

52 Ver Blancpain, 1985 [1975].

53 Ver Storandt, 1991.

54 Ver Krebs, Tapia y Schmid, 2001.

que celebraban la modificación de su entorno natural en nombre del desarrollo industrial⁵⁵.

El rol de cada sector de la población dentro de este relato triunfalista del sur de Chile estaba entonces delimitado según el contexto y la misión que se le hubiera tenido reservada a ese grupo. Dentro de lo que Margarita Alvarado llama la “fantasía del otro”⁵⁶, se genera una representación del pueblo mapuche que sustenta la propia imaginación que desde una mirada externa se tiene de ellos, sin reconocer su individualidad o autoidentificación. Esta representación que dulcifica al mapuche lo identifica como aquel grupo que mantiene una forma de vida alejada no sólo de la modernidad, sino que del mismo presente, poniendo un velo sobre sus actuales problemáticas. De este modo, para la mirada tradicionalista, el mapuche resulta atractivo y servil al relato del sur siempre y cuando mantenga un rol completamente apolítico y sea capaz de identificarse e incluso replicar aquello que las políticas públicas en cultura, con tanto esmero y a lo largo de tantos años, han categorizado y catastrado como “patrimonio indígena”.

En este relato, la misma población nacional que el agente de colonización Franz Kindermann había caracterizado como “no dispuesta para el trabajo e incluso menos adecuada y perseverante que los indígenas”⁵⁷, es invitada en el Centenario de la República a formar parte del relato victorioso de un sur industrializado. A pesar de crear una impresión de participación dual en el proceso de industrialización, reconociendo el valor del trabajo de chilenos dentro del crecimiento económico, se identifica, al mismo tiempo, a los migrantes como los portadores de conocimiento científico y, debido a esa ventaja, encargados de la instalación y dirección de la industria.

El trabajo duro y sacrificado, que es posicionado hoy en día como un valor deseable e intrínseco de la clase trabajadora, se entiende en el sur como una actitud aprendida de este proceso de industrialización. Sin embargo, dicha representación heroica y noble del alemán no llegó de forma intacta desde el siglo XIX hasta nuestros días, pues hubo momentos de crisis en los que incluso las instituciones alemanas fundadas en Chile vieron en peligro su continuidad, especialmente a causa del avance del nacionalsocialismo, período en el cual el enaltecimiento de un carácter nacional o de la superioridad de un pueblo

55 Ver Schifferli, 2007.

56 Ver Alvarado, 2005.

57 Ver Kindermann, 1849.

sobre otro cobraba millones de vidas humanas. De ahí que la comunidad descendiente alemana en Chile se comprendió como una marginada del acontecer político en Alemania, evitando tratar directamente temáticas que se alejaran de una percepción moderna e higienizada, omitiendo contextualizaciones que pusieran en duda la rectitud de sus miembros y, en general, formando parte en un trabajo de rescate de memorias guiado por una nostalgia doméstica de su propia colonia.

De esta forma, a través de ciertas iniciativas de rescate patrimonial, se categoriza a estos tres grupos componentes del sur de Chile como portadores de valores que forman parte de la vida sureña, omitiendo temáticas incómodas de subordinación, desigualdad e incluso vínculos con ideas totalitarias. El alemán, entonces, queda delimitado como el agente de progreso, el chileno de clase trabajadora como aquel que mediante su esfuerzo tiene la posibilidad de formar parte del éxito del país, mientras que el indígena es transformado en un elemento exótico perteneciente a la premodernidad.

Acercándose el país a su bicentenario, este trabajo de etiquetaje o categorización de la población se concebía como una labor finalizada. El mismo Ricardo Krebs, premio nacional de historia en 1982, conocido por su dedicación a la historiografía nacional y por escribir los libros de historia para escolares en dictadura, escribía en 2001 que la “nación chilena es el resultado de un largo proceso de mestizaje y de asimilación de variados elementos culturales” y que “hoy en día este proceso está llegando a su término”⁵⁸. Siendo la identidad nacional una de sus principales temáticas de investigación, Krebs vigorizó una impronta historiográfica de corte oficialista que buscaba establecer hitos fundacionales, poner en valor las hazañas de grandes hombres y definir el carácter de la nación. Esta tarea, aunque no fue terminada por él, cobró especial fuerza desde la década del 2000, gozando Chile ya de una avanzada estructura para la administración del patrimonio cultural y dentro de la cual su propia hija –Magdalena Krebs– actuó como autoridad (Directora del Centro de Conservación y Restauración de 1988 a 2010 y Directora de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos 2010 a 2014, actual Servicio Nacional del Patrimonio Cultural).

Ilonka Csillag, quien fue fundadora y directora del Centro Nacional del Patrimonio

Fotográfico –iniciativa privada que comenzó a funcionar en 1997–, afirmaba que “nosotros tenemos la teoría de que, en la medida de que las

58 Ver Krebs, Tapia y Schmid, 2001.

personas se identifican con el país, se identifican consigo mismas y ponen en valor su propia vida”⁵⁹, concediéndole a la tradición y al patrimonio cultural una dimensión ética. En la misma línea y lamentando el tratamiento incorrecto que recibía el patrimonio cultural desde cada hogar, Magdalena Krebs declaraba en una entrevista publicada en El Mercurio el 2007, que “el cuidado del patrimonio es similar al cuidado de cualquier bien” y “los chilenos no destinamos muchos recursos a cuidar nada”⁶⁰.

Asumir que existe una tendencia a ignorar la historia del propio territorio, que la población inevitablemente no sabrá valorar su herencia, implica una visión no sólo monolítica del patrimonio, sino que ineludiblemente alejada de algunos grupos sociales que, de alguna u otra manera, no han sido iluminados por su contenido. El patrimonio cultural se transforma así en un asunto no solamente de prestigio incuestionable, sino que además en un tema elevado y alejado de las bases de la sociedad, una suerte de alta cultura que parece recibirse por derecho de herencia. Según esta perspectiva, el hecho de llevar “el patrimonio en la sangre” sería posible, tal como se expresaba en la referida entrevista a Magdalena Krebs en El Mercurio.

El patrimonio de la elite y la nostalgia por el progreso.

Hay muchos motivos para dejar de pensar que el patrimonio es algo inherente a nuestro origen, que es algo naturalmente dado, o que sólo será valorado por unos pocos. Esto no significa que lo correcto desde la antropología sea sospechar de cada iniciativa de rescate patrimonial, invalidar el contenido puesto en valor o la forma en que se patrimonializan bienes, prácticas o memorias. Se trata de conocer el contexto donde se realiza ese trabajo, sus objetivos, sus métodos, las nociones sobre patrimonio que se difunden y la forma en que esos contenidos son apropiados por la población.

Recordemos el episodio en que Chile fue capaz de trasladar un iceberg de este lado del planeta a la Expo Sevilla 1992, presentándose al mundo como un país diferente al resto de América Latina, de clima frío, de paisajes blancos que se distanciaban de las imágenes de pampas, sierras o selvas y de población que parecía haber arribado en barcos desde el otro lado del Atlántico⁶¹. Apelaba que este carácter europeo había sido

59 Ver Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, 2005.

60 Ver El Mercurio, 18 de enero de 2007.

61 Ver Larraín, 2001.

concedido justamente a causa de la historia de colonización con la que se había caracterizado al sur del país, resaltando además el triunfo económico como gran meta. Sin embargo, pese a esta representación de país dinámico, exitoso y resiliente, la prosperidad parecía no alcanzar a toda la población. Es más, la industrialización tampoco resultó ser un estado duradero, generándose así la sensación de una promesa sin cumplir. Y es que cuando representamos un territorio o a un grupo social, más allá de darle forma, documentar y registrar su pasado, delimitar su contenido y posición dentro de un conjunto mayor, estamos también delineando un posible porvenir, imaginando su futuro⁶².

Este interés por poner en valor la etapa de progreso en la cual una determinada elite gozaba de bienestar se explica, además, debido a la ausencia o el debilitamiento de una estructura desde donde reproducir ese orden social y sus valores tal como en el pasado. Esa misma elite es la que en el sur de Chile podemos identificar como la descendiente de los migrantes europeos. Es aquella que hoy en día lamenta el proceso de desindustrialización experimentado en todo el país y de manera casi definitiva en el sur tras el terremoto de 1960, además de la pérdida progresiva de valores del pasado, los que durante principios del siglo XX se asociaban como intrínsecos a ella y la llenaban de prestigio.

Relevar la historia en la que la promesa era triunfalista resulta entonces una labor fundamental, tanto para asociaciones de descendientes de europeos como para el mismo Estado que, desde el inicio del viaje, apoyó su asentamiento y facilitó su éxito económico⁶³. Volcarse al pasado, patrimonializar objetos y memorias asociadas a los resultados de la migración y, sobre todo, reforzar aquellos valores asociados al territorio del sur de Chile y a su población, se transforma entonces en una práctica que, más allá de concentrarse en recordar un pasado, se encarga de revivirlo, es decir, de presentarlo.

Al invisibilizar temáticas que puedan dividir a la población o despertar resentimientos de la clase trabajadora hacia la elite o de los pueblos indígenas hacia el propio Estado, el camino queda libre para apelar a la emoción, la cual resulta crucial para el acto de recordar y conmemorar sin que los desacuerdos desestabilicen el consenso, presentando un pasado que parece mejor que el presente. Justamente la emoción que se ha identificado como predominante en los procesos de patrimonialización y en la creación de este relato del sur de Chile resulta

62 Ver Vargas-Cetina, 2013; Mitchell, 2009.

63 Ver Ley de Colonización de 1845.

ser la nostalgia por un progreso, por una promesa que no terminó de cumplirse y que, en el presente, tiene a un gran número de pueblos del sur empobrecidos o hasta abandonados.

Sería esta nostalgia la que, siguiendo una política basada en un tradicionalismo patrimonialista, busca definir a este “Ser nacional”. El antropólogo Néstor García Canclini afirma que, en la labor de construcción de una identidad nacional se busca “preservar en el plano simbólico la identificación de los intereses nacionales con los de los patricios y las grandes familias”⁶⁴. Podríamos entender entonces que, detrás del trabajo de puesta en valor del patrimonio, hay muchas veces un objetivo de posicionar los intereses de la elite como aquellos con los que el grueso de la población también debiera identificarse o, al menos, aspirar. Por lo tanto, estos esfuerzos por delimitar una identidad diluyen la información sobre las condiciones de desigualdad en las que dichas familias lograron su posición de privilegio, presentando lo tradicional como aquello que une a la población.

En el caso chileno, la presencia de esta nostalgia que idealiza el pasado industrializado del sur va más allá de una orientación política de derecha o izquierda, sino que abarca un espectro amplio que responde a una forma de concebir el patrimonio y el mismo pasado como un espacio temporal exento de dificultades, desestimando la inequidad o la precariedad. Esta perspectiva es identificable desde la propia estructura estatal encargada de la administración del patrimonio cultural, considerando además la fuerte influencia del pensamiento tradicionalista de Ricardo Krebs en la escritura de la historia, hasta el rescate de memorias del sur de Chile, ya sean producto de un trabajo apoyado por el mismo Estado, por embajadas o por actores privados.

Ante la caída de dicha promesa de estabilidad, el devenir en ruinas de fábricas que dejaron de funcionar hace décadas y de una línea férrea en un sitio en desuso, estos conjuntos, además de despertar profundos sentimientos de añoranza, son entendidos hoy en día como patrimonio industrial y ferroviario y, con ello, posicionados como herencia. Invisibilizando la violenta ocupación militar mediante la cual el Estado-nación chileno del siglo XIX fundó ciudades en la Araucanía, haciendo además caso omiso al favor del Estado con el que contaron los europeos en el sur para desarrollar la actividad comercial e industrial, se disimula la desigualdad de origen. Los sectores medios de la población, que han debido reinventar su actividad económica, alejándose muchas veces de

64 Ver García Canclini, 1987.

una ocupación obrera, ven entonces en el reconocimiento del patrimonio industrial y ferroviario la esperanza de revestir de prestigio a su origen, posicionándose como un eslabón imprescindible en el relato del progreso del sur y prestando su testimonio como sujetos cuyo oficio hoy en día está extinto. De este modo, mediante iniciativas de puesta en valor de oficios y saberes de una época pasada, si bien se está apelando a un reconocimiento de la clase trabajadora, no necesariamente se tensiona el relato del progreso, dado que los mismos trabajadores tendrían relevancia debido a su rol dentro de la actividad industrial o comercial que enriqueció a otro grupo social.

En definitiva, el relato triunfalista del sur de Chile no solamente se trata del pegamento con el cual la población encuentra un consenso, sino que además se transforma en refugio para cada sector de la sociedad que requiere de una reafirmación en el presente. La patrimonialización, por lo tanto, ofrece un enaltecimiento y una presentización de ese pasado en el que todavía existía una promesa de bienestar. Permaneciendo en ese refugio, surgen además sentimientos de desconfianza ante el futuro y, sobre todo, ante elementos extranjeros que el mundo globalizado pueda traer consigo, concibiéndolos como riesgosos o contrarios a lo que ha sido definido como propio. La expresidenta Michelle Bachelet, por ejemplo, declaraba en la ceremonia de reconocimiento del programa “Tesoros Humanos Vivos” de 2016, refiriéndose a las personas que fueron reconocidas ese año que “todo esto es lo que nos hace una nación plural y diversa, que encuentra precisamente en su diversidad la fortaleza para integrarse a un mundo complejo y lleno de riesgos, pero que sabe valorar la riqueza de las culturas ancestrales”. Este tipo de discurso que traza una línea entre lo nacional y “lo otro” ha cobrado especial fuerza en Chile en los últimos años tras el arribo de migrantes de otros países latinoamericanos al territorio nacional. Estas personas, no fortuitamente, sí reciben la denominación de migrantes, además toda la carga semántica asociada a ella en medio de un país que, aunque diverso, se ha identificado por casi dos siglos como blanco.

Conclusiones

*Aunque me fueren yo nunca voy a decir
Que todo el tiempo por pasado fue mejor
Mañana es mejor
(Spinetta)*

El patrimonio cultural, si bien se ha manejado institucionalmente como un proceso de establecimiento de valores de orden histórico, estético,

cultural y, podríamos agregar, ético, se ha difundido como si no se tratara de un proceso, sino que de un conjunto de bienes comunes que generan consenso en una población diversa. Esto implica, por un lado, la invisibilización de las negociaciones de significado que encuentran lugar en el trabajo de puesta en valor del patrimonio y, por otro, la persistencia de una mirada tradicionalista, desde donde se asegura una concordancia entre los símbolos que representan a una comunidad y ésta misma.

La elaboración de un relato sobre el sur de Chile, cuya anexión significó la consolidación del Estado-nación unificado, se transforma en una labor fundamental en el trabajo de patrimonialización en vísperas del bicentenario de la República, en donde se esperaba contar con una identidad nacional fortalecida. Este relato, además de describir con cuidado la influencia europea sobre la zona, establece la migración y la industrialización como hitos fundacionales de las ciudades del sur, asignando valores específicos tanto al paisaje como a la población. Dentro de este relato, la figura del europeo –encarnada principalmente en el alemán– sería aquella que trajo consigo la racionalidad moderna que el mismo poder central había querido instalar. El chileno de clase trabajadora sería aquel actor social cuyo valor estaría condicionado a su contribución en la labor del progreso, mientras que el mapuche, confinado a la categoría de “ancestral”.

A causa de una desigualdad de origen, la labor de administración del patrimonio cultural en Chile ha estado desde su germen vinculada directamente a la conservación de la memoria y la reputación de una elite que, en su mayoría, llegó al territorio nacional asistida por el mismo Estado que buscaba imitar el desarrollo de los países europeos. Una visión que sacraliza al patrimonio y lo convierte en un asunto en el cual pocos expertos tienen real acceso a tomar decisiones, da pie para una crisis de representatividad, en la que un sector importante de la población ve que sus antepasados han sido vaciados de valor en tanto individuos, invisibilizados, exotizados o incluso estigmatizados.

Aun en medio de una fuerte crisis representacional, el enaltecimiento del patrimonio cultural encuentra los mecanismos precisos para posicionarse exitosamente. Acá es donde la comodidad del consenso y la emocionalidad de la nostalgia por tiempos que parecían ser mejores juegan un rol fundamental. Pues así es como se replica en gran medida un discurso que, hacía cerca de dos siglos, había categorizado y valorizado al territorio y su población desde el lente de una nación que se preciaba por su unificación. Sumando entonces la nostalgia que los conjuntos patrimoniales despiertan, se construye un relato que oculta las

diferencias, despolitiza el contenido de aquello que se pone en valor e invisibiliza la desigualdad.

En definitiva, el patrimonio cultural y el relato triunfalista del sur de Chile se ofrece como un refugio ante la sensación de pérdida que dejó la desindustrialización y ante el temor inculcado hacia la globalización. Desde esta perspectiva, el pasado es concebido como un espacio temporal en donde se conserva la tradición, en donde todavía existe la esperanza por un futuro glorioso y, además, un sitio donde cualquier conflicto social actual no tiene presencia. Finalmente, esta contraposición entre tradición y modernidad, más allá de ser una realidad ontológica, es producto de una visión que concibe al pasado como un elemento que ha quedado atrás de nosotros y no como un tiempo que opera en el presente y sobre el cual existimos.

Me gustaría con esto invitar a colegas y futuros antropólogos a repensar las categorías que movilizamos en los trabajos de patrimonialización, a tensionar los objetivos de este rubro y recordar que los relatos no sólo se reproducen con facilidad, sino que muchas veces se utilizan para justificar el presente. El trabajo de puesta en valor del patrimonio de una localidad, la escritura de memorias y el propio relato con el que hablamos del origen de un territorio debe ser entendido como un trabajo orientado y especializado que pone al pasado, a su conjunto de nociones y valores, a disposición del presente, con las consecuencias políticas que ello acarrea.

Referencias

- Alvarado, M. (2005). La fantasía fotográfica del otro - La estirpe Valck y sus imágenes de los mapuche. *Los Pioneros Valck, un siglo de fotografía en el sur de Chile* (26-31). Santiago de Chile: Pehuén.
- Bauer, K. (1929), *Helden der Arbeit ein Buch vom deutschen Seebauer Chiles von Kurt Bauer*, Alemania, Ausland und Heimat.
- Blancpain, J.P. (1985), *Los Alemanes en Chile. 1816-1945*, Santiago de Chile, Ediciones Pedagógicas Chilenas Librería Francesa S.A.C.
- Booth, R. (2010). El paisaje aquí tiene un encanto fresco y poético. Las bellezas del sur de Chile y la construcción de la nación turística. *Revista de Historia Iberoamericana*, 3 (1), 10-32.
- Ley S/N de Colonización*. (1845). Recuperado de <https://www.leychile.cl/N?i=1062510&f=1845-11-18&p>
- Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. (2005), *Chile quiere más cultura. Definiciones de política cultural 2005-2010*, Santiago de Chile, CNCA.

- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. (2005). Patrimonio fotográfico. Imagen y memoria. *Revista Patrimonio cultural*, 36, 9-11.
- Una mirada sobre el desapego de los chilenos hacia su patrimonio. (18 de enero de 2007). Recuperado de <https://www.emol.com/noticias/Tendencias/2006/11/08/731585/una-mirada-sobre-el-desapego-de-los-chilenos-hacia-su-patrimonio.html>
- García Canclini, N. (1987), *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo.
- Geertz, C. (2008), *La Interpretación de las Culturas*, España, Gedisa.
- Guarda, G. (1953), *Historia de Valdivia*, Santiago, Imprenta Cultura.
- Harrison, R. (2009). The politics of Heritage, *Understanding the politics of heritage* (154-196). Manchester, Inglaterra: Manchester University Press.
- Kaltmeier, O. y Rufer, M. (2017), *Entangles Heritages. The Uses of heritage and postcolonial condition in Latin America*, Inglaterra, Routledge.
- Kindermann, F. (1849), *Chile: mit Berücksichtigung der Provinz Valdivia, als zur Auswanderung für Deutsche besonders geeignet*, Alemania, Trowitzsch.
- Krebs, R. (2001). Prólogo, *Los Alemanes y la comunidad chileno-alemana en la historia de Chile* (6-8). Santiago de Chile: Liga Chileno-Alemana.
- Larrain, Jorge. (2001), *Identidad Chilena*, Chile, Lom Ediciones.
- Mitchell, W. J. T. (2009), *Teoría de la Imagen*, España, Akal Estudios Visuales.
- Pérez Canto, J. (1894), *Las industrias de Valdivia. Noticias históricas i estadísticas*, Chile, Imprenta Cervantes.
- Pinto, J. (2003), *La formación del Estado y la Nación, y el pueblo Mapuche. De la Inclusión a la exclusión*, Chile, DIBAM.
- Schifferli, P. (2007), *Nuestras raíces suizas*, Chile, Imprenta Austral.
- Segato, Rita. (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Argentina, Prometeo Libros.
- Senn, D. (2020-09). *El relato fotográfico de la migración. Entre la consolidación del Estado nación y la patrimonialización de la mirada en el sur de Chile*. Universität zu Köln, Köln, Alemania.
- Smith, L. (2011). El Espejo Patrimonial. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Revista Antropol. Arqueol.* 12 (262), 39-63.
- Storandt, H. (1991), *Chile y los Alemanes*, Chile, Liga Chileno-Alemana.
- Vargas-Cetina, G. [Ed.]. (2013), *Anthropology and politics of representation*, Estados Unidos, University of Alabama Press.
- Wunder, G. (1949). Das Gesicht einer Landschaft. Zum hundertjährigen Gedanken der deutschen Einwanderung in Südchile. *Übersee-Rundschau* (61-63). Hamburgo, Alemania: Otto Meissner Verlag.

Buscando espiritualidad: neotradicionalismo y nuevos movimientos religiosos en Chile.

Marcelo Berho

Resumen

La necesidad de contar con marcos que ofrezcan sentido, seguridad y certeza existencial ha sido una constante a través de la historia humana, con independencia del tiempo y el espacio cultural. A pesar del progreso técnico, el mayor acceso a mercancías y la innegable ampliación de las libertades, la modernidad Occidental ha implicado un proceso de difuminación del sentido de la vida que, a contrapelo de la secularización, se ha enfrentado a través de nuevas formas de concebir y generar vínculos con lo sagrado. Entre estas nuevas formas, y particularmente en América latina y Chile, encontramos aquellas creaciones culturales y religiosas que, a la vez que critican las formas eclesiales tradicionales y los dogmas establecidos del cristianismo, apropian y enraízan formas pretéritas y ancestrales de vivir. El presente capítulo expone acerca de las características que puede tomar la actual búsqueda de espiritualidad, tomando como referencia el conocimiento obtenido a partir del trabajo de campo del autor alrededor de una iniciativa neotradicionalista situada en el sur de Chile, la cual tiene presencia en las Américas y otros países del mundo, y en la que se conjugan y distinguen otras dos formas de espiritualidad contemporánea, como son la nueva era y el neochamanismo.

Introducción

En la era actual, los seres humanos experimentamos un proceso de profundo vaciamiento de sentido que ninguna promesa de libertad ni progreso moderno han podido llenar. Interrogantes tales como, ¿para qué vivir?, ¿qué hacemos aquí? y ¿qué podemos hacer?, tienen una resonancia sin paralelos que trasciende los marcos de referencia en los que usualmente las inscribimos para contestarlas. Pero, más allá de la perplejidad y el pesimismo que estas cuestiones desatan, dicho proceso ha conducido en el mundo Occidental a la emergencia y proliferación de una multiplicidad de corrientes y movimientos que ofrecen caminos para responder estas interrogantes y alentar procesos creativos de significación y recreación de la vida. Dado que estos caminos

comprenden y promueven prácticas, técnicas y símbolos capaces de inspirar certezas a partir de alguna clase de relación con lo sagrado que van más allá de, o están en abierta contraposición con, el orden eclesiástico establecido, ellos responden mejor a la noción de espiritualidad. Nos interesa mostrar bajo qué condiciones y en virtud de qué razones surgen estas formas de espiritualidad y qué características concretas ellas adoptan. Para esto, partiremos primero del reconocimiento de la religión como un rasgo antropológico al mismo tiempo constante y diverso, cuya variabilidad se exagera, en Occidente, a propósito de la modernidad y la hegemonía del cristianismo. Mostraremos que, en América latina y Chile, la búsqueda de espiritualidad se realiza, entre otras posibilidades, en términos neotradicionalistas, neochamánicos y nueva-eristas (o nueva era), los cuales ofrecen fuentes de sentido plausibles y procedentes frente a las diversas necesidades de sentido y seguridad existencial derivados de la civilización moderna. Finalmente caracterizamos una de estas expresiones neotradicionalistas, a partir de nuestra propia experiencia de investigación de campo en el sur de Chile, deteniéndonos en sus expresiones simbólicas y rituales distintivas.

La religión como rasgo antropológico

Una característica propia de la especie humana es su fragilidad físico-corporal que le impide alcanzar el nivel de especialización y adaptación biológica que comparten las demás especies de la Tierra. No obstante, esta cualidad tiene como contrapunto, una enorme plasticidad en el terreno psico-social, de manera que lo que es deficitario en el plano físico y biológico, se encuentra potencialmente elevado en el plano comportamental. Esto último ocurre en virtud del desarrollo cerebral y la apertura al entorno físico a través de la interacción, iniciada con el proceso de hominización, hace al menos cuatro millones de años atrás. El resultado de este proceso es el desarrollo y expansión de la conciencia y la simbolización mediante el lenguaje, es decir, gracias a la emergencia de la cultura como forma típicamente humana de adaptación y evolución. La cultura es así un rasgo antropológico que hace que los seres humanos vivamos como seres únicos e irreductibles creando y proyectando relaciones y sentidos para dar forma y realidad al mundo.

Una de las formas más persistentes como las diferentes sociedades humanas se han dotado de mecanismos culturales de adaptación, comprensión y organización vital ha sido la religión. En la tradición socio-antropológica, la religión es comprendida como un sistema de conocimientos y prácticas socialmente estructurado relativo a las

cuestiones que se consideran sagradas, a partir de las cuales se ordena el mundo y estructura la experiencia. Las cuestiones sagradas engloban un sinfín de fenómenos que son cualitativamente diferentes de los fenómenos profanos. Cada religión elabora estas cuestiones en mayor o menor medida, de acuerdo con la experiencia tradicional, el conocimiento del cosmos, el simbolismo ritual, la jerarquía eclesial, el contacto inter-religioso, etc.

A partir de lo anterior, podemos señalar que la religión es un marco de referencia que dota de sentido vital a quienes lo elaboran, apropian, cultivan y comparten. La religión impregna la vida humana de explicaciones, comprensiones, valores, comportamientos, sentimientos y actitudes más o menos reconocibles, ya sea bajo formas rituales o bien como principios y doctrinas que guían la acción de los fieles. Modela y matiza los sentimientos y experiencias, a la vez que circunscribe a éstas en una realidad más amplia, que las abarca, reconoce y corrige. La comprensión de la realidad que ofrece a sus adherentes está cimentada en el orden recurrente de la naturaleza humana y cósmica. De allí que sus verdades sean coherentes y situadas, fruto de la regularidad de los procesos existenciales, más allá de lo extrañas que pueden resultar algunas creencias y prácticas para los observadores externos.¹

Contra-religión y nuevos movimientos religiosos

La Ilustración europea de los siglos XVIII y XIX, fue una influyente corriente filosófica cultural que, entre otras ideas, propugnaba el desarrollo del pensamiento positivo como fundamento de toda ciencia y, por ende, de toda verdad.² Bajo este prisma, los filósofos ilustrados pensaban que la religión -junto con la tradición-, era una fuente de error que había que extirpar de la sociedad.

Las ideologías del progreso, la modernidad y el desarrollo –surgidas en el seno del capitalismo económico- también presuponen la superación de la religión. En la misma línea se sitúan el comunismo y el marxismo de los siglos XIX y XX.

¹ Dos autores que permiten comprender la religión en clave socio-antropológica son Durkheim (2007) y Geertz (2003).

² Se entiende por pensamiento positivo aquel pensamiento concerniente a lo estrictamente real, vale decir, a lo perceptible y verificable a través de la sensorialidad.

En América latina, la conquista hispano-lusitana fue un proceso realizado en gran medida en nombre de la cristiandad, considerada como un paradigma de vida, caracterizado por el monoteísmo, la idea de la salvación escatológica, la jerarquía eclesiástica y una serie de prácticas y valores ausentes en el horizonte de vida de las sociedades prehispánicas. Este proceso continuó durante la colonización, sin quedar exento de violencia religiosa realizada en contra de las religiones indígenas, consideradas paganas, supersticiosas y demoníacas.

Tanto la filosofía racionalista, materialista y empirista, como la evangelización cristiana —primero católica y posteriormente protestante— no pudieron superar ni sustituir las religiones preexistentes en el continente. Más bien, condujeron a su marginación u ocultamiento, o bien al mestizaje de las formas indígenas, africanas y europeas.³ Este contexto ha sido tierra fértil para la emergencia, desde fines del siglo XIX, de movimientos religiosos regionales y locales que ofrecen respuestas más atingentes y a medida respecto de la experiencia contemporánea. Una de estas respuestas corresponde a lo que aquí entendemos como neotradicionalismo, sobre el cual volveremos más adelante.

En el siglo XIX filósofos como Nietzsche vaticinaban el “ocaso de los dioses”, afirmando en contrapartida la supremacía humana sobre el mundo físico natural. A inicios del siglo XX, el sociólogo Max Weber (2007) diagnosticaba un proceso de creciente “desencantamiento” del mundo, el cual iba acompañado de secularización y desanclaje de la sociedad tradicional, incluida la religión. A pesar de estas influyentes concepciones, en los años ‘60 y ‘70 del mismo siglo se expresan, en el mundo Occidental, diversas corrientes de inconformismo con los dogmas establecidos del cristianismo y los límites de la ciencia. Emergen entonces nuevas fisonomías religiosas que, en combinación con corrientes espiritualistas, místicas, ocultistas y orientalistas,⁴ implicaron un rebrote de lo religioso y la visión según la cual existen esferas de la experiencia humana impermeables a las fuerzas desacralizadoras de la razón científico-técnica.

La novedad de este proceso es que las experiencias que produce se caracterizan porque dislocan el correlato entre religión e identidad nacional y/o pertenencia de clase, abriendo el espacio para la elaboración subjetiva de la experiencia religiosa. Esta situación es potenciada en

³ Ver el trabajo de De la Torre (2013).

⁴ Según Semán & Viotti (2015).

virtud de la mercantilización de las culturas, incluida la espiritualidad,⁵ la cual representa la experiencia religiosa en clave autónoma o desagregada respecto de las formas y jerarquías institucionales tradicionales.

El surgimiento de toda clase de apetencias espirituales durante la última cuarta parte del siglo XX e inicios del siglo XXI, es coherente con una suerte de pobreza interior provocada por el individualismo y el debilitamiento de las modernas utopías occidentales (del super-hombre, el socialismo, la economía perfecta). En contrapartida a esta tendencia, el sujeto moderno experimenta crecientemente el deseo de alcanzar alguna forma de espiritualidad que le permita enriquecerse a sí mismo en el mundo terrenal y superar lo dado y “científicamente” consolidado. Dicha actitud viene acompañada por la desconfianza que inspira el cristianismo eclesiástico y por la falta de consistencia atribuida al sistema institucional que lo sostiene.

De este modo, los nuevos movimientos religiosos proporcionarán marcos más adecuados a un propósito individual orientado a despertar la conciencia de lo trascendente e inmanente, apreciar los aspectos postergados e incluso castrados de la vida y experimentar la existencia de niveles de realidad distintos del material. Asimismo, el “mercado espiritual” y la diversidad espiritual van en sintonía con la mayor independencia, capacidad interpretativa y búsqueda de experiencias subjetivas alrededor de lo sagrado.⁶

Los caminos adoptados para alcanzar la realización espiritual en la modernidad conciernen, por un lado, a “un creer no religioso”, “una espiritualidad laica” horizontal y egocentrada que opera sin más en el mundo material. Durante los últimos veinte años, se registra en Chile una considerable disminución de los creyentes adscritos al catolicismo y un crecimiento de la población creyente en dios que no pertenece a una iglesia o profesa una religión. Asimismo, aumenta el número de personas que se perciben a sí mismas como “personas espirituales interesadas en

⁵ Autores como Carrete & King (2005) se refieren al comercio de las creencias que, como cualquier bien de consumo, se exponen en la vitrina del supermercado para ser compradas.

⁶ En su libro *Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism*, Paul Heelas (2008), se refiere a la emergencia de espiritualidades no teístas, que representan formas acomodaticias a las necesidades espirituales propias de la subjetividad de la sociedad tardío moderna.

lo sagrado o sobrenatural”.⁷ Esta tendencia es más o menos equivalente al giro espiritual que conduce en Europa a las “espiritualidades de la vida”, con prescindencia del teísmo.

El sujeto religioso de la modernidad actual es proclive a la bio-esfera antes que a la socio-esfera. Sin romper necesariamente con el teísmo, rechaza las mediaciones institucionales del cristianismo. Otros caminos pueden tomar la forma de “un creer religioso” que sacraliza al yo y la naturaleza, promoviendo una experiencia enriquecida en la pluralidad de elementos y dimensiones constituyentes de la realidad mediante prácticas como la astrología, la meditación, las terapias transpersonales y el ritualismo.

Neotradicionalismo, neochamanismo y nueva era en las Américas y Chile

Como parte de un proceso global de reencantamiento del mundo, encontramos en las Américas movimientos neotradicionalistas, neochamánicos y nueva era, originados a partir de la década del ‘60 y con más fuerza desde finales del siglo XX, especialmente en México, los Andes centrales, Europa y Estados Unidos (particularmente California).⁸ Desde la última cuarta parte del siglo XX, se documenta que hombres y mujeres de sectores medios y altos de las ciudades latinoamericanas incorporan prácticas de raíz chamánica con propósitos variopintos (sanación, conexión espiritual y recreación).⁹ Estas prácticas son provistas por sabios indígenas, con quienes se van tejiendo relaciones interculturales asociadas al chamanismo y el curanderismo, las cuales no están exentas de tensión y conflicto.¹⁰ Estas redes adquieren alcances locales, regionales, nacionales e internacionales, llegando en la actualidad a conformar un sistema global de neochamanismo.

⁷ Las referencias a estas nuevas formas religiosas para el caso de Chile, corresponden a las proporcionadas en el informe del Centro de Estudios Públicos (2018). Encuesta Centro de Estudios Públicos 82, octubre-noviembre. Tema especial: religión. Recuperado de <www.cepchile.cl>.

⁸ Galinier y Molinié (2013) documentan ampliamente el desarrollo de dos grandes movimientos regionales, como son el mexicanismo y el incaismo, en los cuales se funden utopías nativas y búsquedas espirituales contemporáneas. Respecto del movimiento nueva era en América latina, remitimos al trabajo pionero de Carozzi (1999) y para Europa y Estados Unidos, al ya citado de Heelas (2008).

⁹ Véase los trabajos de Scuro (2016) y Caicedo-Fernández (2009).

¹⁰ Véase el libro de Caicedo-Fernández (2015).

Nueva era (*new age*) designa una diversidad de creencias, estilos y prácticas espirituales, terapéuticas y pedagógicas desconectadas del cristianismo, que nace en el contexto contracultural de los años '60 en Estados Unidos y Europa.¹¹ En general, designa aquellas formas post cristianas que ponen la espiritualidad sobre la tierra y que buscan sintonizar con un cambio de alcance cosmológico (la llegada de la Era de Acuario) que afirma el potencial humano y estimula el cultivo de la vida interior. La espiritualidad tiene aquí un lugar central, entendida como “la religión de cada cual” o “la autonomía como religión”, donde cada cual es el árbitro definitivo de la verdad y la necesidad. En este escenario hay un amplio margen de autonomía y elección individual, ausencia de autoridad eclesial y de maestros, así como un inexcusable deseo de sacralización del yo interno, que borra o erosiona cualquier nexo con el exterior.

El tercer movimiento al que queremos referirnos, para centrarnos luego en él, corresponde al denominado neotradicionalismo, el cual concierne a una corriente de revitalización cultural y política heterodoxa, orientada al rescate y proyección de las tradiciones amerindias por parte de indígenas, mestizos y particularmente por blancos de las Américas y el mundo. Algunas de sus expresiones más populares son la *ghost dance*, la Iglesia Nativa Americana (*Native American Church*), la mexicanidad y el incaísmo. Conviene discernir aquí entre el tradicionalismo de origen y desarrollo nativo respecto del de cuño intercultural y extensión cosmopolita. En el primer caso, las tradiciones objeto de rescate y proyección, adaptación e innovación, son un asunto *de y para* los indígenas, quienes a través de ellas buscan disipar los traumas del colonialismo, restaurar la forma de vida de unos antepasados glorificados y afirmar la identidad presente. Así, la *ghost dance* (danza de los espíritus), nacida en la última cuarta parte del siglo XIX,¹² unió a diversos pueblos indígenas de las llanuras del centro de los Estados Unidos, alrededor de la profecía según la cual los nativos recuperarían las tierras, florecerían los campos, retornarían los grandes bisontes y todos vivirían libres y sin las ataduras impuestas por los blancos. En el segundo caso, en tanto, las tradiciones indígenas son abrazadas y resignificadas principalmente *por* personas no indígenas, urbanas y de clases medias y acomodadas educadas que, sin vivir como los indígenas, se identifican imaginariamente con ellos y su espiritualidad. De acuerdo con nuestra investigación de campo, optamos por el término neotradicionalista para este segundo tipo de expresiones.

¹¹ Véase Heelas (2008), ya citado.

¹² Véase el trabajo de Irwin (2002).

Neotradicionalismo en Chile y La Araucanía

El neotradicionalismo en Chile surge en los umbrales del siglo XXI, en pleno cambio de milenio, y tiene como actor protagonista a una congregación. Su emergencia remite al encuentro en México entre un grupo de amigos chilenos con Aurelio Díaz Tekpankalli, fundador de la Iglesia Nativa Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (en adelante FSI). En la ocasión, quienes lo conocieron quedaron hechizados por el *taita* y quisieron aprender más de él, de su carisma y de la sabiduría que irradiaba, invitándolo a Chile.

Como iglesia, el FSI está basado en elementos de la Iglesia Nativa Americana, de orientación milenarista,¹³ y particularmente de la ritualidad de las naciones *lakota* de los Estados Unidos y *mexica – tolteca* de México. Según Aurelio Díaz Tekpankalli, el FSI busca “cumplir el sueño de nuestros abuelos”,¹⁴ esto es: alcanzar la unidad de la familia humana, para lo cual las nuevas generaciones, indígenas y no indígenas, han de compartir y cultivar las prácticas y conocimientos rituales y las cosmovisiones de los ancestros amerindios. Actualmente, el FSI es un movimiento transnacional que, como otras nuevas formas religiosas, avanza desde las naciones y pueblos colonizados de las Américas hacia los que anteriormente fueron enclaves colonizadores.

El FSI se funda en la filosofía conocida como Camino Rojo o Camino del Corazón. Ella propugna “la unión de las diferentes tradiciones nativas del continente americano”, especialmente “de las prácticas de la llamada mexicanidad con la ritualística y mística de los nativos de Norteamérica”, particularmente *lakota*.¹⁵ La síntesis de ambos marcos de referencia produce una matriz interpretativa de lo indígena en la cual se subraya la espiritualidad común de todos los pueblos amerindios. En lo particular, el Camino Rojo ofrece un ideario de vida en el cual se reconocen y valoran distintos niveles de realidad, se sacraliza la naturaleza –la que es defendida a ultranza- y se propicia el yo y sus relaciones para acceder al entendimiento de la realidad y alcanzar

¹³ Esto es, que busca restituir el orden precolonial, imaginado como totalidad en armonía, paz y prosperidad.

¹⁴ La mención a los abuelos es tanto metafórica como literal, pues, remite tanto a una ancestralidad mítica que abarca lo humano y lo extra humano, como al padre del padre del fundador del FSI, un curandero purhepecha, que elige al nieto para que actualice y preserve el legado espiritual de su pueblo (Spanberger, 2011; citado en Scuro, 2016).

¹⁵ Según Scuro (2016: 170-171), texto ya citado.

plenitud existencial. Dichos ideales ofrecen un marco de comprensión y acción para la búsqueda espiritual, asociada a la concreción de un conjunto de premisas éticas, terapéuticas y rituales que han de observar las y los iniciados.

Los principales valores que promueven los adherentes del Camino Rojo conciernen a la humildad, la voluntad, la sinceridad y la integridad, los cuales van presentándose en cada una de las prácticas rituales del FSI y en las diferentes circunstancias que conforman la vida humana. Sin un tribunal que evalúe o inquiere al respecto, es tarea de cada quien encarnar y vivir estos principios, haciéndolos permanentemente conscientes. Como indica el líder nacional del FSI, “de nada nos sirven los principios si no son respaldados por acciones concretas”.

En Chile el FSI es una entidad social, jurídica y religiosa fundada y reconocida legalmente el año 2008, cuya presencia y desarrollo se sitúa a partir del año 2000. Hoy en día representa una comunidad creciente de adeptos, en su mayoría jóvenes y adultos urbanos de ambos sexos, con estudios superiores, de origen nacional -particularmente del centro del país- que buscan un espacio de desarrollo y realización personal en armonía con la naturaleza y la espiritualidad amerindia. Muchos de ellos afirman una identidad indígena u originaria disociada de la ascendencia familiar y cultural efectiva. La etnicidad es afirmada entre ellos como un rasgo central, más allá de las apariencias y la biografía personal y es entendida como un elemento transversal a la humanidad, sin distinciones de cultura, género, raza o nacionalidad.

Sembrando altares en *Winka paliwe*

Desde su arribo a Chile, los promotores y adherentes nacionales del FSI comenzaron a erigir espacios de encuentro colectivos en distintos lugares del país, hasta que el año 2007 construyeron su centro ceremonial definitivo en *Winka paliwe*, sector de la patagonia andina de Curarrehue, en La Araucanía. Allí fundaron Kitralma -del *mapudungun kütral*, fuego, y alma: fuego del alma-, nombre dado a un terreno de 120 hectáreas, que incluye montañas con bosque nativo y cursos de agua provenientes de los Andes, además de un área ceremonial de 2 hectáreas aprox., con espacios alineados en dirección oeste - este. Tanto los espacios naturales como los construidos representan “altares” en los que hay que conducirse con respeto y prudencia.

En el área ceremonial se emplazan un *teocali* (templo central de la congregación), un altar de medialuna, tres *inipi* (tiendas para ceremonias

de *temazcal*) y dos círculos de danza (siempre en sentido oeste-este, primero para la danza del sol y luego para la danza de la estrella o los espíritus). Para los adherentes, se trata de espacios sagrados donde acuden en busca de entendimiento, sanación, conexión y bienestar. Cada uno de estos altares se inscribe bajo una concepción de geografía sagrada emplazada en función de las cuatro direcciones de la Tierra -en sentido oeste, norte, este y sur-, además de los ejes vertical, horizontal y el centro, a partir de los cuales se ordena el universo y se ubica el ser humano. Según esta visión, el eje vertical corresponde a las fuerzas masculinas del universo, la lluvia y la línea que conecta el cielo y la tierra - y lo que hay debajo de ella-; el eje horizontal representa las fuerzas femeninas, la tierra, los ríos y todas las aguas que fluyen o reposan. El centro corresponde al corazón de los seres humanos. A su vez, cada dirección se relaciona con un color y cada color con un valor y con alguna de las fases del ciclo vital de todas las formas de vida.

Cada uno de los altares construidos representa el orden cósmico reducido a escala humana. A ellos acceden quienes se ajustan a una serie de condiciones necesarias para garantizar su sacralidad. En ellos los participantes “trabajan” diferentes facetas de sí mismos: desde la orgánica y emocional, hasta la relacional y espiritual.

Los altares son comprendidos como canales e instancias de conexión con el universo espiritual; son también moradas de los espíritus, así como diseños y manifestaciones espirituales que ejercen poder terapéutico. Se considera que estos espacios son puros y poderosos, pues conservan una conexión con los orígenes de la vida. De allí que

esa conexión sucede en espacios resguardados, debido a su pureza, a la solemnidad, a ciertos valores, y llevar esa energía constantemente cultivada en uno gracias a la incorporación de este sistema puro, que te recuerda esa forma de vida, esa memoria que está impresa en todos nosotros (Ariel, coach ontológico, 45 años, Kitralma, 2016).

Estos espacios son de uso exclusivamente ceremonial y se les considera como parte del patrimonio espiritual amerindio. Las principales prácticas rituales que cultivan los adherentes del FSI en Chile, y que son realizadas en los altares mencionados, son el *temazcal* (del náhuatl *temazc*, baño, y *kalli*, casa), la ceremonia de la media luna o cuatro tabacos, la búsqueda de visión y las danzas del sol y la estrella (o los espíritus). Estas prácticas remiten a universos indígenas, mestizos e interculturales en los que se entrecruzan tradiciones espirituales, terapéuticas y rituales prehispánicos y modernos.

Los altares de Kitralma en *Winka palive* son usados principalmente durante la temporada estival y los cambios de estación para desarrollar actividades propias de la congregación. En ellos se reúne de forma regular entre una y dos centenas de personas provenientes de Chile y diversos países de las Américas y Europa, quienes afirman lazos sociales, morales y espirituales e intercambian bienes y símbolos de distintas tradiciones.



Vista aérea del *teocali* y altar de medialuna del FSI de Kitralma. Archivo Kitralma.

Concepciones neotradicionalistas

Como toda religión, el FSI integra una serie de concepciones últimas acerca de la realidad y el lugar de los seres humanos en ella. Estas concepciones se aprenden a través del tiempo especialmente por vía oral y experiencial y su comprensión impone compromiso y disciplina personal en torno a la actividad ritual. Son relevantes, en este sentido, las concepciones acerca de la naturaleza y los seres humanos. Para los participantes de Kitralma “toda la naturaleza está viva. Son espíritus los que habitan en las montañas, en las rocas, en los bosques, en los árboles y en estos espacios” (Delfor, terapeuta tradicional, 48 años, Pucón, 2016). De allí que la naturaleza sea sagrada y, por lo tanto, deba ser tratada con el máximo respeto y reverencia. Más que representar lo

sobrenatural, lo espiritual vive en lo natural; no está por encima de la naturaleza, sino que está incorporado en ella; no se alcanza como algo que se trae de afuera, sino que yace en el corazón de los seres humanos que son, igualmente, naturaleza. Como reza uno de los principios del FSI:

reconocemos la relación con todos los seres y principios que devienen del mismo origen, reconocemos el mismo origen y la misma hermandad con todos los seres de esta Tierra. Reconocemos la existencia primaria de la Tierra, el Aire, el Agua y el Fuego como origen y fuente de la vida, los reconocemos como dadores de la vida y como tales son nuestra primera y más cercana Familia (FSI del Mayab s/f).



Círculo de la danza del sol, Kitralma. Archivo personal.

De este modo, tanto los líderes como los adherentes afirman que “todos somos parientes y que todos somos hermanos, hijos de una misma Madre y un mismo Padre”. Según su principal líder, “respiramos el mismo aire, bebemos la misma agua, crecemos en la misma tierra, nos abriga un mismo fuego”.

La vida en todas sus formas y la humanidad están conectadas entre sí a través del Gran Espíritu o Gran Misterio, el cual está en todo tiempo y espacio y puede advertirse más nítidamente en la naturaleza, a través del Padre Sol y la Madre Tierra, la Abuela Agua y el Abuelo Fuego. Las plantas y los animales, así como las aves, insectos y minerales son

reconocidos como hermanos. Estas creencias son dramáticamente experimentadas en las ceremonias de medicina, purificación e iniciación al Camino Rojo.

En sus narrativas rituales, los líderes insisten en la identidad y las relaciones de los seres humanos con todos los seres y formas de vida. A su vez, persisten en la afirmación de los Misterios y en la necesidad de despertar la conciencia y la memoria ancestral. Los líderes e iniciados sostienen, asimismo, el principio de igualdad antropológica (todos somos iguales) que ha llevado al movimiento a captar adeptos de variada procedencia y orientación, favoreciendo el desarrollo de instancias de encuentro multicultural, lingüístico y espiritual. Como congregación dedicada al cuidado y respeto de la naturaleza, los líderes han postulado la necesidad de una espiritualidad inclusiva y ecuménica. Subrayan que es tiempo de integrar.

Nuestro camino incluye a todas las personas, a todas las razas, naciones y pueblos de las Cuatro Direcciones de esta Tierra. Es nuestra decisión y deseo, existir en balance de armonía con todo lo existente, para así honrar nuestras relaciones, en el entendimiento de la unidad de la Gran Familia de la Vida (Díaz Tekpankallí s/f).

En este sentido, los líderes nacionales del FSI han buscado establecer, desde su arribo a Curarrehue, alianzas con los habitantes *penenche* (mapuche de los Andes que viven en torno al *pewen* o araucaria), presentándose ante ellos e invitándolos a participar en sus actividades. Este esfuerzo ha sido agradecido por *logko* y dirigentes locales, algunos de los cuales han concurrido a las ceremonias y propiciado relaciones en pro de la defensa de las aguas y territorios ancestrales. Asimismo, en este afán se han ido incorporando otros mapuche que, sin ser del mismo territorio en que se emplaza Kitralma, transportan consigo sus propios legados espirituales, a la vez que apropian elementos del FSI que valoran positivamente.

El FSI es así una invitación a recuperar y reinventar la conexión con la naturaleza, con el objeto de resarcir o fortalecer los vínculos con lo sagrado, a partir de la sacralización del orden natural, violentamente fracturado por la modernidad. Según los líderes del FSI, este conocimiento nunca se perdió, sino que se mantuvo silenciosamente guardado durante quinientos años y hoy se levanta con más fuerza que nunca.

Ritualidad

Las principales ceremonias del FSI en Chile (y otros países donde tiene presencia) son el *temazcal*, la ceremonia de la media luna o cuatro tabacos, la búsqueda de visión y las danzas del sol y la estrella.

El *temazcal* es un baño de vapor de agua, hierbas y resinas medicinales para la purificación ritual, en el que confluyen el agua, el aire, la tierra y el fuego, concebidos como los cuatro elementos constitutivos, madres y padres originarios de la vida. En tanto ceremonia, el *temazcal* sigue una organización y narrativa cuatripartita, en la que analógicamente se vinculan los elementos, las direcciones de la Tierra, las estaciones del año, las edades, las razas y las virtudes. El *temazcal* se realiza en una tienda cuya arquitectura circular (en forma de iglú) representa el vientre materno y cósmico. La ceremonia incluye la rogativa y la realización de cantos especiales acompañados por el sonido de un tambor y una sonaja. Su desarrollo despierta la memoria del origen de la vida e induce a experimentar sentimientos de unidad entre los participantes y entre éstos y los cuatro elementos.

La ceremonia de la medialuna o cuatro tabacos es una ceremonia de medicina inspirada en el culto *peyote* de la Iglesia Nativa Americana, adoptada y resignificada por el líder del FSI en nombre de la continuidad de la tradición. La ceremonia se realiza en vigilia alrededor del altar de la media luna, al interior del *teocalli*, la noche previa al comienzo de la iniciación anual o “búsqueda de visión”, o para celebrar los cambios de estación -solsticios y equinoccios- durante el año. Al igual que el *temazcal*, la ceremonia de la media luna o cuatro tabacos tiene una organización cuatripartita y una narrativa ceremonial en la cual, a través del uso del tabaco, se resaltan los significados místéricos atribuidos a la media luna, la noche, el día, el fuego y el agua. La media luna es un altar en cuyo interior se mantiene encendido el fuego. Por fuera y alrededor de este altar se disponen los instrumentos que se emplean en la ceremonia: tambor de agua, bastón emplumado, sonaja y abanico de plumas, además de la medicina que se entrega a los participantes. La principal innovación que integra el FSI a esta ceremonia concierne a la inclusión de enteógenos distintos al *peyote* (*Lophophora williamsii*),¹⁶ de manera de actualizar y efectivizar la profecía de las alianzas entre los pueblos del

¹⁶ *Enteógeno* designa la idea de llevar a dios dentro de uno, el cual se expresa directamente a través del *peyote* u otras plantas consideradas sagradas (Shultes y Hoffman, 1998). Según el líder mexicano del FSI existen más de 400 de estas plantas enteógenas.

norte y el sur, simbolizados respectivamente en el águila (moteada) y el cóndor. Por esta vía las/los participantes buscan adquirir coherencia existencial, así como visiones para sanar, agradecer y celebrar los misterios de la vida.¹⁷

La búsqueda de visión es la ceremonia de iniciación al Camino Rojo del FSI, consistente en retirarse en solitario a la montaña, sin comida ni bebida, para plañir o suplicar por una visión. La visión es un *entendimiento* que se alcanza de manera intencional, un saber que se obtiene intuitivamente, desde una dimensión no racional y bajo estados meditativos y acrecentados de conciencia. Según Alce Negro –líder espiritual *lakota oglala* de la primera mitad del siglo XX-, “la razón más importante para implorar es [...] que ello nos ayuda a darnos cuenta de nuestra unidad con todas las cosas, a comprender que todas las cosas son nuestros parientes”.¹⁸ En la adquisición de la visión *lakota*, el buscador ofrece su propio cuerpo a *Wakantanka* -el Gran Espíritu. Previo a ello, la o el buscador se entrega al rezo, la ofrenda de tabaco y la purificación ritual mediante el baño de vapor o *temazcal*. Para el líder nacional del FSI, “la búsqueda de visión es una experiencia individual y comunitaria, de contacto con los elementos, con la naturaleza humana y con todas nuestras relaciones”.



Danza del sol en Kitralma. Archivo Kitralma.

¹⁷ Para un análisis de las concepciones y prácticas de salud y bienestar en Kitralma, véase Berho y García (2019).

¹⁸ Alce Negro y Brown (2002: 88).

Las danzas, en tanto, son comprendidas como rezos y plegarias en movimiento. La danza del sol impone el auto-sacrificio ejecutado para alcanzar equilibrio y vivir en reciprocidad con las fuerzas vivientes del universo, visibles e invisibles. La danza de la estrella se realiza en honor a los antepasados, para recordar que los vivos están atados a un pasado en el que hay infinitud de generaciones que los constituyen. La primera se realiza durante cuatro días en que los danzantes guardan ayuno y se purifican en el *temazcal*. La segunda se realiza durante cuatro noches en las cuales los danzantes realizan vigilia, danzando y rezando. A diferencia de la danza del sol que tiene un origen *lakota* -reclamada a su vez por líderes *mexica*-, la danza de la estrella “es una danza nueva, su diseño y creación fue obtenida por Aurelio Díaz en una “visión-revelación” que él tuvo en algún momento de su vida a través del uso de “medicina””.¹⁹

Realización espiritual neotradicionalista

El conjunto de iniciativas, prácticas rituales y concepciones expuestos hasta aquí, conforman medios a través de los cuales los iniciados y adherentes al FSI en Chile encuentran la realización espiritual. Las concepciones y la ritualidad que ofrece el movimiento se inspiran en las tradiciones amerindias que han sido apropiadas y resignificadas por personas indígenas, mestizas y blancas, quienes las usan como fuentes de sentido existencial, sanación y comprensión.

A través de estas tradiciones y de su reinención contemporánea sus adeptos promueven una forma de vida en armonía con la naturaleza, que implica una recomposición de los lazos que ligan a los seres humanos con las potencias cósmicas creadoras de la vida y sus congéneres. Ellos postulan la inmanencia por encima de la trascendencia y sacralizan las formas de vida natural y los elementos –agua, aire, tierra, fuego-, pues estiman que este es el legado de los antepasados para vivir en plenitud y equilibrio, haciendo parte de un único y complejo tejido vital.

El neotradicionalismo del FSI comparte con el movimiento neochamanista el uso de enteógenos como técnica de ruptura radical con el orden cotidiano para la conexión de la gente blanca con las fuerzas primigenias del universo y uno mismo.²⁰ Según la comprensión de los líderes del FSI, esto ocurre en virtud del divorcio del hombre occidental en relación con la naturaleza, a la que asume como mundo exterior,

¹⁹ Según Cruz (2016: 46).

²⁰ Para más antecedentes sobre el proceso de iniciación espiritual del FSI, véase el artículo de Berho y García (2022).

mientras que los pueblos llamados originarios han preservado este vínculo. Tanto en el neotradicionalismo como en el neochamanismo, los enteógenos son al mismo tiempo medicinas y sacramentos que ayudan a alcanzar bienestar, restablecer la salud y fortalecerse espiritualmente. En ellos también se afirma la existencia de una multiplicidad de niveles que constituyen la realidad, uno de los cuales corresponde al nivel espiritual, cuyo acceso se realiza por la vía ritual.

Por otro lado, en ambos movimientos encontramos la reverencia a la tradición, como aspecto que los diferencia frente a las expresiones nueva era, las cuales comprenden un caleidoscopio de tradiciones, prácticas y conocimientos orientales, indígenas y modernos. De todos modos, tanto el neotradicionalismo como el neochamanismo ofrecen umbrales de apertura al cambio, la innovación y resignificación de algunas prácticas y concepciones del repertorio religioso. Y, en el caso del neotradicionalismo, a diferencia del neochamanismo, hay una remisión más clara y elocuente a las tradiciones de los pueblos – naciones amerindias.

La búsqueda de realización espiritual está presente tanto en el neotradicionalismo como en la nueva era. En el primer tipo de movimiento, la experiencia se despliega principalmente en una relación fuerte con los elementos constitutivos de la existencia en nombre de la tradición, de acuerdo con cierto canon compartido y escasamente cuestionado entre los iniciados. En la nueva era, en cambio, ocurre en el seno del yo interior, quedando sujeto por tanto a diversas cavilaciones y sentidos subjetivos y, por tanto, menos expuesta al escrutinio colectivo. La espiritualidad se alcanza a través de prácticas que rompen con la organización cotidiana del tiempo, el espacio y la productividad.

Conclusiones

Quienes, durante las últimas tres décadas en las Américas y Chile, venían buscando espiritualidad, la encuentran entre otros movimientos religiosos y espirituales no cristianos, en marcos de referencia ideológicos y rituales como el que ofrece el FSI. Estos movimientos surgen de la incapacidad de llenar los vacíos de sentido -o del agotamiento de sus fuentes- suscitados por las ideologías y formas de vida modernas, así como del inconformismo con las formas canónicas y autoritarias de ejercer la religión. Paradojalmente, ellos se yerguen a partir del potencial individualizador del proyecto moderno, acentuado en la era global en que vivimos, particularmente entre los sectores con más recursos económicos, educativos y culturales de la sociedad.

La experiencia de investigación de campo realizada entre los adherentes del FSI en Chile permite advertir que la espiritualidad neotradicionalista surge en el marco de la emergencia de movimientos religiosos y espirituales característicos de la era global. Muestra también que en Chile el movimiento se erige entre personas y grupos con capital económico y cultural que buscan sanación, espiritualidad y expansión de conciencia a partir de un marco de referencia ideológico y ritual que hasta entonces les era ajeno y distante.

Los marcos de referencia ideológicos que sustentan el movimiento comprenden ideas, creencias y valores antropológicos, ecológicos y espirituales atribuidos a los *lakota* y los *mexica - tolteca*, de Norte y Mesoamérica, en interacción con ideas, narrativas y expresiones de la cultura moderna -de la ecología y el ambientalismo-, el neochamanismo y la nueva era. Por otro lado, la ritualidad del FSI remite de manera marcada -si no exclusiva- a las referencias *lakota* y *mexica - tolteca* expuestas por el líder mexicano del movimiento, consideradas como normas rituales incuestionables.

Entre los movimientos identificados, conviene entender el neochamanismo principalmente como un marco que fomenta experiencias de sanación basadas en la mediación chamánica entre órdenes de realidad en interacción. Frente a esta tendencia, la nueva era y el neotradicionalismo se dirigen más claramente hacia la realización espiritual. Igualmente, aquí conviene distinguir la forma de comprender y experimentar la espiritualidad de acuerdo con los marcos ideológicos y rituales entre estos dos movimientos. Mientras para los nueva-eristas la espiritualidad está dentro de uno y en desconexión con un afuera natural o social, para los neotradicionalistas del FSI concierne a una relación con la totalidad de lo existente, visible e invisible. Este principio se advierte en la ritualidad descrita, así como en las alianzas con los actores locales y otros campos de acción que no pudimos abordar aquí. La ritualidad del FSI recrea los símbolos de un mundo indígena de raíces prehispánicas, cuya espiritualidad es reinventada y sus orígenes locales borrados a favor de una visión universalista del cosmos y la humanidad.

Bibliografía

- Alce Negro y Brown, John Epes (2002). *La pipa sagrada. Los siete ritos secretos de los indios sioux*. Madrid: Miraguano.
- Berho, Marcelo y García, Carolina (2022). “Ruptura y conexión en la búsqueda espiritual en una congregación neotradicionalista en Chile”, *Revista Cultura y Religión* XVI/2: 147-170.

- Berho, Marcelo y García, Carolina (2019). “Salud y bienestar en una iniciativa neo-tradicionalista en Chile”, *CUHSO* 29/1: 249-275.
- Caicedo-Fernández, Alhena (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yajeceros en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Caicedo-Fernández, Alhena (2009). “Nuevos chamanismos Nueva Era”, *Universitas humanística* 68: 15-32. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n68/n68a03.pdf>
- Carozzi, María Julia (1999). “La autonomía como religión: la nueva era”, *Alteridades* 9/18: 19-38. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/747/74791803.pdf>
- Carrete, Jeremy y King, Richard (2005). *Selling spirituality. The silent takeover of religion*. London: Routledge
- Cruz, Yolanda (2016). *El Camino Rojo como agente de cambio de los patrones culturales de los jóvenes*. Tesis para obtener el Grado de Maestría en Antropología Social. UNEM. Recuperado de <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/41166>
- De la Torre, Renee (2013). “Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age”. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 27-46). Renée de la Torre, Cristina Zúñiga y Nahayelli Huet (Organizadoras). México. Casa Chata, CIESAS, Coljal.
- Durkheim, Emile (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Galinier, Jacques y Molinié, Antoinette (2013). *Los neo-indios. Una religión del tercer milenio*. Quito: Abya Yala.
- Geertz, Clifford (2001). “La religión como sistema cultural”. En *La interpretación de las culturas* (pp. 87-117). Barcelona: Gedisa.
- Heelas, Paul (2008). *Spiritualities of life: new age romanticism and consumptive capitalism*. The Oxford Handbook of the Sociology of Religion. London: Edited by Peter B. Clarke, Wiley-Blackwell.
- Irwin, Lee (2002). “Native American spirituality: history, theory, and reformulation”. En *A Companion to American indian history* (pp. 103-120). Phil Deloria and Neal Salisbury (eds.). Blackwell Publishers Ltd. DOI:10.1002/9780470996461
- Scuro, Juan (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía desde el Uruguay*. Tesis de Doctorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre.
- Shultes, Richard E. & Hofmann, Albert (1998). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Semán & Viotti (2015). ““El paraíso está dentro de nosotros”. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy”, *Nueva Sociedad* 260: 81-94.
- Weber, Max (2007). *La ciencia como profesión*. Madrid: Espasa Calpe.

Antropología y Cinematografía, un vínculo histórico hacia la Antropología Visual.

Nabil Rodríguez Migueles

Resumen

Lo que este capítulo pretende, es presentar algunas cuestiones sustanciales en la historia de las relaciones permanentes entre las dos construcciones socioculturales señaladas, cinematografía y antropología, revisar como éstas se fueron relacionando y sirviéndose mutuamente en un continuo y cómo finalmente, va surgiendo en la antropología un campo de observación, estudio e investigación en torno a la “imagen”, que además, va significando al interior de la disciplina los medios audiovisuales como instrumentos para la investigación antropológica, surgiendo así una “Antropología Visual”. Esta revisión va de lo general a lo particular, siendo esta particularidad lo que ha determinado el desarrollo de una Antropología Visual en la Universidad Católica de Temuco.

Introducción

Si la antropología se dedicó durante sus primeros años a conocer sociedades, culturas, costumbres y tradiciones distintas a la occidental, describiendo formas de vida que le resultaban exóticas a europeos y norteamericanos, encontró muy tempranamente en los nuevos inventos como la fotografía y el cine, importantes aliados para registrar y visibilizar los “hallazgos” que comenzaban a develarse en expediciones y viajes a través de las “tierras extrañas” que se configuraban como las rutas elegidas.

Corrían vertiginosamente los procesos creativos y la inventiva humana en las décadas del siglo diecinueve en el contexto de la cultura occidental. La revolución industrial avanzaba raudamente y en variados ámbitos de la vida y experiencia humana, van naciendo máquinas, aparatos y artefactos que se incorporan a las vidas de las personas en ciudades y campos. Esa revolución va transformando los medios y modos de producción y la sociedad occidental en su conjunto va incorporando una u otra de estas invenciones. Al final de la década de los años 1830 en Inglaterra y en Francia se compite por patentar uno de esos inventos

revolucionarios, “la fotografía. Esta será la antesala de lo que vendría unos cuantos años después, hacia el final del siglo, otra cámara y el mismo principio, pero esta vez para lograr la “imagen en movimiento”, nace el cine incorporándose otro dispositivo visual para recrear, reflejar e impactar socialmente.

Ahí, en ese mismo horizonte cultural y prácticamente en forma paralela, otro de los procesos relevantes de aquella época daba paso al surgimiento de nuevas formas de pensar y entender la “realidad”, particularmente en la esfera de la realidad social. En plenos movimientos de construcción de conocimiento, validación y legitimación de la ciencia occidental, irá naciendo una particular disciplina en el ámbito de las Ciencias Sociales, se tratará de la antropología. Esta comenzará a ocupar espacios en la academia, centros de investigación y en una comunidad científica que irá poco a poco estableciéndose en el marco de esas Ciencias Sociales. Claro está que la sociología ya había nacido, siendo ésta la que va a iniciar la discusión sobre lo válido de ocupar los métodos científicos para abordar “lo social”, siendo la antropología la que se orientará plenamente a estudiar las sociedades y culturas no occidentales.

Lo que señalo entonces es que en una misma tradición sociocultural van surgiendo dos formas de observar la “realidad social”, una instalándose en el ámbito de las artes, otra en la esfera de la ciencia, convirtiéndose en dos diferentes procesos intelectuales y creativos de producción de conocimiento, que, naciendo de la observación de la realidad, su descripción e interpretación, configurarán dos formas de “representación” de la realidad y para ser más preciso de “múltiples realidades”.

Una imagen vale más que mil palabras.

Antes de profundizar en la relación que se establece entre ambas construcciones sociales, cine y antropología, cabe señalar algunas cuestiones relevantes acerca de la imagen, siendo la fotografía y el cine tipos de imagen.

¿Cuántas veces escuchamos o hemos leído que “una imagen vale más que mil palabras”? Esta frase extraordinariamente utilizada con origen poco claro, nos indica la importancia que se le ha otorgado a la imagen, particularmente al proceso de comunicación que esta permitiría. El origen del concepto viene del latín, “imago”. Pero ¿Qué es la imagen? Las definiciones nos plantean a la imagen como la figura que se establece en relación a un objeto, algo que existe en la realidad puede ser

representado y lo que resulta está en relación a aquello. Lo representado con una imagen puede ser real o imaginario, pero siempre se vinculará al proceso perceptivo que logramos a través de los sentidos. Nos relacionamos con el medio a través de los sentidos y organizamos mentalmente lo percibido mediante imágenes. De la misma forma también de procesos mentales de creación surgen variadas imágenes que circulan en la sociedad a través de diversos medios, que son por supuesto percibidas por las personas interpretándolas y dándoles significados.

Se puede decir que así nacieron los, petroglifos, geoglifos, las llamadas pinturas rupestres, la pintura en general, los dibujos, los mapas y por supuesto que la fotografía y el cine. Todos son tipos de imagen. La comprensión de lo que es la imagen se ha abordado desde diversas disciplinas y aquí solo esbozo algunas cuestiones que por cierto son bastante más complejas con relación a como se ha ido teorizando acerca de la imagen. Se ha desarrollado toda una “teoría de la imagen” que nos habla de signos, códigos, formas, significados, significantes, símbolos, líneas, planos, texturas, colores, dimensiones, etc., etc., etc.

Esas diversas disciplinas y áreas que han colocado a la imagen como un campo de observación, descripción, estudio y comprensión van desde las artes visuales, la filosofía, psicología, semiótica, las ciencias de la comunicación y muchas otras incluyendo a las ciencias sociales, por supuesto que siendo la imagen producto de los procesos en la experiencia humana, la antropología también ha ido desarrollando una disciplina que la considera, veamos cómo, esto nos ayuda a retomar el relato inicial en torno a la relación cine y antropología.

La antropología visual va surgiendo de ese proceso que señalaba anteriormente, de relaciones de la disciplina con la imagen fotográfica y cinematográfica. Como indiqué, cuando se va constituyendo la antropología a mediados del siglo diecinueve, la fotografía ha irrumpido en Europa primero y en los Estados Unidos después, revolucionando la forma de mirar y observar la realidad, esta comenzaba a ser representada en un potente dispositivo visual muy verosímil para las personas y para finales de siglo ocurrirá algo todavía más impactante ya que el cine nos presenta en esa ilusión visual, la imagen en movimiento. Mientras que la fotografía, en aquel momento es asombrosamente creíble y real por como representa la realidad, sigue siendo una imagen estática, inmóvil y la realidad es dinámica, se mueve, entonces el cine viene a completar ese antiguo anhelo de aquellos inventores de mover esa imagen que ya se había revelado. Por eso se considera ese hito de exhibición pública de un film por primera vez en la historia humana, como el inicio del cine,

siendo el 28 de diciembre de 1895 en un café de París un momento que perdurará en la historia de la humanidad, por su impacto, porque esas reproducciones de un tren llegando a una estación en París, proyectadas en tamaño real causaron un tremendo efecto, no solo a los que en el café las miraban, sino marcando un antes y un después en la forma de mirar la realidad. La anécdota de aquel día señala que los que estaban sentados en las mesas más cercanas a la pantalla, arrancaron impresionados y aterrorizados por el tren que impactaría ese café. Siendo la primera proyección cinematográfica, las personas asistentes no lograban discernir entre una proyección y representación audiovisual y la realidad misma.

La relación cine y antropología nace en un contexto social, cultural, político, económico y también epistémico particular, mencioné a la revolución industrial que como sabemos tiene varias fases y su consiguiente revolución comercial. Los inventos compiten por lograr las patentes y por supuesto por ir configurando un mercado, la industrialización va transformando las formas de la vida occidental. La realidad sociopolítica va cambiando de igual forma, entran nuevas potencias políticas y económicas a escena fortaleciendo los proyectos colonialistas, si le sumamos que en el ámbito de la ciencia nos encontramos completamente sumergidos en las teorías evolucionistas que de igual forma llegan a las ciencias sociales, la antropología va surgiendo en este contexto y todo este horizonte facilita ese cruce entre la disciplina antropológica con aquellas cámaras generadoras de imágenes de la realidad. Los relatos históricos nos presentan a fotógrafos y cineastas acompañando a las expediciones que comienzan a proliferar, occidente está curioso de conocer tierras “extrañas”, pueblos distintos, desconocidos, formas de vida que han sido sus enigmas. Estos nuevos artefactos, las cámaras, se convierten en sus mejores aliados. Esa suerte de “síndrome de exploración”, como lo señalan algunos autores, puede ser registrada, documentada, archivada y catastrada sumando estas nuevas herramientas visuales.

Las motivaciones para las expediciones fueron diversas, hubo intereses religiosos, comerciales y claro está, científicos. Naturalistas, principalmente botánicos y zoólogos también los incipientes geógrafos y geólogos, lingüistas y por supuesto antropólogos, serán parte de estas verdaderas aventuras, que tras el ánimo de conocer, de saciar la curiosidad y de buscar nuevas “rutas comerciales”, les acompaña el “espíritu” de la conquista colonial de occidente a los nuevos mundos que se les presentan. Las fronteras se transforman, se amplían y fortalecen las ideas de los “territorios de fronteras”. La posibilidad de plasmar todas estas experiencias, vivencias y realidades en documentos visuales, cobrará

gran valor y significado, consolidándose poco a poco la mancomunidad entre científicos y cineastas. En relación a la participación antropológica en dichas expediciones, los registros fotográficos y cinematográficos serán de suma importancia para graficar, complementar y divulgar lo que la antropología de la época estaba construyendo, “la otredad cultural”.

Con cada invento y la máquina que lo posibilita nace un rol, un especialista en el área, con la fotografía, nace por supuesto el fotógrafo, con el cine nace entonces el cineasta y tras los consiguientes procesos que se van dando en la producción de estas imágenes irán naciendo también las técnicas y los lenguajes, considerando que la imagen es también un texto que comunica. En el caso de la fotografía, a comienzos del siglo veinte, se habrá fortalecido una industria fotográfica, la que apelará al nacimiento de una “fotografía aficionada”, mientras seguirán existiendo esos “especialistas” con sus estudios fotográficos, aparecerán las máquinas para que cualquier persona las pueda usar, fotografiando también la realidad. Este hecho facilitará, al interior de la disciplina, la incorporación de cámaras fotográficas en las investigaciones, que se incrementarán en tanto surge y se fortalece el método etnográfico y el trabajo de campo como la forma de practicar la investigación antropológica. Es así que encontramos fotografías etnográficas de Boas, Malinowski, Pritchard, Rivers, Levi-Strauss, Mead, entre otras y otros tantos antropólogos. Con el cine el tema de operar las cámaras por los propios antropólogos será más tardío, aunque habrá sus pioneros.

La expedición antropológica de Cambridge al Estrecho de Torres.

Relevante me parece hacer alusión a esta expedición en particular, hay muchos elementos aquí que la vincularán con lo que luego la antropología seguirá realizando y que de igual forma aportarán a lo que posteriormente será la Antropología Visual. Como cada hito en las historias específicas, en la historia de la antropología habrá un antes y un después de esta expedición. Quien coordinó la expedición fue Alfred C. Haddon, su formación en la academia estuvo en la zoología, claro está que su interés posterior llegó a la antropología, considerado como uno de los precursores de la antropología británica moderna. En 1898, apoyados por la Universidad de Cambridge se realiza esta trascendental expedición hacia Oceanía en un territorio marítimo que limita Australia y Nueva Guinea, varias culturas en coexistencia, con el predominio del pueblo melanesio relacionado con los papúes, fue el foco de estudios y observación de los investigadores de varias disciplinas, esta fue multidisciplinaria. Lingüistas, sociólogos, psicólogos y antropólogos

desarrollaron investigaciones incorporando estos los enfoques y puntos de vista de sus disciplinas, los temas variaron desde cuestiones sobre la ritualidad y sistemas de creencias, la lengua, parentesco y estructuras familiares, sobre expresiones artísticas, cuestiones de la psicología de los pueblos, entre otras. La estadía fue alrededor de 7 meses. Fue la primera experiencia innovadora de investigación de campo, que pondrá a la disciplina en un nuevo estadio de su desarrollo, sentará las bases para los estudios etnológicos y por supuesto etnográficos, la antropología, gracias también a otros hitos y protagonistas, superará su construcción teórica hasta entonces y sus conclusiones establecidas a través del relato de cronistas, misioneros y viajeros para sentar las bases de la importancia de investigaciones realizadas directamente por los estudiosos. En esta experiencia participaron seis antropólogos, además de Haddon otros que luego toman gran importancia en la antropología como Charles G. Seligman y William H. Rivers.

Con relación al tema central que trata este capítulo, hay dos cuestiones relevantes que la expedición aporta, una es la incorporación de las cámaras de fotografía y de cine, cuyo uso logró registros y testimonios visuales y cinematográficos de enorme importancia, dando cuenta allí de las posibilidades de incorporación de las cámaras a futuro, permitiendo una documentación valiosísima que quedó instalada en la historia de la disciplina. Seguramente con el tiempo se analizó con mayor profundidad, cuyas reflexiones aportaron al establecimiento de una disciplina antropológica que las incorporará teórica y metodológicamente, es decir, se puede afirmar que la antropología visual, es heredera de una u otra forma de este hito. La otra cuestión en concordancia con esto, tiene que ver con algunos de los temas o áreas de estudio abordadas en el Estrecho de Torres durante 1898, donde se indagó y analizó la agudeza visual de los Papúes, se realizaron mediciones sobre la percepción visual de la población, de otros procesos perceptivos y su relación con aspectos de la memoria, se estudió acerca del espectro cromático, cómo y de qué forma se percibían los colores y desde el punto de vista de la comunicación y la lingüística, que y cuantos colores percibían y como se denominaban desde sus lenguas, haciendo las relaciones con sus contextos socioculturales, no se puede dejar de mencionar las prácticas rituales y los lenguajes no verbales que son casi que el foco de este primer período. Todos estos temas son hoy materias que ciertos enfoques de la antropología visual contemplan en investigaciones, que indagan acerca de las variables sociales, culturales, históricas de género y otras que intervienen en la forma de percibir la realidad, ya que luego eso tendrá relación a la forma de representarla visualmente.

Cabe señalar que además se realizaron registros sonoros en cilindros de cera y que los primeros filmes de carácter antropológicos fueron cinco que variaron en duración entre 21 a 70 minutos, conservándose hasta nuestros días algunos de ellos. En algunos de los relatos históricos se señala que el propio Alfred Haddon habría realizado algunos de los registros fílmicos operando personalmente la cámara de cine. Se ratifica entonces que desde sus comienzos, antropología y cinematografía se han venido vinculando sirviéndose mutuamente, ya que el cine de igual forma permitió saciar la sed de conocer esas culturas de “pueblos exóticos” y sus contextos convirtiéndose en ventanas para observar la diversidad ecológica y étnico-cultural del mundo.

Constitución de una Antropología Visual.

El propósito del capítulo es enfatizar en la existencia de esta disciplina, indicando algunas cuestiones que orientan la comprensión de su emergencia durante el desarrollo de la historia de la antropología en general. Esta historia está colmada de episodios de relaciones entre estudios antropológicos y medios audiovisuales y de cómo en el mismo desarrollo del cine hay momentos y situaciones que acercarán lo que surge en el cine con los intereses de la antropología de la época. El cine mismo nace con una intensión documental, aunque el género cinematográfico no estaba establecido. Remontémonos al trabajo de Robert Flaherty en la bahía de Hudson con los inuit, él no es antropólogo, pero tiene un interés por conocer y dar a conocer las formas de vida, costumbres y prácticas culturales de este pueblo y determina; estudiar cine para luego instalarse por un año en pleno territorio inuit, para filmarlos. ¿Cuáles son las motivaciones? en viajes anteriores haciendo otras labores, conoce este pueblo y reflexiona acerca de lo que ocurrirá con ellos tras el avance de la cultura occidental. Piensa Flaherty que van a desaparecer entonces idea la forma, a través de las imágenes cinematográficas, de preservar, al menos en imágenes, estas rudimentarias y primitivas formas de vida, según su reflexión. Finalmente lo que hace es un trabajo de campo con observación directa y participante (o algo similar) que no viniendo de la antropología, sistematiza con las prácticas del cine. No profundizaré acerca de muchas cuestiones que la historia ha consignado en esta experiencia, con sus críticas y aplausos, solo relevo el hito que este hecho provocó, ya que de su estadía y filmaciones allí, resultó el primer documental como tal, de la historia del cine y luego el primer documental considerado etnográfico por lo que significó Nanook del Norte como un sistema de representación de la otredad. El documental como un género se instalará en la cinematografía, será el documento visual que mejor se vinculará

con el interés de sectores de la antropología que se siente atraídos al uso de las cámaras. Por esta razón en una historia de la antropología visual, se revisa también el surgimiento del cine documental.

Tres serán los precursores de este género, Flaherty en Norteamérica, Dziga Vertov en la Unión Soviética y Jean Vigo en Francia, aunque el nombre del género lo acuñó en 1926 John Grierson, un sociólogo del movimiento cinematográfico Free Cinema de Gran Bretaña, también desarrollando cine documental. Con unas u otras motivaciones estos precursores y quienes les seguirán, desarrollarán documentales, intentando plasmar la realidad, desde sus puntos de vista, con el fin de representar las realidades sociales, como documentos “más reales”, verosímiles y que permitan la reflexión sobre lo presentado. Vertov en el mundo soviético querrá reflejar los procesos de cambios tecnológicos propuesto en la industrialización convocada a través de los principios de la revolución, cree que las problemáticas sociales que se viven no pueden ser contadas a través del cine ficción, del cual es un gran detractor. Es el fundador del movimiento cinematográfico llamado Cine Ojo, ya que cree fervientemente que la cámara de cine es capaz de llegar donde el ojo humano no logra, por lo tanto la entiende como una extensión del ojo, que le ayuda a observar y reflejar las realidades socioculturales de su época.¹

El otro aludido como fundador es Jean Vigó, instalado en pleno movimiento cinematográfico del impresionismo francés, que está lleno de crítica a las diferencias sociales y sus desigualdades, a la falsa moral de las elites sociales francesas. Esto es lo que grafica en un ensayo documental llamado “A propósito de Niza” con sátira y sarcasmo construirá una mirada a este balneario de las clases altas francesas en las décadas de 1920 y 1930.

Estos cineastas, preocupados por las cuestiones sociales y culturales de las realidades de sus contextos o el de los “otros culturales” como fue el caso de Flaherty, inquietos por cómo se van dando ciertos procesos en sus épocas, establecerán las bases de lo que vendrá después en el cine

¹ Cabe señalar que el propio Lenin le da una real importancia al cine, por la posibilidad de mostrar los ideales revolucionarios y difundirlos masivamente, es el arte menos influenciado por la burguesía señalará, es tal el valor otorgado por él, que nacionaliza el cine en 1919 creando los estudios cinematográficos estatales Mosku

documental², pero también en el interés por el cine documental desde la antropología.

No podré extenderme mucho más en esta historia, pero no puedo dejar de señalar dos hitos que harán los cruces y la entrada plena del cine en la antropología, o de la antropología acoplada con el cine. En la antropología cultural norteamericana aparecerá la figura de Margaret Mead, una antropóloga que se convertirá en una de las intelectuales más influyentes en los Estados Unidos, con un importante desarrollo en la disciplina y un prolífico proceso de producción intelectual. Discípula de Franz Boas y Ruth Benedict, que desarrolló la línea de “Cultura y Personalidad”. Realizó mucho trabajo de campo en Bali, Nueva Guinea, Samoa, estudió las influencias de la cultura en la formación del carácter en los niños, de cómo se va configurando la personalidad, sobre los efectos de los procesos educativos informales y formales en la personalidad de las personas, entre otros. Junto a uno de sus maridos, Gregory Bateson, examinó nuevas formas para documentar lo que le interesaba con relación a las pautas de crianza y los procesos de configuración de la personalidad, por lo que el cine y la fotografía para ambos investigadores, resultaron las mejores herramientas para registrar el paso de la niñez a la etapa adulta y estas imágenes ayudaron a entender la forma en la que las sociedades estudiadas, plasman este tránsito a través de símbolos. Mead y Bateson reseñan en varias de sus publicaciones el modo de operar que tenían con la incorporación de estas cámaras en su trabajo de campo y en los procesos de observación directa y participante. Uno de esos tantos trabajos quedó plasmado en una serie de documentales que resultaron de cientos de metros de película que filmaron en Bali. “El carácter balines” y más de 25 mil fotografías que grafican las prácticas culturales para la formación de la personalidad en los niños y niñas allí en aquella época. No me detendré más que en señalar que lo que me resulta más relevante, además de la incorporación de los registros de estas cámaras a sus investigaciones en aquellos años, es lo que ellos van construyendo después, ya que convierten las imágenes fotográficas y de los filmes, en una extensión del trabajo de campo, analizando y continuando con las reflexiones y conclusiones gracias a las imágenes conseguidas, es decir resignifican éstas, empleándolas para un proceso posterior de observación, esta vez,

² El cine desarrollará y establecerá el género DOCUMENTAL como una línea de producción muy potente, generando toda una industria cultural tras su establecimiento lo que desarrollará entonces, todo ese fascinante sistema de REPRESENTACIÓN de las múltiples realidades.

de sus representaciones. Es a Margaret Mead que se le atribuye el concepto de antropología visual algunas décadas más tarde.

El siguiente hito ocurre en Francia, como tantos aportes para las ciencias sociales surgido aquí, se puede afirmar que Francia es la cuna del “cine etnográfico”. Para esto hablaré de Jean Rouch, quien siendo ingeniero trabaja en la construcción de una carretera en Níger, África antes de la Segunda Guerra mundial. Rouch regresa a Francia para sumarse a las fuerzas de la resistencia durante la guerra y posterior a esta y dado sus conocimientos de las culturas africanas, decide prepararse en antropología, es amigo de varios científicos sociales, entre los que destacará Edgar Morin, que le alienta al uso del cine en la investigación social. Es así como Rouch quiere volver a África para conocer mejor las culturas y sus problemáticas allí. Se instala en Níger y establece el cine como una herramienta a desarrollar, comienza a filmar con la idea de dar voz a quienes no la tienen, nace el cine etnográfico en la década de 1950. Hay mucha crítica al Rouch de esta época, muy etnocentrista se le señala, sin embargo hay que ponerlo en el contexto histórico donde inicia el vínculo cine y estudios antropológicos. Luego de su muerte el año 2004, hay estudiosos de su fecunda obra (más de 120 filmes, de los cuales una mitad son considerados cine etnográfico), que hablan de cuatro momentos o etapas del cine de Rouch, indicando que en la última parte habría superado su mirada etnocéntrica de las realidades filmadas. La cosa es que Rouch es considerado el iniciador del cine etnográfico, es decir, la posibilidad de hacer etnografía a través de las imágenes del cine. Fue creador del *cinéma vérité*, movimiento documentalista que busca que las obras estén lo más cercanas a la realidad, el cine verdad en el documental. Además, se le considera uno de los que influye en la aparición del movimiento cinematográfico la Nueva Ola, de post guerra que ve en el cine no solo una forma de entretenimiento sino una herramienta para analizar y reflexionar sobre la realidad social, política, económica y cultural de la época. Rouch es también uno de los que habla del futuro de una antropología visual.

Hay varios otros hitos, muchos investigadores y/o realizadores que no alcanzaré a mencionar, momentos, procesos en varias partes del mundo que de igual forma van aportando a la aparición y formalización de una antropología visual. Cabe indicar también, que la antropología visual puede tener más de una denominación según el contexto. Ya que para algunos lo que entendemos como antropología visual acá es el cine etnográfico, o la antropología de la comunicación visual establecida en la Universidad de Temple en Filadelfia, que inicia esta conceptualización en la década de 1970 cuando enfoca los estudios sobre imagen en los

procesos comunicativos de esta. Existe también una antropología de la imagen, mayormente asociada a los estudios antropológicos sobre la imagen en las artes visuales y el diseño. Finalmente hay quienes hablan de antropología audio-visual asociándolo al campo de las percepciones auditivas y visuales que estarían representadas en el cine y lenguaje audiovisual. Todas las miradas son válidas, en la medida que agregan elementos particulares a esas construcciones sociales de la ciencia. Lo que sí está claro, es que en todas, el componente en común es la imagen, por lo tanto hay un campo ahí de observación, análisis y sistematización.

Antes de cerrar esta parte, deseo mencionar que así como hay varias comprensiones entorno a la disciplina, existen también algunos enfoques ya instalados y probablemente otros en construcción. Entonces algunos hacen antropología visual cuando ocupan el cine etnográfico o documental etnográfico en la investigación antropológica, es decir, produciendo material etnográfico, que pueden ser registros, documentales como tal o etnografías visuales, producen conocimiento desde estos, analizando tanto procesos como productos. En otras palabras, al incorporar los medios audiovisuales en la investigación antropológica, surge de este proceso material de análisis y reflexión que permite llegar a conclusiones.

Otro enfoque es cuando los distintos tipos de imagen son el objeto de la investigación, qué tipo de imagen es, cómo se construye, quiénes, cuándo, qué comunica, cómo impacta esa imagen, son algunas de las cuestiones a tratar. Unos ejemplos podrían ser sobre la imagen que los medios de comunicación construyen sobre los migrantes, o los mapuche, los afrodescendientes en los Estados Unidos y como estas imágenes producen efectos en distintos sectores de la población. Estas imágenes mediáticas se van estableciendo en los discursos mediáticos, en las fotografías, infografías, videos, diseños varios e iconicidad diversa acerca de estas realidades.

Encontramos también a antropólogos y antropólogas que ocupan las imágenes como generadoras de procesos, particularmente las fotográficas y las audiovisuales. Estas se emplearán para gatillar instancias que apuntarán hacia los cambios y transformaciones de situaciones para el mejoramiento de las condiciones contextuales y de los sujetos sociales. También para robustecer ciertas prácticas necesarias para ese mejoramiento. Esta estaría más en concordancia con una antropología aplicada, entonces podríamos hablar de antropología visual aplicada.

Estas son formas de abordar el ejercicio de la antropología visual, hay que entender que esta disciplina no es únicamente antropólogos y antropólogas haciendo documentales, están estas otras vertientes o enfoques, validos, legitimados y en procesos de permanente construcción.

Antropología Visual en el Departamento de Antropología de la UC. Temuco

Me parece importante en la parte final del capítulo, presentar el panorama histórico del desarrollo de la antropología visual en el contexto de nuestra carrera y Departamento en la Universidad Católica de Temuco.

En 1973 nace la carrera de Licenciatura en Antropología en lo que era la sede regional de la Pontificia Universidad Católica de Chile en Temuco (en 1991 la PUC entregó al Obispado de Temuco la sede para su administración estableciéndose la UC Temuco). Según los relatos de antropólogos y antropólogas que estudiaron en la época, tuvieron sus primeros acercamientos a la fotografía y al cine, como estudiantes de la carrera, con un profesor y fotógrafo que ya venía hace algunos años organizando talleres, cursos y exhibiciones cinematográficas en colegios, liceos y universidades de Temuco y la Región, se trataba de Don Enrique Eilers Mohr, docente, formador en apreciación cinematográfica y estudios de cine y fotógrafo. El mismo me relataba el año 2003 que en la Pontificia Universidad Católica de Chile sede Temuco (hoy UC Temuco) había iniciado talleres y cursos de cine en apreciación cinematográfica y cine clubes por el año 1976. Las versiones de quienes se interesaron en esa área mientras estudiaban antropología sitúan incluso cursos y actividades en torno al cine que Don Enrique habría realizado para la propia carrera de antropología.

Cuando se reabre la carrera el año 1992, después de 20 años de su creación en 1973 (luego que las autoridades militares presionaran a la PUC para cerrar la carrera el año 1978 en Temuco), el interés de algunos estudiantes por las cámaras y su aporte a la disciplina se hace patente, apoyado justamente por algunos de esos primeros estudiantes de los '70, naciendo un grupo a estudiantes de las carreras de artes visuales y antropología, con unas miradas y acciones muy experimentales al comienzo que incorporaron el uso de las cámaras de video y fotografía en su formación, esto provoca la formalización de un colectivo que se llamó "Taller de Antropología y Audiovisuales" durante los años 1994 a 1996. Este taller funcionó por dos años y permitió la producción de

algunas etnografías visuales, muestras de fotografías etnográficas, talleres de formación en el uso de las cámaras y lenguajes y otras acciones. Dentro de los objetivos, además de vincular la antropología con los medios audiovisuales, con el fin de registrar, se establecía la idea de analizar aquellas imágenes obtenidas, continuar con un proceso de reflexividad que posibilitaba discusiones más teóricas.

La producción audiovisual se inicia principalmente con la realización de registros a eventos en el marco académico. La búsqueda de observar espacios sociales en estas actividades, es lo que motiva una serie de registros en eventos tipo seminarios, intentando evidenciar distintas formas de relaciones sociales al interior de estos. Entre los trabajos que destacaron por su sistematización y difusión estuvieron: registro audiovisual y posterior análisis al “Seminario de Políticas Territoriales” CONADI 1995, realizado en la UC Temuco. Registro durante el Segundo Congreso Chileno de Antropología, Valdivia 1995. Ambos con actividades de difusión de lo producido, tanto a nivel fotográfico como audiovisual.

Iniciado el siglo veintiuno y a finales del año 2000 se crea el “Laboratorio de Investigación y Desarrollo Audiovisual”. Este nace producto de un proyecto Mineduc, en el cual se instala equipamiento básico para la realización audiovisual para registro y edición digital, cámaras, editora y otro equipamiento se instala por primera vez en antropología para fines exclusivamente disciplinares. Este estuvo funcionando bajo el alero de la Facultad de Artes, Humanidades, Ciencias Jurídicas y Ciencias Sociales, de la época con una estrecha relación con la entonces Escuela de Antropología. Hoy el Laboratorio se mantiene y hace años alojado en el Departamento de Antropología de la Universidad.

La aparición del Laboratorio de Investigación y Desarrollo Audiovisual representa un hito importante en el desarrollo de una Antropología Visual en la UC. Temuco. Los intereses generados desde esta instancia han fomentado la realización de diversas actividades en los más de veinte años de desarrollo.

Con relación a la formación de antropólogas y antropólogos en la carrera. El año 2002 se establece el curso de Antropología Visual como uno de los OPR (Optativos de Profundización) en el itinerario curricular formativo de la Carrera, curso que se dictó constantemente como OPR durante 11 años. El 2013 con la implementación del plan dos y luego con el plan tres de la carrera, en el itinerario curricular formativo se estableció en el quinto semestre el curso de 4 horas “Antropología Visual”,

otorgando otro estatus a esta línea y disciplina de la antropología, esto se complementa con el “Taller de Investigación Audiovisual” que permite entrar de lleno en el desarrollo de uno de los enfoques de la antropología visual, utilizar los medios audiovisuales, sus técnicas y su lenguaje al servicio de la investigación social antropológica, incorporando estas herramientas a la investigación etnográfica. Mientras que en el curso antropología visual se profundiza en las cuestiones más teóricas sobre imagen, cultura visual, percepción y representación y el vínculo histórico entre fotografía, cinematografía y antropología, en el sexto semestre del tercer año de la formación de la carrera, se ejercita en cuestiones prácticas con los medios, sin dejar de hacer permanentemente las reflexiones teóricas sobre el mismo.

Entre los años 2008 y 2011 se ofrece como parte de un programa de educación continua de la Universidad el “Diplomado en Antropología Visual y Medios Audiovisuales en la Investigación Social”, organizado desde el Laboratorio de investigación y desarrollo audiovisual, el diplomado fue una experiencia muy enriquecedora y de grandes aprendizajes. Este ha sido un programa inédito en su género, primer programa de profundización y especialización en antropología visual del país que contó con un equipo de docentes de primera línea en el área, con la participación de profesionales idóneos en las áreas de estudios de imagen, estética, antropología, antropología visual, realización documental y comunicación audiovisual. El programa se desarrolló con la colaboración del Núcleo de Antropología Visual de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, en el participaron 70 personas, de los cuales 25 venían de la antropología, otros tantos de las ciencias sociales y varias y varios interesados de diversas disciplinas y profesiones. Se generaron productos audiovisuales, muestras de estas obras a nivel masivo y se generó interés y posicionamiento de la disciplina en el contexto local y nacional.

Se puede decir que en este camino de desarrollo disciplinar de antropología e imagen, han ido surgiendo áreas, enfoques e intereses de cómo llevarla a cabo. Por un lado se ha logrado interesar a los estudiantes en el tema, vislumbrándose a través del tiempo ciertas tendencias de cómo utilizar la imagen para hacer antropología. A modo de ejemplo podemos destacar dos tesis de pregrado en la disciplina, una que analizó la construcción cinematográfica de los pacientes con enfermedades mentales, indagando en como el cine ha transitado en representar al paciente psiquiátrico con distintos niveles y formas, estudiando esas configuraciones, incluyendo en esto el impacto de esa imagen cinemática en la sociedad. Como vimos antes, este es un enfoque

de la disciplina, el análisis y estudio de la imagen, en este caso la producida por el cine. Otro trabajo de título se enmarcó en otro de los enfoques disciplinares, el uso de los medios audiovisuales en la investigación antropológica, registrando a un grupo de jóvenes migrantes llegados al país, producto del desplazamiento tras situaciones conflictivas en sus lugares de origen, poniéndolos frente a las cámaras para indagar acerca de sus percepciones sobre el proceso migratorio que les tocaba vivir, sobre sus transformaciones en los modos de vida en un país distinto al propio, consultándoles acerca de los choques culturales, sus ajustes, las nuevas vidas, las complejidades sociales, culturales, económicas, emocionales entre otros. El resultado, un documental de corte antropológico donde los protagonistas sociales se abren frente a las cámaras, compartiendo sus miradas sobre su propia migración.

Por su parte el diplomado durante cuatro años de duración logró la producción de 16 documentales de corte etnográfico y antropológico de temáticas diversas, entre algunas, conflictos socio-ambientales y étnico-culturales, estudios y reflexiones sobre las lenguas indígenas, procesos comunitarios de fortalecimiento social, el uso de las artes en el desarrollo humano y en proceso de transformación, entre otras temáticas.

Este avanzar en la disciplina con estas y muchas otras experiencias que quedan fuera por espacio, permiten apreciar que la Antropología Visual en nuestra Universidad ha ido desarrollando más de un enfoque, manifestado en los trabajos de los estudiantes cada año, de las experiencias ya relatadas, del trabajo que colegas titulados de la carrera han levantado, entonces de una u otra forma se presentan en: trabajos definidos a partir de una mirada que sitúa a la Antropología Visual como una sub-disciplina al interior de la Antropología, esta mirada está determinada por la utilización de medios audiovisuales en y para el registro de una investigación etnográfica. Trabajos entendidos y conceptualizados a partir de una Antropología Visual definida como una Disciplina vinculada fuertemente a la producción de videos y documentales con uso educativo e investigativo. Una línea de trabajo posicionada como una corriente disciplinaria preocupada principalmente del estudio y análisis de las imágenes interculturales, en donde una cultura representa a otra por medio de distintos soportes visuales, encontramos también estudios, reflexiones y trabajos donde el objeto de la investigación es la imagen en sí, fotográfica, cinematográfica, pictórica, mediática entre otras y finalmente hay compresiones y trabajos que conciben a la imagen como un catalizador de procesos, vinculándolas con la antropología para generar procesos o de transformación o de revitalización social y cultural.

Este amplio espectro de posibilidades que colocan a la Antropología Visual desde comprensiones y usos diversos, dan cuenta que la disciplina está en constante construcción, con procesos dinámicos en su quehacer, enriqueciéndose permanentemente en su vínculo con los procesos y contextos sociales y culturales.

Para una futura revisión más amplia de los procesos en la historia de la disciplina, podremos incluir hitos y comentarios sobre momentos relevantes que han permitido ir instalando y desarrollando una Antropología Visual en América Latina y en el país, que sin duda ha permitido lo que en el Sur y particularmente en la Universidad Católica de Temuco hemos logrado, dando al desarrollo de la Antropología en general un área de acción en la investigación, la docencia y el desarrollo aplicado de la Antropología un lugar de interés para las Ciencias Sociales y para la sociedad en general.

Territorios Rurales: Desde los modelos de desarrollo a la particularidad etnográfica.

Pablo Cuevas Valdés

Resumen

Este capítulo constituye una invitación al fortalecimiento de una mirada integrada y no dicotómica de la articulación de procesos macrosociales y las particularidades y subjetividades experimentadas por los actores sociales, en el marco de problemas de gran relevancia en Chile contemporáneo, como son las tensiones socio-territoriales en torno a los modelos de desarrollo y el llamado “extractivismo”, en contextos rurales. A través de un vínculo que acentúa un carácter no mecanicista ni unidireccional (dialéctico), el texto presenta de qué manera los grandes procesos histórico-sociales nacionales y globales y, las especificidades de los modelos de desarrollo, constituyen marcos importantes para comprender la particularidad territorial y local del mundo rural contemporáneo y algunas de sus más destacadas conflictividades, pero sin embargo, no agotan la comprensión cabal de una situación concreta, que, siendo síntesis de múltiples componentes, rebosa en rasgos peculiares que pueden ser tanto expresiones locales de esa generalidad, como elementos específicos relativos a procesos particulares, ambos registrables mediante el trabajo etnográfico. Ello invierte la fórmula inicial, planteando a su vez, la necesidad del estudio etnográfico para comprender cabalmente estos procesos macro-sociales y el apremio por un significativo aporte antropológico a las miradas generales.

Introducción

La antropología es y ha sido una disciplina variada, cambiante y heterogénea. Sus problemas específicos de estudio han cambiado a través del tiempo y de los espacios geográficos. No en vano, y pese a tener una marcada identidad, se trata de una disciplina cuya dificultad para definir sus límites ha sido bastante transversal en su historia, rara vez logrando en su interior un acuerdo amplio al respecto, fuera del abrigo de algunas corrientes de pensamiento bien específicas. La antropología chilena de la década de 2020 es, por poner un ejemplo, muy diferente a la de la década de 1980, y ambas distan de las antropologías de otras latitudes del continente o de las de otros continentes: temas de interés, objeto/sujeto de estudio, marcos teóricos y epistémicos, relación entre teoría y datos,

relación entre teoría y práctica, formas de escritura, voces en el texto, interpretación, entre otras dimensiones, son objeto de amplia variabilidad, incluso en un determinado tiempo y espacio. Esta heterogeneidad tiene su origen tanto en la diversidad de marcos teóricos como de contextos sociales, políticos, económicos, históricos y culturales del quehacer antropológico. Desde el cruce de estos elementos surgen los problemas de investigación múltiples de la disciplina.

El presente capítulo consiste en una invitación a una de las tantas opciones que la diversidad de la antropología contemporánea puede albergar. En el cruce de profundos procesos histórico-sociales del contexto latinoamericano contemporáneo en general, y el chileno en particular, y las experiencias de la particularidad etnográfica, se releva un campo de investigación antropológica de significativo interés social, no menos central que otros temas –igualmente importantes- pero posiblemente menos visitado o característico, pese a experimentar una reciente emergencia: referimos al viejo campo de los estudios rurales en el contexto de nuevas problemáticas territoriales contemporáneas, como son las tensiones entre las formas de vida locales y las actividades y transformaciones que se despliegan a partir de la proliferación de actividades productivas de carácter extractivo, contexto usualmente referido como “extractivismo”.¹ El despliegue territorial de un modelo extractivista fuertemente anclado en los espacios rurales ha sido cuestionado tanto por sus efectos ecológicos masivos (como forma de explotación de la naturaleza) así como por las consecuencias negativas que genera para diferentes poblaciones humanas afectadas por sus actividades (indígenas, campesinos, pobladores locales y de zonas de sacrificio) y el despliegue normal de sus formas de vida.

¹ En términos generales la noción de extractivismo hace referencia a un modelo de desarrollo económico nacional o práctica productiva a gran escala basada en la explotación de recursos naturales (minería, hidrocarburos, silvicultura, piscicultura, agricultura, entre otros), característico de muchos países latinoamericanos. Dichas actividades tendrían un rol central para los estados y la estructura productiva de los países donde se despliegan, constituyendo un eje estructural de las exportaciones, aportando divisas a las economías nacionales y, por ende, siendo centrales para el mantenimiento del “equilibrio macroeconómico”. El concepto se popularizó a principios de la década de 2000, cuando investigadores latinoamericanos denuncian que los gobiernos pertenecientes al entonces denominado “giro a la izquierda” no renunciaban a viejo extractivismo sino por el contrario, lo profundizaban, acuñando el concepto de “neo-extractivismo” (Al respecto puede consultarse : GUDYNAS, Eduardo (2009) Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. En Revista Extractivismo, política y sociedad, Vol.187. Pp.187-225).

Los antecedentes de una antropología de y en lo rural: particularismo, colonialismo y desarrollismo.

El estudio de los modos de vida rurales tiene una larga historia en el contexto de la antropología. Imbuida en un contexto colonialista, la llamada antropología clásica —emplazada en las potencias industriales— definió como su objeto de estudio a las sociedades entonces catalogadas como “pueblos primitivos”, sociedades “sin estado”, “igualitarias”, “simples”, “tradicionales” (entre otros posibles epítetos). Esta definición, demarcada por la relación colonial entre las sociedades, no cambió en lo sustantivo hasta ya entrada la década de 1940, momento en que confluyen diversas situaciones internas y externas a la disciplina que impulsan una cierta “extensión” del objeto de estudio antropológico hacia el campo de lo rural.

Uno de los primeros precedentes al ingreso de la antropología al área de estudios rurales, es el surgimiento, en la década de 1930, de la sociología rural norteamericana. Este hito es marcado por la publicación de la obra de Zorokin y Zimmerman “Principles of rural-urban sociology” en 1929 y la creación de las revistas “Rural Sociology” en 1936 y “Rural Sociological Society” en 1937. En ese marco surgen parte importante de las categorías que influenciarán los trabajos posteriores de los antropólogos rurales, conformándose el llamado paradigma del “*continuum* rural-urbano”. Estas categorías se basaban en el eje fundamental del pensamiento sociológico clásico que operaba a través de la dicotomía tradición/modernidad, y no serán cuestionadas hasta avanzada la década de 1960.

En la antropología, esta corriente tiene gran influencia en la lectura que Alfred Kroeber —autor del clásico libro “Antropology”, reeditado en 1948— tendrá respecto de las “sociedades campesinas”, a las que entenderá como “sociedades parciales con culturas parciales” —por ser parte de una sociedad y cultura “mayor” que las contiene— y que inaugurará una verdadera tradición de estudios rurales desde la disciplina, con un marcado énfasis cultural, principalmente desde la influencia que el autor tendrá sobre el trabajo de Robert Redfield. Será sin embargo este último quién planteará la existencia de un “*continuum* folk-urbano” en términos muy similares a Zorokin y Zimmerman, fundándose, de esta forma, los llamados “estudios de comunidad” que aplicarán las técnicas y metodologías “tradicionales” de la antropología —como la etnografía— en este campo. El principio general de este *continuum* consiste en identificar a las sociedades campesinas como grupos cuyas culturas se encuentran en un tránsito entre las sociedades plenamente tradicionales, las llamadas

culturas folk -coincidentes con aquellas previamente nominadas como “primitivas”- y la moderna sociedad urbana industrial, cuya cúspide era representara por la naciente sociedad de consumo de masas norteamericana. Al ser este un lugar de tránsito, la ruralidad se construye entonces como un espacio de la otredad, donde sus habitantes, como planteara Johannes Fabian, quedan definidos por una “distancia temporal” con la sociedad “moderna”² –aunque en este caso una distancia un poco menor que respecto de las sociedades folk- negando de igual forma su plena “contemporaneidad”, es decir, continuando con la “temporización del espacio” que según Jonathan Friedman caracteriza a la construcción del objeto etnográfico.³

El contexto posterior a la Segunda Guerra Mundial y el fin de los grandes Imperios coloniales occidentales propició esta ampliación del “objeto” de la antropología, preocupada cada vez más de las “minorías” y diversidades culturales internas. En ese marco debe entenderse el surgimiento y desarrollo de una tradición de estudios rurales y campesinos en la antropología. En ello, la emergencia y conceptualización de la problemática del desarrollo y subdesarrollo desde el entonces nuevo orden geopolítico internacional fue clave, creando este nuevo contexto institucional y académico en el que operarán disciplinas como la antropología y la sociología, las que se incorporarán a la tarea teórica y práctica del “desarrollo del tercer mundo”.

En términos generales, América Latina se transforma en el espacio privilegiado para el ejercicio de los estudios de comunidad y a para las tentativas modernizantes de la antropología aplicada norteamericana. El “desarrollo” fue conceptualizado en términos de estadios evolutivos sucesionales que ocurrían en cada país de manera independiente, como bien lo ejemplifica, desde su título, la paradigmática obra del economista estadounidense W. W. Rostow “Las etapas del crecimiento económico”.⁴ En esta lógica, se reedita la “distancia temporal”, ahora entre Estados Unidos y los países latinoamericanos, lo que se sumaba a otra “distancia temporal” entre las ciudades de estos países y sus áreas rurales, comprendidas en la idea de *continuum* folk-urbano. Los

² Al respecto, ver: FABIAN, JOHANNES 2019. El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología. Bogotá: Ediciones Uniandes y Editorial Universidad del Cauca

³ Al respecto puede consultarse: FRIEDMAN, Jonathan 2003. Identidad cultural y proceso global. Amorrortu editores, Buenos Aires.

⁴ Al respecto se puede consultar: ROSTOW, Walt (1961). Las etapas del crecimiento económico. México: Fondo de Cultura económica

antropólogos norteamericanos que hacían trabajo de campo en localidades rurales de México creían -parafraseando a Augé y Collely- “...viajar en el tiempo cuando en realidad estaban viajando en el espacio”⁵. Y la antropología, a través de sus estudios de comunidad, debía entonces contribuir a comprender los patrones de la “cultura tradicional” y ofrecer instrumentos para favorecer su modernización. Debía crear instrumentos prácticos para favorecer este tránsito “del pasado al presente”. Un buen ejemplo de ello es el trabajo del conocido antropólogo estadounidense George Foster en México, quien plantea dar con las claves de la mentalidad campesina.⁶

La antropología que estudia lo rural a través de este paradigma culturalista/modernista o funcionalista/modernista comienza a ser profundamente cuestionada desde la década de 1960. El surgimiento e influencia de marcos teóricos críticos en las ciencias sociales –estructuralismo, marxismo, teoría de la dependencia y posestructuralismo- va propiciando una mirada principalmente relacional del mundo rural, que en estas décadas pone énfasis más en las relaciones y estructuras –de dominación, de explotación, de poder- que reproducen determinadas condiciones sociales, que en el “cambio cultural interno” de sociedades relativamente auto-comprensibles “en transición a la modernidad”. Las miradas de antropólogos críticos como Eric Wolf, Claude Meillassoux o los debates latinoamericanos con figuras como Héctor Díaz Polanco, Arturo Warman, Rodolfo Stavenhagen, Guillermo Bonfil Batalla, Adolfo Colombrés, por mencionar a los más conocidos, son claves en ese momento. Si bien existe una enorme heterogeneidad entre las formulaciones que se desarrollan desde esas lecturas críticas, puede destacarse que los actores y sectores sociales rurales dejan de ser definidos por el peso que sus supuestos patrones culturales tendrían en su comportamiento, cobrando mayor interés los procesos macro-sociales que estarían detrás de las diferencias entre el llamado mundo desarrollado y el mundo dependiente y el conflicto social explícito y manifiesto en esas estructuras. Este momento, y la particular influencia de la teoría de la dependencia, permite que el mundo periférico y su ruralidad sean -parafraseando a Fabian- “contemporizados” desde la óptica latinoamericana.

⁵ AUGÉ, Marc; Collely, Jean-Paul (2006) Qué es la antropología. Buenos Aires: Paidós. Página 24

⁶ Un buen ejemplo de ello se encuentra en el libro: FOSTER, George (1987) Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: Fondo de Cultura Económica

Con algunas excepciones importantes, desde la década de 1980 en adelante, las preocupaciones de la antropología en lo rural vuelven a centrarse en problemas de índole estrictamente cultural y simbólica. La influencia la de la antropología posmoderna y de la hermenéutica promovida, entre otros autores, por Clifford Geertz -quien además previamente hizo parte de la tradición de estudios de comunidad y contribuyó en tentativas modernizantes- y sus preocupaciones más referidas a las propiedades del texto etnográfico - las “textualidades”- propician el retorno al problema de la “cultura rural” y el lugar desde donde se la define como “meta-categoría”.⁷

Ello podría leerse como el regreso al problema del tránsito a los fenómenos de la modernidad urbana, como lo refleja el uso del concepto de “nueva ruralidad”, entendido juntamente como desdibujamiento de las fronteras tradicionales entre lo “rural” y lo “urbano”, es decir, como una etapa avanzada del tránsito propuesto por el clásico “continuum rural-urbano”, junto a los rasgos de la posmodernidad descritos por la filosofía y sociología posmodernas. El problema del conflicto político, social y económico en el mundo rural vuelve a estar fuera de las preocupaciones principales de gran número de antropólogos y antropólogas durante algunas décadas, tornándose incluso “anticuadas” las preocupaciones relativas a las estructuras de dominación y explotación.

No es si no hasta ya avanzada la década de 2000 que, ante las consecuencias económico-sociales y políticas de las diferentes modalidades nacionales del modelo de desarrollo neoliberal en América Latina, resurge de manera clara una crítica que excede –sin excluirlas- a las preocupaciones estrictamente culturales o simbólicas, y que despierta el interés de antropólogas y antropólogos, principalmente de América Latina. El recrudecimiento de las luchas sociales y ambientales en la región, y la denuncia contra el extractivismo económico son claves de este último momento. Ello, paralelo a la influencia de otras disciplinas y perspectivas –como la geografía crítica y la ecología política- contribuye a que se abra un espacio para el desarrollo de una antropología de los territorios rurales que, junto a otras disciplinas de las ciencias sociales, como geografía, sociología, economía política, entre otras, aborden desde la especificidad de lo local, problemas propios de las pautas generales del modelo de desarrollo y sus efectos territoriales.

⁷ Ver: GEERTZ, Clifford (1983) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa

Lo que el etnógrafo ve en los territorios rurales no es sino la expresión particular de fenómenos que tienen conexiones globales. Cada espacio particular es rico en expresiones únicas e irrepetibles y se encuentra cargado de especificidades y adaptaciones locales, pero a un nivel más abstracto, más general, existen condicionantes que son comunes a todos esos territorios, y que lo son porque suponen procesos históricos, políticos, económicos, proyectos sociales, que operan simultáneamente. En los territorios rurales se encuentra esa síntesis entre la particularidad y la globalidad, entre las formas únicas locales y esos procesos macro: entre las subjetividades de los actores sociales y los marcos estructurales económicos, políticos e históricos.

Los modelos de desarrollo —en el caso más reciente, el neoliberalismo— representan uno de esos marcos generales donde se cristalizan procesos históricos y sociales capaces de generar cambios de gran relevancia en la vida de los actores sociales. Las personas suelen ser plenamente conscientes y reflexivas respecto de una parte importante de las relaciones inmediatas que desarrollan con su entorno, y de sus motivaciones como agentes sociales, pero suelen serlo parcialmente de la totalidad de los procesos histórico-económicos y políticos que suponen esas relaciones a un nivel más abstracto. Una antropología que se quede solamente en lo subjetivo, que no trasciende lo simbólico y lo particular, que no lo vincula a procesos generales, tendrá dificultades en comprender la dimensión total de los procesos particulares, generando una representación parcializada de la realidad social, muchas veces esencializada, con una escasa capacidad de posicionamiento, crítica y denuncia respecto de los procesos territoriales concretos.

El presente capítulo es una invitación en esta línea. Una antropología en lo rural despojada de sus orígenes coloniales y su reciente pasado desarrollista, abierta al trabajo interdisciplinar —sin chovinismos disciplinares— y que construye su objeto de estudio en función de conceptos que entiende son “hatos de relaciones” —como dijera Eric Wolf— sin reducir su objeto únicamente a “lo simbólico”, “lo cultural” o a “la alteridad” de manera desconectada, puede contribuir a debelar las dimensiones particulares de los procesos macro-sociales de escala global y ayudar a integrar las miradas de los macro-procesos y las experiencias y subjetividades locales rurales.⁸ Puede contribuir al conocimiento de lo global a partir del conocimiento de las expresiones particulares y paralelamente, al no ignorar las dinámicas de lo global, puede

⁸ Al respecto puede consultarse: WOLF, Eric (2006) Europa y la gente sin historia. México: FCE

comprender lo local inserto en las relaciones generales. Las posibilidades científicas y prácticas que una antropología de los territorios rurales así entendida abre, son enormes.

La mirada general: modelo de desarrollo económico, extractivismo y presión sobre los territorios rurales.

Una antropología que excluye de su ámbito el dominio de lo económico, lo político y lo histórico, difícilmente puede articular una mirada global de un problema territorial rural. El proceso histórico, económico y político de implantación de un modelo neoliberal en Chile, América Latina y gran parte del planeta, y las nuevas pautas económico-sociales que de allí derivan, es un marco necesario para poder comprender lo que ocurre a nivel particular en los espacios rurales.

Entre mediados de la década de 1960 y 1970 se asiste a una profunda crisis económica global que se materializó en una reducción promedio de la ganancia de los capitales a nivel global. Esta crisis de acumulación se encuentra en la raíz de profundos cambios económico-sociales y políticos a nivel global, impulsados por los grandes capitales mundiales en su intento por revertir ese fenómeno. A la doctrina tras esos cambios se la conoce como neoliberalismo. La política neoliberal fue una de las principales herramientas de las que se valió el capital internacional para generar las nuevas condiciones que le permitieran recuperar la tasa de ganancia.

En términos generales, por “políticas neoliberales” o “reformas estructurales” se conoció al paquete de medidas económicas tendientes a instalar el llamado modelo económico neoliberal. También han recibido el nombre de “consenso de Washington”, que no es más que una síntesis *a posteriori* de los mismos paquetes de reformas económicas luego de la década de 1980.⁹ La lectura más frecuente respecto al tema es la que se desprende de manera inmediata de estos conceptos, es decir, soluciones técnicas, un simple cambio en la política económica. Pero el

⁹ Entre los tipos de políticas aplicadas, pueden mencionarse, *grasso modo*, las siguientes: políticas monetarias restrictivas y antiinflacionarias, reducción del gasto fiscal, restructuración de la carga impositiva (aumentar los impuestos al consumo y reducir los impuestos que afectan a la producción y beneficios empresariales), desregulación de los mercados internos, reducción de aranceles a las importaciones, eliminación de restricciones a la inversión, privatización de empresas públicas, disminución del poder negociador de los sindicatos y medidas para incrementar la flexibilidad laboral, entre otras.

neoliberalismo –o lo que bajo esa palabra ha sido nominado- es más que un grupo de políticas económicas o un modelo económico, es también una concepción completa de la sociedad, una utopía, que se explica en el contexto de un proceso histórico.¹⁰ Es, por tanto, también un proyecto político de determinados sectores sociales –grandes capitales nacionales e internacionales- que se impone por medio de un tipo particular de Estado, que tiene como función principal garantizar el funcionamiento del libre mercado y la acumulación de capital: es lo que David Harvey (2007) llama “estado neoliberal”.

Al respecto, el caso de Chile reviste importancia a nivel mundial, puesto que fue el primer experimento de formación de un Estado neoliberal, tras el golpe el 11 de septiembre de 1973. Inmediatamente después de su toma del poder, el gobierno de facto realizó transformaciones profundas en la estructura económica y social del país. Para reactivar la economía, la dictadura convocó a un grupo de economistas conocidos como los “Chicago Boys”, dada su adscripción a las teorías de Milton Friedman, que entonces ensañaba en Chicago. Chile fue el principal caso de aplicación moderna de la ortodoxia monetarista, por su pureza, profundidad, su prolongada vigencia y la publicidad mundial que recibió como un caso de éxito del modelo, fue el precedente mundial, el experimento necesario de la Universidad de Chicago para demostrar la validez de sus teorías.

El caso de Chile se articula a las transformaciones de la economía mundial no sólo recibiendo su influencia, sino también influenciando, dado que mostró la aplicación concreta de la teoría propugnada por los sectores que pujaban por una salida liberal a la crisis de la economía de posguerra. En la medida en que el fantasma de las revoluciones socialistas –antes alentado por el triunfo electoral de Allende- quedaba en el pasado, Chile proporcionó al mundo un nuevo ejemplo concreto

¹⁰ Para David Harvey el neoliberalismo es, ante todo, “...una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano consiste en no restringir el libre desarrollo de sus capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad fuertes, mercados libres y libertad de comercio.” [HARVEY, David (2007). Breve historia del neoliberalismo. Madrid: Akal. Pag. 6]. El papel del Estado, de acuerdo a esta concepción, debe restringirse –y no ir más allá- de la preservación del marco institucional apropiado para el desarrollo de las libertades del individuo, protegiendo derechos individuales que preceden a la figura misma del Estado [HAYEK, Friedrich (2007). Camino de servidumbre. Madrid: Alianza].

de cómo el debilitamiento de los “acuerdos de clase” –supuestos en las políticas laborales y sociales- y la eliminación de las restricciones al libre comercio mundial, podían ser útiles para aumentar las ganancias del capital.

Luego de la aplicación de las reformas en gran número de países, la eliminación de las trabas al comercio internacional favoreció la aparición de una nueva “división internacional del trabajo”. Lo anterior implica que, en un esquema de economías abiertas –exportadoras- cada país se concentra en producir aquello en lo que tendría “ventajas comparativas”, lo que significa que, si unos son “buenos” produciendo computadores y otros produciendo manzanas, es en aquello en lo que cada uno debe especializarse, para así hacerlo de la manera más eficiente y luego intercambiarlo. Sin embargo, aquello que suena tan bien en el papel, esconde dos consecuencias muy simples, la primera es el hecho de que no todas las economías nacionales logran apropiarse de riqueza de igual manera en estos intercambios, la segunda, las realidades sociales de países que se especializan en producir diseños industriales es muy diferente de la de los países que se especializan en producir materias primas, y ello como consecuencia justamente de la estructura económico-social que deviene de esos procesos productivos.

La aplicación de las reformas neoliberales en América Latina condujeron entonces a una fuerte reestructuración de la producción nacional. En este nuevo esquema la región abandona su anterior modelo de desarrollo industrializador orientado al mercado interno y orienta su producción a las exportaciones. En su nueva inserción en el comercio internacional, América Latina tendrá ventajas en su histórico rol de exportador de materias primas y bienes primarios, de origen agrícola, minero, pesquero, energético, etc. Gran parte de las actividades productivas asociadas a estos nuevos sectores exportadores se encuentran en el medio rural.

En Chile, el desarrollo de la minería, de la agricultura de exportación (fruticultura, vitivinicultura, etc) del sector silvícola-forestal, del sector pesquero-piscícola ha sido evidente desde mediados de la década de 1980 en adelante, representado en grandes volúmenes de exportaciones anuales. Pero estas actividades extractivas suelen emplazarse en espacios en los que coexisten con otras actividades que, usualmente, las preceden temporalmente. Salvo algunos procesos secundarios, el grueso de las actividades productivas de los sectores exportadores extractivos se emplaza en el medio rural, entrando en contacto con las diferentes maneras en las que las poblaciones locales desenvuelven allí sus vidas. Los cambios y procesos territoriales provocados por estas

concatenaciones productivas exportadoras son muchísimos, y van desde los efectos ambientales de las actividades extractivas como contaminación, modificación del paisaje, competencia por recursos vitales, como agua y suelo, hasta la reconfiguración de mercados y proletarización de las poblaciones rurales.

Así, las actividades asociadas al llamado extractivismo son el motor de un sinnúmero de procesos socioculturales, socioeconómicos y sociopolíticos que acontecen en los espacios usualmente definidos como rurales. La pesca industrial en la zonas costeras de Chile; en el norte, los diferentes impactos de la actividad minera de gran escala; en la zona centro, la masiva fruticultura y vitivinicultura de los valles; en el centro-sur, la extensiva producción de los monocultivos forestales y los procesos industriales asociados a la producción de celulosa y, más al sur, la piscicultura y piscifactorías, junto a otros sectores, como el energético, con la construcción de represas y centrales de paso y la creciente actividad de granjas eólicas son, por mencionar sólo las más visibles, actividades que afectan de maneras muy variadas las formas de vida locales que las preceden en el medio rural, o que crean nuevas relaciones rurales.

El extractivismo supone entonces una serie de potenciales relaciones entre estas actividades a gran escala y el despliegue de las formas de vida en los territorios locales, generándose reconfiguraciones territoriales que en muchos casos desarrollan conflictos latentes o potenciales. En este marco, los problemas sociales derivados de la actual dinámica del mundo rural latinoamericano en general y chileno en particular son una invitación al fortalecimiento de antropología basada en el estudio etnográfico y en el conocimiento profundo de estos procesos generales en sus manifestaciones particulares

La antropología de los territorios rurales en el contexto del extractivismo.

El destacado antropólogo sueco Jonathan Friedman planteaba que "... mientras que otras disciplinas mantienen una distancia, por definición, respecto a sus objetos, la antropología se halla enteramente circunscripta por el otro etnográfico".¹¹ (Friedman, 2003: 18).

11

La antropología clásica construye su objeto de estudio en “la sociedad particular”, es decir en “lo local” pese a que, como bien insiste el mismo Friedman, esta relación etnográfica contiene dentro de sí la conciencia de un sistema de relaciones mayor en el que la situación colonial es una condición de esa relación sujeto-objeto de estudio. El problema de esta construcción es que deja fuera de su objeto aquellas relaciones que son determinantes del grupo investigado, es decir, las relaciones de colonialidad que lo crean como tal. Más allá de que algunos antropólogos clásicos estuvieran conscientes de que muchas de las instituciones sociales que estudiaban en los pueblos sometidos fueran producto de la administración y proceso colonial, ello no generó una reformulación del objeto de estudio. La tendencia al estudio del grupo aislado, de problemas de investigación estrictamente locales en el contexto etnográfico supera ampliamente la experiencia de la antropología colonialista o clásica, y podríamos incluso decir que en muchos sentidos esa actitud se refuerza en la antropología hermenéutica y otras corrientes contemporáneas. La etnografía que construye su objeto en lo estrictamente particular y subjetivo se favoreció de las tendencias de las ciencias sociales posmodernas, ante su malestar con las “totalidades” y “metadiscursos” insiste en una estrategia hiper-empirista, micro-descriptiva, comprensiva y no explicativa. Para Jonathan Friedman la solución es construir el objeto etnográfico de otra manera, y su propuesta es tomar como punto de partida conceptual la “reproducción social” y no las “instituciones sociales”.

El concepto de reproducción social “...rastrea los ciclos que llevan de la producción al consumo y a una nueva producción en cualquier forma social, y proporciona el marco en el cual es posible indagar las condiciones de existencia y el funcionamiento de los mundos sociales que enfrentamos” (Friedman, 2003; 24-25). El asunto es que dichos ciclos no coinciden con los espacios particulares donde se define el objeto antropológico, usualmente lo superan, por lo que constituyen un marco total para el análisis del proceso social acumulativo y la transformación social, un marco que suele ser global. El mismo argumento que lleva a este autor a sostener la necesidad de una antropología de lo global, nos conduce a la necesidad de una antropología de los territorios rurales definida desde una articulación entre los macro-procesos y los aspectos particulares.

Los grandes procesos histórico-sociales nacionales y globales y, las especificidades de los modelos de desarrollo, constituyen marcos importantes para comprender la particularidad territorial y local del mundo rural contemporáneo y algunas de sus más destacadas

conflictividades en el contexto de la expansión de las actividades productivas extractivistas. La estrategia etnográfica, a través de la construcción de un objeto de estudio no cerrado, y conformado por estos marcos totales desde la reproducción social, permite la producción de conocimiento local contextualizado y no escindido de los procesos históricos en los que se enmarca. Sin embargo, ello exige al etnógrafo, más que una formación interdisciplinar, una construcción totalizante de su objeto de estudio: una etnografía de lo socio-político, de lo socio-económico, de lo socio-histórico, de lo socio-cultural y socio-simbólico, pero no de su simple sumatoria, sino de los problemas que cruzan esas divisiones analíticas. Sólo de esa manera es posible responder a la necesidad de conocimiento particular enfocado en problemáticas específicas y emergentes, que los procesos históricos como los derivados del extractivismo reclaman.

Sin embargo, estos marcos no agotan la comprensión cabal de una situación concreta, que rebosa en rasgos peculiares que pueden ser tanto expresiones locales de esa generalidad, como elementos específicos relativos a procesos particulares. La vinculación entre los contextos macro y las tendencias particulares no es una relación determinista, es una relación compleja en múltiples sentidos. En primer lugar, por la dialéctica entre el todo y la parte, es decir, porque el espacio local es una dimensión de la dinámica total, y ambos -en medidas variables- se “determinan” mutuamente. Por otro lado, porque en lo local y lo particular confluyen no sólo los macro-procesos, sino una serie de procesos de escalas menores, regionales, locales, familiares, subjetivos. El espacio de lo local comprendido por los territorios rurales se encuentra “sobredeterminado”, en el sentido de que existen innumerables determinantes. Es aquello a lo que refería también Marx cuando señalaba que “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, la unidad de lo diverso.” (Marx, 2011, p. 21).

Palabras finales

Lo diverso, lo plural, lo particular, lo concreto, en este caso lo etnográfico, es síntesis de una amplia gama de “determinaciones” algunas son aquellas generales (los macro-procesos, en nuestro caso, los modelos de desarrollo, el extractivismo), pero otras son únicas e irrepetibles. Dos localidades rurales afectadas por un mismo proyecto hidroeléctrico no son iguales, ambas se enmarcan en la misma problemática general, sin embargo, cada una evidencia un problema particular y que será experimentado de manera diferente por los actores sociales. Sólo en la

articulación de esas “determinantes” es posible entender los problemas contingentes de los territorios rurales contemporáneos inmersos en las dinámicas del extractivismo neoliberal, y sólo de esa manera se puede informar adecuadamente a las generalizaciones –cuyo objeto no es únicamente la abstracción científica sino la denuncia social- y relevar las experiencias concretas y vividas de esos procesos.

En el contexto de una sociedad como la chilena que desde un tiempo se encuentra repensándose a sí misma con debates fluctuantes respecto de su devenir, lo anterior es una demanda hacia el especialista en la producción de conocimiento social. Esa discusión debe ser informada científica y críticamente. La antropología tiene en ello un rol clave junto a otras ciencias sociales, pero en tanto portadora de una tradición etnográfica, es llamada a dejar sus prejuicios y producir información contingente de lo local articulada a los macro-procesos.

Bibliografía

- AUGÉ, Marc; Colleyn, Jean-Paul (2006) Qué es la antropología. Buenos Aires: Paidós. Página 24
- FABIAN, Johannes (2019). El tiempo y el Otro. Cómo construye su objeto la antropología. Bogotá: Ediciones Uniandes y Editorial Universidad del Cauca
- FOSTER, George (1987) Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio. México: FCE
- FRIEDMAN, Jonathan 2003. Identidad cultural y proceso global. Amorrortu editores, Buenos Aires.
- GEERTZ, Clifford (1983) La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa
- GUDYNAS, Eduardo (2009) Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. En Revista Extractivismo, política y sociedad, Vol.187. Pp.187-225
- HARVEY, David (2007). Breve historia del neoliberalismo. Madrid: Akal.
- HAYEK, Friedrich (2007). Camino de servidumbre. Madrid: Alianza].
- MARX, Karl (2011) Elementos fundamentales para la crítica de la economía política [Grundrisse] 1857-1858. Volumen 1. México: Siglo XXI
- ROSTOW, Walt (1961). Las etapas del crecimiento económico. México: FCE
- WOLF, Eric (2006) Europa y la gente sin historia. México: FCE

Sobre las autorías

Mario Samaniego

Filósofo por la Universidad de Salamanca, especializado en Ciencias Sociales Aplicadas (Universidad de la Frontera, Chile) y Ética y Filosofía Política (Universidad de Chile), es académico del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, miembro del Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnico y director del Magíster en Estudios Interculturales de la misma Universidad. En los últimos años, la filosofía política contemporánea, la filosofía intercultural y las teorías del reconocimiento han constituido sus ámbitos de investigación.

Pablo Mariman Quemendao

Académico del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco y del Núcleo de Estudios Interétnicos (NEII-UCT). Director del Centro de Estudios Socioculturales (CES-UCT). Profesor, Magister y Doctor en Historia. Forma parte del Magíster en Estudios Interculturales (MEI-UCT) y del Doctorado en Estudios Interculturales (DEI-UCT). Miembro de la Comunidad de Historia Mapuche (CEI-CHM) y de la Asociación de Investigación y Desarrollo Mapuche (AIDM). Sus campos de estudio abarcan la historia del Wallmapu y las relaciones interétnicas e interculturales de la sociedad mapuche con las sociedades y Estados nacionales en Chile y Argentina.

Fabien Le Bonniec

Entre 2010 y 2022, se desempeñó como docente en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco e investigador titular del Núcleo de Investigación en Estudios Interétnicos e Interculturales (NEII) de la misma casa de estudios. Desde 2022, se ha incorporado a la Universidad de la Frontera donde es académico del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades, miembro del Centro de Estudios y Promoción de DD. HH. y Coordinador académico del Minor en Relaciones Interculturales. Ha desarrollado investigaciones aplicadas en torno a la justicia e interculturalidad en la macrorregión sur de Chile, además de participar a la elaboración de pericias antropológicas para tribunales y organismos internacionales. También, forma parte de la Unidad de Estudios del Centro de Investigación y Defensa Sur (Cid-Sur) y es Investigador Asociado al Centro Interculturales e Indígenas (CIIR) en Chile y al Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux (IRIS) en Francia. En la actualidad, es Investigador responsable de un proyecto

Fondecyt Regular titulado “*Hacia una antropología de las injusticias en el sur de Chile: Expectativas de justicia, multidimensionalidad de las experiencias de injusticia, constitución de comunidades morales y producción de praxis y saberes situados*”.

Wladimir Martínez Cañoles

Antropólogo y Magíster en Antropología por la Universidad Católica de Temuco. Actualmente es candidato a Doctor en Antropología por la Pontificia Universidad Católica de Chile, y desarrolla una investigación etnográfica que busca comprender las manifestaciones de la religiosidad y ritualidad mapuche en contextos de encierro, específicamente, entre prisioneros mapuche, familiares, comunidades y redes de apoyo. Ha participado en diferentes proyectos de investigación relacionados con el campo pericial antropológico y psicológico, el acceso a la justicia y el tratamiento de usuarios mapuche en tribunales. Desde el 2022 está vinculado como estudiante de doctorado al quehacer del Instituto Milenio para la Investigación en Violencia y Democracia (VioDemos). Actualmente es profesora de la carrera de antropología en la Universidad Católica de Temuco.

Daniela Senn Jiménez

Antropóloga de la Universidad Austral de Chile, Magíster en Comunicación y Doctora en Filosofía – Estudios Regionales Latinoamericanos de la Universität zu Köln, Alemania. Es santiaguina de nacimiento, valdiviana por adopción y temuquense por opción. Se ha ocupado laboralmente y ha analizado desde la academia el trabajo en gestión cultural en el sur, especialmente en temáticas de rescate patrimonial, industria cultural y cultura visual, publicando resultados de su trabajo en artículos científicos y de divulgación del conocimiento, como la Revista Bio-Gráfica de la Asociación de Grabadores del Bio-Bio. Es autora de Isla Queja (Cocorocoq Editoras, 2022), novela centrada principalmente en Valdivia y finalista en los Premios Literarios de Santiago de 2023. Ha aparecido en variadas antologías de poesía del sur de Chile, como Obra Viva (Ediciones Kultrún, 2012) o 50 Golpes (Ediciones UACH, 2023). En 2023 fue ganadora del premio “mejor relato de la memoria” de la V versión del concurso Araucanía en 100 Palabras. Actualmente es profesora de la carrera de antropología en la Universidad Católica de Temuco.

Marcelo Berho Castillo

Antropólogo de la Universidad Católica de Temuco, Chile, Doctor en Ciencias Sociales del Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) y la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Buenos Aires,

Argentina. Actualmente es profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco. Ha sido director del Centro de Estudios Socioculturales (2008 a 2020) y del Departamento de Antropología (2018 a 2021) de la misma institución. Desde 2013 trabaja en desarrollar aplicaciones antropológicas al derecho penal en el sur de Chile, estableciendo vínculos entre la academia y la administración de justicia a través de proyectos de investigación aplicada interdisciplinaria, intercultural e interinstitucional. Paralelamente, ha indagado en el surgimiento y desarrollo de iniciativas neotradicionalistas orientadas al rescate y proyección de tradiciones amerindias, realizando trabajo de campo etnográfico en torno a la espiritualidad, la salud y el bienestar de los miembros de la Iglesia Nativa Americana del Fuego Sagrado de Itzachilatlan (FSI) en Chile. Desde el 2002 ha conducido cursos de teoría antropológica, antropología sociocultural, etnografía y antropología aplicada, tanto en pre como en posgrado del Departamento de Antropología y la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la UC Temuco.

Nabil Rodríguez Miguieles

Antropólogo con mención en Antropología Aplicada (UC Temuco) y Magister en Ciencias de la Comunicación (UFRO). Ejerció como académico de la Universidad Católica de Temuco y fue encargado del Laboratorio de Investigación y Desarrollo Audiovisual del Departamento de Antropología por más de 21 años. Con vasta experiencia en docencia universitaria, formación, producción e investigación audiovisual regional y nacional. Se ha desempeñado en el ámbito de formación de audiencias en escuelas, instituciones de educación superior y pares del medio antropológico y audiovisual. Tiene un trabajo de más de 30 años en la Gestión Cultural cofundando varias organizaciones de desarrollo cultural, en todas éstas desarrollando diversos proyectos en formación y mediación de audiencias y difusión de obras artísticas de las industrias creativas, principalmente en fotografía, cine y audiovisual. Tiene un trabajo como realizador audiovisual que promueve el patrimonio cultural de la Araucanía en la literatura y poesía y en las manifestaciones socioculturales de la sociedad y cultura mapuche. Fue coordinador del programa “Desarrollo del Audiovisual Regional” 2002-2005 en los inicios del CNCA en la Araucanía. Director del Diplomado en Antropología Visual y Medios Audiovisuales en la Investigación Social en UC Temuco entre 2008-2011. Consejero Nacional del CAIA Consejo de las Artes y la industria Audiovisual 2009-2011. Desempeñó labores de conducción, producción y programación en Radio Bahá’í de Chile 1987-1992 y en otros medios de comunicación de la Región.

Pablo Cuevas Valdés

Antropólogo chileno, Académico del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, Licenciado en antropología por la UAHC, Doctor en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, y Maestro en Ciencias Sociales por FLACSO-México y Especialista en Historia del Pensamiento Económico por la FEC-UNAM. Sus investigaciones giran en torno a los procesos del mundo rural latinoamericano, es profesor en campos relativos a antropología del desarrollo, antropología del territorio, antropología económica y antropología rural. Dirige proyectos de investigación relacionados con procesos territoriales en La Araucanía, Chile

Patricio Espinosa Polanco

Antropólogo por la Universidad Católica de Temuco, Magíster en Análisis Sistemico aplicado a la Sociedad por la Universidad de Chile y Doctor en Procesos e Instituciones Políticas por la Universidad Adolfo Ibáñez. Sus principales temas de investigación son la antropología del derecho, propiedad cultural y patrimonialización indígena. Entre sus últimos artículos destacan: "Patrimonialización indígena: observaciones respecto del caso mapuche en Chile" publicado el año 2022 por la revista *Economía y Política*, y "*Reconfiguring Sovereignties Through the Law: Indigenous Patrimonialization in the Americas*" publicado en 2023 por *Law and Critique*.

Sobre los editores

Gonzalo Díaz Crovetto

Licenciado en Antropología por la Universidad de Austral de Chile, Magister y Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia. Desde 2013 se desempeña como académico e investigador del Departamento de Antropología, además integra en calidad de Investigador el Núcleo de Investigación en Estudios Interculturales e Interétnicos de la UC Temuco. Ha editado libros, escrito capítulos de libros, artículos científicos y de divulgación sobre temáticas en torno a la antropología de la globalización, antropología de los desastres y problemáticas antropológicas contemporáneas – entre otros ámbitos de estudio.

Jorge Troncoso Arcos

Licenciado en Antropología por la Universidad de Chile, Magister en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de la Frontera, Diplomado en Docencia Universitaria y en Educación Digital para la Docencia Universitaria. Académico del Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco desde 2010 en el cual ha ejercido

la Jefatura de Carrera en dos periodos (2011-2012 & 2018-2023). Interesado en la investigación sobre la incorporación del humor en el aprendizaje.

Héctor Mora Nawrath

Licenciado en Antropología con mención en Antropología Aplicada por la Universidad Católica de Temuco, Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de La Frontera, Chile, y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Desde 2006, se desempeña como académico en el Departamento de Antropología de la Universidad Católica de Temuco, donde ha ocupado diversos cargos, entre ellos la dirección de las carreras de Antropología y Arqueología, la dirección del Centro de Estudios Socioculturales, la dirección del Magíster en Antropología, y actualmente, la dirección del Doctorado en Antropología de esta casa de estudios. Ha liderado diferentes proyectos de investigación, centrándose en el estudio de la antropología en Chile, su trayectoria institucional e intelectual, así como en la formación y el mercado laboral de los y las antropólogos en el país.

La selección de las nueve contribuciones incluidas en esta obra, son el fruto de un proceso cuidadoso y deliberado, el que contó con la colaboración de distintos especialistas de América Latina, quienes contribuyeron a velar por la calidad de los trabajos aquí incluidos. Desde el enfoque editorial, se buscó cautelar que la diversidad y profundidad de cada capítulo reflejara la riqueza de los aportes investigativos y formativos, haciendo presente la relevancia social y cultural de las temáticas, las aportaciones a la ciencia pública, la mirada interdisciplinar, la diversidad de enfoques y contextos, la innovación y actualidad, y la experiencia y experticia de las y los autores.

www.ariadnaediciones.cl

