

CAPITULO V

EL CASO CHILENO: LA INTERCULTURALIDAD COMO ESPACIO A CONSTRUIR

Roberto Morales U.

1. PRELIMINARES

A partir de un enfoque de la interculturalidad como una dimensión por construir de las interrelaciones humanas, este trabajo se propone analizar los diversos factores presentes en tal proceso, en el contexto de lo formulado institucionalmente por el Instituto de



Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera, en Temuco, Novena Región de Chile. Una aproximación a la práctica de los sujetos e instituciones involucrados, requiere de una investigación específica y de un análisis que no ha sido aún realizado sistemáticamente y que, por lo tanto, queda pendiente.

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

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

Enfrentados a tales límites conceptuales, pretendemos atravesar esa zona de frontera ubicados en América Latina, en la que son hegemónicos los estados nacionales, el capitalismo en su versión neoliberal, el pensamiento posmoderno, el consumismo, el individualismo, los mega problemas y en que resplandecen en su diferenciación los cientos de grupos y sociedades indígenas que están y no están -al mismo tiempo- en este carro de la historia contemporánea. Es en esa diversidad donde se encuentran algunas de las claves para pensar y construir rumbos mejores para todos.

2. LA INTERCULTURALIDAD COMO NOCIÓN ORIENTADORA

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

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

3. LA INTERCULTURALIDAD EN LA CONSTRUCCIÓN ANTROPOLÓGICA DEL CONOCIMIENTO

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

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

En esta perspectiva, se usan diversas categorías para la interpretación y/o explicación. La producción del tipo de conocimiento llamado científico puede ser entendido en sí mismo

como un producto cultural propio de la modernidad. Las propuestas de nociones, de categorías de interpretación, de metodologías, de técnicas, de procedimientos para la circulación del conocimiento científico, de temas de investigación y de fundamentos para el desarrollo de las sociedades, se constituyen entonces en la materia con la cual trabajamos una interpretación y/o explicación.

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

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

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

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

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

Son las formulaciones de la antropóloga brasilera Silvia Caiuby, las que nos permiten un

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Es así que se pueden comprender muchas de las prácticas de los sectores populares en nuestras sociedades, sectores que tienen una posición subalterna respecto de aquellos que

son hegemónicos, pero tal posición no implica necesariamente alineación, asimilación, ni mimesis mecánica; como tampoco no es propiamente ni resistencia, ni autonomía cultural. Están en los límites de las definiciones fijas, en el ámbito de las ambigüedades, en las dinámicas de las resignificaciones y de las elaboraciones.

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

“En fin, no es en la confrontación de los discursos que se da la resistencia del dominado, sino en la manera por la cual éste es capaz de confundir el juego del otro, jugando el juego del otro, esto es, jugando en el espacio instituido por el otro. Por lo tanto. Lo que caracteriza la producción ideológica de los grupos subalternos es esa acrividad sutil y tenaz que, en ausencia de un juego totalmente propio, improvisa al interior de un sistema de fuerzas definidas de antemano. Es necesario, recrear opacidad y ambigüedad de sobra, en el universo de la transparencia tecnocrática, en los propios laberintos del poder” (op. Cit.: 10)

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

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

Entonces, la perspectiva antropológica nos permite reflexionar acerca de las relaciones establecidas entre nosotros y los otros, para proponer interpretaciones y/o explicaciones acerca de los contenidos culturales de tales contextos y sus productos. Es en el contexto de la modernidad, cuyas expresiones son resignificadas culturalmente por los diversos



grupos en la construcción de sus identidades, que una perspectiva de múltiples disciplinas de sociales articuladas a conocimientos tradicionales, nos permite vislumbrar procesos específicos de creación cultural.

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

4. LAS RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL ESTADO, COMO CONTEXTO DE INTERCULTURALIDAD

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

Compartimos los planteamientos que sostienen que, desde nuestra conciencia humana, no podemos asumirnos sino en relación con los otros y formando parte de nuestro entorno social natural y transformado. Así, entonces, naturaleza y cultura, persona y entorno, constituimos una unidad. Desde estas concepciones construimos parte de una noción de desarrollo que articula las necesidades individuales y colectivas. la interdependencia entre las diversas formas de vida.

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

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

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

El modelo de desarrollo, que podemos clasificar de economistas y con un principal afán municipal afán de lucro, se quiere imponer a estos sectores mapuche, los que no tienen los mecanismos para oponerse, y que de realizarse los proyectos, afectarían todos los

aspectos del modo de vida que tienen las personas en tales comunidades.

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

- ✓ los conflictos militares que llevan a la derrota de los grupos mapuches en los levantamientos de los inicios de los años 80 del siglo pasado.
- ✓ la instalación de fuertes que, desde fines del siglo pasado, se constituyen en poblados que crecen durante todo este siglo, para presentar hoy día, las características de pueblos y no pueblos que supera a la gente que vive en el campo.
- ✓ la constitución de comunidades mapuches, en el marco de las políticas del Estado chileno, desde el sistema reduccional (1883-1929), pasando por diversas iniciativas con respaldo legal que han tendido a su integración territorial, económica, política y cultural. (leyes de división, de protección, de fomento).
- ✓ los diversos conflictos entre los mapuches y estos sectores con particular: o con algunas iniciativas de los planes de modernización económica, administrados por los diferentes gobiernos hasta hoy.

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

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

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

Hemos dicho que en la sociedad y cultura actual, existe una situación hegemonizada por algunos sectores de poder. Queremos decir con esto que, efectivamente, el modelo de vida total ha logrado ser incorporado por la mayoría de los miembros de este país.

Durante el régimen militar, se echaron las bases del modelo en condiciones de coerción, donde predominó la fuerza y el control social sobre la población. Durante los gobiernos de la transición se ha logrado convencer a las mayorías, se ha podido establecer un consenso acerca de la necesidad de la continuidad y mejoramiento del modelo.

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

5. LA INTERCULTURALIDAD EN LO SOCIOPOLÍTICO

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

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

- ✓ Una hipótesis es que los sectores políticos de la sociedad chilena, se han manejado con un ¿inevitable? énfasis clasista, lo que no les ha permitido “ver” la dimensión étnico-cultural que ha movido a muchas de las organizaciones mapuche en el presente siglo.
Se han forzado en tratar de que los mapuche se incorporen a una determinada manera de pensar y hacer la política, que se ha traducido en que participen como militantes de los partidos. Consecuente con lo anterior, se han establecido relaciones con las organizaciones desde los mapuche militantes de los partidos. Así es como, desde los años 20, participan en los partidos políticos, mapuches provenientes de las comunidades o como obreros en las ciudades.
- ✓ La otra hipótesis es que los mapuche sobrevivieron a la invasión europea primero y después a la presiones de los nacientes Estados chileno y argentino, porque precisamente no estaban estructurados políticamente de manera centralizada.
El control militar de los mapuche sólo fue posible a fines del siglo pasado, en acciones combinadas de los ejércitos chileno (“Conquista y Pacificación de La Araucanía”) y argentino (“Campaña del Desierto”). En tal situación, los mapuche se articularon en una gran fuerza política y militar. Sin embargo, también hubo grupos que pactaron acuerdos con los representantes de los gobiernos.
Desde comienzos de siglo han existido más de 50 organizaciones mapuche diferentes y en determinadas coyunturas se congregaron, aunque nunca todas. Por lo tanto,

existe una cierta continuidad estratégica que nos habla de una lógica particular de estructurar y ejercer el poder político.

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

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

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

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

6. LA INTERCULTURALIDAD A CONSTRUIR EN EL CONTEXTO UNIVERSITARIO REGIONAL

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

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

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

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

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

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

No resulta fácil ir más allá del ámbito mapuche, y no sólo por la ubicación espacial, sino por el peso significativo que la sociedad y cultura mapuche tienen en el país. De hecho, el trabajo con los demás pueblos indígenas, generalmente se mantiene más como un propósito a cumplir que en actividades concretas.

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

Entendemos que las posibilidades de conocimiento, deben ser alimentadas desde las fuentes de la llamada “ciencia accidental”, así como desde las modalidades presentes en los pueblos indígenas. Para posibilitar los encuentros, sostenemos la validez de las diversas formas de conocimiento, y del reconocimiento de las condiciones de subordinación socioeconómica en las que vive la gran mayoría de los pueblos indígenas.

No queremos descontextualizar la temática de los aspectos políticos y sociales, por lo cual, reflexionamos a partir de los problemas concretos que resultan de las contradicciones entre las prácticas de las políticas de desarrollo y la vida de los pueblos indígenas.

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

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

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

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

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

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

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

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

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