

LA COMUNIDAD MAPUCHE EN LAS INVESTIGACIONES
SOCIALES: NIVELES DE REALIDAD Y CONCEPTUALI
ZACIONES DEL CAMBIO SOCIAL EN LA SOCIEDAD
MAPUCHE (1)

RENE RIOS F.

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA, SEDE TEMUCO
CASILLA 15 - D.
TEMUCO - CHILE

El propósito de esta ponencia es mostrar parte de un análisis teórico sobre la comunidad mapuche. Comunidad es un concepto que es tá fuertemente cargado de connotaciones emo cionales e ideológicas, que no siempre favo recen el análisis científico de la realidad social. A fin de cuentas, todos queremos vi vir en comunidad, y cualquier comunidad que se disuelve produce sentimientos de temor, y es algo de lamentar.

Es lo que ha sucedido con la división de las comunidades mapuche. Para algunos, la co munidad no existe, por lo tanto dividirla en propiedades privadas no tendrá ningún efecto mayor sobre la cultura mapuche. Para otros, la comunidad es la forma de organización so cial básica de los mapuche, y su disolución presagia la destrucción de la cultura mapu che y el etnocidio de esta minoría nacional.

Lo que nos ocupa hoy es estudiar qué han dicho de la comunidad los antropólogos y so

ciólogos que han investigado la cultura y sociedad mapuche. En este análisis interesa sobre todo identificar cómo la conciben, de qué se compone y cómo funciona. Esto con el objetivo de identificar elementos explicativos del cambio social en la sociedad mapuche, para situar en el contexto adecuado el análisis de los efectos de la división de las comunidades.

Esta es una revisión teórica, en la que no se realizará una evaluación o crítica de la evidencia empírica que sustenta las proposiciones teóricas. La discusión metodológica, la demostración de otras evidencias, etc., tomaría mucho más espacio del que dispongo.

Se examinarán las obras de Titiev, *Araucanian Culture in transition* (1951), Faron, *Estructura Social Mapuche* (1961) y Hawks of the Sun (1964), Stuchlik, *Life on a half share* (1976), y Saavedra, *La cuestión mapuche* (1971).

El trabajo de Titiev tiene dos aspectos centrales. Uno es el análisis del proceso de ajuste cultural derivado de la constitución de las reducciones. Dice que:

esta transformación consiste fundamentalmente en que antes estaban acostumbrados a amplios espacios de tierra libre, en la que habían desarrollado un modo de vida que se ajustaba adecuadamente a la conducción de guerras largas y ahora su territorio fue reducido considerablemente y debieron adaptarse a vivir en paz.

El otro es la transición de un sistema de propiedad comunal de la tierra a uno de propiedad privada. Estas adaptaciones las sintetiza Titiev así:

No hay manera de predecir qué innovaciones culturales o sistemas de valores van a desarrollar los araucanos en el futuro, pero, por el momento, su cultura material y sus consecuencias inmediatas son depresivamente bajas. Sin embargo, no es tan tan agudamente separados de sus vecinos y con excepción de la retención de la lengua mapuche, son virtualmente indistinguibles de los campesinos chilenos pobres que viven en su vecindad (1951:36).

Titiev emplea el concepto de comunidad de una manera básicamente descriptiva. Se compone de reducciones las que son a su vez organizadas por estructuras de parentesco, más específicamente linajes, lo que en mapudungun. Las relaciones entre comunidades se establecen fundamentalmente por intermedio del matrimonio de primos cruzados maternos. Sos tiene que son pocos los lazos entre los co-residentes de una reducción y las tendencias divisivas son notorias. Las relaciones entre comunidades tienden a ser tenues, pero un completo aislamiento es prevenido por los contactos que se producen sobre todo por la exogamia reservacional, el asistir a escuelas en reducciones cercanas y la participación en nguillatunes y en kawin (1951: 80).

Sostiene que de acuerdo al conocimiento existente las características centrales de la nomenclatura mapuche están dadas por las

prácticas matrimoniales. Entre estas características las importantes son el sistema de matrimonio matrilateral, en el cual se espera que un hombre se case con la hija del hermano de la madre, y las reglas de residencia patrilocal.

Los efectos de la división de la comunidad sobre la estructura del matrimonio son conceptualizados por Titiev como cambios en los patrones de residencia:

La clave de estos cambios... puede muy bien haber sido la terminación del viejo sistema de residencia patrilocalizado y su reemplazo por la residencia neolocal individual (1951: 52).

Siguiendo a Murdock sostiene que la residencia neolocal es favorecida por cualquier influencia que tiende a aislar o a enfatizar al individuo o a la familia nuclear. Esas influencias son la pobreza que impide la compra de esposas, los principios cristianos que prohíben la poligamia, el concepto de propiedad privada y la independencia individual que la acompaña, y un cambio en los patrones de herencia desde la primogenitura a la división entre los herederos. Según Titiev todas estas influencias han ocurrido en la sociedad mapuche, lo que ha llevado a la disolución de los linajes, de la residencia patrilocalizada y la desaparición del poder político del *lonko*.

Aquí hay varios puntos que discutir. Sin duda la pobreza impide disponer de recursos para comprar esposa. Pero, ¿por qué se conti

núa la práctica de la compra de esposa, e incluso del raptó de la novia? En segundo lugar, no está para nada claro que el patrón de herencia haya sido la primogenitura y Titiev no ofrece ninguna evidencia para respaldar su afirmación sobre esto. Estas transformaciones pueden deberse a la mercantilización de la economía campesina, proceso que Titiev no distingue del de división. La aparición de la residencia neolocal no es indicativo de un cambio sustancial de los derechos de residencia. Primero, y esto lo señalan Faron y Stuchlik, porque ocurre invariablemente dentro de la reducción paterna, por lo que no es neolocal en este nivel. Segundo, porque la residencia neolocal puede ser una estrategia para consolidar o aumentar la ocupación en el usufructo de la tierra comunal por un linaje o familia. Sería interesante verificar hasta qué punto la neolocalidad está relacionada con esas estrategias, y qué tiene que ver con las formas de producción, por ejemplo, la ganadería.

Del examen del trabajo de Titiev queda claro un hecho: que la comunidad y su estructura no pueden ser analizadas sin hacer referencia a la estructura de parentesco y en particular al sistema de matrimonio e intercambio de mujeres. Postulo que la clave de esto está en gran medida en los mecanismos de selección del acceso a la tierra y de las formas de tenencia, y que están relacionadas con las formas de producción.

Faron (1961) visualiza la sociedad mapuche en una fase de equilibrio estructural. El mayor cambio estructural ocurrió con la adap

tación inicial a la vida en reducción, adaptación que ha devenido en una reintegración de instituciones sociales propiamente mapuche.

Esta reintegración es fundamentalmente la localización de patrilinajes corporativos. El principio de patrilinealidad ha perdurado con una reintegración de las unidades sociales en torno a él. Se ha desarrollado un sistema de unidades fijas que reciben y entregan esposas, con una estructura de matrimonio matrilateral, que sirve para definir los agrupamientos exogámicos y que ponen las relaciones interpersonales en un esquema de parentesco que abarca varias comunidades. La propiciación de los ancestros toma expresión en congregaciones rituales multi-reservacionales que realizan ceremonias fundamentales para la moralidad mapuche, como el *nguilla tun*. La existencia de estas estructuras depende del sistema reservacional que ha restringido el área territorial, cambiado la economía, inmovilizado la población, y permitido la permanencia de relaciones sostenidas de grupos de descendencia localizados. Estas relaciones son extrañas a la sociedad chilena e involucran creencias y actividades incomprensibles para la mayoría de los chilenos. Faron sostiene que la sociedad mapuche ha sido suficientemente flexible como para realizar adaptaciones selectivas dentro de la matriz de sus instituciones sociales tradicionales.

La comunidad es una estructura subyacente que existe aún cuando lo inmediatamente observable sean familias individuales y relati

vamente autónomas. Para él la comunidad es tá compuesta por el segmento de linaje, el grupo de parentesco residente, la reserva ción multi-linaje, y la estructura multi-reservacional que constituye el núcleo de unidades en el sistema matrilateral de matrimonio y la congregación ritual. El individuo y su familia, concluye Faron, están profundamente inmersos en la red de relaciones que constituye la estructura social de la reservación.

La fuerza integrativa de mayor magnitud es la estructura de la moralidad, tal como es expresada en el sistema del matrimonio matrilateral y en la congregación ritual multi-reservacional. Dentro del contexto del orden moral, la sociedad mapuche vive en mayor aislamiento respecto a su escenario colonial y es con respecto a los valores morales que la sostenida integración debe ser vista. La integridad estructural de la sociedad mapuche es un compuesto de resistencia y adaptación. Esto es la antítesis de la aculturación. Faron no relaciona explícitamente este orden moral con la tenencia y acceso a la tierra.

Los patrilinajes corporativos, grupos que se perpetúan y poseen bienes en común basados en consanguinidad, se localizaron con la reducción y han adquirido mayor significación social, y la exogamia ha sido definida en relación a la comunidad reservacional.

La descendencia patrilineal y la residencia patrilocal son, de acuerdo a Faron, los principios integrativos básicos de la socie

dad mapuche, cuya operación puede verse al nivel de la familia, el linaje o la comunidad. Faron sostiene que no existe una palabra mapuche para designar familia nuclear, y a pesar de la mayor independencia económica y significación siempre está determinada por el *lof*. Aun cuando no hay relaciones económicas, hay relaciones estrechas en los rituales, y este conjunto de relaciones (Faron las denomina congregación ritual) establece los límites de las comunidades. Esta congregación también coincide con el sistema de matrimonio matrilateral. Vale decir, un núcleo de unidades receptoras y dadoras de esposas, relacionados en una sostenida relación de matrimonio matrilateral, también son partes constitutivas de la comunidad ritual.

Del trabajo de Faron se desprende que la comunidad tiene diversos niveles: uno económico, que para él es fundamentalmente las relaciones de propiedad comunal. Los derechos de propiedad están conformados en derechos de residencia en las comunidades, estos derechos no son individuales sino de grupos de parientes, los linajes, que constituyen un segundo nivel. Un tercer nivel lo constituyen las relaciones del sistema de matrimonio matrilateral, que es un mecanismo de selección de sujetos con derechos de residencia y finalmente, un cuarto, el nivel moral, ritual y religioso que en su extensión es la congregación ritual. Todo este sistema se mantiene unido por la vigencia de una forma específica de ideología, el *wekufo*, o mal, que excluye sistemáticamente a los extraños, esto es, a los que no son miembros del siste

ma de relaciones de intercambios de esposas. /

Stuchlik (1976) postula que hay dos niveles de realidad, el de la estructura, en el cual la actividad de los individuos es analizada en tanto es recurrente, regular y normal y en el que la estructura constituye el modelo consciente de los sujetos. Un segundo nivel, más inmediato y que es su objeto de explicación, basado en la búsqueda de la conjunción de factores esenciales que han moldeado una instancia dada de conducta y la intensidad de tal intervención. Esto implica explicar no sólo por medio de la norma, sino sobre todo por los factores que estructuran la conducta de los individuos y establecer cómo dichos factores están constituidos en patrones de conducta. El objeto principal de su estudio son los mecanismos de reclutamiento de gente en situaciones de interacción. El reclutamiento es el proceso en el que el individuo con su conocimiento de las alternativas socio culturales y su evaluación de los factores relevantes decide su participación en una situación y la posición que ocupará en ella.

Distingue dos tipos de factores: relacionales, el conjunto de obligaciones y derechos entre individuos como tales o como mienbros de grupos. El factor decisivo de reclutamiento es el tipo e intensidad de las relaciones. Factores situacionales, que presuponen la posesión de mercancías, conocimientos, equipamiento, habilidades, etc., para participar. La proposición general es que la participación de un individuo dado en una situación dada será determinada por su relación

con el individuo o grupo que organiza la actividad, por su habilidad en general para estar presente y por su habilidad para realizar las acciones requeridas. Plantea un debate con Faron acerca de la capacidad integrativa de la normatividad moral. Según Stuchlik los factores integrativos tradicionales fueron considerablemente debilitados y se tornaron inefectivos frente a la nueva situación reservacional, la reintegración se debió al desarrollo de nuevas redes de relaciones interpersonales, constituidas fundamentalmente en las relaciones de parentesco y en menor medida de amistad y vecindad. La comunidad es un grupo de familias localmente delimitado con múltiples relaciones de parentesco en ambas líneas, vale decir, con una lineación bilateral.

El acceso a la tierra no depende de la pertenencia a un grupo corporativo, sino a un grupo doméstico. La membrecía al grupo ha perdido su importancia y la unidad de éste se ha debilitado, y su importancia ha sido transferida a relaciones interpersonales específicas.

Stuchlik no ofrece una explicación de la distribución social de las habilidades, recursos y conocimientos que son necesarios para que un individuo pueda decidir entrar en una determinada interacción. Frente a la decisión de participar, esto es válido como explicación, pero para explicar la dinámica del cambio social, es necesario explicar por qué se organizan determinadas actividades, por qué ciertos sujetos las organizan y qué explica su necesidad. La teoría de

las decisiones individuales es un nivel importante, pero no es suficiente.

Para Saavedra (1971), la comunidad mapuche no existe, porque los rasgos colectivistas son escasos, la explotación y forma real de tenencia de la tierra es individual y familiar, las decisiones económicas, la producción y apropiación son familiares y no colectivos, las relaciones económicas entre familias no son cooperativas, la familia es la que realiza la transferencia de la propiedad, vale decir, la herencia. Saavedra concibe la comunidad como sinónimo de colectivismo económico.

El problema central de la teoría de Saavedra es que la familia nuclear sería la unidad básica de la comunidad. Pero ¿de qué familia estamos hablando? La familia aparece como una institución natural, no social, como una categoría descriptiva, empírica que no se teoriza, y aparece como una entidad a-histórica. Para él la familia mapuche es como cualquier familia campesina, porque vive, produce, consume y autosubsiste en el campo. No hay nada de mapuche en esta familia, ni estructuras específicas, ni dinámica, ni historia. No hay mecanismos sociales de selección de esposas, ni regulación del acceso a la tierra, ni derechos de residencia. Esta es una familia puesta sobre la tierra, no una familia de la tierra, y que establece derechos sobre ella. Saavedra dice que se hereda la tierra por vía de la familia nuclear pero no dice cómo, ni quién hereda.

En resumen, para Saavedra, los mapuches

son fundamentalmente pequeños campesinos pobres, un estrato social dominado, con una subcultura étnica de resistencia. Campesinos minifundistas, con insuficientes recursos, explotados en empresas familiares independientes que transfieren mínimos excedentes a la sociedad mayor. Se distinguen de los campesinos pobres no mapuche, por su subcultura, que se ha convertido en una subcultura de un estrato de la clase campesina.

La perspectiva teórica es básicamente un reduccionismo de clase, que impide comprender adecuadamente las relaciones de una minoría nacional y el fenómeno de la opresión a que está sometida por la sociedad mayor.

En este sucinto análisis sólo he tocado algunos aspectos centrales de los trabajos examinados. Quisiera, sin embargo, extraer algunas proposiciones que pueden servir a la discusión actual sobre la comunidad y de orientación de los trabajos de investigación y para la discusión teórica.

En primer lugar, se infiere que la comunidad existe. Su existencia consiste, ante todo, en ser un sistema de asignación de recursos distinto al mercado. La tierra no la signa el mercado.

En segundo lugar, no se puede analizar a comunidad como una unidad indiferenciada. Existen niveles de la realidad que es necesario identificar. Al hacerlo, espero dejar más claro esto de la asignación de recursos.

En los trabajos de Faron y Stuchlik se

ha conceptualizado epistemológicamente la realidad como constituida por distintos niveles. Ontológicamente Stuchlik distingue áreas relevantes de acción y práctica social que van desde la familia, hasta la zona de vida y la sociedad mapuche.

Para estudiar la comunidad es necesario distinguir los niveles de realidad en base al criterio de las relaciones de determinación y de dominancia es decir, de jerarquía entre los niveles que la componen.

Algo que uno echa de menos en todos los trabajos es el análisis de las formas de producción, vale decir, a qué se dedican estos campesinos, y con qué relaciones sociales realizan su actividad económica. Creo que existen algunas diferencias entre familias que tienen mayor énfasis en la ganadería y aquellas que son fundamentalmente labradoras. Estas diferentes formas de producción con relaciones distintas podrían estar generando conflictos sobre el uso de la tierra, y el acceso diferencial que podría haber entre las familias de las comunidades. Sin embargo, parece que existe algún mecanismo de regulación de estos conflictos potenciales, que lleva a la mantención de una cohesión social. Es clara la unificación frente a reclamos de tierras usurpadas, y el re-aparecimiento de trabajos comunitarios en tal situación. Vale decir, los mapuches recurren a la comunidad como una forma de resistir la pérdida de la tierra.

Tendríamos entonces un primer nivel, económico. Este nivel no opera sólo, requiere

ser reproducido. Para ello, la estructura de la familia, en particular del sistema de matrimonio, parece operar como un mecanismo de acceso a la tierra. Esto lo postula Faron explicitamente, pero no lo explica. Ahora bien, acceder a la tierra es acceder hoy al recurso más importante. Y esto es un mecanismo de asignación de recursos, puesto que ello permite emplear la fuerza de trabajo y los medios de producción.

Pero hay más, del análisis de medierías que realiza Stuchlik, y que Faron ve como una de las formas más eficientes de adaptación, queda claro que se trata de un uso bastante flexible de recursos escasos, que permite acceder a los medios de producción, sea tierra o bueyes, etc., que lleva a un acceso bastante igualitario a los recursos. Estas relaciones tienden a establecerse por medio de un mecanismo de solidaridad social interno a las comunidades y que es específicamente mapuche, mecanismo que parece impedir la diferenciación campesina.

¿Cuál es tal mecanismo? ¿Es sólo uno, es un conjunto de elementos ideológicos y sociales? Yo no tengo respuesta aún a esto, pero me parece que la búsqueda del mecanismo se facilita cuando se ve su funcionamiento. Esto es notable en el caso del acceso a la tierra, y de las relaciones de mediería. Teóricamente, un sujeto podría estar explotando tierra en la comunidad de su padre, en la del padre de su esposa, en la de su madre, en la de la madre de la esposa. Algunos operan tierra sólo en la del padre, otros en dos. ¿Por qué esto? ¿Por qué este acceso no

se traduce en una concentración del acceso a la tierra y en un enriquecimiento relativo de algunos y en el empobrecimiento de otros? No se puede responder a esto observando solamente la conducta económica de la familia nuclear. Esto se debe observar a nivel de agregados mayores y con detallados inventarios del uso y acceso a la tierra. En particular de los agregados que se pueden conceptualizar como grupos dadores y receptores de espas y las relaciones entre ellos.

Tenemos hasta ahora, dos niveles, uno de la actividad económica, qué producen y cómo, otro del acceso a la tierra, que está estrechamente imbricado con la estructura del parentesco. Un tercer nivel es la congregación ritual, que ejerce un control social sobre los miembros de la comunidad y a la vez constituye un mecanismo de redistribución del excedente social. Esto se puede constatar al analizar los costos del *nguillatún* en los que se manifiesta la capacidad de disponer de excedentes que son compartidos al parecer diferencialmente entre quienes asisten al ritual. Los derechos para acceder a este excedente están dados por la pertenencia a la congregación ritual. El control social operaría fundamentalmente en la esfera privada. La esfera pública, del ritual por ejemplo, no es cotidiana. Esto ha llevado a mucha confusión, pues la ausencia de una esfera pública, sin autoridad constituida es un consejo comunal, como un *lonko* oficial, etc., puede llevar a creer que no existen mecanismos de control social.

Propongo que el mecanismo fundamental de

control social lo constituye el *kalku*, o mal. Este opera contra todos los extraños, vale decir, contra aquellos que no son miembros de la comunidad, de la congregación ritual. Faron reporta que las mujeres ancianas y solas son objeto de mayor sospecha de brujería. ¿No es ésta una indicación de su convertir se en extrañas a la comunidad, al grupo de parentesco agnático, al patrilineaje? Otra indicación de esto es que las *machi* mujeres, cuando se casan, jamás lo hacen de acuerdo a las reglas del matrimonio matrilateral, es decir, patrilateral para las mujeres. ¿No será porque ellas están capacitadas para resistir el *kalku* de los extraños?

A los investigadores les ha llamado la atención que las habitaciones mapuche no constituyan aldeas. Esto también podría ser una forma de evitar el *kalku*, aparte de las ventajitas que esto dio en tiempos de guerra.

Para terminar, quisiera indicar brevemente los efectos que de acuerdo al análisis teórico podrían ocurrir con la división. Lo primero es que se puede perder la flexibilidad del uso de los recursos productivos con un consecuente empobrecimiento. Dado que las propiedades creadas son indivisibles, los patrones de herencia serán transformados, o se producirán decisiones sobre quién hereda y cómo se compensará a los no herederos. Pero esto mismo podría desarrollar la necesidad de concertar acciones comunitarias, y movilizar activamente las reservas de solidaridad que existen en las comunidades. ¿De qué dependerá esto? Pienso que fundamentalmente

de las estrategias productivas que se desarrollen y de los cambios que ocurrirán en la estructura del matrimonio y de la familia. Por cierto, también depende de las acciones que la sociedad mayor realice en el plano político y del proceso de mercantilización de las economías mapuche.

A la larga, creo que la cultura mapuche mostrará una vez más su capacidad adaptativa y su flexibilidad que le permitirá, a pesar de todo, mantenerse como una cultura distinta y específica que enriquece a la unidad de la nación con la diversidad que le aporta. Ello porque la riqueza de una nación está en la unidad de lo diverso y no en la unidad de lo forzosamente homogéneo.

NOTAS

1

La investigación de la cual esta ponencia en parte ha sido financiada por un Doctoral Learning Fellowship otorgado por Interamerican Foundation. Los puntos de vista y opiniones del autor no comprometen a esta institución.

REFERENCIAS

Faron, L..

1961. *Mapuche Social Structure*. Urbana. University of Illinois Press.

1964. *Hawks of the Sun*. University of Pittsburg Press.

Saavedra, A.

1971. *La cuestión mapuche*. Santiago. ICIRA.

Stuchlik, M.

1976. *Life on half share*. London. Hurst and Co.

Titiev, M.

1951. *Araucanian Culture in Transition*. Michigan University Press.