

camino el rastro polvoriento de las caravanas de vendedores de cántaros, tal como hasta hace algunos años... entretanto, en una recóndita esquina de la *ruka*, confundida con otros objetos propios de su entorno, una antigua ánfora de greda Mapuche, tan antigua como sus dueños, pareciera esperar serena retornar con ellos a la Tierra, a donde sin duda pertenece... cuando ello suceda —no dejo de preguntarme— ¿existirán otras manos de alfarera que en otro tiempo la reconstruyan...? □

Mege, Pedro 1997.— «Louis Faron en el espejismo de la pulcritud. Hawks of the sun, revisited».- En: *Liwen* N° 4, Junio 1997.- Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 129 - 142.

## LOUIS C. FARON EN EL ESPEJISMO DE LA PULCRITUD. HAWKS of the SUN, REVISITED

Pedro Mege Rosso  
Fundación de Vida Rural de la P.U.C.



a higiene para que se instaure, necesita paralizar al tiempo, porque la suciedad se introduce por la simple acción del tiempo. El hombre limpia, la naturaleza, siempre con más tiempo, vuelve a ensuciar. La limpieza es un acto de voluntad cultural, todas las culturas limpian, con su particular estilo de vida, todos sus espacios y dominios de actuación: cuerpos, ropas, casas, parques, medios de transporte, gestos, lenguajes, textos.

Louis Faron habitó, dentro de la antropología de nuestro siglo, su expresión más aséptica: el funcional estructuralismo. Teoría largamente destilada, desde el viejo Herbert Spencer, al menos. Purificada por la antropología con paciencia de antiguo artesano, para transformarla en un líquido exquisito para los etnólogos de la pulcritud analítica y metodológica. Y como todo destilado, con la capacidad de enrarecer la visión, no permitiéndole al etnógrafo ver con claridad, en este caso la suciedad, de la sociedad que observa y la suya propia.

Pero Faron es un gran etnólogo, a pesar de su irritante metodología funcional y consecuente andamiaje conceptual, fundamentalmente, por que si supo ser etnógrafo. Realizó su trabajo de campo durante doce meses entre los años 1952 y 1956 en localidades de mapuche, acompañándose eventualmente de su esposa, en el Centro Sur de Chile. Material con el que teoriza, sin creer lo que ven sus ojos, pero su descripción, por su solidez y pertinencia, rebalsa a su especulación analítica y nos llena de imágenes contundentes y sutiles de la cultura mapuche.

Después de cuarenta años revisaremos críticamente la obra de

Faron<sup>1</sup>, lo que evidentemente es injusto con su autor, pero esta revisión nos permitirá evaluar lo que nos ha dejado su enorme esfuerzo científico. Nada de la crítica teórica y metodológica, que a estas alturas del desarrollo de nuestra disciplina se le pueda hacer, menoscaba sus aportes a nuestra ciencia y al pueblo mapuche.

Con Louis Faron tenemos realmente la inauguración de una antropología que podemos llamar científica en Chile, en el sentido que hay un método explícito, riguroso y sistemático que provocó una interpretación etnográfica en un sentido bastante particular, que vamos a analizar, y que significa en definitiva romper, un poco, un círculo en el cual estaba entrampado el estudio de la cultura, que tenía que ver esencialmente con aproximaciones de tipo historicista muy influidas por las escuelas alemanas. Recordemos que los fundadores de los museos en Chile son personas muy ligadas a la famosa escuela alemana de la *Kulturkreislehre*, entre los cuales estaba Martin Gusinde, por nombrar a uno de los más eminentes, lo que generó a la larga una perspectiva bastante especial y bastante funesta para el análisis etnográfico Mapuche.

Además, recordemos que Faron está epistemológicamente hablando, antes de una gran revolución, que es la que explícitamente inicia George Homans, lo que lo transforma en uno de los últimos representantes de la teoría y el método estructural funcionalista.

Pero para nosotros es muy importante desde la perspectiva de la disciplina antropológica, porque funda una sistémica, que ya no nos gusta mucho, ese es otro cuento. El nos impone definitivamente ser exhaustivos, cosa que efectivamente no habíamos logrado en nuestra aproximación al fenómeno Mapuche.

Al revisar a la escuela de análisis estructural-funcionalista en uno de sus núcleos conceptuales, Faron, en este marco, nos dice en relación a las preguntas de la cultura: «(...) *todas las preguntas en relación a la cultura podrán obtenerse a través del análisis cultural (...)*» Está apuntando principalmente hacia los alemanes «...*pero una interpretación sociológica que acentúa la acción social en el marco de su contenido, sería más fructífera y más completa...*». Es decir, él está diciendo, olvidémonos de Fritz Gräbner, de Wilhelm Schmidt y acordémonos de Max Weber.

El nos fija, entonces, su heurística en Weber, especialmente en su noción de «acción social», y como sabemos el concepto de

<sup>1</sup> Este trabajo tiene como base una disertación presentada en el *Seminario de la Antropología en Chile*, realizado en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, y dirigido por el Profesor José Bengoa; durante Junio de 1996.

acción social weberiano es un concepto especialmente rico y complejo; supone no tan sólo el actuar, no sólo tiene que ver con la conducta, si no que muy especialmente, tiene que ver con una «conducta motivada» en relación a un set de valores específicos. Lo que permite, entonces, entregar una construcción del aparato social bastante rica. Max Weber empieza analizando la economía desde un punto de vista de la ideología, por lo que configuró un concepto de «acción social» especialmente cautivante; que encanta también a Talcott Parson, Robert Merton y, por supuesto, a Faron. Entonces, este mensaje es para nosotros; fijarnos en una interpretación sociológica que acentúe la «acción social» va a ser mucho más fructífero y completo que un «análisis cultural» (léase «análisis cultural» en términos de la escuela vienesa y la berlinesa vía Franz Boas - Robert Lowie).

Este análisis de los valores simbólicos dirige, por tanto, la vista en un sentido bastante funcionalista y se basa en la noción de «norma», de la normatividad. Por eso es que Faron va a hablar siempre —para desesperación nuestra— de derechos y obligaciones. Y se fija muy bien en la ley en su doble acepción: ley como realidad etnográfica y ley como realidad etnológica. Y claro, ahí está un concepto con el que cae en trance Faron, hechizado instantáneamente: *admapu*, que él traduce como ley. Este es un elemento de unión en la expresión ritual y en el ámbito de lo sobrenatural. El centra su análisis en la ley, en este *admapu*, que es un elemento de unión en la expresión ritual. Es decir, rito como acción social y expresión de la conducta. Piensen ustedes como define el rito: ley pública y en el ámbito de lo sobrenatural. Es una concepción bastante estática, fijista y donde el concepto de *admapu* le viene a las mil maravillas, le viene a satisfacer todos los requerimientos de su analítica.

Faron lee a E. E. Evans-Pritchard con bastante atención y captura su concepto de rito, el que está perfilado como ritos públicos y ritos privados. Y estos ritos públicos y ritos privados naturalmente se encajan dentro de una noción de lo que es la acción social. Ver los ritos como un acontecimiento público y un acontecimiento privado es para Faron, esencialmente estratégico, en el sentido que le permite generar una tipología del rito sobre lo que a él realmente le preocupa, que es, establecer la «estructura social». Para ello necesita el rito, y de ahí su definición que utiliza de este. Lo importante aquí, vuelvo a repetir, es darse cuenta como fija él al rito: lo fija en un sentido público. Y ahí vamos a ver unas de sus debilidades, la de desaprovechar ese sentido de lo público y después para fijar el rito en



el sentido de lo privado. Es una concepción espeluznante para nosotros a estas alturas. Nosotros tenemos una idea del rito infinitamente más exquisita. Desgraciadamente desaprovecha su supuesta vinculación teórica a Van Gennep, el primero que se da cuenta que el rito es un acto de subversión muy particular. Pero para sus propósitos verlo en esta dualidad de lo público y lo privado era especialmente tentador.

Después define, en relación al rito, la «moralidad». Y nos dice que «...es un cuerpo sistemático de conceptos y de conductas asociadas basadas en el parentesco, a pesar de algunas inconsistencias y discrepancias aparentes...». El sistema moral —que nosotros podríamos llamar de una manera un poco más feliz «ideológico normativo»— lo fija al parentesco. Es decir, que la infraestructura de este sistema social que él llama moral, está cimentado en el parentesco. Y ahí se muestra implacable en su argumentación, evidentemente demuestra su gran habilidad etnológica. Lo hace antes que M. Godelier, que contaba con un aparataje teórico y conceptual infinitamente más exquisito. Claro, Godelier tiene todo el marxismo detrás que le está obligando casi a llegar a esa conclusión. Faron aquí es implacable, hay que reconocerlo.

Lo que entrega este concepto de la moralidad —que no sabemos porque lo llamó «moralidad»— es una capacidad de interpretación y explicación potentísima. Y agrega en relación a este: «...a pesar de algunas inconsistencias y discrepancias aparentes...». Esas inconsistencias y discrepancias son las que desgraciadamente su andamiaje conceptual no le permite nunca capturar, porque él está capturado en el funcionalismo, esa visión tan armónica y fijista de lo que es la cultura. Absolutamente ensoñados todos por el Samoa de la Margaret Mead, el buen salvaje amistoso y cordial, donde todo lo malo siempre es externo. Entonces, él se da cuenta, y dice —la expresión es maravillosa—: «...a pesar de algunas inconsistencias y discrepancias aparentes...». Nosotros diremos a estas alturas de la antropología: ¡afortunadamente hay inconsistencias y discrepancias en este sistema!

Revisemos brevemente el marco metodológico de Faron, en donde creemos que están los conceptos claves en relación a su aproximación etnográfica y etnológica. Él se siente heredero de Émile Durkheim, pero de un Durkheim muy especial, el de *Las reglas del método sociológico* y de *El suicidio*. No leyó, pensamos, *Las formas elementales de la vida religiosa* que uno hubiera deseado y menos ciertos artículos indispensables de este. A Van Gennep definitivamente

no lo entendió y que después desarrolla Edmund Leach y que por último, Jean Duvignaud le da el remate final: del rito como una instancia de subversión social. Eso está fuera de sus posibilidades, no lo vio. Para finalizar, Faron es un pequeño Radcliffe-Brown, es aparentemente su «alter ego»; Evans-Pritchard también lo dirige, y por extensión a estos dos, Max Weber como fondo.

La visión de Faron, que podemos llamar «positivista», al suponer que hay una realidad objetiva que es digna de ser capturada a través de la ciencia. Cree en sus datos, no se le ocurre pensar que no son más que parte de su fantasía. Cree que efectivamente los mapuche que vio, en alguna medida existen. Además, él es «holístico», pretende dar esa imagen de armonía integral, por eso decía: «... a pesar de algunas inconsistencias y discrepancias...». Naturalmente no tiene una idea del conflicto, que para nosotros es tan importante. Si Faron al menos se hubiera contactado con Lewis A. Coser (1976) y su trabajo sobre la teoría funcional del conflicto —que es resucitar a George Simmel y reinaugar el conflicto por estas regiones teóricas— evidentemente le hubiera servido mucho en ciertas explicaciones que da de algunos elementos bastantes interesantes de la sociedad mapuche.

Vamos a ir, muy libremente, tomando de diferentes obras de Faron ciertas citas para ir las desmenuzando; todas, por supuesto, mal intencionadamente elegidas. Por ejemplo, veamos una definición de lo que es para nuestro autor una reducción. Dice al respecto: «...es el sistema de reducción, en sí mismo, protege al mapuche contra la competencia directa de los agricultores chilenos...». Esta es una concepción dual, en donde se le filtra J.J. Rousseau y F. Tönnies, es la idea comunitarista en contra del agricultor chileno civilizado. Evidentemente la relación no es dual, no es dicotómica. Siempre el mundo mapuche y el mundo chileno se han articulado a través de una malla complejísima de prestaciones y agresiones. Los que hemos estado en una comunidad mapuche, cuando tratamos de seguir el hilo de las prestaciones entre mapuche y mapuche; mapuche y chilenos; chilenos y mapuche, vemos al final un enredo colosal. Evidentemente acá la cosa está vista en un sentido dual y reduccionista por Faron: la comunidad económica mapuche, como un todo integrado, en contra del chileno desintegrador.

En definitiva, su análisis no le permite provocar una antropología económica, aborta la posibilidad de pensar en términos antropológicos la economía mapuche y su contexto mayor. Es la reducción de la cultura a un todo eficiente y autosuficiente, una espe-



cie de unidad familiar chayanovsquiana, que está en contra de los chilenos.

Pasando a otro plano y dominio de su investigación, lo que él llama «mundo supranatural» (ya la palabra «supra-sobrenatural» es espeluznante), lo que estaría sobre la naturaleza, nos guía la mente en un sentido absolutamente equivocado. Desgraciadamente aquí se nos metió Alfred Kroeber con lo «supraorgánico», concepto que estaba muy de moda en esa época y era la delicia de muchos. Evidentemente el mundo «supranatural» de los mapuches no es tal; son sistemas de integración de relaciones simbólicas. El mapuche no piensa que lo «supranatural» está más allá de lo natural. Que te aparezca el *wekufe* es tan natural como que te llegue un combo, tiene la misma factividad. Y eso es otro de los grandes pecados del estructural-funcionalismo; pensar a este mundo simbólico como un mundo «supranatural». Es decir, que está en otra parte, que no es parte de la naturaleza, de la inmediatez, lo que desvía instantáneamente la episteme y nos dirige en un sentido muy equivocado. Lo expulsa de lo natural y eso evidentemente provoca una dicotomía siniestra para explicar una serie de cuestiones. Y el pobre Faron se tiene que volver loco para demostrar que eso «supranatural», es natural para la cultura.

Ya hablamos de su positivismo y todavía uno, con pavor, lee esos libros donde se relatan los acontecimientos sin suponer una complejidad en relación a la descripción y a la interpretación. Ahí Faron es especialmente descuidado. Su descripción es una descripción de lo que podríamos llamar de la apariencia, del nivel de la apariencia. No hay una penetración del dato en profundidad. Esto repercute especialmente en el análisis de los mitos, como lo veremos más adelante.

Cuando analiza el sueño si que el desastre es total. No cuenta él con un aparataje interpretativo del sueño, teniendo datos muy lindos. Y él se da cuenta de la importancia que tiene el sueño, el *pewma*, dentro de la cultura mapuche, pero no recurre a un sistema de interpretación del sueño que le permita aprovechar toda la riqueza fantástica de ese mundo y sencillamente el sueño queda como un relato. Y no como una construcción que interpreta intencionadamente la realidad a partir de diferentes niveles. Cuando un mapuche sueña, se está enfrentado a un fenómeno complejísimo, diríamos a estas alturas profundo.

El análisis mitológico de Faron es algo decepcionante, está leyendo recién *Las estructuras elementales del parentesco* de C. Lévi-

Strauss, que lo impresionan profundamente, pero Lévi-Strauss todavía no sacaba ni su primera *Mitológicas* y estaba recién pensando en escribir *El totemismo en la actualidad*, etc., etc.

Así que siempre para él el mito es un relato, es un cuento. No logra darse cuenta que en el mito está la clave de una relación exquisita, que es la del pensamiento - lenguaje - acción, los tres en una unión muy sutil de interpretación y construcción. Es decir, el discurso mítico es un discurso donde la palabra es siempre eficaz, bueno, los silencios también. ¿Qué quiere decir esto? Faron no logra darse cuenta que cuando se relata un mito, no importa lo que digan los acontecimientos, sino que es la manera muy especial de expresar en una clave. No cuenta con el aparataje analítico suficiente como para poder profundizar en la mitología. Eso sí, él evidentemente se da cuenta de ciertas vinculaciones entre lo que es la mitología y lo que es la estructura social, en relación al parentesco; esa vinculación si la establece.

En relación a las «prácticas shamánicas» Faron explica unas prácticas que dejan mucho que desear ¿Por qué? Porque no tiene aún el concepto que le debemos a Lévi - Strauss, el de «eficacia simbólica»; y tampoco un concepto de «trance» adecuado a las exigencias etnográficas. Su concepto de «trance» es aún bastante rudimentario y un concepto de «eficacia simbólica» sencillamente no puede tener. Y estarán de acuerdo conmigo que a partir del concepto de «eficacia simbólica» la lectura que podemos hacer de una situación shamánica es infinitamente más exquisita de la que se podría hacer sin este. Descubrir que el símbolo es eficaz, en ese contexto, con todas las implicancias analíticas que tiene, redescubre lo que es la práctica shamánica. Y el poder, entonces, de interpretación de un acto shamánico en nuestros días no tiene ninguna comparación con la que podían hacer los antropólogos en los años '40 y '50, a pesar de los aportes de Malinowsky que ya era capaz de demostrar ciertas cuestiones de eficacia. Faron nos relata la práctica shamánica como una terapia siempre eficiente, que cura, mejora, integra, pero que no es eficaz, que no es lo mismo.

El concepto de Faron de «Congregación Ritual» es realmente un aporte extraordinario. Evidentemente, sólo un etnógrafo fino como él lo podía construir. Es muy difícil que una persona sin haber estado en terreno -y sin haberse intoxicado un par de veces con *mudai*- hubiera podido dar con él. Lo define como «(...) la estructura de la sociedad mapuche podría decirse que confirma la tesis de Durkheim, respecto a que las prácticas de ritos públicos y las creencias



religiosas compartidas revitalizan la comunidad y contribuyen a la integración social. Pero para poder comprobar la hipótesis de Durkheim en los mapuches es necesario descubrir y describir los comportamientos de la comunidad ritual. Demostrar por qué son como son y debatir acerca de su relación y formación. Por lo cual es necesario demostrar en detalle que la expresión ritual y la moralidad Mapuche abarcan un sistema conceptual único que gobierna la acción social, al ser así, el contenido sobrenatural de la moral Mapuche llega a ser de lo más notable...» (ayudémoslo un poco, nosotros diríamos al final: «llega a ser eficaz...»).

Se encuentra con una sociedad terriblemente compleja y polivalente, como es la mapuche, pero ¿cómo se congrega? Descubre que de alguna manera, siguiendo linajes en estructuras de parentesco, es donde está la unidad. Pero necesita un dato duro, algo que le diga que efectivamente está enfrentando a un sistema social. Y lo captura a través de la idea de ritual, que no es la de Van Gennep (1909), no la de Jean Duvignaud, sino que es el ritual en el sentido de la acción, de la práctica y de la conducta. En esto es brillante, porque ustedes en el *Nguillatún* y en el *Lakutún*, que son dos formas rituales que tiene la sociedad mapuche, ahí captura Faron su organicidad. Sólo en el *Nguillatún* puede alguien capturar a la sociedad mapuche. Si uno quiere darse cuenta del tejido, de las relaciones, de las influencias, dones, contradones, reciprocidad, amor, odio, en fin, vaya al *Nguillatún*. Es lo que de hecho los mapuche también hacen para entenderse en su integralidad social. Se congregan cuando ya el caos es evidente.

Entonces, este *Nguillatún*, aparece con toda su importancia estratégica, fijar el sistema de relaciones estructurales de la sociedad mapuche. Y ese es, creo yo, el gran aporte de Faron a la etnología mapuche. Ya no se ve a esta fiesta tan sólo como un fenómeno religioso supranatural, sino que ahí está la posibilidad de capturar estructuras profundas, y lo que es más importante, lo que Marcel Mauss llamó un «fenómeno social total». En el *Nguillatún* ustedes lo tienen todo: relaciones económicas, relaciones de parentesco; tiene hasta transformaciones simbólicas de colores, en fin, tienen un concentrado de la cultura mapuche. Y no en un sentido mecánico, por favor. No es que haya una especie de resumen, no. Pero ahí se devela —no se me ocurre una mejor expresión— por su densidad, lo que él llama «congregación ritual». Ahí él captura a la sociedad y ahí él la entiende. Cuando está sentado viendo el *Nguillatún* y al ver que pasan regalos para allá, y pasan mujeres para acá, hombres para allá, caballos que entran por acá, etc. Entonces logra captar lo que evidente-

mente se le escapaba en otro momento. Lo interesante es que la estrategia de la sociedad mapuche está desplegada en el *Nguillatún*, para demostrarse a sí misma que es una congregación. Por eso su ritualidad es tan densa y complicada; uno después de participar en un *Nguillatún* queda exhausto, porque lo someten a una presión simbólica inmensa.

Faron es el primero en demostrarnos que el *Nguillatún* es un «fenómeno social total». No es cuestión de pedir lluvia, es mucho más que eso. El dice «...el hecho que haya una correlación de uno a uno —bis a bis— entre la congregación ritual y la totalidad de las alianzas matrimoniales de la reducción constituyente, es comprensible por dos motivos, en primer lugar, y este es el aspecto que está cambiando, las antiguas tendencias polígamas que han contribuido a crear vínculos matrimoniales muy lejanos y a resistencias de grupos potenciales que dan mujeres fuera de los límites de la congregación. Esto es menos significativo que el segundo punto. Este involucra una consideración de la relación entre afinidad y brujería, o la comunidad moral y la existencia del mal...». Y aquí nuevamente es brillante, al establecer una relación entre comunidad ritual y sistema de afinidad matrimonial con brujería. Nos abre la posibilidad de interpretar este ritual en un sentido de la afinidad, a partir de un ejercicio de los matrimonios. Pero las congregaciones «prestan» mujeres, y es en ese ejercicio del acceder a las mujeres, que no son de la congregación, por donde se infiltra la hechicería, o eventualmente, se puede infiltrar.

Esto último es muy importante, porque lo que en definitiva nos está proporcionando Faron es un sistema en dinámica: afinidad-hechicería. Ahí está la tensión del sistema; y ahí está su posibilidad de conflicto, diríamos nosotros (o diría G. Simmel). Notable descubrimiento.

El sistema de parentesco, podríamos decir, es la estructura que permite afianzar a la congregación ritual. La hechicería es un dominio de lo femenino. Para hacer circular a las mujeres —como muy bien se lo explicó Lévi-Strauss a Faron y él lo entendió en seguida— se necesita traer mujeres. Pero, al traer mujeres a la unidad socio ritual, el «precio» de ese traer supone la posibilidad de la hechicería. Es decir, la mujer tiene esa doble faceta: don y hechicera. Y ahí Faron es muy sutil, porque no nos entrega la afinidad como un sistema unívoco de la estructuración social, sino que nos infiltra la hechicería, complicando la cosa. Logra romper el círculo del sistema de parentesco como un sistema de afinidad y afianzamiento de la «congregación ritual». Nos introduce la hechicería de la mano de lo que



genera un sistema dinámico, tensional. Y ahí está lo novedoso, porque se podría haber quedado sólo con el parentesco en su sentido de la afinidad: mujeres que van y vienen, todo muy compensado. Pero nos infiltra la hechicería y nos tensa inmediatamente el sistema de afinidad.

Ahí está también la gran lección de lo anterior, la importancia de la etnografía fina. Como él, siguiendo a su maestro A. R. Radcliffe-Brown, puede dar cuenta de este sistema de parentesco. Siempre las intuiciones más sorprendentes de Faron están ahí, a partir de su experiencia de campo; su episteme lo guió hacia el parentesco y ahí hizo la gran etnografía, y al hacer ahí su gran etnografía nos fascina con este tipo de descubrimiento. Por eso que sus estudios de la estructura social son un adelanto enorme. El ripifica siguiendo a sus maestros, las estructuras que generan los modelos transformacionales básicos del parentesco mapuche. Y evidentemente, somos nosotros los que hemos aprovechado realmente esa sistematización para poder explicar procesos muchos más complejos. Por eso, Faron tiene la virtud de proponernos una sistemática para el parentesco y obligarnos a ser exhaustivos. Nos obligó, de ahí para adelante, a hacer las cosas con más propiedad.

En otro ámbito, Faron, tiene una concepción del símbolo bastante rústica. Cuando habla de símbolo no entiende lo mismo que nosotros a estas alturas. Llevamos varios decenios de ventaja en semiología y de varios cortes epistemológicos entre F. de Saussure y la Julia Kristeva (y varios más). Cuando nos topamos con la palabra «símbolo» en Faron, la decepción es total. Este generó un esquema sencillamente nefasto, pero que ha cautivado —no sé por qué— a la antropología chilena durante decenios. Es una idea de Robert Hertz, y seguida por Rodney Needham (1973), que tienen que ver con el dualismo ingenuo de la mano derecha y mano izquierda. Y esta concepción dual le permite a Faron construir todo un edificio del simbolismo mapuche. El nos pone dos listados en los que va construyendo categorías en oposición, pero no tiene la noción de la oposición de F. de Saussure, la que supone toda una cuestión de valor, más que oposición es un dualismo dicotómico: derecha, izquierda; y piensa que ese es el vértice que permite explicar, de una u otra manera, lo que es una noción mapuche del universo. Todo esto es muy divertido, porque tenemos que la izquierda es el mal, lo siniestro como dirían los latinos, y la derecha es el bien, lo diestro. En este esquema, naturalmente la muerte es el mal, y ahí ya nos dió pataleta a todos; morir para los mapuches sería malo. Y después dice que el

bien es la vida, cosa absolutamente discutible en todos los sistemas culturales, especialmente en el mapuche. Otros ejemplos; izquierda es la noche, la derecha el día; izquierda es la enfermedad, la derecha la salud; occidente es izquierda, oriente la derecha. Ahora, el que Faron haya hecho esto en su época no tiene nada de sorprendente, lo sorprendente es que todavía uno lo sigue escuchando.

¿Por qué pasa esto en definitiva? Porque, efectivamente hay no un concepto de lo simbólico denso y comprensivo. Aquí hay una verdadera lección de lo que puede suceder cuando los conceptos no son suficientemente densos. ¿Y cuál es la desgracia de Faron? que no había leído, al parecer, ni siquiera a Charles S. Pierce, por lo que su concepto de símbolo no le permite llegar más lejos.

A modo de ejemplo, hay nociones como el *kalfunkei*, que es el azul-negro y el negro-azul, son exquisiteces de la simbología del color mapuche. Es el color del brillo de las mantas que usaban los lonkos. Es un azul que es negro, pero un negro que es azul, porque hay una comprensión del color a partir del brillo; el brillo es azul, pero el color es negro. Ahí está la sutileza, una gran manta brilla azul, pero tiene que ser negra. Entonces, imagínense. Ese tipo de sutileza no puede estar en ese dualismo, es: ¿Derecha o izquierda?

Claro, a estas alturas no cuesta nada reírse de Faron. Ahora sabemos en abundancia de esta física de la luz mapuche y de su física en general, que supone toda una estrategia de la compensación de los opuestos, del equilibrio y de la alteridad.

Para terminar, quiero hacer referencia a una parte que es hermosísima de la obra de Faron. Se trata de un análisis que se inspira en un concepto que toma a través de sus lecturas de Marcel Mauss. Nos dice «... *misha* es el rito en que se comparte el alimento desde un mismo recipiente simbolizando que individuos relacionados de este modo son inocentes de desear el mal entre uno y otro, al demostrar que el alimento que comparten no está envenenado. Las dos personas también demuestran su confianza en los miembros de sus respectivos hogares y que han tenido que ver en la preparación del alimento. Y esto indica una confianza aún mayor que aquella que se involucra solamente en el plano del compartir...». Cuando alguien declara ser *misha* con fulano de tal e invita a otra persona a ser *misha*, no sólo está demostrando amistad con otro individuo, sino que también, una relación de confianza con toda su familia —y aquí está lo más importante— su sublinaje. Es decir, *misha*, el compartir un alimento que se regala, se dona en una red de reciprocidad. Y ahí está Marcel Mauss con su intuición y ese maravilloso artículo «Regalo significa Veneno» (Gift means Gift).

Aquí tenemos un gran acierto etnográfico de Faron: haber descubierto esa estructura tan discutida e improbable.

Siempre les fascinó ese artículo a los antropólogos, pero se preguntaban ¿Funciona esto realmente o no? Haciendo un juego semántico etimológico de Gift-regalo, Gift-veneno ¿Pero cuál era el antecedente etnográfico de todo eso? Aquí lo encontramos en Faron. Y creo que este es uno de sus aportes más maravillosos: haber podido demostrar esa intuición exquisita de Mauss en un plano etnográfico con absoluta pertinencia. No tan sólo las personas que comen de un mismo plato son amigos, sino que el sublinaje entero.

La obra de Louis Faron amplió nuestra comprensión de aspectos centrales de la cultura mapuche, la que la transforma en una lectura ineludible para los historiadores de la antropología, pero que en nada ayuda al *insight* de la etnología actual. □

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Boas, F. 1938.- *General anthropology*.- Washington, D.C.: Heath and Company.
- Coser, L.A.. 1976.- *Nuevos aportes a la teoría del conflicto social*.- Buenos Aires: Amorrortu.
- Durkheim, E. 1982.- *Formas elementales de la vida religiosa*.- Madrid: Akal Editores.
- Duvignaud, J. 1977.- *El lenguaje perdido*.- México: Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E.E. 1957.- *Antropología Social*.- Bs. Aires: Edit. Nueva Visión.
- Faron, L.C. 1964.- *Haws of the Sun*.- Pittsburgh: Pittsburgh Press.
- Gennep, van A. 1909.- *The Rites of Passage*.- Chicago: University of Chicago Press.
- Godelier, M. 1976.- *Economía, fetichismo y religión en la sociedad primitiva*.- Madrid: Edit. Siglo XXI.

- Gräbner, F. 1911.- *Die Methode der Ethnologie*.- Heidelberg: Verlag Philipp Reclam.
- Hornans, G. 1976.- «De retorno al hombre».- en: A. Ryan (ed.).- *La filosofía de la explicación social*.- México: Fondo de Cultura Económica
- Kristeva, J. 1986.- *Semítica I II*.- Madrid: Edit. Fundamentos.
- Kroeber, A.L. 1971.- «Lo superorgánico».- en: J.S. Khan.- *El concepto de cultura*.- Barcelona: Edit. Anagrama.
- Leach, E. 1971.- *Replanteamiento de la antropología*.- Barcelona: Edit. Seix Barral
- Lowie, R. 1976.- *La sociedad primitiva*.- Bs. Aires: Amorrortu Editores.
- Malinowsky, B. 1961.- *Argonauts of the Western Pacific*.- New York: E.P., Dutton & Co.
- Mauss, M. 1971.- «Ensayo sobre el don».- en: *Sociología y antropología*.- Madrid: Edit. Tecnos.
- \_\_\_\_\_ 1972.- «Gift-Gift».- en: Obras III.- *Sociedad y ciencias sociales*.- Barcelona: Barral Edit.
- Mead, M. 1952.- *Educación y cultura*.- Bs. Aires: Edit. Paidos.
- Merton, R. 1972.- *Teoría y estructura social*.- México: Fondo de Cultura Económica.
- Needham, R. 1973.- *Right and left: essay on dual symbolic classification*.- Chicago: University of Chicago Press
- Parson, T. 1967.- *Ensayos de teoría sociológica*.- Bs. Aires: Edit. Paidos.
- Plerce, Ch. S. 1968.- *Escritos lógicos*.- Madrid: Alianza Edit.
- Radcliffe-Brown, A.R. 1975.- *El método en antropología social*.- Barcelona: Edit. Anagrama.



Saussure, F. de 1974.- *Curso de lingüística general*.- Bs. Aires: Edit. Losada.

Schmidt, W. 1939.- *The culture historical method*.- New York: Fotuny's.

Spencer, H. 1911.- *Principles of sociology*.- New York: D. Appleton.

Simmel, G. 1939.- *Sociología*.- Madrid: Edit. Espasa-Calpa

Tönnies, F. 1947.- *Comunidad y sociedad*.- Bs Aires: Edit. Arellaverde y Anseghino.

Weber, M. 1974.- *Economía y sociedad*.- México: Fondo de Cultura Económica. □

Marimán, Pablo 1997.- «Tierra y legislación indígena: una mirada desde el programa del movimiento mapuche (1910-1970).- En: *Liwen* N° 4, Junio 1997.- Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 143-171.

## TIERRA Y LEGISLACION INDIGENA: UNA MIRADA DESDE EL PROGRAMA DEL MOVIMIENTO MAPUCHE<sup>1</sup> (1910 - 1970)

Pablo Marimán Quemena<sup>2</sup>

### INTRODUCCION:

#### Características del Periodo Estudiado



La creación en términos jurídicos de la provincia de Arauco -ley del 2 de julio de 1852- inicia el proceso de intervención del Estado chileno en el espacio territorial Mapuche. Si bien, en lo inmediato esto no provocó mayores transformaciones en la situación de este último pueblo, inicia el camino «legal» en la ocupación y anexión definitiva de la Araucanía o *Mapuchemapu* al actual territorio de Chile.

El estudio de la reacción mapuche ante el avance y consolidación de la dominación chilena en su territorio histórico, y específicamente de su comportamiento ante las leyes emanadas del Estado-Nación, nos lleva a establecer dos distintos escenarios de enfrentamiento. El primero corresponde al momento en que este pueblo goza de independencia política territorial y en el cual el conflicto se centra en aquellas áreas más expuestas al contacto entre ambos pueblos, como lo eran las zonas fronterizas, espacios de constante relación e intercambio establecidos por el equilibrio en las fuerzas y los sucesivos pactos y acuerdos que significaron los Parlamentos. No

<sup>1</sup> El presente estudio es parte de la investigación titulada «*Estudio de tierras indígenas en la Araucanía*» llevada a cabo en el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera, durante los años 1994-1995.

<sup>2</sup> Profesor de Estado en Historia y Geografía, socio del Centro de Estudios y Documentación Mapuche LIWEN; investigador y docente del Instituto de Estudios Indígenas de la UFRO, ambos de Temuco.