

Repensar la etnohistoria a partir de la experiencia mapuche

Christian Martínez Neira¹

IDEA, Universidad de Santiago de Chile, Chile
cgmartinez@usach.cl

RESUMEN. *A propósito de la entrevista al dirigente mapuche Rogelio Nahuel, el autor reflexiona sobre la producción de la memoria, la reflexividad de los actores y la labor del etnohistoriador. Para esto, aborda el estatus de la etnohistoria, la labor de los intelectuales, la necesidad de abrir los temas de análisis y el papel de la interpretación.*

PALABRAS CLAVE. Etnohistoria, etnografía, mapuche, investigación cualitativa.

ABSTRACT. *Based on the interview to Mapuche leader Rogelio Nahuel, the author reflects on the production of memory, reflexivity of the actors and the work of ethnohistorian. With this purpose he addresses the status of ethnohistory, the work of intellectuals, the need to open the subjects of analysis, and the role of interpretation.*

KEYWORDS. Ethnohistory, ethnography, mapuche, qualitative research.

La entrevista a Rogelio

El 27 de marzo del 2007 visité a Rogelio para realizarle una entrevista sobre su participación en la organización Consejo de Todas las Tierras en la década de los noventa del siglo xx. Desde que lo llamé por primera vez a su celular demostró disposición para compartir conmigo su historia. El teléfono me lo había conseguido con Paty, hermana de Elisa, quien nos contó que hasta hace unos meses trabajaron juntos en la organización comunal mapuche de Traiguén, la cual tiene más de veintitrés comunidades y que, a diferencia de la Ñancuqueo que dirige Galvarino Raiman, no se declara opositora al gobierno. Por lo menos Paty se planteó muy

1. Proyecto Fondecyt 3060007.

admiradora de Michelle Bachelet. De hecho, nos contó que esta organización había surgido recién en el 2007, pero fruto de un trabajo anterior en la zona por más de dos o tres años, donde lograron que un candidato a Concejal socialista fuera elegido en el Municipio de Traiguén. Paty nos enfatizó que el acuerdo fue bien concreto. Un grupo de dirigentes de comunidades de la zona lo apoyarían para que después él se ‘moviera’ en el municipio y otras instancias gubernamentales en apoyo de estas comunidades. Así surgió la organización comunal, la cual Rogelio integró hasta que se le perdió la pista. Nos señaló que cuando Rogelio no fue reelecto por su comunidad dejó de participar.

En Temuco arrendé un automóvil para ir a la comunidad de Rogelio. Elisa me habló muy bien de él, lo recuerda como una persona que se la jugó mucho por la organización mapuche, ya en época de Ad Mapu y luego con la fundación del Consejo. Rogelio me había dicho que por el camino que va de Victoria a Traiguén, como diez kilómetros antes de llegar a esta última, había una desviación que decía Quimchemahuida. Yo, como conozco el sector, aunque no conocía esa desviación, supuse que ya estaba cerca, así que le pregunté a un par de niñas que iban caminando a un costado del camino. Me dijeron: «puh, si para allá vamos». Y me indicaron que la entrada ya la había pasado por unos quinientos metros. Les ofrecí llevarlas, pero me dijeron que no podían porque iban caminando por una manda a la Virgen. Encontré el camino y me detuve para llamar nuevamente a Rogelio y consultarle qué dirección seguir. Me dijo que era hacia el sur del cruce y no hacia el norte, donde yo me había dirigido. Giré con el auto en ‘u’ y seguí el camino, tenía que pasar un puente llamado Tricauco y luego la Virgen. El camino era más largo de lo que pensaba, obviamente ya estábamos en un camino de ripio. Encontré a un joven y a un caballero mayor, a los cuales le pregunté por la Virgen. Me dijeron que estaba a tan sólo doscientos metros más adelante, así que decidí ofrecer llevarlos. Avanzamos más de un kilómetro hasta llegar al lugar. Yo no entendía bien de qué se trataba. Era un pequeño Santuario, donde la gente acudía a rogar a la Virgen María. Dejé a mis pasajeros y nuevamente llamé a Rogelio. Aquí hay dos caminos, le dije, así que me señaló que siguiera el que estaba a la izquierda hasta una casa donde hay una copa. Dos kilómetros más adelante, por fin me encontré con él.

La tierra es de lomas suaves, se nota tierra de buena calidad. Al lado de un par de casas había unos grandes galpones. El día estaba caluroso y Rogelio con expectación me hizo pasar a su casa. Ahí me presentó a su señora y luego nos sentamos alrededor de una mesa. Como nosotros no nos conocíamos, comencé contándole quién era yo, de dónde provenía y las actividades que realizaba. También conversamos un poco de Elisa, a la cual recordaban con aprecio.

Empezamos la entrevista, le dije que necesitaba grabar para poder recordarme después de la conversación, a lo cual no opuso problema alguno. Instalé el micrófono en su camisa y comencé consultando sobre su comunidad de origen, niñez y estudios. Me relató sobre sus labores de dirigente sindical agrícola en la época de las reformas agrarias y luego las actividades de oposición a la división de los títulos de Merced en la dictadura. Según Rogelio, la legislación emprendida era nefasta para la sobrevivencia de los mapuche como pueblo y generó mucha inamistad al interior de las familias mapuche, en especial, porque la ley entregaba títulos de propiedad a quienes vivían efectivamente en el campo y dejaba afuera a quienes se encontraban trabajando en la ciudad.

Rogelio me insistió que él nunca militó en partido político alguno, aunque sí trabajó con ellos. Fue activo miembro de los Centros Culturales y luego de Ad Mapu, donde fue dirigente comunal y provincial. Argumentó que los partidos dividen a los mapuche, aunque no toda la responsabilidad es de ellos, pues los propios mapuche tienen por lo menos un cincuenta por ciento de responsabilidad, ya que son ellos quienes deciden militar y se meten en dinámicas partidistas. Recuerda las pugnas entre los comunistas, los socialistas comandantes y los miristas por imponerse en Ad Mapu, en menor medida también a la DC, pero no la menciona mucho. Esto, puesto que él reconoce que era simpatizante de los socialistas comandantes, aunque, como me insistió muchas veces, no militó orgánicamente en dicho partido. De hecho, ellos lo apoyaron para lograr ciertos cargos en Ad Mapu. Fueron esas pugnas por imponerse al interior de la organización las que finalmente produjeron el faccionalismo organizativo en una serie de organizaciones más pequeñas, Calfulican, Nehuen Mapu, Centros Culturales, Ad Mapu, todas identificadas con una tendencia política.

Pero también, el contexto político del país repercutió en la agudización de las divisiones, según Rogelio, pues fue la decisión de la mayoría de inscribirse como partidos legales y participar en el plebiscito, lo que definitivamente cortó las relaciones entre comunistas y socialistas comandantes, por una parte, y el resto de los partidos políticos —incluidos los socialistas Almeyda y los Nuñez—. Fue en el último momento cuando el PC decidió llamar a votar por el NO, con lo cual se terminó por aislar definitivamente a los comandantes. En términos *mapuche*, hubo un segundo momento de discusión, y éste fue sobre las nuevas políticas que impulsaría el gobierno democrático hacia los pueblos originarios. Un grupo de mapuches descontentos del PC y de otros partidos, aunque la mayoría había sido o simpatizado con los comandantes, fundó el Consejo de Todas las Tierras y pidieron discutir las nuevas políticas indígenas. En Santiago se reunieron con Patricio Aylwin, pero no hubo acuerdo. De ahí ya no quedó otra posibilidad que ser oposición al nuevo gobierno.

Rogelio no se acuerda bien, pero según él el Consejo se habría fundado en 1987, o incluso en 1985, de hecho su cronología de los acontecimientos es bastante general, recordando más bien situaciones y temas que se discutieron en diversos momentos. Para Rogelio fue difícil separar sus actuales opiniones sobre Aucan Huilcaman de sus otras vivencias en el Consejo. Sin embargo, sí recordó muy bien la importancia de las acciones que se hicieron para conmemorar los 500 años de la llegada de los españoles a América, la manifestación que realizaron ante el rey de España en Valdivia y la idea de los tribunales mapuche. En todos ellos, su visión fue siempre más política que vivencial. Si bien me argumentó la importancia de restituir el *nor mongen*, siempre lo hizo en una perspectiva más estratégica que sustantiva. La idea era diferenciarse de las demás organizaciones y poner en aprietos los supuestos sobre los que se basaban las políticas étnicas del nuevo gobierno. Sobre todo la afirmación de la nación unitaria y de la legalidad estatal.

Con un cierto dejo de orgullo, señala que fue un joven de su comunidad el que llevó, a instancias suyas, el diseño de bandera que finalmente fue escogido en el Consejo como bandera mapuche.

Yo quería profundizar en el tema del Tribunal Mapuche, pero Rogelio sólo le dio una importancia relativa, haciendo hincapié en el hecho político que ello había provocado y que en realidad ésa era la finalidad para lo cual se había establecido. Como dato anecdótico sostuvo que había mucha gente, autoridades tradicionales, que no sabían a lo que iban. Yo le recordé que las comunidades presentaban sus casos y que mucha gente se emocionaba, pero él no le dio mayor importancia. Por el contrario, me dijo que en realidad la gente hablaba lo que ellos le decían que tenían que hablar, señalando por 'ellos' a la comisión organizadora. Ellos les decían qué fallar en cada causa. Posteriormente Elisa, quien también participó de los Tribunales Mapuche, me dijo que lo que sucedía con Rogelio es que él no habla mapudungun, entonces se perdió muchas de las discusiones que se hicieron por ese motivo, pero también otros espacios de conversación que se producían en la lengua vernácula, desde invocaciones rituales de la machi a canciones graciosas que cantaban Angel García o José Luis Huilcaman en los entremedios. En otras palabras, me dio a entender que Rogelio no le dio la importancia cultural que también tenían los tribunales, en el sentido de facilitar un espacio de sociabilidad y de reconocimiento intersubjetivo entre quienes participaron en estas instancias. Es su interpretación, aunque bastante plausible, pues efectivamente Rogelio me habló más en clave política que cultural.

Una introducción tardía

¿Cómo situar la entrevista de Rogelio en un plan de investigación sobre la historia de una organización étnica? ¿Qué relación podemos establecer entre las interpretaciones que entrega sobre el Consejo de Todas las Tierras y las demás interpretaciones que recogemos en otras entrevistas? ¿Qué papel cumplimos los etnohistoriadores, historiadores y etnosociólogos en la trama de relaciones de las cuales participan nuestros interlocutores? ¿Qué consecuencias o implicaciones tiene nuestra labor en el desenvolvimiento de lo que estudiamos? ¿Cómo interpretar la información, pero también las interpretaciones de nuestros interlocutores? Son algunas de las preguntas que surgen con demasiada facilidad para tematizar nuestra actividad, pero que, sin embargo, son complejas de analizar. Obviamente en estas estrechas líneas no podemos dilucidar cada una de ellas, pero sí plantearlas como el inicio de una reflexión de mayor alcance. En ese sentido he transcrito parte de mis apuntes de campo sobre la entrevista a Rogelio, para situar un punto de partida desde donde armar una argumentación, sin por ello detenerme en su análisis pormenorizado.

A continuación me interesa comentar algunos aspectos relacionados con el ejercicio de la etnohistoria a los cuales no les hemos prestado suficiente atención quienes de distintas maneras nos hemos acercado a este oficio. En primer lugar, lo relacionado con el campo de la etnohistoria, ¿se puede hablar de etnohistoria como una disciplina, o es un campo donde confluyen distintos acervos y prácticas disciplinarias? En segundo lugar, me interesa realizar algunas reflexiones sobre la labor del investigador, en especial la relación, no siempre fácil, entre el investigador y los sujetos y circunstancias investigadas. ¿Cuál es en última instancia el papel del investigador dentro de la trama de relaciones que investiga? ¿Cómo a partir de la experiencia de campo en el mundo mapuche podemos realizar algunas reflexiones que nos permitan tematizar el trabajo que hemos realizado, pero también algunos desafíos futuros? Para esto, retomo a modo de ejemplo varias discusiones que se han producido en los últimos años, así como la experiencia de entrevista a Rogelio antes citada. Obviamente, se trata de algunas palabras preliminares que buscan abrir una discusión más amplia sobre las prácticas de nuestro oficio.

La etnohistoria como campo

En el ámbito de la etnohistoria hemos confluído investigadores provenientes de distintas disciplinas sociales y humanísticas, aunque fundamentalmente se trate de historiadores y antropólogos, sin por ello desconocer el aporte de geógrafos, sociólogos y lingüistas, entre otros. Esta rica diver-

sidad ha permitido, quizás como pocas áreas de estudio, una pluralidad de enfoques y metodologías que han hecho de la interdisciplinariedad una práctica común, más allá de la legítima confrontación de ideas que se ha dado en torno a ciertos temas. Sin embargo, poco nos hemos detenido a pensar y repensar nuestra actividad en términos teóricos y metodológicos, lo cual no es aproblemático. En especial si consideramos que cada disciplina, y con esto me refiero especialmente a la historia y la antropología, posee sus propios acervos y criterios de validación. Mi hipótesis es que en la configuración actual de cómo se da la relación entre ambas disciplinas es más adecuado hablar de etnohistoria como un *campo*, que como una especialidad disciplinar. Campo en un sentido amplio dado por Bourdieu, como un ámbito donde se configuran ciertos temas y prácticas sociales de investigación.

Recuerdo que en mi formación de pregrado, muchos profesores de la universidad planteaban, sin dejar de cuestionamiento alguno, que la historia sería *la* disciplina humanística por excelencia y las demás la acompañarían en calidad de ‘ciencias auxiliares’. Opinión bastante extendida, por lo demás, entre los historiadores. Lo relevante a este respecto, más allá de lo anecdótico, es que si bien ya no se plantean seriamente jerarquías disciplinares, sí es común pensar —como diría Schutz— que aquello que yo pienso adecuado para mi trabajo de investigación es compartido por los demás investigadores que trabajan en el mismo campo. En otras palabras, que aquello que para un historiador es etnohistoria, también lo es para un antropólogo o sociólogo. Y eso no es así. Lo que diferencia a una disciplina de otra, no es, como se pensaba en el pasado, que cada una tenía un *objeto* de estudio distinto. Esto suponía que la actividad humana podía dividirse por parcelas de realidad asignadas cada una a una disciplina diferente. ¿Pero todavía podemos pensar en *objetos* radicalmente distintos que nos permitan establecer la distinción disciplinar? ¿No será que, por el contrario, compartimos en tanto ciencias sociales y humanísticas algo denominado, parafraseando a Jorge Millas, conjunto de la experiencia humana situada en un tiempo y lugar? Por eso, pienso que la distinción disciplinar no tiene que ver tanto con los ‘objetos de estudio’, sino con la manera de problematizarlos. Es decir, por su construcción analítica.

En el caso de la historia es claro que el centro de gravedad es comprender el desenvolvimiento social a través del tiempo, pero con algunas exigencias, tales como la contextualización en una época, la vinculación a distintos planos de lo social y la reconstrucción de las acciones y pensamientos de sus actores. Se podrá argumentar que para la historiografía de inspiración marxista hay mayor énfasis en el estudio de las estructuras económicas y su influencia en los procesos sociales o que para los gramscianos se plantea una mayor preocupación por los asuntos de las hegemónías culturales, sólo por nombrar algunos, pero en lo fundamental las

distintas corrientes historiográficas comparten la definición antes señalada. Por su parte, los antropólogos han puesto énfasis en la construcción de universos simbólicos y en la constitución de instituciones culturalmente validadas. Las prácticas sociales serían expresión de tales universos reglados, presentándose distintos aportes metodológicos para abordarlas, pero siempre realizando hincapié en el contenido culturalmente significativo en las cuales se inscriben. Por último, los sociólogos se han concentrado en la interacción social y en los vínculos entre el mundo de vida y los componentes sistémicos en que se desenvuelven. Lo ‘social’ y la ‘sociedad’ se vuelven tematizables tanto en cuanto prácticas sociales como de abstracciones de ellas que se traducen en reglas, normas y valores socialmente compartidos. Pero también, en relaciones conflictivas y tensiones entre éstas y la reflexividad y capacidad de agencia de los sujetos. Si para los historiadores es fundamental una buena narración de los sucesos situados en un tiempo y espacio, para el antropólogo lo es descubrir las reglas culturales implícitas, y para el sociólogo, las vinculaciones sociales.

Así planteado, la etnohistoria no podría ser entendida propiamente como una disciplina distintiva, sino como un campo donde confluyen distintas metodologías y construcciones de lo social como ‘problema’ de análisis. Sin embargo, estas diferencias tan amplias en el plano de la formulación teórica no se ven reflejadas en el plano de las técnicas de investigación, lugar donde, sin lugar a dudas, se produce un amplio mestizaje. Sociólogos realizan descripciones densas, antropólogos teorizan con Foucault sobre la arqueología del saber, e historiadores se abren a realizar entrevistas en paralelo al análisis documental. De hecho, los archivos, otrora reductos de historiadores, también han pasado a ser utilizados por antropólogos y sociólogos y, no es raro, encontrarse con estudios acabados de comunidades originarias realizadas por historiadores y algunos sociólogos. En ese sentido, si algo permite describir a la etnohistoria como campo de estudio es la pluralidad de técnicas de investigación compartidas en torno a un eje temático. Sin embargo, este mestizaje no ha llevado a que el historiador deje de ‘historiar’, el sociólogo analizar ‘lo social’ y ‘la sociedad’, y el antropólogo darle preeminencia a la cultura y sus sistemas simbólicos. Aunque a veces los deslindes parezcan débiles. A diferencia de quienes postulen el ‘holismo teórico’, creo que la riqueza de la etnohistoria, y que la permite entender como campo, es justamente que no es necesario la ‘asimilación’ disciplinaria, sino que cada quien concurre con su propio arsenal de teorías, metodologías y técnicas que se traducen en distintas maneras de problematizar, producir datos y análisis de los mismos. Como veremos más adelante, discusiones, como las planteadas sobre la utilidad de conceptos, como ‘relaciones interétnicas’ o de ‘fronteras’, tienen en muchos aspectos una base disciplinar.

Cinco comentarios finales

En el siglo XXI, repensar la práctica de la etnohistoria a partir de la experiencia en el estudio del pueblo mapuche significa considerar no sólo los temas y metodologías aplicados, sino también el papel que ésta cumple o ha cumplido en la construcción de relaciones interétnicas, en la discusión de políticas públicas, e incluso en la conformación misma de un espacio público ciudadano. Al respecto me gustaría discutir al menos los siguientes aspectos que considero relevantes, sin por ello pensar que estoy agotando el tema.

¿Se puede hablar de una etnohistoria mapuche o es más adecuado plantear una etnohistoria sobre los mapuche? Obviamente aquí se plantea una primera distinción que se refiere a la diferenciación entre el plano fáctico y el plano de la producción de conocimiento sobre éste. Pero también podríamos hacer alusión a una segunda distinción que aparece imbricada con ésta y que es la que me interesa comentar. Me refiero a la relación epistemológica entre observador y mundo observado. En otras palabras, la etnohistoria, en tanto ciencia social, ¿puede plantearse a partir de la condición étnica? Algo así como una etnohistoria ‘mapuche’, una versión de la realidad realizada a partir de dos consideraciones relacionadas. Una es la condición de mapuche del sujeto productor de historia, la otra, si es posible elaborar un relato mapuche de dicha historia. Creo que algo de eso se ha insinuado por algunos investigadores mapuche, aunque también se plantea una cierta ambigüedad que se agradece. Estoy pensando, por ejemplo, en *Escucha huinca*, recientemente publicado. Por el contrario, considero que la mediación étnica del hablante no sustituye la relación de conocimiento en cuanto que toda investigación es, en última instancia, una observación de segundo orden. Se podrá argumentar que una investigación recoge la autoobservación de los sujetos estudiados, pero el paso de la ‘fuente’ a la producción analítica de un relato exige este momento epistemológico si es que no nos queremos quedar en el relato testimonial. Pero hay una segunda razón, a mi juicio, que es necesario considerar. Me refiero a la trampa de la representación de la voluntad general. Tanto en la historia mapuche como en la chilena, suiza o latinoamericana, lo que se produce en estricto rigor no es *la* historia, sino versiones relativamente más completas y complejas que otras. Y esto ocurre no sólo por una dificultad teórica, sino también práctica, la imposibilidad de abarcar el conjunto de la experiencia humana en un solo relato y por un solo relator. En ese sentido, me inclino a pensar que nuestras investigaciones sólo constituyen pequeños aportes en un mar de temporalidades —o contingencias— que siempre nos sobrepasarán. Por ello que nuestro conocimiento del mundo mapuche es siempre parcial y precario, lo que sucede con los distintos investigadores, no importando la etnia de ellos.

Un segundo aspecto que me interesa comentar se refiere al carácter exclusivamente étnico de los estudios etnohistóricos. Es conocida la discusión que plantearon Foerster y Vergara sobre las insuficiencias de los estudios fronterizos —sostenida por Villalobos—, sin embargo, considero que es necesario releer dicha polémica. Es cierto que los estudios fronterizos han puesto especial énfasis en las relaciones estatales con los pueblos originarios, aunque también se mencionen a otros ‘tipos’ fronterizos. Dichas relaciones institucionales marcarían espacios de interacción no exentos de un presupuesto anterior, la colonialidad de dichas relaciones. Pensar efectivamente que las relaciones interétnicas sólo se producen en dicho contexto sería una exageración. Pero, por otra parte, es necesario retomar la idea de fronteras, no en el sentido de Turner, como un límite que avanza inexorablemente desde la civilización a la barbarie, sino como espacios fronterizos que se abren a relaciones complejas más allá de los límites estatales que lo conforman. Siguiendo este enfoque, podríamos encontrar gran utilidad al concepto de ‘frontera’, sobre todo, porque éste aporta la consideración de lo regional al estudio de las relaciones interétnicas. Quizás de esta manera podríamos leer los trabajos de Jorge Pinto. En otras palabras, situar nuestras investigaciones en un marco de relaciones fronterizas más amplias nos permitiría complementar las dinámicas interétnicas con otras dinámicas de tipo regional e internacional. Fenómenos como las economías regionales, los nuevos modelos de representación política e incluso el derecho internacional, entre otros, son elementos también a considerar.

Una tercera observación trata sobre la centralidad que hemos dado al tema de las tierras dentro de la historia mapuche. Es evidente que esta centralidad ha sido impulsada por las propias demandas mapuche y la agudización de algunos conflictos asociadas a esta reivindicación, centralidad de la cual yo he participado en tanto investigador. Pero, por lo mismo, sería importante explorar otros ámbitos que han sido escasamente tratados, tales como: las relaciones de género, las relaciones matrimoniales, la emergencia de una clase media mapuche, la extensión de la educación técnica y universitaria, la crianza de los niños, las experiencias de emprendimiento económico o la formación de pequeños sectores empresariales, así como la participación de jóvenes mapuche en grupos culturales o musicales. También sería conveniente considerar la conscripción, o incluso la participación, en los escalafones de las fuerzas armadas y de las policías por mapuches urbanos y rurales, así como un largo etcétera. Hay muchos temas de los cuales sólo existen, en el mejor de los casos, algunos estudios exploratorios que es necesario seguir profundizando. Me parece relevante insistir en el trabajo de campo y en los estudios relativos a las relaciones sociales e interculturales ‘concretas’, como los que ha comenzado José Manuel Zavala, que incluyen una doble dimensión

presente e histórica. Nadie ha estudiado con profundidad, por ejemplo, por qué muchos dirigentes mapuche se casan con *chiñurias*, o el papel de las militancias políticas en las organizaciones étnicas o, incluso, en las políticas del propio Estado chileno. En fin.

Un cuarto comentario se refiere a la discusión sobre el carácter militante que puede asumir nuestro oficio. Con esto no apunto tanto a las militancias como fenómeno estrictamente político o, en específico, a las militancias del autor de un texto, sino a la exigencia social de producir un texto que se identifique con alguna de las posturas encontradas que analizamos. En especial, si pensamos que nuestra labor implica un conocimiento directo de las personas involucradas en los sucesos que queremos narrar e interpretar. En un seminario que organizamos en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, en octubre del 2006, en un momento dado una parte del público, compuesto por investigadores, dirigentes y estudiantes, pidió que uno o más expositores se definieran sobre temas que ellos consideraban cruciales. En este caso, se referían a las políticas del Estado chileno y a su centralidad para comprender las movilizaciones mapuche contemporáneas. Esto no nos debiera de extrañar. Es común que en las comunidades y en las organizaciones mapuche se pregunte por las posiciones que tiene el investigador sobre los temas tratados en entrevistas y ‘conversas’. Sobre todo, en aquellos que militan activamente de una organización étnica o política, hay una especial preocupación de no develar asuntos que consideran que los pueden afectar en su imagen pública. Por eso, son los más reacios a otorgar entrevistas en profundidad. Otra razón, para decidir sobre dar o no una entrevista tiene que ver con la utilidad práctica de la misma. Hay dirigentes que otorgan entrevistas en la medida que sólo se señale lo que ellos quieren subrayar sobre un asunto. Más aún, esperan que tal entrevista tenga un impacto afín a sus propias políticas. Por ejemplo, hay dirigentes que hábilmente sólo se comunican con aquellos medios de comunicación que ‘apoyan su causa’. Es aquí donde se presenta un problema para una investigación seria, puesto que ésta tiene que analizar las distintas posiciones que hay sobre un conflicto y tratar de explicarlas interpretativamente. En ese sentido, si bien cada uno puede tener legítimamente sus posiciones ideológicas, no se puede hacer del trabajo de investigación una proyección de éstas. Por el contrario, se debe preguntar y tematizar asuntos que pueden parecer ‘complicados’ para nuestros entrevistados. Desde esta perspectiva, la labor intelectual siempre es incómoda para cualquiera que sea nuestro interlocutor y, si no lo es, tendríamos que preguntarnos qué está sucediendo.

Finalmente, quiero hacer alusión al papel de la interpretación retomando la narración que realicé al comienzo de este texto. Rogelio me entregó, como era de esperar, su propia interpretación de lo que fue su

paso por la organización étnica. En ese sentido, lejos estamos de la ingenuidad de pensar que él nos entregaría sólo datos, información objetiva desprovista de interpretación de parte del propio entrevistado. Él seleccionó sus respuestas y le dio un matiz para él coherente, aunque dicha coherencia sea implícita. También trató de llevar la conversación hacia temas que a él le interesaban. Esto es totalmente legítimo, además de ser una práctica, muchas veces inconsciente, que todos realizamos. Pero es algo para lo cual debemos tratar de estar prevenidos. Sin embargo, hay un asunto más en las palabras de Rogelio. En la interpretación que ahora realiza de su paso por la organización percibí que le costaba mucho diferenciar su visión actual de dicha organización de lo que pensó y sintió en aquel momento donde participó activamente de ella, hace una década. Por último —y conste que esta ejemplificación que hago con la entrevista a Rogelio la realizo intuyendo una generalización más amplia—, uno se va percatando que en la reconstrucción que realiza del pasado, él no participó en todas las instancias que incluyó la organización. Es el caso, por ejemplo, del grupo de teatro, con el cual él interactuó, pero no fue parte de sus miembros. Obviamente aquí hay temas de los cuales su entrevista no puede dar cuenta sino como un observador externo. Con esto quiero cerrar con dos comentarios. Primero, señalar la necesidad de relativizar nuestras ‘fuentes’, así como de los límites de la autoobservación. Segundo, constatar algo que ya había mencionado Giddens: en la dinámica entre investigador y sujetos sociales se produce una doble hermenéutica, donde no sólo hay presencia de una interpretación de doble vía entre unos y otros, sino también que uno trabaja sobre la base de interpretaciones. Sin embargo, esto no nos puede llevar a un ‘empate’ hermenéutico, sino más bien a considerar la investigación como un proceso que debe integrar la mayor cantidad y complejidad posible de relaciones, sobrepasando la sobredeterminación del ‘dato’ o ‘fuente’. En última instancia, justifica la necesidad social de la observación de segundo orden como un elemento central en la práctica de investigación, lo que por lo demás ayudará a comprender más adecuadamente los demás puntos considerados en este informe.

Referencias

- BOURDIEU, Pierre. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- FOERSTER, Rolf y JOGE VERGARA. (1996). ¿Relaciones fronterizas o relaciones interétnicas? *Revista de Historia Indígena*, 1: 9-33.
- GEERTZ, Clifford. (1989). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GIDDENS, Anthony. (1997). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.

- MARIMÁN, P., S. CANIUQUEO, J. MILLALÉN y R. LEVIL. (eds.) (2006). Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: Lom.
- PINTO, Jorge. (2000). *De la inclusión a la exclusión: la formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: IDEA-Usach.
- SHUTZ, Alfred. (2001). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- TAYLOR, S. J. y R. BOGDAN. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- VILLALOBOS, Sergio y otros. (1982). *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- VILLALOBOS, Sergio y Jorge PINTO (eds.) (1985). *Temas de historia fronteriza*. Temuco: Universidad de la Frontera.

RECIBIDO 30/03/08 • ACEPTADO 07/05/08

CHRISTIAN MARTÍNEZ NEIRA. Profesor de Estado en Historia por la Universidad de La Frontera, Magíster en Ciencias Sociales por Ilades y Doctor en Sociología por El Colegio de México. Se ha especializado en etnohistoria y etnosociología, con trabajos de investigación centrados fundamentalmente en el pueblo mapuche, sobre lo cual ha publicado numerosos libros y artículos. También ha trabajado sobre movimientos sociales y ciudadanía. Se desempeña como profesor investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.