

2004

Comunicación, espacios y migración intra-regional: Rito y oralidad como formas de contra- poder e intertextualidad

Carlos Del Valle Rojas
Universidad de la Frontera

Follow this and additional works at: <https://rio.tamtu.edu/gmj>

Recommended Citation

Del Valle Rojas, Carlos (2004) "Comunicación, espacios y migración intra-regional: Rito y oralidad como formas de contra- poder e intertextualidad," *Global Media Journal México*: Vol. 1 : No. 1 , Article 1.
Available at: <https://rio.tamtu.edu/gmj/vol1/iss1/1>

This Article is brought to you for free and open access by Research Information Online. It has been accepted for inclusion in Global Media Journal México by an authorized editor of Research Information Online. For more information, please contact benjamin.rawlins@tamtu.edu, eva.hernandez@tamtu.edu, jhatcher@tamtu.edu, rhinojosa@tamtu.edu.

Comunicación, espacios y migración intra-regional(1): Rito y oralidad como formas de contra- poder e intertextualidad.

[Carlos Del Valle Rojas](#)

Académico del Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación
[Universidad de La Frontera](#) (Temuco-Chile)

[el] fracaso final de la sociedad en su intento de constituirse a sí misma como sociedad [o] el fracaso de la constitución de la diferencia como diferencia [es] lo que torna insuperable la distancia entre lo universal y lo particular y, en consecuencia, impone a los agentes sociales concretos esa tarea imposible que hace posible la interacción democrática.
(Laclau, 2000, pp. 267-268)

Resumen

El presente trabajo aborda el fenómeno de la migración de las comunidades indígenas-mapuches de la periferia rural a los centros urbanos en Chile, con la perspectiva de la interculturalidad como hecho de comunicación inmerso en un sistema de relaciones de diferencia, poder y control social; en el cual, la diferencia será producto del conflicto y no a la inversa (Grimson, 2000, p.34). El fenómeno de la migración intra-regional, de lo rural a lo urbano, no es ni reciente ni menor; pues, según las estimaciones realizadas, en los próximos diez años tres de cada cinco personas vivirán en áreas urbanas (Bodei, 2000, p.155).

Palabras clave: Interculturalidad, migración, poder, control, indígenas.

Abstract

This work is about migration phenomenon of Mapuches indigenous communities from rural periphery to urban centers in Chile, with the intercultural perspective as a fact of communication immerse in a system of difference, power and social control relationships; in which difference is a product of conflict and not the other way round (Grimson, 2000, p.34). Intra-regional migration phenomenon from rural to urban is neither recent nor minor; since, according to estimations, in the next ten years three of every five people will live in urban areas (Bodei, 2000, p.155).

Key words: Intercultural, migration, power, control, indigenous.

Introducción

El presente trabajo aborda el fenómeno de la migración de las comunidades indígenas-mapuches desde la periferia rural a los centros urbanos en Chile, con la perspectiva de la interculturalidad como hecho de comunicación inmerso en un sistema de relaciones de diferencia, de poder y control social; en el cual la diferencia será producto del conflicto y no a la inversa (Grimson, 2000, p. 34). Y el fenómeno de la migración intra- regional, desde lo rural a lo urbano, no es un fenómeno reciente ni menor, pues, según las estimaciones realizadas, en los próximos diez años tres de cada

cinco personas vivirán en áreas urbanas (Bodei, 2000, p. 155). Lo anterior exige una re-lectura de las relaciones interculturales, para lo cual se tomará el ejemplo de la relación de los indígenas mapuches de Chile con el sistema judicial, el cual durante los últimos cuatro años ha transitado desde el control y la violencia a través de la escritura, hacia la reducción e instrumentalización de la oralidad -en cuanto hecho cultural- como una mera forma de economía procedimental. En este caso específico, observamos que la cultura indígena pasa de la discriminación por invisibilización y silenciamiento (la inexistencia constitucional como pueblo y la imposición de un sistema, en el caso del actual, desde principios del siglo XX) a una forma de discriminación por desconocimiento y reducción simbólica y cultural (la oralidad es confinada a un hecho tecnológico del lenguaje y sometido a una racionalización instrumental que no la incorpora como productora de sentido; sino como un instrumento que permite reducir los procedimientos del aparato burocrático judicial).

1. Aproximaciones teóricas y conceptuales

El concepto fundamental es el de **espacio**, el cual se define como el sistema de relaciones de diferencia de las comunidades que se inter- relacionan y, al mismo tiempo, como un complejo social, cultural, económico, político y legal. No obstante, en este trabajo, nos centraremos más en los aspectos culturales (ritos) y legales (sistema "jurídico-judicial"), como espacios relacionales.

1.1. La oralidad

La oralidad (2) emerge con especial fuerza los últimos años, como diferencia producto de los conflictos entre indígenas y no-indígenas. En este trabajo, abordamos la oralidad: (a) como hecho cultural de diferenciación que surge tras la Inter- acción de las comunidades en el **espacio**, producto de la migración; y (b) como instrumento que permite la reducción de los procedimientos del aparato burocrático judicial.

La oralidad como producción textual compleja - y no como mera tecnología del lenguaje e instrumento de racionalidad procedimental-, emerge como instancia de producción de sentido caracterizada por:

(a) **La memoria**, pues el uso del lenguaje está directamente relacionado con la capacidad de registro y conservación de la información. Y en la práctica, también se observa en la forma cómo los sujetos mapuches construyen los relatos: invocando recursos del pasado en la construcción de las historias (actores, roles y conflictos en los cuales predomina la relación bien/mal) y empleando de forma particular el tiempo.

(b) **La repetición**, como forma de conservación de la información, a través de la memoria. La repetición como forma de nutrir la memoria para la producción oral es un aspecto siempre presente en las prácticas conversacionales de los sujetos mapuches.

(c) **El uso de ciertas fórmulas** ligadas a formas poéticas. La producción de la oralidad requiere ciertos recursos de lenguaje que operan como mecanismos mnemotécnicos para el hablante. Por lo tanto, en las construcciones orales se puede advertir estas fórmulas.

(d) **El uso de ciertos ritmos**, ligados a cierta métrica poética y que constituyen el modo cómo se produce la oralidad en las conversaciones. Nos referimos aquí a la musicalidad que tiene el hablante mapuche y el uso de ciertos ritmos. Estos dos aspectos (musicalidad y uso de ciertos tiempos) es fundamental para comprender las interacciones de los sujetos mapuches. En efecto, los actuales estudios de la oralidad indígena se abordan desde teorías musicales y no sólo desde teorías lingüísticas, textuales o semióticas, como se ha venido haciendo (Painequeo, 1994).

(e) **La tematización**. En las conversaciones de sujetos indígenas, el abordaje temático es más lento y riguroso que en sujetos no-mapuches.

No obstante, la oralidad ha sido socializada e integrada a la "cultura global" mediante procesos de control cultural. Las actuales "medidas interculturales" -no políticas sistemáticas-, reducen la cultura a sus aspectos idiomáticos y la oralidad a sus aspectos materiales e instrumentales, re-introduciendo las estructuras idiomáticas entre los indígenas conforme al modelo mayoritario, es decir, alfabetizando la lengua y llevándola a la escritura. Como resultado, coexisten más de cinco alfabetos -entre los oficiales del Estado, los de estudiosos de la lengua y los de reivindicación indígena. Sin embargo, hablar de una cultura oral es más que hablar de una cultura que prescinde de la escritura -lectura, por cierto, realizada desde la escritura: la oralidad es, pues, una forma particular de ver, producir, re- producir, comunicar y representar el mundo. No cambia sólo el código idiomático, sino también todo el complejo entramado de códigos culturales, sociales, religiosos, etc. En efecto, la oralidad aparece con especial fuerza en condiciones conflictivas, asomando como una diferencia-en-contexto, y no como un mero "rasgo cultural". La oralidad es y hace, es una forma de actuación de la cultura frente al entorno y como tal, está en permanente dinamización que va entre lo material (lingüístico) y lo simbólico (contra- poder, Inter.- textualidad y resistencia).

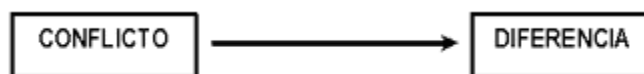
2. Breve aproximación a los materiales utilizados

El material utilizado como referencia permanente en el presente artículo, corresponde específicamente a: (a) un proceso judicial basado en una querrela contra un grupo de indígenas mapuches en Chile, como presuntos autores de un atentado incendiario contra una empresa forestal (diciembre de 1997 a abril de 1999); (b) casos del nuevo sistema procesal penal en Chile, a partir de diciembre de 2000, y su relación con las comunidades indígenas mapuches (3). Y, por último, los ritos mapuches como expresión de la construcción simbólica de los sujetos-y/en-la-comunidad.

3. Desarrollo

3.1. La cultura como un sistema de relaciones de diferencia-en-contexto y como campo de interlocución

En este escenario de "migración intra- regional" de las zonas rurales hacia las zonas urbanas, se generan conflictos por la serie de demandas y reivindicaciones indígenas, las cuales, a su vez, producen las diferencias entre las comunidades que actualmente habitan las zonas urbanas y estos "inmigrantes" de las zonas rurales. Dichos conflictos ponen de manifiesto ciertas diferencias, según la lógica:



Debemos entender la diferencia en nuestras sociedades como diferencias-en-contexto y no como diferencias aisladas o meras reacciones de resistencia puntual:

No puedo afirmar una identidad diferencial sin distinguirla de un contexto y, en el proceso de hacer esta distinción, estoy afirmando el contexto [y asimismo] no puedo destruir un contexto sin destruir al mismo tiempo la identidad del sujeto particular que lleva a cabo la destrucción. (Laclau, 2000, p. 260)

En este sentido, las diferencias de la particularidad "indígena-mapuche" en la migración rural-urbano, reafirman el contexto en que ocurre dicha migración: la ciudad como **espacio-conflicto**. La ciudad y lo urbano, también, como un nuevo campo de interlocución; esto es, como un espacio nuevo de relaciones y de re-configuración de "unos" y "otros". Y, como insiste Laclau, en este espacio, contexto o campo, se con- funden lo particular y lo universal, lo local y lo global: "La

separación -o, mejor dicho, el derecho a la diferencia- tiene que ser afirmado dentro de una comunidad global, esto es, en un espacio donde el grupo particular tiene que coexistir con otros grupos". (p. 265)

3.2. Comunicación, conflicto y diferencia como bases de la interculturalidad

Como lo explicábamos más arriba, el conflicto se vincula a la migración de las comunidades indígenas mapuches hacia nuevos **espacios** específicos; y a partir de dicho conflicto surgen las diferencias, como es el caso de la oralidad, en el marco del control y la violencia a través de la escritura; y de los ritos, en el marco de la re- producción económica de la cultura. Aunque, en ambos casos, claro está, nos referimos a fenómenos anteriores a las interacciones culturales, que se re- construyen en el conflicto como diferencias-en-contexto.

La inter-culturalidad y la comunicación intercultural constituyen en la actualidad discursos muy frecuentes, particularmente ante la preocupación por los fenómenos de migración, en Europa, y los fenómenos de reivindicación indígena, en Latinoamérica. No obstante, para hablar con mayor consistencia de interculturalidad y comunicación intercultural, se requiere, al menos, las siguientes consideraciones:

a. Comprender el conflicto y la diferencia como factores fundantes de nuestro sistema de relaciones y no como obstáculo para dichas relaciones. El conflicto es, pues, base del desarrollo y dinámica cultural, particularmente en comunidades indígenas. Es a través del conflicto que estas comunidades han enfrentado los **espacios** emergentes e impuestos de convivencia: la globalización religiosa de la colonización, la globalización de los Estados-nación y la actual globalización del mercado (4); y desde estos conflictos surgen las diferencias. La dinámica del conflicto y las diferencias podemos entenderla también en la relación universal-particular, global/local, en el sentido que plantea Laclau:

esta paradoja no puede resolverse, pero su no-resolución es la pre-condición misma de la democracia. La solución de la paradoja implicaría que un cuerpo particular habría sido encontrado, que sería el cuerpo verdadero de lo universal. Pero en este caso lo universal habría encontrado su emplazamiento necesario y la democracia sería imposible. (pp. 267-268)

Siguiendo a Laclau -o separándonos de él, dependiendo de los alcances de lo no-dicho en lo que plantea-, el conflicto pasa a ser un factor fundamental de la inter- culturalidad en la medida que las relaciones entre culturas devienen universal y particular, el conflicto-entre-lo-universal-y-lo-particular, la lucha entre la cultura de "unos" minorizada, no siempre minoritaria, y la cultura de "otros" mayorizada, no siempre pero "suficientemente" mayoritaria. Es este conflicto, como "entre", lo que sustenta y hace posible la interacción, la interculturalidad, el multiculturalismo y la democracia. Por ello, no es posible apoyar el discurso de la clase política chilena cuando plantea que una solución al "conflicto indígena" es reclamar la aplicación rigurosa del "Estado de derecho"; lo cual supone imponer las particularidades del Estado, transformándolas en un universal, como la noción de orden público aplicada a los litigios territoriales entre indígenas y empresas privadas. De la aplicación de un "Estado de derecho" al "terrorismo de Estado" los límites, si existen, son muy sutiles.

b. Re- discutir los grandes discursos, como: Estado- nación, derechos universales, Estado de derecho, unidad nacional, fronteras, políticas de integración, entre otros.

c. Re- pensar el espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico y la economía política y el sistema judicial que lo configuran.

3.3. El conflicto y la ley como fundamento relacional

3.3.1. Conflicto y ley: la dinámica relacional indígenas mapuches - Estado-nación

El conflicto entre las familias indígenas mapuches y las empresas transnacionales de explotación maderera y eléctrica en Chile se materializan en frecuentes y cada vez más violentos conflictos en los **espacios** de interacción. El Estado actúa en una sola dirección: aplicación de la Ley de Seguridad Interior y de la Ley Antiterrorista para los indígenas; y/o bien, compra los terrenos a las empresas a altísimos costos y los entrega a las comunidades indígenas. Su dinámica es así reactiva y como propuesta asume un doble rol: paternalista, subvencionando a través de las compras de terrenos; y represiva, castigando duramente. Las comunidades sufren así un "doble vínculo".

En este contexto, lo legal se ha planteado históricamente como un elemento de "resolución de los conflictos":

(a) Las Leyes de Constitución de la Propiedad Austral (10 de Junio de 1823), títulos que el Estado chileno entregó a los indígenas mapuches que habitan al sur del país (Huilliches).

(b) Los títulos de Merced, títulos comunitarios extendidos a favor de los denominados primeros radicados: indígenas que reclamaron determinadas porciones de terreno en el período posterior a la ocupación militar de La Araucanía y hasta las primeras dos décadas del siglo XX.

(c) En 1860 se crean las Leyes de Reducciones Indígenas y hasta 1920 este proceso forma más de tres mil reducciones; siendo la comunidad reduccional un espacio de reproducción cultural, reafirmación de identidad e intercambio de los principales bienes. Esta combinación de auto subsistencia y cultura de resistencia es lo que otorga a la sociedad mapuche post reduccional un equilibrio que impide que procesos de desestructuración y desintegración violentos se produzcan en su interior (Aylwin, 1999, p. 27).

(d) Entre las leyes dictadas posteriormente, para dividir los títulos comunitarios y transformarlos en propiedades individuales, están: Ley N° 169 de 1927, Ley N° 4 802 de 1930, Decreto Supremo N° 4.111 de 1931; Ley N° 14.511 de 1961, y Ley N° 17.729 de 1972 y sus modificaciones. A estas hay que agregar la Ley N° 17.729 de 1972, Decreto Ley N° 2.568 y 2.750 de 1979; Decreto Ley 2.695 de 1979, Decreto Ley 3.516 de 1980, Ley Orgánica del Servicio Agrícola y Ganadero SAG y Código Civil.

Uno de los principales conceptos de la Ley Indígena (Ley N° 19.253 de 1993), y el más cuestionado en la actualidad, es el concepto de "protección de los pueblos indígenas", pues los mapuches expresan que no se sienten protegidos, sino vulnerables frente a la ley y la aplicación de justicia. En la práctica, los mapuches deben interactuar con un sistema que no hace ninguna distinción socio-cultural, pues se les sigue identificando como grupos pobres, para acceder al beneficio de políticas sociales, sin que se establezcan distinciones de etnia (Davinson, 2000, p. 37). Lo mismo ocurre en el acceso directo a la justicia, pues no se incluye la variable cultural al momento de realizar los juicios. Y en el caso del actual sistema, sólo existe la posibilidad de incorporar la variable cultural a través de los traductores y jurídicamente mediante atenuantes, eximentes, salidas alternativas y postergación de juicios. En este sentido, ellos siguen percibiendo la justicia como discriminación (Del Valle, 2001b, p. 125).

No obstante, los mapuches en su histórica relación con la sociedad mayoritaria y mayorizada, han asumido el conflicto como factor de "desarrollo cultural" y no como "obstáculo del progreso o del desarrollo", según la lectura del discurso público del gobierno, del mercado y de los medios. El conflicto no se limita al enfrentamiento y la relación que establece con lo policial o lo penal, sino también es un factor que históricamente ha permitido su conservación como cultura. Este aspecto ha sido muy poco tratado como tal, puesto que a través del discurso público y mediático se ha estigmatizado a los indígenas mapuches como "conflictivos" en una acepción absolutamente negativa.; y, por ello, como un problema permanente para el desarrollo. No obstante, es el conflicto

el productor permanente de las diferencias y éstas configuran las "identidades de resistencia", donde la oralidad opera como contrapoder e intertextualidad.

3.4. El rito como construcción simbólica del sujeto-y/en-la-comunidad, frente a la producción económica de la cultura

Mientras los procesos de globalización, especialmente materiales y ligados a la economía, valorizan la cultura como bien de cambio y como un recurso (etnoturismo y venta en serie de artesanía), los procesos locales, como los ritos, permiten una re-valorización simbólica de la cultura, produciendo al sujeto-y/en-la-comunidad. La respuesta desde las comunidades locales (indígenas) va en un doble sentido:

a. En lo específicamente local, el objetivo es auto- producir a los sujetos-y/en-la-comunidad, para fortalecer los procesos endógenos: recuperar la memoria colectiva, llenar de sentido lo cotidiano, proporcionar identificadores y referentes de pertenencia:

Las sociedades de la tradición dedican mucho tiempo y energía a producir los sujetos y la organización social que los mantiene unidos. Las sociedades de la tradición dedican mucho tiempo a actividades ceremoniales y rituales que van modelando a los sujetos en sus hábitos mentales y motrices, que los sitúan en los sistemas de parentesco, en la aldea, en el ambiente de la fauna, de la flora, de los elementos y de los seres que pueblan sus mundos interiores mágicos y religiosos. No son actividades productivas en el sentido corriente del término. Sin embargo, son actividades productivas de un modo diferente, pero igualmente esencial: producen sujetos humanos y sociabilidad. (Warnier, 2002, p. 93)

b. En lo global, preparar a los sujetos para enfrentar los contextos de cambio permanente; aunque las nuevas dinámicas de globalización económica de la cultura se introducen en las comunidades e, incluso, las transforman, son los procesos de producción simbólica los que garantizan la sobrevivencia de dichas culturas, donde "formas de vida locales se remueven y rellenan con 'prototipos' que proceden social y espacialmente de lugares completamente distintos" (Beck, 1998, p. 86).

Y la relación entre la construcción simbólica del sujeto-y/en-la-comunidad y la producción económica de la cultura es dinámica y complementaria. Entendemos que el peligro no está en los fenómenos de valorización cultural como el etno- turismo o el mercado de artesanías; sino en fenómenos que despojan a la comunidad de referentes simbólicos, como destrucción de cementerios y rewes, producto de la construcción de carreteras o alzamiento de centros comerciales.

Veremos lo anterior, a través del rito *ceremonia de cambio de rewe* (5).

Ante la muerte de una machi (6) quien la sustituirá realiza una ceremonia, de carácter simbólico-religiosa, en dos fases: (a) invocación (bailes, oraciones) para "dar descanso" al espíritu de la ausente, y su rewe ("tótem") es sacado del lugar y expulsado a las aguas del río de la comunidad; y (b) invocación para "restituir" con el espíritu del nuevo *machi* y su *rewe*. La ceremonia dura, al menos, un día completo, incluyendo ambas fases, durante las cuales se combinan cantos, bailes y oraciones; todas ellas manteniendo una perfecta circularidad espacial (los asistentes dan vueltas circulares en torno al *rewe* durante gran parte de la ceremonia).

La ceremonia, de carácter simbólico-religiosa es una intermediación de la/el machi entre individuo-comunidad y divinidad a fin de restaurar el "orden de las cosas", alterado en este caso por la muerte de la/el *machi*. Es pues una ceremonia autorreferente: la/el *machi* restaura el orden alterado por su propia ausencia. La *machi* es un actor fundamental en las comunidades indígenas mapuches, puesto que es la única capaz de ejercer el rol de intermediaria entre individuo-comunidad y divinidad. Pero su rol no se restringe a este vínculo supraterráneo, sino que también es responsable de mantener el equilibrio de los individuos al actuar sobre la salud/enfermedad. Es sólo ella/él quien puede restaurar el desequilibrio que genera la enfermedad -que es la manifestación corporal de las acciones del mal-, puesto que restaura el cuerpo y el espíritu.

Muchos indígenas mapuches acuden al médico -del sistema de salud occidental- para resolver los síntomas de alguna enfermedad, pero no la causa de ésta. El origen de las enfermedades está en el equilibrio del bien y el mal en cada individuo y, en este sentido, es rol de la/el machi su tratamiento (Del Valle, 2002e). Lo interesante de esta ceremonia es que, muy recientemente, ocurre en espacios nuevos de convivencia-conflicto, ya no rurales en un sentido tradicional-naturales, donde tienen lugar las representaciones totémicas de que habla Lévi-Strauss (7)-, sino también urbanas. En una dialéctica espacial permanente, en la cual interactúan indígenas y no indígenas en un espacio que es al mismo tiempo rural (natural) y urbano (artificial), con instalaciones eléctricas, edificaciones (la ceremonia se lleva a cabo en una escuela); ciertas temporalidades propias de lo urbano, como la hora y el día regidos ya no por una temporalidad cíclica-natural, sino cronométrica (al finalizar las clases, dando tiempo a que asistan quienes viajan desde la ciudad al finalizar sus actividades laborales, incluido el machi): ¿dónde están las fronteras?, ¿dónde podemos demarcar con claridad lo urbano y lo rural?. ¿No es más razonable pensar que la frontera es un no-lugar que puede ser cualquiera y ninguno al mismo tiempo? Y esto no es menos conflictivo que la mirada tradicional de que las fronteras-están-ahí, puesto que ahora aparecen en cualquier lugar, generando más que armonizaciones y convergencias, dilemas y divergencias. Y no sólo porque la ceremonia indígena es en sí la representación de un conflicto entre el bien y el mal -pero también por ello-, sino porque pone de manifiesto permanentemente la discusión sobre lo que es propio y lo que es ajeno: el conflicto constante entre lo totémico-religioso-natural-rural y lo profano-cristiano-artificial-urbano. El conflicto no está en la existencia de lo urbano, sino en que no representa sólo "progreso y desarrollo", como en el imaginario colectivo, sino que representan al mismo tiempo "pérdida y des-naturalización". El sincretismo es un conflicto permanente y productor de mundos-espacios posibles en la convivencia.

3.5. Re- pensando las fronteras: ¿fronteras, raíces o rizomas?

La noción de fronteras no se reduce a lo geográfico, sino que se extiende a lo cultural y simbólico. Por esta razón, hablamos de espacio-conflicto, geográfico, cultural y simbólico. "Las fronteras no son espaciales, sino entre distinciones colectivas de grupos sociales y la distribución de rasgos culturales...las fronteras son situacionales y no primordiales" (Barth, 1976)

La frontera es un discurso y un imaginario productor de sentido y, en este mismo sentido, no es un lugar, sino un no-lugar codificado permanentemente como espacio-de-conflicto, presente en todas partes.

Y como referencia a un **espacio-de-conflicto**, lo que tradicionalmente conocemos como fronteras constituyen la materialización de nuestros miedos, "¿el miedo a mezclarse hará que surjan nuevos límites y obstáculos a [la] lógica aparentemente incluyente?" (Barcellona, 2000, p. 114)

En síntesis, entendemos aquí las fronteras como discurso e imaginario que da sentido a los espacios-conflicto que, en realidad, son un no-lugar, un descentramiento de la pertenencia in situ. Siguiendo a Weil (1997), Capella (2000) desarrolla el concepto de "raíces culturales comunitarias", para referirse a ciertos elementos culturales básicos que nos permiten socializar e individualizar, como la lengua, las creencias, tradiciones, etc. (Capella, 2000, p. 74). Coincidiendo en general con esta idea de elementos culturales básicos -especialmente como descripción y análisis, a la manera de los "rasgos culturales" de Barth (1976)- y en la dinámica socializadora de ésta, que nos permite aprender a reconocer hechos de cultura más o menos ajenos (Capella, 2000, p. 74); me preocupa la falta de flexibilidad a la que nos puede llevar esta idea, en el sentido de que estas "raíces culturales comunitarias" refieren elementos culturales que, pudiendo ser propios o no, básicos o no, emergen y se re- producen en el espacio-conflicto donde ocurren las interacciones entre culturas. En efecto, por ejemplo la lengua de una comunidad indígena mapuche -cuyos hablantes no son monolingües de dicha lengua, sino bilingües (se estima en no más de un 1% el monolingüismo del mapuzungün o lengua mapuche en Chile)-, emerge como elemento cultural básico en la medida que surge como diferencia en el espacio-conflicto. No antes. Está allí, es verdad. Pero emerge cuando una comunidad desea cerrar la interacción -como lo hacen los

afroamericanos con los hispanos en Estados Unidos- como resultado del conflicto. De lo contrario no emerge: los hablantes indígenas lo son de ambas lenguas, es más, principalmente del español: una será la que permite la interacción (español) y otra la que la cierra (mapuzungün). Entonces, dichos elementos culturales básicos son, en realidad, parte de una dinámica relacional conflictiva. Por ello, resultará más útil la noción de rizoma, en la medida que tiene sentido con el no-lugar, el no-otro y no-yo, un "entre". Y en dicho espacio-"entre" no acaba el conflicto, sino que se re-produce ad infinitum -la semiósis ilimitada preconizada por Peirce Y Eco- en la interacción.

3.6. Control, violencia y racismo desde/a través de la escritura

A continuación, veamos algunas categorías que surgen del sistema de relaciones entre comunidades mapuches y no mapuches, Estado, escritura y ley; tomando como ejemplo el análisis del caso de un grupo de sujetos mapuches sometidos a un proceso penal por su presunta responsabilidad en un atentado contra una empresa privada (Del Valle, 1998, 2000 y 2001):

3.6.1. El **orden público**, surge como una noción de importancia en los procesos, no sólo por su carácter jurídico-judicial, sino por su carácter estratégico; toda vez que traslada los intereses desde un ámbito particular (propietarios de los predios vs. mapuches que los reclaman) a un ámbito social mayor, que compromete los intereses de la sociedad (orden público). Dicho desplazamiento, como es obvio, no es casual y da cuenta de la manera cómo una de las partes entiende el accionar de la otra. Independientemente de la gravedad o no de los hechos y de la culpabilidad o no de determinados sujetos, la noción de orden público (y su contraparte jurídico-judicial, la Ley de Seguridad del Estado y la Ley Antiterrorista), constituye un modo particular no sólo de entender la acción de los sujetos, sino la interpretación de sus actuaciones en la sociedad y la cultura. Como otras nociones "fetiche" utilizadas para contener la lógica del poder del estado es tan efectiva como ambigua: ¿qué es el orden público?, ¿quién lo determina?, ¿quién determina sus límites?; ¿cuántos juicios en que se sanciona a los indígenas se justifican en apelaciones a esta noción?

Asimismo, observemos la noción gramatológica que subyace en el orden público, pues este orden público existe sólo en la medida de su escritura en un ordenamiento jurídico determinado.

3.6.2. El **Estado-nación como proceso y producto discursivo en la escritura**. Esta unidad político-social llamada Estado-nación funciona como eje articulador de ciertas acciones. Será el Estado el responsable de velar por el orden público. Y el estado, como hecho de poder burocratizado, tiene sentido a partir del discurso que lo genera, apoyado por su registro, su escritura, donde: "No hay lugar para los indígenas ni para los negros en el relato oficial de [el Estado-] la nación". (Grimson, 2000, p. 49)

3.6.3. Los **partes policiales como huella y como relato socialmente legitimado**. La relevancia que adquieren los partes policiales en la producción de estos discursos nos exige centrar también nuestra atención en ellos. Su incorporación en la rutina productiva de los tribunales y del proceso en general, permite entender la fuerte presencia de ciertos relatos factuales en el proceso. En lo ocurrido el 1º de diciembre de 1997, cuando presuntamente el grupo de mapuches incendia tres camiones de una empresa forestal, constituye a partir de los partes policiales como huella, como escritura (8), una construcción casi mítica en el proceso, indesmentible e indiscutible hasta la sentencia (condenatoria).

3.6.4. La **historia escrita**. En la lógica de relación entre poder legal centralizado - comunidades indígenas, se apela a la historia (y el cuerpo de leyes que demarcan esa historia y sus protagonistas: vencedores/ vencidos, civilizadores / civilizados), pero a una cierta historia escrita y legitimada por los "vencedores" y "civilizadores". Desde el poder no hay posibilidad para legitimar otras historias como las que proceden de la cultura oral de los vencidos y civilizados.

3.7. No(s)/Otros: dictadura del discurso

La relación dualista "no(s)/otros" la mantenemos como categorías analíticas para explicar cómo se producen los discursos en el sistema de relaciones de diferencia entre comunidades mapuches y no mapuches, en la medida que explican la lógica de imposición y exclusión.

3.7.1. El otro-indígena en el discurso.

En su discurso, la parte que acusa a los indígenas se refiere a la relación de los mapuches con la sociedad global, en el sentido de que los mapuches son "*transgresores del sistema jurídico-judicial chileno*". Esta es una estrategia comunicativa, que permite un alineamiento frente al tema. Los otros-indígenas transgreden el sistema, el sistema de "no[s]otros".

3.8. La oralidad:

3.8.1. De la oralidad como tecnología del lenguaje e instrumento de economía procedimental a construcción simbólica de la cultura

En la reforma procesal penal en Chile el componente étnico no es incorporado, aunque es una variable fundamental. Con la reforma procesal penal se pretende asegurar el acceso expedito y transparente a la justicia de los diferentes grupos y personas. Este proceso contempla cambios como la participación de fiscales (acusadores), separación de las funciones de investigación y de sanción (en reemplazo del antiguo juez investigador y sancionador), incorporación de la defensoría pública, la defensoría penal Mapuche, incluida a fines del año 2001 y la incorporación de los juicios orales.

En este sentido:

La procedimentación creciente que se sigue del derecho moderno, precisamente en cuanto disponible e indiferente respecto a todos los proyectos y a todas las épocas, indica solamente la posibilidad de escoger estrategias distintas [y en cuyo caso] las estrategias igualitarias, es sólo un mecanismo típico de la justicia procedimental pura: el azar, la fortuna, la lotería. (Resta, 2000, pp. 224-225)

El principal problema radica en el ocultamiento político que se hizo en el diseño del proyecto que presentó a La Araucanía como alternativa para iniciar la reforma en Chile, con el propósito de evitar que quienes decidirían la posible designación consideraran las variables étnicas y culturales como un obstáculo, los informes tendieron a silenciar dichas variables.

Es evidente que la oralidad, como principio rector del nuevo sistema procesal penal en Chile, se fundamenta en una razón tecnológica asociada a la instrumentalización económica de los procedimientos:

"justicia ágil, transparente, eficiente y confiable",
"mejor gestión jurisdiccional del estado",
"optimización del gasto público, con un adecuado control",
"sanción imparcial y rápida de la delincuencia"
[y lo anterior se debe esencialmente a que]
"la sentencia se comunica en la misma audiencia" y
"se registran los principios de publicidad, de
contradicción, de intermediación y de concentración" (9).

Sin embargo, resulta ingenuo sólo atribuir implicancias tecnológico-económicas a la producción discursiva de la oralidad (materializada en los tribunales orales en lo penal), pues la oralidad no se restringe a un sistema de información y comunicación, puesto que es también un modo de producción cultural presente en todos los procesos simbólicos de apropiación social de la

naturaleza y de la historia, y de producción de futuro. Comprender cómo está presente este modo de producción es el desafío que debemos asumir.

3.8.2. *La oralidad como contrapoder e intertextualidad*

Entenderemos la oralidad no como una tecnología del lenguaje, ni como una instrumentalización de la cultura (concepciones presentes explícita o implícitamente en una gran parte de los trabajos), sino como un sistema de significación cultural y simbólica asociado, al menos, a las siguientes instancias de la vida de las comunidades:

- (a) la memoria y el testimonio de la vida-en-comunidad,
- (b) un contra-poder frente a la relación con el entorno (Estado-nación, mercado, etc.), y
- (c) una intertextualidad, para dar sentido, re- significar e, incluso, sustituir los sistemas de significación con el entorno (sistemas de religión, sistemas políticos, sistemas judiciales, etc.

En efecto, la oralidad no opera -como se insiste a menudo en los diseños políticos y burocráticos- como instrumento o tecnología del lenguaje, sino como un proceso y producto de la dinámica cultural y simbólica de las comunidades: la oralidad es un mecanismo de contrapoder -frente al poder y control del Estado-nación- y funciona como una intertextualidad que permite superponer, re- significar y sustituir (de la metáfora cultural se pasa a la metonimización) el contexto.

4. Consideraciones finales

4.1. Entender los procesos judiciales con componentes étnicos, y de paso entender estos procesos judiciales como **procesos de producción discursiva**, permite una nueva aproximación a este ámbito. Ello nos obliga a entender lo jurídico-judicial como una construcción social, enmarcada en una red de discursividades legales; donde, naturalmente, operan mecanismos de poder y control social y de decisiones desde el ámbito del poder del discurso (sometimiento de la verdad de los "otros" a la verdad de "no[s]otros", donde "otros" y "nosotros" están jerarquizados a priori en el discurso y las prácticas. Es relevante, entonces, discutir cómo se producen, quién produce y para qué producen ciertos discursos en nuestra sociedad, para salir de la racionalidad que obliga a establecer la *verdad* y la *justicia*. Así, no sólo cabe la necesidad de re- discutir la o las juridicidad(es), sino de re- pensar los mecanismos de exclusión y dominación actualmente subyacentes: las "verdades jurídicas", las "razones de Estado", el "Estado de derecho" y las "prácticas judiciales". Y cómo podemos re- producir estos discursos desde una relación horizontal entre culturas y no desde la integración o dominación cultural. Obviamente, esto supone fuertes transformaciones a la cultura jurídica. Podemos observar cómo operan mecanismos y dispositivos de control social: como el uso de ciertas discursividades específicas (por ejemplo, el lenguaje jurídico y las rutinas de los tribunales). Así, ya no enfrentamos la búsqueda de *la verdad*, sino más bien el sometimiento de la verdad de "nos(ot)ros" sobre "otros": ¿de qué manera la pretensión de verdad de "unos" se ve respaldada por la ley y la institucionalidad y la de "otros" queda excluida?

4.2. La **oralidad como producción simbólica y cultural**. En este sentido, entendemos que la oralidad también es una tecnología que "cree en la memoria comunal y la significación como proceso testimonial y representacional [donde] la experiencia, la subjetividad y la afectividad son fundamentales" (Mariaca, 1999, p. 26).

4.3. Las **reivindicaciones**. La identidad reivindicativa frente a la diferencia como discriminación. Si observamos los procesos en que las comunidades indígenas mapuches plantean sus demandas y reivindicaciones, en el contexto de la construcción de una identidad, resulta importante advertir, en el ámbito del discurso jurídico, cómo se construye una relación bélica, a partir de la reconstrucción de la historia. Esta identidad también se relaciona con elementos supra- nacionales, pues se invoca en la construcción discursiva los parlamentos históricos y las leyes internacionales.

Asimismo, la búsqueda de indemnizaciones, propia del discurso jurídico, es parte de esta identidad reivindicativa. Y si bien se apela al sistema judicial chileno, en lo jurídico se restringe la actuación de los instrumentos judiciales del estado (por razones también históricas, se margina los tribunales al sur del Bío-Bío). Por su parte, el uso de este discurso jurídico supone la incorporación de un nuevo lenguaje, en el cual las acciones extra-judiciales como la toma de tierras adquieren una nueva configuración: quienes efectúan la toma de tierras, en lo sucesivo dirán que son actos en legítima defensa.

Finalmente, debemos consignar que en las representaciones sociales de los líderes y dirigentes mapuches sobre el sistema judicial, éste es un mecanismo de control y dominación; y el nuevo sistema procesal penal es concebido sólo como una forma más sofisticada de llevar a cabo dicho control y dominación.

Estos elementos discursivos están presentes también en otros tipos discursivos más públicos y cotidianos. Será un desafío descubrir la manera de avanzar en la relación pueblo Mapuche - Estado de Chile, a partir de estos antecedentes.

4.4. Para lograr un verdadero **cambio cultural**, en el ejercicio de la justicia, se requiere cambiar ciertas estructuras cognitivas e institucionales que vulneran principios vitales de la justicia, como la no discriminación. Desde el año 1995 a la fecha, período que comprende seis años de sistema tradicional y dos años de reforma al sistema en la IX Región de Chile, el Estado-nación ha jugado un rol fundamentalmente atentatorio al espíritu de la justicia.

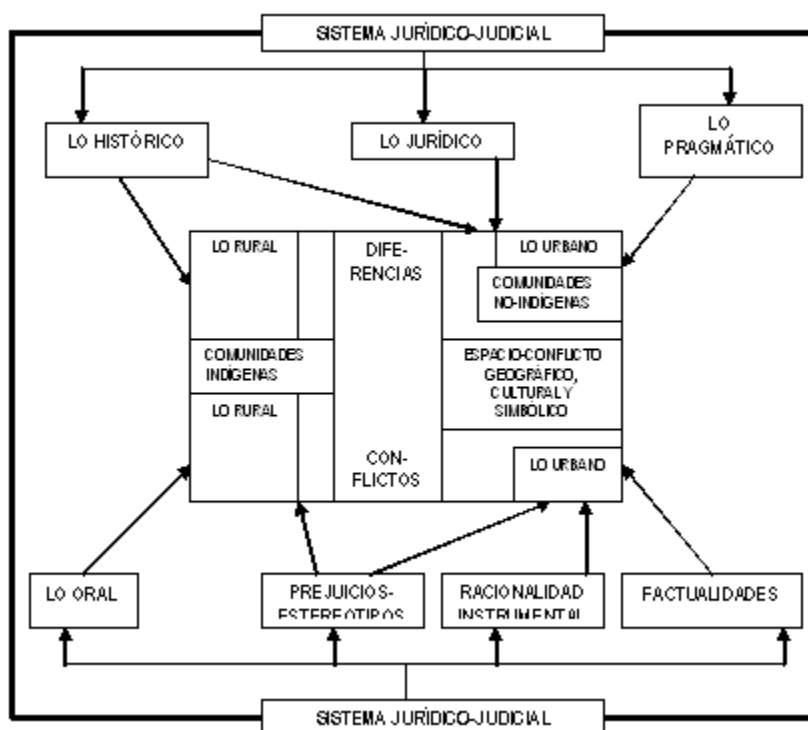
4.5. El **problema de la accesibilidad al sistema**, especialmente de los indígenas mapuches, es fundamental. Y no basta con la incorporación de traductores, sino que requiere cambios profundos en la manera de enfocar la relación entre el nuevo sistema y sus actores: (a) un estado y un aparato estatal menos centrado en la diferencia como instrumento de discriminación, pues entender al otro es más complejo que discriminarlo; (b) un sistema jurídico-judicial y estatal que acepte las diferencias como parte de su complejidad y permita asumir dichas diferencias: ¿generando tribunales indígenas mapuches para la resolución de cierto tipo de conflictos penales y civiles?, ¿incorporando el bilingüismo sin censura?; en definitiva, asumiendo la inter-culturalidad como parte integrante del sistema y no como una excepción de él. En efecto, como se ha planteado, la convivencia entre culturas, como hecho comunicativo, se sitúa en un sistema de relaciones de diferencia, de poder y control; en cuyo caso la diferencia es producto y no productora del conflicto (Grimson, 2000, p. 34).

4.6. La **identidad como resistencia** y la **oralidad como contrapoder e intertextualidad**. La identidad se produce por la resistencia basada en la diferenciación y la conflictividad. ¿Qué es la identidad? El cúmulo de conflictos y diferencias que tenemos. Es fundamental entender que la identidad no se genera en la mismidad, sino en la relación de lo mismo y lo otro. Vivimos en sociedades multiculturales, que "es y seguirá siendo una sociedad conflictiva" (Cohn-Bendit y Schmid, 1995, p. 23).

En definitiva, la identidad se sustenta en el conflicto que genera lo no-similar. Y las actuales formas de construir el sistema de relaciones se basan en la homogeneización y la uniformización de nuestro complejo universo. He aquí el centro de la discusión. La identidad, pues, tiene relación con las creencias, las ideologías, los valores, los estereotipos, los prejuicios, los códigos, las semantizaciones, los sentidos, los referentes, la historia (el pasado), las reivindicaciones (aquello que inicialmente fue de un grupo) y las demandas (aquello que dicho grupo considera haber perdido debido al contexto desventajoso en que se encuentra). Vivimos en sociedades de inmigración (entre países, regiones, etc.) y el "problema no es la inmigración en sí, sino las imágenes que circulan sobre ella" (1995, p. 60).

Anexo1. Esquema relacional.

El siguiente esquema grafica analíticamente los fenómenos, por lo cual no supone correlaciones "reales" ni jerárquicas. Se basa en uno de los trabajos del autor aplicados al tratamiento de este tema: la relación entre las comunidades indígenas y el sistema jurídico-judicial (Del Valle, 1998, 2000 Y 2001).



Referencias Bibliográficas

- Aylwin, J. (1999). Pueblos indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de La Frontera.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México D.F.: FCE.
- Beck, U. (1998). ¿Qué es la globalización?. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización. Barcelona: Paidós.
- Bengoa, J. (1987). Historia del pueblo mapuche. Santiago de Chile: Sur Ediciones.
- Bodei, R. (2000). Los sin patria. En Silveira, Héctor (Ed.). Identidades comunitarias y democracia. Madrid: Trotta.
- Cardona, G. (1994). Los lenguajes del saber. Barcelona: Gedisa.
- Carrasco, H. (2002). El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez. En Estudios Filológicos (37). Valdivia: Universidad Austral de Chile.

- Carrasco, H. (2001). Rasgos identitarios del discurso público mapuche. En *Universum*. Talca: Universidad de Talca.
- Davinson, G. (2000). Reforma al sistema judicial chileno: implicancias para el pueblo mapuche. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de La Frontera.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1988). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). *Vigilar y castigar*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- García- Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Grimson, A. (2000). *Interculturalidad y comunicación*. Buenos Aires: Norma.
- Laclau, E. (2000). Universalismo, particularismo y el tema de la identidad. En Silveiro, Héctor (Ed). *Identidades comunitarias y democracia*. Madrid: Trotta.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México D.F.: FCE.
- Mariaca, G. (1999). *Los refugios de la utopía. Apuntes teóricos para una política Inter-cultural*. Bolivia: Sierpe.
- Marcone, J. (1997). *La oralidad escrita. Sobre la reivindicación y re-inscripción del discurso oral*. Perú: Fondo Editorial.
- Moreno, I. (1996). Etnicidades, estados, migraciones y violencia: el carácter obsoleto del modelo de Estado-nación. En *Diversidad étnica y conflicto en América Latina*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Moreno, I. (2002). Religión, estado y mercado. Los sacros de nuestro tiempo. En Zambrano, C. (Ed). *Confesionalidad Política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*. pp. 35-52. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y pluralismo*. Madrid: Paidós.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Painequeo, H. (1994). El discurso en castellano de un hablante nativo del mapudungün. En *Lengua y Literatura Mapuche* (6). Temuco: Universidad de La Frontera.
- Potter, J. (1998). *La representación de la realidad*. Barcelona: Gedisa.

Resta, E. (2000). La comunidad inconfesable y el derecho fraterno. En Silveiro, Héctor (Ed). Identidades comunitarias y democracia. Madrid: Trotta.

Silveira, H. (2000). Identidades comunitarias y democracia. Madrid: Trotta.

Tierney, P.; Aillapán, L. (1998). El Altar más Alto. New York: Viking Press.

Valle, Carlos del (2003a). Comunicar la salud. Entre la equidad y la diferencia. Chile: Ediciones Universidad de La Frontera

Valle, Carlos del (2003b). La identidad en un doble juego: resistencia y apertura...o el aprendizaje del cinismo. La construcción social del llamado "conflicto mapuche" en Chile. Diálogos de la comunicación (66), pp. 90-97.

Valle, Carlos del (2003c). Interculturalidad y justicia. De la violencia de la escritura a la economía procedimental de la oralidad. Ámbitos (9) y (10), pp. 87-101.

Valle, Carlos del (2003d). Hacia una pedagogía de la comunicación intercultural: bases desde la producción oral, radial y mediática. Comunicuía.

Valle, Carlos del (2003e). La construcción social del llamado 'conflicto mapuche' en Chile. Orígenes.

Valle, Carlos del (2002a). La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región - Chile). Revista de la Facultad (7), 7. pp. 41-50.

Valle, Carlos del (2002b). La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región - Chile). Ámbitos (7) y (8) pp. 181-196.

Valle, Carlos del (2002c). Los desafíos interculturales de la justicia en Chile: De la violencia y el racismo del lenguaje a la tecnologización y economía del lenguaje y los procedimientos". Orígenes.

Valle, Carlos del (2002d). El proceso judicial de 12 mapuches en Chile: entre el racismo de Estado y la violencia del lenguaje. Razón y Palabra (26)

Valle, Carlos del (2001a). El uso de descripciones factuales como estrategias comunicativas de legitimación discursiva: el recurso de Ley de Seguridad del estado en el proceso judicial de 12 mapuches en la IX Región (Dic. 1997-Abril 1999). Estudios Criminológicos y Penitenciarios (3), pp. 117-130.

Valle, Carlos del (2001b). La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región - Chile) y sus implicancias identitarias". Estudios Criminológicos y Penitenciarios (2), pp. 25-40.

Valle, Carlos del (2000a). La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico. Lengua y Literatura Mapuche (9), pp. 169-176.

Valle, Carlos del (2000b). La producción de comunicación (medial) en contextos educativos interculturales. Educación y Humanidades (9), pp. 27-37.

Valle, Carlos del (1998). "Reconstrucción de la historia en el discurso jurídico mapuche, a propósito de una demanda de reivindicación territorial". *Lengua y Literatura Mapuche* (8), pp. 233-242.

Warnier, J.P. (2002). *La mundialización de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Notas:

(1) Se emplea este concepto para señalar el proceso migratorio de las comunidades locales, en este caso indígenas mapuches, desde las zonas periféricas rurales hacia las zonas céntricas urbanas; fenómeno que se observa normalmente dentro de la misma región, siendo la capital regional el sector de destino: "migración intra- regional"; o bien, hacia otras regiones, siendo la capital del país el destino principal: "migración inter- regional". Soy consciente de la limitación de esta conceptualización, toda vez que nos restringen a la noción de frontera espacial en la dinámica de comunicación intercultural. No obstante esta ambigüedad semántica, empleo estos conceptos en lugar de otros como el de intra- migración, por su mayor ambigüedad.

(2) Para profundizar sobre la oralidad, ver los trabajos de: Kaiser (1961); Labov (1972); Crees (1979); Chafe (1980); ONG (1987); Halliday (1989); Brown y Yule (1993); Cardona (1994); Marcone (1997); Blanche-Benveniste (1998) y Mariaca, Blondet y Casalmiglia y Tusón (1999).

(3) Para estos ejemplos, me baso en dos investigaciones que he dirigido en Chile: la primera, entre los años 1999 y 2000 (Nº IN-18/00); y la segunda, entre los años 2001 y 2002 (EP-2002, Nº 120210). Ambas financiadas por la Dirección de Investigación y Desarrollo de la Universidad de La Frontera (TEMUCO-CHILE).

(4) Sobre la evolución de las formas de globalización, ver Moreno, I. (2002): "religión, Estado y mercado. Los sacros de nuestro tiempo", en Zambrano, C. (Ed.): *Confesionalidad y política. Confrontaciones multiculturales por el monopolio religioso*, pp. 35-52, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

(5) El rewe, siguiendo una descripción un tanto "genérica", a partir de los trabajos de Claude Lévi-Strauss, es una especie de representación totémica que sintetiza la divinidad actuando en el individuo y la comunidad. El rewe es propiedad de una comunidad determinada y, por lo tanto, representa la dinámica cultural y simbólica de dicha comunidad. Al rewe le corresponde una machi y un lof o comunidad.

(6) La machi es una figura normalmente pero no exclusivamente femenina y sintetiza al intermediario entre el individuo-en-su-comunidad y la divinidad. Su rol es mantener el equilibrio del bien y el mal en el plano terreno, sirviendo de nexo con el plano supra-terreno. La machi representa el máximo poder espiritual de la comunidad, así como el longko representa el máximo poder civil y militar. El rol de la machi ha resistido históricamente la intervención del sistema de salud occidental impuesto por el Estado-nación, debiendo en algunos casos limitarse. En la actualidad la machi mantiene el control de la salud-enfermedad en las comunidades en tanto controla lo que podríamos llamar "noso-hermenéutica" -interpretación de la enfermedad en su dimensión oral y no escrita; pese al intervencionismo estatal. Recientemente el Estado chileno anunció la prohibición del uso de yerbas tradicionales que constituyen la base de la medicina tradicional mapuche.

(7) Me refiero particularmente al trabajo de Lévi-Strauss, Claude (1964): *El pensamiento salvaje*, México D.F., FCE [Edición posterior en español], en el cual juega magistralmente con la dialéctica natural/cultural, salvaje/racional, pero no como oposiciones binarias excluyentes, sino como imaginarios productores de sentido en nuestra sociedad. ¿Cuáles son realmente las fronteras que hay en este juego dialéctico?

(8) Sobre las nociones de huella y escritura, me refiero fundamentalmente a los trabajos de Derrida, Jacques (1971, 1988 y 1989). [Todas corresponden a ediciones posteriores en español].

(9) Estas citas corresponden a los planteamientos oficiales del Ministerio de Justicia de Chile, con ocasión de la presentación pública y promoción de la Reforma Procesal Penal. Dichas citas aparecieron en documentos oficiales del ministerio, avisos publicitarios en los medios de comunicación y discursos públicos expresados por la, entonces, Ministra de Justicia, Dña. Soledad Alvear.

Artículo recibido: 03 de diciembre de 2003

Artículo aceptado: 26 de febrero de 2004