



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA

Departamento de Antropología Social y Cultural

**EL DISCURSO MAPUCHE EN LA ERA POSCOLONIAL
IDENTIDAD, TERRITORIO Y PODER**

Paulo Andrés Castro Neira

**Directores de Tesis: Dr. José Luis Molina
Dr. Hugo Valenzuela García
Septiembre, 2013**

RESUMEN

En esta tesis doctoral abordo los diferentes sitios de producción sobre lo mapuche, para lo cual hago un recorrido histórico sobre las relaciones interétnicas de este pueblo con los “otros” “conquistadores y colonizadores” “republicanos”. Estos sitios van desde la conquista de España, la colonia, la conformación de la república de Chile y los diferentes episodios históricos que han configurado al sujeto colonial mapuche. Para efectos de este estudio, divido dichos discursos en tres sitios de producción: la visión comunitaria; la del estado, las elites y los medios y el de las organizaciones mapuche. Esta división es artificial, ya que los tres sitios de producción operan en la práctica en forma conjunta.

Desde la visión comunitaria, profundizo en la práctica de la oralidad y su importancia como campo de producción que permite a este pueblo reproducir su cultura, a partir de la ritualidad, los roles culturales y los topónimos. Por su parte, desde el estado, las elites y los medios, presento la particular visión que ha jugado el estado en la construcción del sujeto colonial, el papel de las elites en la conformación y perpetuación del conflicto, además del papel de los medios y la globalización en la representación étnica. Finalmente, el último sitio de producción que presento, el de las organizaciones, aborda la multiplicidad de discursos y posturas, que responden a esta cada vez más tensa relación con el estado y las elites.

Palabras clave

Discurso, oralidad, territorio, mapuche, identidad, estado.

AGRADECIMIENTOS

Culmina una etapa importante en mi vida, la cual no hubiera podido desarrollar sin el apoyo y compañía de Jennie, quien con su enorme grandeza me incentivó a realizar esta tesis, uno de mis anhelos. Mientras yo pasaba largas horas frente a la pantalla o los libros, ella cuidaba de nuestros retoños. Además me acompañaba noche y día, asumiendo desvelos y mis diálogos intelectuales mientras dormía.

Agradezco a mi familia por todo, a mi madre, hermanos y a la distancia a Yerko, antropólogo residente en Ciudad de México, un gran apoyo en las discusiones intelectuales sobre los mapuche y el tema indígena.

Debo agradecer también a todos y cada uno de mis colaboradores mapuche que me atendieron en sus hogares y sus comunidades, a la confianza brindada por ellos para poder proporcionar tal cantidad de información sobre religión, salud, historia y economía. He confirmado que la oralidad sigue totalmente vigente.

Esta tesis no hubiera podido realizarse sin el apoyo de mis directores de tesis, José Luis Molina y Hugo Valenzuela, ambos constituyeron un apoyo fundamental. Sobre todo estando en Chile, pues las respuestas a mis consultas siempre fueron inmediatas y con sabias palabras de aliento y compromiso. Creo que la dualidad que caracterizó a esta tesis en cuanto a su dirección se vio reflejada, de mi parte, en recoger lo mejor de ambos y espero haber reflejado esto. Gracias por la lectura acuciosa del documento y sus críticas al mismo.

Finalmente agradezco al Departamento de Antropología y a la Universidad Autónoma de Barcelona y a quienes trabajan ahí, por su apoyo administrativo hacia los alumnos de doctorado.

Repu

Lefün wenuntumeael
ñi fúchake cheyem
ñi ñamkülechi dungu.
Kuyem-mew,
mawidamew,
allkü-ngenochi dungu allküfin
gürken piukeme w
llegpachi antümew
ñi krüf-ngeam pülili
wech-wechngechi dungumew.

Lefün wenuntumeael ñi pewma
ñi piuke ñi pewma
ñi küme neyen-ngeam
tüfachi mapumew.

Camino

He corrido a recoger en las llanuras,
en la playa,
en la montaña,
la expresión perdida de mis abuelos.
He corrido a rescatar
el silencio de mi pueblo
para guardarlo en el aliento
que resbala sobre mi cuerpo
latiendo,
haciendo vibrar mis venas
sobre el sol que se levanta
sobre las altas cordilleras
para que el espíritu sea viento
entre el vacío de las palabras.

He corrido a recoger el sueño
de mi pueblo
para que sea el aire respirable
de este mundo.

Leonel Lienlaf

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	13
OBJETIVOS GENERALES DEL ESTUDIO	23
OBJETIVOS ESPECÍFICOS	24
METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN	24
1. INTRODUCCIÓN	24
2. TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN UTILIZADAS	29
3. UNIDAD DE ANÁLISIS, POBLACIÓN Y MUESTRA	32
4. PROCEDIMIENTOS DE SISTEMATIZACIÓN Y ANÁLISIS	36
CAPÍTULO I: LOS MAPUCHE A PARTIR DE LA VISIÓN COMUNITARIA: LA CONSTRUCCIÓN COTIDIANA DE LA COMUNIDAD Y SU DESTINO	38
1. INTRODUCCIÓN	39
2. PRODUCCIÓN COMUNITARIA: FAMILIA Y COMUNIDAD	40
3. LO MAPUCHE A PARTIR DE LO SAGRADO	59
4. LA TOPONIMIA Y EL MAPU ÜY	64
5. CAMBIOS EN LOS ESPACIOS DISCURSIVOS A PARTIR DE LA ORALIDAD	83
6. DISCURSO ESPIRITUAL A PARTIR DE ROLES Y CEREMONIAS	99
6.1 Roles culturales asociados a la salud y espiritualidad	100
6.2 Gillatun y llellipun	105
6.3 Kureyewün y mafün	112
6.4 Eluwün	119
6.5 Rituales de sanación	123
6.6 Rukan	125
6.7 Palín	128
6.8 Txafkintun	130
7. EL DISCURSO ORAL DE LA DESTERRITORIALIZACIÓN	131
8. EL PATRÓN MIGRATORIO PRE Y POST REDUCCIONAL	135
9. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO	139

CAPÍTULO II: EL PUEBLO MAPUCHE EN EL CONTEXTO DE LA ERA POSCOLONIAL. CAMBIOS Y TRANSFORMACIONES LOCALES Y GLOBALES	142
1. INTRODUCCIÓN	143
2. PUEBLOS ORIGINARIOS Y GLOBALIZACIÓN: EL CASO DE LOS MAPUCHE EN CHILE	152
2.1 El contexto de la globalización y los pueblos originarios	152
2.2 El pueblo mapuche en cifras	160
2.3 Derecho consuetudinario y derecho positivo	163
2.4 Historia y economía mapuche	170
3. PUEBLOS ORIGINARIOS, ETNIAS Y ESTADO	215
4. PODER HEGEMÓNICO Y SUBALTERNO: EL ESTADO Y LO MAPUCHE	221
5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO	225
CAPÍTULO III: LA PRODUCCIÓN DEL ESTADO, LAS ÉLITES Y DE LOS MEDIOS. GENEALOGÍA Y ALCANCE DE LA DOMINACIÓN CULTURAL, POLÍTICA Y MILITAR	232
1. INTRODUCCIÓN	232
2. EL DISCURSO MAPUCHE EN LA ERA POSCOLONIAL	237
3. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE DESDE EL ESTADO CHILENO	240
3.1 <i>Breve análisis sociohistórico</i>	240
4. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE A PARTIR DE LAS LEYES CHILENAS	259
4.1 <i>De la radicación a la subdivisión de la comunidad reduccional</i>	259
5. DE LA REFORMA AGRARIA AL GOLPE MILITAR	263
6. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE EN EL NEOLIBERALISMO (1989-2013)	271
6.1 <i>La concertación, la coalición por el cambio y las elites locales</i>	272
6.2 <i>El mapuche como terrorista</i>	282
7. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE DESDE LAS CLASES DIRIGENTES	289

CAPÍTULO IV: LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE DESDE LAS ORGANIZACIONES: EL PÉNDULO QUE VA DESDE LOS DISCURSOS DE ASIMILACIÓN Y BORRAMIENTO ÉTNICO HASTA LAS NARRATIVAS DE AUTONOMÍA	302
1. INTRODUCCIÓN	303
2. EL DISCURSO MAPUCHE DESDE LAS ORGANIZACIONES: SIGLO XX Y XXI	305
2.1 <i>Las organizaciones políticas mapuche desde 1900 a 1973</i>	305
2.2 <i>Las organizaciones políticas mapuche desde 1973 al 2013</i>	326
3. SISTESIS DEL CAPÍTULO	342
CONCLUSIONES	347
BIBLIOGRAFÍA	355
ANEXOS	370
ANEXO 2: lista de entrevistados y colaboradores	378
ANEXO 3: mapas	381
ANEXO 4: cronología general	383
ANEXO 5: Glosario	388

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1: Técnicas de recolección de información primaria	32
Cuadro 2: Territorios donde se focalizó el estudio	35
Cuadro 3: Conformación actual de las unidades territoriales estudiadas	73
Cuadro 4: Nombre de la comunidad reduccional, lof mapu y sus topónimos.	76
Cuadro 5: Nombre y significado de los rewe y las comunidades a que pertenecen	78
Cuadro 6: Rewes reestructurados	80

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1: Comunas de la Novena Región donde se ubican los territorios bajo estudio	34
Mapa 2: Conformación de los rewe en Küziwe antes del año 60	79
Mapa 3: Conformación de los rewe en Küziwe en la actualidad.	81
Mapa 4: Radicación de Comunidades mapuche.	230
Mapa 5: Territorio mapuche hacia 1540, inicio de la conquista española	381
Mapa 6: Ubicación del pueblo mapuche en la actualidad	382

ÍNDICE DE ESQUEMAS

Esquema 1: Organización tradicional y organización funcional indígena	57
--	----

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

¿Quiénes son los mapuche¹ hoy en día? ¿Qué perdura y que se ha ido de su sociedad y su cultura? ¿Cómo se ha transformado este pueblo a lo largo de su historia de contacto y de su experiencia traumática con el estado chileno? Son muchas preguntas las que vienen a mi mente. Se trata sin duda, cuando pienso en los mapuche, de una sociedad que ha sobrevivido a la devastación cultural y económica; una sociedad que hoy aparece fragmentada y diaspórica en su territorialidad, construida y domesticada a golpes de violencia, de imposiciones legales y de disposiciones escolares.

En esta tesis tomo las palabras y las ideas como objetos de observación. Quiero escuchar lo que las personas interesadas tienen que decir y lo que pueden explicar acerca de las imágenes que se construyen sobre lo que son los mapuche hoy en día. Parto de la idea de que las palabras y los conceptos son en principio arbitrarios. En su artificialidad radica su maldad, diría Nietzsche (2007). El ser humano ha tomado los datos de la experiencia, nos dice el pensador alemán, para luego verterlos sobre el molde de las palabras. Con el paso del tiempo, y de tanto repetir las palabras, nos hemos olvidado que en un principio ellas fueron artificiales. Aún más, ya ni siquiera pensamos en las palabras como una representación de la realidad sino como la realidad misma.

En Chile los mapuche siempre fueron un problema para el estado², para la economía política y para la propia autorrepresentación como nación y como país. En el contacto interétnico mapuche - chileno, las palabras y los discursos fueron adquiriendo relevancia. Ellos tuvieron el poder de crear verdad. De establecer marcos de comprensión definitivos.

¹ Defino mapuche como gente -che- del territorio -mapu- quienes hablan el idioma mapuzugun. Dicho idioma presenta diferencias sustanciales con el castellano, por ejemplo los sustantivos por sí solos no tienen ni género ni plural, por lo cual a los mismos se antepone un artículo o un marcador, que permite establecer el género y el plural. Por ejemplo para decir los mapuche se dice *pu mapuche* o para decir los machi decimos *pu machi*. El género lo establezco con ciertos marcadores como es el caso de *domo* o *wentxu* -mujer u hombre- por lo cual para decir cóndor hermbra diré *domo manke*. Por lo cual en el texto será común ver frases como los mapuche o los machi.

² Siguiendo las aportaciones importantes de la antropología del estado, voy en esta tesis a escribir la palabra "estado" en minúsculas con el fin precisamente de desmitificar su carácter de totalidad y de objeto prefabricado. La antropología que estudia al estado ha recibido en los últimos veinte años un impulso notable. Curiosamente, algunos de estos impulsos provienen de politólogos que trabajan con

Si miramos la historia contemporánea, nunca los mapuche fueron inmunes a las imágenes que sobre ellos se construían. Desde las consideraciones científicas, hasta las más comunes expresiones racistas sobre su cultura y sociedad, los chilenos, el estado, las elites y los medios se encargaron de definirlos en el tiempo y en la historia.

Como en el trabajo de Poole (2000), la diferencia fenotípica, la dominación política y militar, la situación colonial no pueden todas ellas ser entendidas al margen de una economía visual moderna. Gracias a ella, toda la experiencia colonial puede ser justificada, a veces en nombre de la ciencia, otras en alusión al orden y la prosperidad, y la mayor parte de las ocasiones, en nombre de la razón.

¿Quiénes son los mapuche hoy en día? Sin duda muchas cosas. Nada definitivo, nada predefinido. Ninguna esencia, tampoco una simulación. Pensar en los mapuche es aceptar la enorme variedad de expresiones, los pliegues múltiples por medio de los cuales se expresa cultura y se formula sociedad. Precisamente sobre esto trata esta tesis. Voy a proponer que lo mapuche se define en un verdadero *campo de batalla ideológico*, en la expresión de Spivak (2003). En ese campo de luchas, son varios los actores que participan y formulan ideas, muchos los sitios en los cuáles se producen las definiciones y sus verdades. Lo mapuche así aparece siempre en la escena chilena como una categoría compleja y difícil, en ningún caso algo fácil de definir y transparente en su concepción.

Yo recojo aquí las tradiciones posestructuralistas que tomaron al discurso como lugar de análisis y discusión. Siguiendo a Foucault (2010), y en herencia de las ideas de Nietzsche, esto supone cuestionar la aparente naturalidad que habría entre las palabras y las cosas. Se trata de formular una crítica a las relaciones fáciles entre

perspectiva etnográfica, como Philip Abrams, quien en su texto fundamental propone usar la palabra “estado” en minúsculas precisamente para desmitificarlo en tanto entidad totalizadora, clara, transparente y sobre la cual todos sabríamos que significa. En esta tesis yo también usaré la palabra estado en minúsculas con las mismas intenciones. Para una mayor profundidad sobre el tema recomiendo revisar los planteamientos de Philip (1988).

Como lo recomendaron Sharma y Gupta en su fundamental *reader* sobre el estado, y en el cual se incluye el texto de Abrams, ellos proponen las ventajas de la etnografía para estudiar al estado porque lejos de contribuir a esa imagen de objeto transparente y preexistente (idea básica de la ciencia política tradicional), vemos como el estado es experimentado por las personas todos los días, en sus encuentros cotidianos con la burocracia y con actores de ella, de lo cual se obtiene un “efecto del estado” y una idea conceptual sobre él (Sharma y Gupta, 2006).

los enunciados y las cosas, entre los conceptos y las cosas que dicen representar. En este punto, Foucault insiste en que representar;

[...] no quiere decir aquí traducir, proporcionar una versión visible, fabricar un doble material que sea capaz de reproducir, sobre la vertiente externa del cuerpo, el pensamiento en toda su exactitud. Representar debe entenderse en el sentido estricto: el lenguaje representa el pensamiento como éste se representa a sí mismo. Para constituir el lenguaje o para animarlo desde el interior; no hay acto esencial y primitivo de significación, sino sólo, en el núcleo de la representación, este poder que le pertenece de representarse a sí misma [...](Foucault, 2010: 95).

A partir de esto es que concluyo que frente a lo mapuche, a lo que comprendemos acerca de su situación, no estamos nunca del todo libres para pensarlo. Hemos sido educados desde nuestra temprana infancia a comprender que así son las cosas. Los mapuche, en ese sentido, han sido orientalizados (Said, 2003)³. Han sido definidos a partir de esta guerra de discursos y guerra de imágenes (Gruzinski, 2006). Entre las palabras y las cosas, entre lo que se dice sobre esta sociedad y lo que su cultura e historia expresan hay un abismo, una enorme zona estéril y boscosa, un desierto frío que no termina nunca de moverse. Esta tesis es precisamente un intento por detenerme a observar la manera en que se han formulado estas definiciones y los argumentos que se han desplegado para hacerlo.

Para lograr mi propósito, voy a proponer que podemos comprender esta “guerra de imágenes” si seguimos estos discursos que definen lo mapuche a través de sus desplazamientos por tres sitios de producción de esas representaciones. Estos sitios de producción de discursos serán presentados en cada capítulo sustantivo de la tesis (capítulos II, III y IV). Por supuesto esta división es artificial y sólo responde a fines metodológicos de la investigación. Los discursos son formulados en una relación de mutuas dependencias. Mientras ciertos discursos de tanto repetirse se

³ Edward Said publica en 1978 su famoso “Orientalismo”, libro considerado por muchos como el texto que inicia la moderna discusión poscolonial. Aquí la importancia para la antropología residió en que Said pudo pensar el lugar que la cultura (comprendida en sus manifestaciones artísticas y estéticas) jugó en la dominación colonial, insistiendo en que lejos de su imagen imparcial e inocente, la producción cultural europea transformó a la cultura en verdadera fuerza hegemónica. Gracias al orientalismo, oriente fue creado, y como contrapartida, occidente justificó su empresa de devastación.

transforman en tradición, otros se diluyen en el tiempo y aparecen en la actualidad matizados y transformados en otra cosa. Sólo entonces, como estrategia de investigación, voy a parcelar la realidad para presentarla por medio de argumentos explicativos.

Me interesa estudiar la diversidad de discursos que conforman las imágenes sobre lo “mapuche”. Voy a discutir sobre tres sitios de producción de ideas y conceptos sobre esta sociedad y su cultura. En el primero de ellos, voy a analizar los discursos desplegados desde el estado, las elites y los medios hacia los pueblos originarios.

Visto como un todo, en este sitio de producción de discursos la fuerza cultural principal ha estado guiada por el desprecio y la hostilidad. La violencia militar se ha sumado a la violencia legal, el despojo y la piratería se han mezclado con ideas de eficiencia capitalista. En suma, los mapuche han sido definidos en este sitio casi siempre como un estorbo al desarrollo y a la integración. A pesar de que han pasado más de 150 años desde que se comenzó a implantar la dominación chilena sobre los territorios mapuche, lo que sorprende en este sitio de producción es que la violencia ha funcionado como un *continuo* que ha modelado las relaciones, las ideas y las propias concepciones que los mapuche tendrán de sí mismos. (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004)

El segundo sitio de producción de ideas y discursos sobre el que me detendré es el de las organizaciones mapuche, las cuales surgen casi desde el mismo momento del triunfo militar chileno sobre sus territorios (en la segunda mitad del siglo XIX). Como en un perverso juego de espejos, aquí las organizaciones se han construido en un diálogo e intercambio constante con los chilenos y con el estado, dando por resultado la existencia de la más variada gama de expresiones organizativas y políticas. Aquí encontramos un amplio péndulo entre los que oscilan las posibilidades de expresión. En uno de estos extremos, aparecen en la historia mapuche organizaciones que buscan la plena integración de los mapuche en la sociedad chilena, aceptando la derrota militar y asumiendo el lenguaje de la dominación casi en su totalidad.

Como en los estudios de Fanon sobre la psicopatología del colonizado, aquí aparece la “vergüenza de ser indio” como uno de los motores sentimentales por medio de los cuales a los mapuche se les vació de contenido y se les llenó de otro distinto, resultando en la propia alienación del mapuche quien ahora aspira a un sueño “blanco” y a un futuro “blanco” (Fanon, 2007). En el otro extremo, aparecen también desde un origen las organizaciones esencialistas para las cuales lo mapuche siempre fue mejor, donde el pasado pre-reduccional se definía como pletórico en recursos y solidaridad cultural y social. Las fuentes de la desgracia étnica, es claro, provenían de la sociedad chilena y de sus males, por lo que el único camino posible sería la autonomía mapuche en todas sus posibilidades.

El tercer y último sitio de producción de imágenes y concepciones sobre lo mapuche que estudiaré es el conformado por las expresiones comunitarias, localizadas y territorializadas. Gracias a la etnografía, se mostrará la importancia de la oralidad como un medio por el cual lo mapuche se difunde y mantiene. Recopilando diversos testimonios que constituyen el conocimiento mapuche respecto a su historia, las relaciones interétnicas y los conocimientos asociados a la religiosidad y las creencias, trato de mostrar aquí que además de lo que el estado ha dicho sobre ellos, los mapuche todos los días mantienen una cultura que se expresa y manifiesta más allá de la ignorancia y el profundo desconocimiento que los chilenos tienen sobre ello.

Por supuesto no quiero aquí decir que este último sitio es el más verdadero y defina mejor lo mapuche hoy en día. La verdad o falsedad no es un asunto que me interese, en especial porque asumo una concepción no esencialista de la antropología. Yo imagino que la labor de la antropología no es tanto decir qué es sino qué significan los fenómenos (Geertz, 1988). En mi caso, el interés se centra en describir e interpretar las situaciones que los diferentes grupos humanos experimentan en relación a lo mapuche, los discursos y prácticas de éstos. Como ha dicho el antropólogo interpretativo, en antropología tenemos menos que ver “con la clase de cosas que vincula planetas y péndulos y más con la clase de cosas que conecta crisantemos y espadas” (Geertz, 1980: 165).

Propongo que cuando pensemos en lo mapuche y su cultura, debemos asumir un pensamiento complejo para entenderlo. Lejos de sumarnos a una discusión sobre

verdad y sobre esencia, en antropología se trata de mostrar, y esa es mi pretensión, la manera en que circulan y se producen estos discursos en una variedad de sitios de observación. Será el lector el que pueda sacar sus propias conclusiones.

Por otra parte, quiero plantear que para trabajar en esta tesis siempre tuve que negociar con mi propia ambigüedad respecto a estos temas. En otras palabras, en esta investigación me enfrenté a un punto fuerte y a otro débil. Respecto a mi punto fuerte: en esta investigación fui un investigador y etnógrafo con una cierta ventaja, debido a que prácticamente he desarrollado la casi totalidad de mi carrera profesional relacionado con el pueblo mapuche. De hecho vivo en Temuco, capital de la Región de la Araucanía, donde en términos numéricos se concentra la población mapuche, Región que por otra parte es denominada por algunos intelectuales como el “país mapuche”. Además, la diversidad de programas y proyectos en los que he participado, la docencia e investigación que he realizado me permitieron contar con una visión local y global del tema, por lo que las discusiones, los debates principales en torno a este pueblo siempre fueron conocidos por mí.

Sin embargo lo anterior, es allí donde también reside mi ambigüedad para abordar esta investigación. Me refiero a que el reto fundamental de esta tesis ha sido precisamente tomar distancia de mis vivencias en la región mapuche, y al hacerlo, alcanzar algún nivel de análisis intelectual sobre los hechos que describiré a continuación. Esto no ha sido fácil. Muchas cosas podrían haber pasado desapercibidas dada mi familiaridad con ellas. Tuve que aprender, a lo largo de la investigación, a mirar los detalles en medio de la espesura del bosque, obtener los elementos significativos dentro de una amplia gama de cosas relevantes. Yo espero haber logrado, a la vez que aprovechar mi experiencia de vida en la región mapuche, demostrar cierta capacidad para pensar antropológicamente sobre ello.

El estudio que presento lo divido en cuatro capítulos. El Capítulo I llamado, *Los mapuche a partir de la visión comunitaria: la construcción cotidiana de la comunidad y su destino*. En este capítulo, quizá uno de los más importantes en términos de mi trabajo de campo, hago un análisis etnográfico a partir de mi propia experiencia en el mundo mapuche y a partir de diversas narraciones que van configurando el discurso mapuche de la comunidad, de la oralidad, que es en definitiva el cimiento de la cultura mapuche, apuntando a esta oralidad como un

fenómeno que se ha ido transformando, a partir de nuevos procesos sociales, como es la escritura del *mapuzugun*⁴.

En el Capítulo II, *La producción del estado, de las élites y de los medios sobre lo mapuche. Genealogía y alcance de la dominación cultural, política y militar sobre los mapuche*, describo cómo el estado chileno, influido y orientado por las políticas internacionales y por las elites domésticas, va configurando un discurso histórico sobre lo mapuche. Este es uno de los capítulos sustantivos de la tesis.

El Capítulo III lo llamo, *La producción de lo mapuche desde las organizaciones mapuche: el péndulo que va desde los discursos de asimilación y “borramiento” étnico hasta las narrativas de independencia como nación mapuche*. Este capítulo comprende el período posterior a la radicación, donde la sociedad mapuche es derrotada y confinada a las reducciones. Como repuesta a esta situación, comienzan a surgir organizaciones a partir de la intelectualidad mapuche, nuevos líderes, muchos convertidos en profesionales, que van levantando un nuevo movimiento de resistencia, a partir también de discursos heterogéneos que ocupan un lugar en la representación étnica. Finalmente, el Capítulo IV lo denominé, *El pueblo mapuche en el contexto de la era poscolonial. Cambios y transformaciones locales y globales*. Este capítulo introduce a los mapuche en el contexto histórico y poscolonial chileno⁵.

⁴ Idioma mapuche. Serán unos veinte años atrás que diversos intelectuales comenzaron a crear alfabetos y grafemarios mapuche, ya que originalmente el *mapuzugun* era una lengua ágrafa. Por opción personal opté por realizar las entrevistas de preferencia en este idioma para mantener la riqueza del mismo, apoyándome en un asesor intercultural, para entender en profundidad las narraciones de mis colaboradores. El alfabeto que utilizo se denomina Azümcheffe, el cual ha sido oficializado en Chile a través de CONADI. Este alfabeto retoma elementos de los llamados Alfabeto Unificado, Alfabeto Ragileo y de otros alfabetos propuestos por instituciones y organizaciones. El Azümcheffe intenta representar de mejor forma algunos sonidos propios del *mapuzugun* y en él no figurarán ni “c”, ni la “tr” del castellano, que serán substituidos por los grafemas “k”, “tx” respectivamente. Se ha eliminado el grafema “ng” tomado del alemán por la mayoría de los alfabetos para representar el fonema –sonido- de la “g” suave y al respecto se ha dejado este mismo grafema para escribir este sonido gutural. La “ü” se utiliza para representar la “e” cerrada que no existe en el castellano y que también se conoce como la sexta vocal del *mapuzugun*.

⁵ Es importante mencionar que aunque los mapuche son un pueblo que históricamente han ocupado un vasto territorio en Chile y Argentina. En esta tesis me limitaré a presentar elementos etnográficos para el caso de Chile. Conozco un poco de su situación en Argentina. Realicé a lo largo de estos años varios viajes a comunidades y pueblos donde viven mapuche argentinos, pero su análisis e incorporación para esta investigación excede mis posibilidades.

En esta tesis sostengo que los mapuche fueron sometidos a un sistema hegemónico impuesto por el estado Chileno, donde la lengua, la religión, la justicia occidental se impusieron a partir de leyes escritas -derecho penal, por ejemplo- relegando la oralidad y la lengua de los mapuche a una práctica folclórica. A pesar de esto, he podido comprobar la plasticidad de la cultura, ya que los mapuche han podido adaptarse a este ambiente hostil, bajo una ritualidad latente, relegada al rito, a los sueños, visiones y premoniciones. De este modo, la tradición oral se expresa con fuerza en el ámbito rural, desde donde se nutre al mapuche urbano, a los estudiantes mapuche y a toda una variedad de actores que conforman la diáspora de este pueblo.

A partir de la práctica del idioma, religiosidad y costumbres, en franco proceso de recuperación y reinvención cotidiana, he podido confirmar que la oralidad sigue jugando un rol fundamental en la cultura. Sumado a ello, los mapuche migrantes y aquellos que han tenido acceso a la educación occidental, han contribuido a la configuración de un nuevo tipo de movimiento, el cual se nutre de textos históricos, de relatos orales y de otros movimientos indígenas. Los mapuche de hoy transitan por la esfera de lo global, a partir de nuevas formas de identidad dinámicas, híbridas y en algunos casos efímeras. Tanto los medios de comunicación de masas y sus diversas plataformas de expresión, las migraciones, los intercambios de información global, van constituyendo espacios propicios para el discurso global interconectado. Como dice Appadurai (2001), el fenómeno interconectado de pueblos e imágenes en diáspora van constituyendo nuevas identidades propias de la globalización, como es el caso de las diversas misiones globales de movimientos separatistas transnacionales.

La oralidad y la práctica de la religión están lejos de desaparecer, de hecho la agudización del conflicto; mapuche – estado, mapuche – empresas nacionales y transnacionales, por la disputa de las tierras, recursos naturales y participación política, está generando cambios en los discursos y la vida cotidiana. Tal como señala Appadurai (1990) territorio, idioma, religión, historia y sangre conforman un todo articulado, que va conformando los nacionalismos étnicos, donde la religión constituye un aspecto relevante en las nuevas formas identitarias, originadas en las relaciones interculturales y postcoloniales. En el caso mapuche, el plano simbólico expresado en la oralidad, los sueños, premoniciones está vinculado estrechamente a

los procesos materiales por la recuperación del territorio. Por ejemplo diversas recuperaciones de tierras han sido propiciadas por sueños premonitorios de *machi* y *logko*⁶, quienes han convocado a sus comunidades a una verdadera lucha espiritual necesaria en tiempos de conflicto, en un neomesianismo que se va repitiendo a lo largo del territorio mapuche⁷. También las machis *weichan*⁸ han comenzado a liderar la defensa del territorio y en especial de los espacios naturales y de significación cultural, amenazados por los proyectos de desarrollo económico tales como: centrales hidroeléctricas, geotermias, proyectos mineros, pisciculturas, empresas forestales o cualquier proyecto que afecte directamente a los *gen*⁹ o protectores de la naturaleza.

Al respecto, estos pueblos adecúan sus acervos culturales al lenguaje global de la etnicidad, un lenguaje derivado de la globalización y que les permite oponerse a las políticas de destrucción de su contexto eco-cultural y de asimilación de que son objeto. En un juego de discursos y contradiscursos que generan un efecto de tensión y readaptación, que se expresan en nuevas leyes, nuevos discursos, nuevas miradas, aunque todas insertas en el capitalismo global. No quiero provocar en el lector una sensación de esencialismo al hablar de lo étnico, más bien aclaro que si bien esta tesis centra su atención en los discursos, también voy a referirme a los efectos de los discursos en la práctica cotidiana y cómo esta práctica está en parte determinada por las relaciones conflictivas de los mapuche con el estado, la empresa y las elites criollas. Efectivamente, los mapuche como sujetos subalternos tienen una carga histórica que los sitúa conflictivamente al interior del estado chileno – argentino y

⁶ Autoridades tradicionales del pueblo mapuche. La *machi* es el shaman, especialista en la salud y espiritualidad; mientras que el *logko* es el líder y autoridad política de la comunidad tradicional, aquella comunidad que se adscribe a un mismo sitio ceremonial llamado *rewe*.

⁷ Conocido en la oralidad como *wallmapu*, refiere a la nación mapuche, en esta idea de circularidad y totalidad expresada en los puntos referenciales del territorio o para occidente puntos cardinales.

⁸ Las *machis* se hacen tales, cumpliendo diversos roles. Las machis *weichan* son llamadas por la naturaleza para asumir un rol de lucha por la defensa del territorio; los *lawuiñuelo*, son las *machis* que realizan principalmente tratamientos curativos con plantas medicinales. Conviene aclarar al lector que un machi puede ser un hombre o una mujer. Al parecer en la antigüedad era un conocimiento asumido casi exclusivamente por varones, siendo hoy en día mayoría de mujeres quienes cumplen este importante rol. Por una cuestión de economía de escritura, cuando mencione a estos actores diré las machis en femenino, compartiendo con el lector la idea de que puede tratarse de hombres.

⁹ Es traducido en *mapuzugun* como dueños o protectores de los espacios sagrados. Las personas mapuche elegidas para asumir roles culturales, son capaces de ver o soñar con estos seres, que se presentan como animales o personas con características sobrenaturales.

que hoy se expresa en marginación política, pobreza, precarización laboral y un aumento en la intervención de proyectos empresariales en sus territorios, lo que ha implicado el surgimiento de una diversidad de discursos centrados en la defensa del territorio y los recursos naturales y en otros casos discursos basados en la aceptación de la modernidad y el desarrollo.

El estudio del discurso implica la necesidad de atender a los procesos históricos que configuran el escenario comunicativo y discursivo actual. Los científicos sociales interesados en estos procesos se encuentran con el vacío producido por las pocas fuentes documentales escritas por indígenas, que permitan reconstruir la historia desde la visión de los actores mapuche. Superando la visión historicista propia de la corriente historiográfica, surgen los etnohistoriadores, quienes centran su atención en los documentos de primera fuente, como son la escritura jeroglífica, códices, documentos dejados por cronistas, funcionarios públicos, misioneros, viajeros; además de los hallazgos arqueológicos, bajo la mirada e interpretación de la vida a partir de los restos materiales. La etnografía como método para reconstruir episodios históricos de larga data, en base a entrevistas por lo general es cuestionada, ya que las personas por lo general albergan conocimientos sobre un pasado reciente. En el caso mapuche podemos llegar con facilidad al periodo conocido como radicación, a fines del siglo XIX. Sin embargo no es de mi interés centrarnos sólo en la historia, sino más bien usaré el contexto histórico que le da sentido al discurso y a la oralidad.

Nos interesa centrarnos en los discursos y las representaciones de los sujetos respecto a su realidad. También es de nuestro interés indagar en cómo se producen dichos discursos y quienes los emiten. Atendiendo a las relaciones económicas, materiales y simbólicas con los recursos naturales, relaciones que se han tornado conflictivas en el panorama actual, tanto por las relaciones interétnicas, como también debido a los cambios propios que ha experimentado la sociedad mapuche internamente. En este sentido, el estado, las elites y la empresa están generando discursos hacia lo mapuche, pero también generan impactos materiales sobre los recursos. Nos motiva entonces estudiar lo mapuche, bajo una mirada etnográfica profunda, que permita comprender las lógicas subyacentes en los discursos y prácticas cotidianas.

¿Cuál es el peso de la oralidad en el discurso que construyen los mapuche respecto al territorio e identidad? ¿Qué papel juega el estado en la construcción de identidades y del imaginario indígena? ¿Podemos hablar de discursos globales de lo étnico? Al respecto creo que la etnicidad¹⁰ es el resultado de la circulación de discursos, diálogos y colonización de imaginarios y, también, intereses económicos en el marco de una lógica política (Eriksen, 1993). Más aún, considero que lo étnico es una cualidad porosa que está siempre en sintonía con las cuestiones de clase y de género. Lo mapuche, en este sentido, no es nunca el resultado sólo de lo étnico en diálogo consigo mismo. Lo étnico es una extensión de la economía política en la que se insertan los mapuche, así como la economía y la clase son una extensión de las formulaciones étnicas. Creo, finalmente, que la etnografía puede cumplir un papel preponderante en la comprensión de las representaciones acerca de lo étnico, tema relevante para entender cómo se estructura la cultura en un plano de actualidad y de urgente necesidad de comprensión.

Por último, deseo plantear en esta introducción que espero haber llegado, aunque sea en parte, a representar la tremenda complejidad que define lo mapuche en el Chile de hoy. En antropología considero que no es posible dar respuestas fáciles. Cualquier respuesta fácil o rápida dada por “expertos” debe ser mirada con sospecha. La situación mapuche en Chile es un asunto serio que demanda especialistas que contribuyen a su entendimiento, y con mayor urgencia aún, que exige de nosotros un compromiso teórico y ético firme. Así pues, realizado este proemio, pasamos a formular a continuación los objetivos de nuestra investigación.

Objetivos generales del estudio

- a) Analizar la producción y circulación de discursos e ideas acerca de lo mapuche a través de tres sitios de producción: el comunitario; el estatal y de las elites criollas y; el discurso de las diversas organizaciones mapuche.

¹⁰ La etnicidad hace referencia a las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas. Los miembros de los grupos étnicos se ven a sí mismos como culturalmente diferentes de otros grupos sociales, y son percibidos por los demás de igual manera (Giddens, 2000:2)

- b) Comprender e identificar las principales líneas y los argumentos sustantivos por medio de las cuales se han construido las fuerzas que modelan lo mapuche en Chile.

Objetivos específicos

- a) Estudiar el papel de la violencia y el racismo en la configuración de las relaciones entre mapuche y chilenos.
- b) Comprender el discurso hegemónico desde el estado, las élites criollas, los programas de cooperación internacional y agencias de desarrollo, y los medios que actúan generando conceptos, imaginarios y representaciones de lo étnico.
- c) Analizar el papel crítico que han jugado las organizaciones mapuche a lo largo de su historia, entendiendo las fuentes desde las cuales han nutrido sus discursos e ideas.
- d) Comprender la forma en que lo mapuche es creado, reformulado y desplegado por medio de la oralidad a lo largo de las comunidades y territorios donde se experimentan prácticas cotidianas sobre su sociedad y cultura.

METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN

1. Introducción

Acorde al tipo de investigación que he realizado, fue imprescindible asumir una postura flexible de investigación. En este sentido, y atendiendo al problema de estudio desarrollado, no fue posible dar cuenta de él con base en un solo método, una sola perspectiva, ni un solo enfoque teórico. En este sentido, en la tesis he trabajado guiado por el politeísmo metodológico y teórico. Bourdieu señalaba al respecto:

...Es preciso desconfiar de los rechazos sectarios que se esconden por detrás de las profesiones de fe demasiado exclusivas y tentar, en cada caso, movilizar todas las técnicas que, dada la definición del objeto, puedan parecer pertinentes y que, dadas condiciones prácticas de recolección de los datos son prácticamente utilizables. (Bourdieu, 2000:26)

Lo anterior supone, abordar el problema de estudio y su complejidad, a partir de diversas metodologías y enfoques complementarios, que permitan la comprensión de los fenómenos subyacentes. En esto ha jugado un rol crucial la etnografía, la entrevista, la observación de campo, la historia de vida, las fuentes secundarias y mi propia experiencia y trayectoria de vida relacionada con los mapuche.

Por supuesto en el sustrato de todo está la etnografía, aquella herramienta que naciera con la antropología pero que hoy se alberga como importante en las más variadas disciplinas que investigan la sociedad, la cultura y los problemas de las humanidades. La etnografía es el camino hacia la teoría (Hammersley y Atkinson 1994) y espero haber hecho honor al desafío al tratar de llegar a algunas conclusiones y argumentos centrales en esta investigación.

Por otra parte, esto supone aceptar que la etnografía se ha modificado profundamente desde sus orígenes hasta la actualidad. Junto con ello, el trabajo de campo y las propias ideas que sobre él existían. Las “zonas frías y zonas calientes” del trabajo de campo se han modificado, nos dice Clifford, insistiendo que aquellas imágenes que nunca cambiaban (como la carpa de Malinowski en el centro de la aldea), esas zonas frías de la antropología, ahora se han transformado hasta configurar un momento post-exótico para la antropología. (Clifford 2008)

La antropología de hoy cuestiona sus objetos tradicionales de análisis, trabajando sin un centro muy claro, tratando de moverse en los márgenes de las disciplinas y de los territorios de estudio. Yo mismo he tratado de continuar con desafíos de este tipo. Asumo que en lugar de hacer un estudio de comunidad o de definir de modo preciso los límites de mi problema de investigación, que es mejor guiarse por la idea de “seguir el objeto de investigación”, “salir de los lugares y situaciones locales de la investigación etnográfica convencional” y por lo tanto examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales (Marcus 2001). Me parece crucial entender los discursos, las prácticas culturales y mi propio objeto de estudio como múltiplemente situado. En este sentido, en mi estudio sobre la sociedad mapuche sigo los relatos, las historias, las situaciones de conflicto, las creencias, sigo el propio concepto de mapuche en sus diversas dimensiones y heterogeneidades.

En esta tesis yo he seguido mi objeto de estudio, lo que significa que he tratado de seguir el desplazamiento de los discursos y de las ideas, de las concepciones estatales, organizativas y comunitarias que hay sobre los mapuche y su destino. Espero que el lector observe que aunque mi objeto de investigación puede ser más o menos clásico (el estudio de un pueblo indígena), tanto por la forma de observación como de análisis he tratado de acercarme a una mirada actualizada de la etnografía y sus posibilidades. Como en el trabajo de Foucault, esto supone trabajar en las heterotopías, los lugares liminales, los espacios en blanco, los márgenes en los cuales parecería que no hay nada, que allí todo termina en tanto límite y final de algo. Pero lejos de ello, lo que descubrimos es que la antropología siempre trabajó en los márgenes, siempre estuvo más o menos a la deriva, siempre fue una ciencia mundial que se salió de Europa para explicarse a sí misma¹¹.

En suma, el conocimiento etnográfico ha implicado para mí un prolongado trabajo de campo, con incursiones temporales por meses en terreno, durante aproximadamente tres años. Además, se inserta en mi trayectoria de vida en el sur de Chile por alrededor de 17 años haciendo trabajo de campo en el contexto mapuche, lo cual sin duda es importante resaltar, pues mi biografía está inserta en este contexto, desde el cual escribo y me sitúo. En este quehacer etnográfico he recorrido diversas comunidades y territorios, recogiendo testimonios de diversas personas, en su mayoría adultos y ancianos, a partir de entrevistas individuales y colectivas; sumado a mi propia observación y análisis de documentos históricos, todo lo cual ha sido sistematizado en “historias territoriales”, base de lo que llamo discurso subalterno mapuche, a partir de la oralidad. Sumado a lo anterior, me he permitido profundizar en la historia mapuche, donde he podido comprender a través de investigaciones y textos históricos, el papel de las organizaciones mapuche contemporáneas en el discurso subalterno, el cual refleja la diversidad de posturas frente al desarrollo y la relación con el estado. Por lo cual, este discurso lejos de ser homogéneo, es un discurso polifónico y heterogéneo.

¹¹ En la web está disponible un excelente documental en donde el pensador francés explica sus ideas de investigación y de espacio, proponiendo el trabajo en las heterotopías, con lo cual sin buscarlo probablemente, su filosofía estaría haciendo un empate sorprendente con la antropología y sus cánones. De ahí es que se haya dicho que la antropología es, dentro de las ciencias sociales, la que mejor estaba preparada para recibir a Foucault. Ver el sitio: <http://www.youtube.com/watch?v=_wEsYlr5DQM (revisado en junio de 2013)>.

Desde otra perspectiva, en esta tesis describo y analizo el discurso mapuche creado e imaginado desde el estado chileno y las elites criollas, el cual si bien separamos para efectos de esta investigación en capítulos diferentes, sabemos que constituye un discurso relacional, que no podría existir si no hubiera una relación histórica, interétnica donde confluyen los mapuche, el estado, las elites y los efectos propios de la globalización. En este sentido, me tomo de Thompson (2002) para señalar que los símbolos son producidos en ciertos contextos y estructuras, donde la historia y los procesos materiales son fundamentales. Mi análisis también toma en cuenta el papel que han tenido las migraciones, los medios de comunicación y las políticas indígenas locales y globales.

La etnografía y las historias de vida o historia de los llamados “territorios mapuche¹²” constituyen, entonces, los métodos fundamentales con los que levanté el corpus de datos y testimonios que van configurando el discurso a partir de la biografía individual y colectiva, las trayectorias. Los relatos orales en *mapuzugun* y castellano constituyen las fuentes primarias de este estudio. Mientras que los documentos históricos, periodísticos, investigaciones sobre el pueblo mapuche, constituyen las fuentes secundarias.

A partir de mi trabajo de campo construí historias territoriales a partir de la sistematización de fuentes primarias, que me sirvieron de material fundamental para comprender la visión comunitaria de lo mapuche. En esta tesis, retomo este trabajo y a partir de estas narraciones hago un análisis en profundidad sobre la tradición oral.

Por otra parte, para la comprensión del discurso de las elites, del estado chileno y las políticas internacionales, me he basado en mi propia experiencia de trabajo y etnográfica, a partir de labores realizadas en diversos programas y proyectos dirigidos a los pueblos originarios. Conocimientos sobre leyes, convenios internacionales, políticas públicas y globales sobre el tema. Algunos programas y actividades en los que he participado directamente como consultor y asesor son:

¹² Por territorios mapuche entiendo unidades socioterritoriales y familiares que se asientan en espacios rurales delimitados, que provienen de flujos migratorios producidos por la guerra de ocupación hispano – chilena en lo que era el antiguo territorio mapuche. Definimos lo territorial como el espacio físico y simbólico de asentamiento humano.

Programa Orígenes¹³, financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Gobierno de Chile (2005-2012). Programa de Apoyo al Empresariado Indígena del BID¹⁴ (2010). Mi experiencia como perito antropólogo de la Defensoría Penal Mapuche¹⁵ -en adelante DPM-. Además de diversas consultorías sobre el tema indígena que hice durante el tiempo que duró la investigación de campo. Esta información la complemento con fuentes secundarias.

Respecto a los colaboradores de esta investigación, al final de este documento el lector encontrará algunas fotografías de éstos, una lista con sus nombres y lugar de procedencia. No los he visto como “objetos” de investigación. Los concibo como colaboradores en una investigación que está guiada por dos preceptos éticos fundamentales.

El primero de ellos me ha indicado siempre que aunque no estoy buscando verdades para sentenciarlas, sí siento un compromiso con este pueblo. Asumo también la sugerencia de De Sousa Santos y García (2004) en este sentido, para diferenciar entre objetividad y neutralidad. He tratado, de acuerdo a esta idea, de ser lo más objetivo posible, guiarme por procedimientos claros y por una guía de campo diseñada con fines de estudio. Sin embargo y al mismo tiempo, no he podido ser nunca neutral sobre los problemas que he visto y los testimonios que he escuchado. Como ha mencionado Linda Green (1998 citada por Bourdieu, 1991), los antropólogos demasiadas veces hemos estado en la primera línea de observación de la desgracia humana. Hemos visto el dolor, la violencia, y hemos “trazado

¹³ Este programa surge de un convenio entre el estado de Chile y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), para el desarrollo económico de los pueblos originarios. Se ejecutó en dos fases, originándose en el gobierno del presidente Ricardo Lagos Escobar, continuando en el gobierno de Michelle Bachelet, ambos de la Concertación de Partidos por la Democración. Finalizando en el gobierno de centro-derecha de Sebastian Piñera. En la actualidad, se ha dado continuidad al mismo, con el nombre de Programa Chile Indígena, aunque en el fondo sigue los mismos lineamientos estratégicos.

¹⁴ Programa del Gobierno de centro derecha de Sebastian Piñera, Coalición por el Cambio, orientado a promover negocios asociativos en las organizaciones mapuche, en áreas definidas: energía eólica, agonegocios, pesca y ámbito forestal.

¹⁵ Dependiente de la Defensoría Penal Pública que opera desde el año 2000 en Chile. La DPM depende de la anterior y se crea en el año 2003 como una defensa especializada en el tema mapuche, operando sólo en la VIII y IX Regiones respectivamente. Aunque en mi caso he realizado pericias en la Región de los Ríos a petición de la Defensoría Penal Pública de esa región de Chile.

interpretaciones varias veces en medio de la ironía de una guerra”¹⁶. Sin embargo, pocas veces nuestra voz se ha oído más allá de las aulas y las bibliotecas. Hay aquí, sin duda, un desafío ético de envergadura.

La segunda consideración ética que me guía me indica que la investigación social no tiene por qué estar reñida con la investigación colaborativa. Tomar en serio a nuestros informantes, además, debe suponer entender sus problemas y comprender sus puntos de vista. La agenda de un investigador, en este marco, debe también incluir al activismo académico como uno de sus desafíos. En Chile, donde el racismo y la violencia han dibujado más de 150 años de relación entre mapuche y chilenos, esto supone al menos que en nuestras investigaciones incluyamos un momento para reflexionar y para señalar. Un tiempo para explicar y un espacio para pensar. Y aún más, supone aceptar que sí existen posibilidades teóricas e intelectuales de una agenda de compromiso y colaboración con nuestros tradicionales “objetos” de investigación. Por supuesto, no se trata de reificar nuevas utopías guiadas sólo por nuestro paternalismo o idealismo político. Hay que ser críticos, puesto que como lo indica Shanon Speed,

Aunque tal tipo de investigación sea posible, jamás se dará sin contradicciones. Pero la investigación activista, mantenida en tensión con el análisis crítico, nos obliga, o debe hacerlo, a tratar estas contradicciones, sin importar que las conclusiones sean parciales, contingentes y sujetas a debate (como lo son todas las investigaciones). (Speed, 2006: 84)

2. Técnicas de investigación utilizadas

a) *Grupo focal (focus group) y entrevistas grupales*: Usé esta técnica para reunir a mis colaboradores claves, grupo compuesto por sabios o *kimche*, llamados también *zullimche*¹⁷. Se realizaron varias sesiones de trabajo, en las cuales a través de una

¹⁶ La frase es de Pierre Bourdieu, y se encuentra en su clásico libro donde empieza discutiendo contra la etnología estructuralista (*El Sentido Práctico*, 1991). En ese episodio, Bourdieu relata los sinsabores de sus primeras investigaciones etnológicas en Argelia, en donde por una suerte de perversidad de la guerra, él recibe un premio por una fotografía que pudo tomar gracias a que un bombardeo anterior había destruido la casa y dejado al descubierto el campo para la visión fotográfica.

¹⁷ Son personas que tienen una doble espiritualidad, ya que además de vivir como cualquiera de nosotros, son capaces de ingresar a otras dimensiones y contactarse con diversas divinidades y antepasados. Ocupan un rol cultural en la vida mapuche. Algunas de estas personas son: el *zomo*

pauta temática de conversación fui ésta, cuyo eje principal fue la historia y las relaciones interétnicas. La selección de estos colaboradores la hice en conjunto con líderes de los territorios, con quienes levanté una lista de posibles informantes a los cuales invité personalmente, usando como locación las sedes sociales de las comunidades. En las conversaciones privilegié el uso del *mapuzugun*, por lo cual fue necesario apoyarse en un facilitador intercultural, quien fue fundamental en la conversación y traducción de las entrevistas. Conviene subrayar que a veces trabajé con grupos de personas mediante la técnica del grupo focal (provocar el debate por medio de una pregunta detonadora) y a veces como entrevista grupal (teniendo un amplio número de preguntas abiertas, tratando de obtener respuestas grupales).

b) *Entrevistas individuales y en profundidad*: Realicé entrevistas semiestructuradas y en profundidad, usando como locación en la mayoría de los casos el hogar de mis colaboradores, logrando con esto una mayor intimidad. Dichas entrevistas fueron traducidas y transcritas al castellano, al igual que los relatos recopilados a partir de los grupos focales.

c) *Revisión de fuentes histórico – documentales*: Disponible en el Archivo Regional de la Araucanía (ARA), organismo dependiente de la DIBAM (Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos de Chile), donde se estudió los Títulos de Merced¹⁸, cancelación de los mismos y la subdivisión de las comunidades, Censo de 1960 y se recopilaron antecedentes históricos de las comunidades.

d) *Revisión bibliográfica*: consistió en la revisión de investigaciones sobre el pueblo mapuche, cuyas fuentes están debidamente citadas y referidas en la bibliografía. Además revisé diversas leyes nacionales e internacionales sobre los pueblos

machi o *wentxu machi* -hombres o mujeres encargados de asistir a su pueblo en materia espiritual y de salud humana- *getamchefe* o persona que trabaja la salud ósea, comúnmente se le asocia a un “componedor de huesos”; *lawentuchefe* o persona que tiene un vasto conocimiento en medicina mapuche y remedios; *zugumachife* o persona que asiste al machi en las ceremonia, una especie de traductor.

¹⁸ Título de Merced son planos y derechos de propiedad indígena sobre la tierra, entregados por el estado chileno a partir de la Ley de Poblamiento del Territorio al sur de Chile, año 1866 –proceso conocido como radicación- Con posterioridad a 1900, se crearon diversas leyes que permitieron la cancelación de los Títulos de Merced y de la tierra colectiva, pasando a conformarse Títulos de Dominio o propiedad individual de la tierra. Este proceso fue uno de los factores que provocó diversos conflictos de tierra, donde el engaño al mapuche se vio expresado en “corridas de cerco de colonos”; préstamos de latifundistas y posterior embargo de tierras por deudas impagas; ventas a partir del engaño, favorecido por el analfabetismo mapuche y la corrupción de abogados y topógrafos.

originarios, tales como leyes indígenas promulgadas en Chile, convenios y acuerdos internacionales. También revisé diarios y revistas, a partir de las cuales extraje relatos sobre la situación actual del conflicto mapuche, para describir los discursos de las elites criollas y de las organizaciones mapuche.

e) *Observación participante*: Participé activamente en ceremonias y actividades mapuche, asumiendo roles mandatados por las autoridades tradicionales que conozco. En este proceso fui un aprendiz de la vida ritual, productiva y cotidiana de la sociedad mapuche. Respondí éticamente a mi condición de antropólogo, devolviendo los resultados de mi investigación con mis colaboradores, con los cuales he compartido libros y documentales, desarrollando un proceso de participación comunitaria, en la recuperación de su historia. Esto implicó mi estadía por periodos sucesivos en las comunidades y el respeto por sus tradiciones.

f) *Técnica de relatos cruzados*: a partir de los diferentes relatos de mis informantes, procedí a compararlos, estableciendo como unidades de análisis fragmentos de relatos que por su interés pasé a codificar y a utilizar en el capítulo dedicado a la visión comunitaria y oral de lo mapuche. Con esta técnica se revisaron diversos testimonios en forma cruzada, para poder construir una historia a partir de varias fuentes (Pujadas, 1992:83).

En el trabajo de campo he contado con la colaboración de 112 informantes, miembros de diversas comunidades indígenas de la Región de la Araucanía que constituyen los territorios estudiados. Respecto a las técnicas de recolección de información entrevisté a 95 personas adultas, por medio de entrevistas en profundidad, realizando en algunos casos más de una sesión. También realicé 10 grupos focales con colaboradores clave de cada territorio, cuyas sesiones tuvieron como locación las comunidades indígenas que constituyen este estudio. Otra técnica utilizada y que recupera una etnometodología propia del conocimiento mapuche es el *koyawtun*, que consiste en una conversación abierta entre sabios mapuche (mujeres y hombres con diferentes roles culturales), la que no fue del todo dirigida por el investigador, ya que una mujer del lugar actuó como moderadora e hizo la traducción del *mapuzugün* al castellano. La conversación trató como temas principales: la historia territorial, familiar, la guerra, migración, educación, salud reproductiva.

Cuadro 1: Técnicas de recolección de información primaria

Territorio	Comunidades Reduccionales	N° de Eventos y entrevistados		
		Entrevistados	Grupos focales	Sesiones abiertas
Kalof	Juan Manuel Warakan	28	4	
LLüfkentue	Juan Wenchuleo, Fenache Wenchual, Wilkan LLamin, Chachallao Llankin Lonkon, Francisco Paillal	19	2	
Pu Koyam	Andrés Antüllagka	23	2	
Küziwe	Meliñir, Pedro Mankellan, Mankean Manquel y Santos, Manuel Kaniulaf, Francisco Miguel Wigka, Millavil, Kuriwal, Juan Millanao, José Cayukeo, Manuel Calfuiñ, Antikeo, Juan Waikinao Mariman, Juan Wenchupil, Esteban Chewke Mariman	29	1	1
Ralun Koyam	Wiriw Lienan, Kalfül Llagküwen, Wete Rukan y Juan Txipailao	15	1	
TOTAL		95	10	1

Fuente: Elaboración propia

3. Unidad de análisis, población y muestra

Las unidades de análisis de este estudio fueron principalmente los discursos o narraciones orales y el territorio, como espacio físico y simbólico. Respecto al discurso, me tomo de Van Dijk señalando que el discurso es un acto comunicativo;

...se utiliza en el amplio sentido de «acontecimiento comunicativo», lo que incluye la interacción conversacional, los textos escritos y también los gestos asociados, el diseño de portada, la disposición tipográfica, las imágenes y cualquier otra dimensión o significación «semiótica» o multimedia. (Van Dijk, 2003:146)

Las narraciones recolectadas a partir del trabajo de campo y la aplicación de entrevistas y grupos focales, constituye el corpus fundamental de lo que denomino visión comunitaria de lo mapuche. Junto a esto, mi observación minuciosa de la realidad estudiada me permitió ahondar en el análisis. Las fuentes primarias son complementadas con fuentes secundarias, que surgen de investigaciones teóricas, los

documentos legales¹⁹, narraciones encontradas en revistas y estudios sobre el pueblo mapuche, lo que me permitió armar los capítulos sobre la visión del estado, la cooperación internacional, las elites criollas y los discursos levantados desde las organizaciones mapuche. Los discursos constituyen ideologías²⁰, por lo cual su análisis suponen el estudio sociopolítico de la producción del discurso, a partir del contexto en que se producen y las relaciones económico sociales e históricas que los determinan.

En esta perspectiva, se considera a los usuarios del lenguaje como miembros de comunidades, grupos u organizaciones y se supone que hablan, escriben o comprenden desde una posición social específica. (Van Dijk, 1996:16)

Otra unidad de análisis lo constituye el ya mencionado territorio, unidad sociohistórica relevante para entender la relación entre la oralidad y el conocimiento mapuche. El “territorio²¹”, espacio físico y simbólico de representación histórica y colectiva. Bajo la conceptualización mapuche hablamos de “*kiñel mapu*” o espacio de asentamiento ancestral, que conforma una unidad de análisis mayor al discurso, que le da el contexto sociohistórico al discurso oral y a cada relato.

Respecto a la elección de mis colaboradores y de los territorios descritos, que constituyen la muestra de esta tesis doctoral, se hizo en base a un muestreo dirigido e intencionado. Agrego además, que la información obtenida constituye un corpus de datos de una vasta área geográfica e información cualitativa contundente. Los territorios donde se trabajó se ubican en la Región de la Araucanía, específicamente en 5 comunas, según la división político-administrativa chilena. Para una mejor

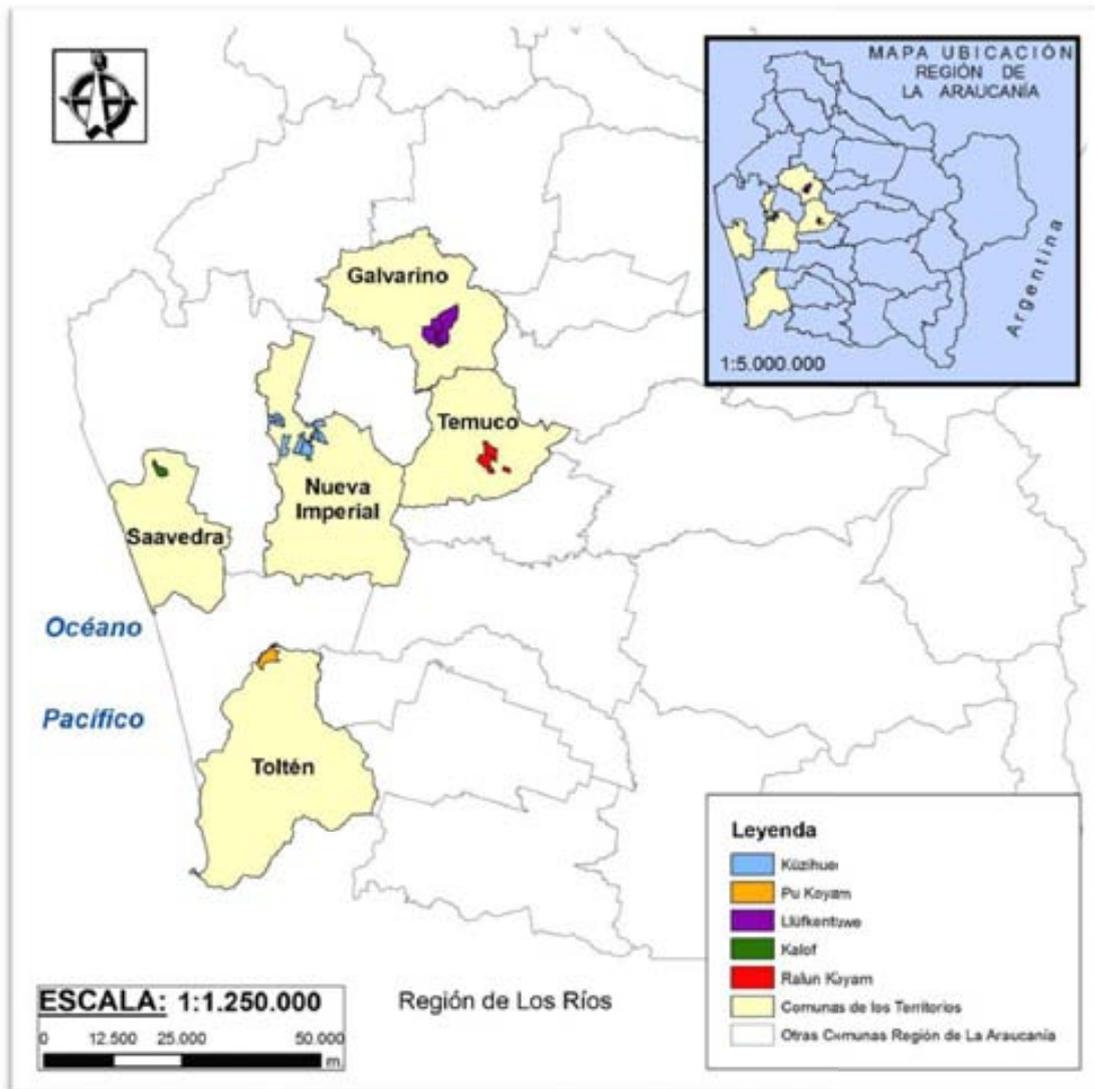
¹⁹ Cuerpos legales que forman parte de la política pública en materia indígena en Chile desde los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990 – 2010) hasta la actualidad. Ley Indígena N° 19.253 de 1993 creada en el gobierno de Patricio Aylwin Azócar y el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, ratificado el 4 de marzo del año 2008, durante el Gobierno de Michelle Bachelet Jeria.

²⁰ Aunque lo veré con mayor detalle en otro capítulo, por ahora diré que la ideología podría ser entendida como un conjunto de creencias que rigen la cultura y la sociedad, a partir de valores aceptados como correctos. Engels se refería a este término diciendo que; "...todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas" (Engels, 1972).

²¹ Corresponde en terminología mapuche a 5 *kiñel mapu*, cada uno de los cuales es un conjunto de comunidades reduccionales que componen una unidad geográfica y cultural, reconocida por sus habitantes. La producción y edición de textos se levantó a partir de este criterio metodológico.

comprensión de esto, presento un mapa regional que nos sitúa en el espacio físico donde se realizó este estudio

Mapa 1: Comunas de la Novena Región donde se ubican los territorios bajo estudio



Fuente: Elaboración propia.

El siguiente cuadro resume los territorios con las comunidades que constituyen mis unidades de análisis.

Cuadro 2: Territorios donde se focalizó el estudio

Comunas	Territorio	Comunidades Reduccionales
Saavedra	Kalof	Juan Manuel Warakan
Galvarino	Llufkentue	Juan Wenchuleo, Fenache Wenchual, Wilkan LLamin, Chachallao Llankin Lonkon, Francisco Paillal
Toltén	Pu Koyam	Andrés Antüllagka
Nueva Imperial	Küziwe	Meliñir, Pedro Mankellan, Mankean Manquel y Santos, Manuel Kaniulaf, Francisco Miguel Wigka, Millavil, Kuriwal, Juan Millanao, José Cayukeo, Manuel Calfuiñ, Antikeo, Juan Waikinao Mariman, Juan Wenchupil, Esteban Chewke Mariman
Temuco	Ralun Koyam	Wiriw Lienan, Kalfül Llagküwen, Wete Rukan y Juan Txipailao

Fuente: Elaboración propia.

Respecto a las entrevistas y grupos focales realizados, utilicé diversos criterios de inclusión, que me permitió contar con informantes calificados, lo que sin duda fue el soporte principal de este estudio. Estos criterios los señalo a continuación:

- a) Las personas entrevistadas debían ser mapuche y tener un conocimiento histórico y cultural importante de sus comunidades y territorios.
- b) Todos debían residir en los territorios seleccionados para el estudio. Debido entre otras cosas, a que el traslado a zonas de migración requerían de mi parte contar con una mayor cantidad de recursos económicos. Porque además la visión comunitaria se basó en informantes con un nivel importante de manejo del mapuzugun, que difícilmente encontraba en zonas de migración.
- c) Tener el consentimiento informado de mis colaboradores, que me permitió acceder a sus hogares e intimidad, así como también a las comunidades y territorios estudiados.
- d) Contar con el consentimiento de los dirigentes y miembros de las comunidades para hacer el estudio y devolver los resultados del mismo.

4. Procedimientos de sistematización y análisis

En este estudio la información de primera fuente la constituyen los relatos extraídos a partir de entrevistas individuales y grupales. Dichos relatos fueron capturados en audio digital y posteriormente dicha información fue transcrita. En el caso de las entrevistas realizadas en *mapuzugun*, éstas fueron apoyadas en su realización y transcripción por un hablante de este idioma, dichas entrevistas luego fueron traducidas al castellano.

Si bien el diseño metodológico de este estudio está construido en base a la etnografía, es importante destacar que para la codificación de las unidades de análisis textuales, me basé también en el modelo metodológico de la teoría fundamentada (Glaser y Strauss, 1967), según la cual establezco unidades de análisis o categorías, las que analicé a partir de las transcripciones realizadas. En este estudio privilegié el trabajo con conceptos, distingo aquí los conceptos sensibilizadores, aquellos acuñados por los científicos sociales y que me sirvieron para abordar inicialmente la problemática de estudio. En otro sentido, me interesó fundamentalmente recoger los conceptos nativos o concretos, aquellos que surgen del trabajo de campo y que constituyen las visiones, las clasificaciones y el lenguaje inserto en la comunidad y territorio (Blumer, 1954).

La totalidad de entrevistas están separadas por tipo de entrevistado, lugar y fecha. Posteriormente y una vez leído el material, realicé análisis en base a códigos, agrupando éstos en unidades mayores de análisis como son las familias de códigos. Sin embargo parto de una codificación abierta, no me interesa llegar a realizar una codificación axial ni una selectiva, lo que se conoce como diseño emergente. Pero sí retomo el método comparativo, que me permite comparar diversas unidades de análisis e ir delimitando mi teoría (Glaser y Strauss, 1967). Todo este material constituye la base de datos que me permitió armar el Capítulo I de esta tesis.

Otra fuente de datos lo constituye el material documental, básicamente datos obtenidos en el Archivo de Asuntos Indígenas y en el Archivo Regional de la Araucanía –ARA- En este caso procedí previa autorización de esta institución a extraer la información más relevante de las carpetas administrativas y adjudicativas

de las comunidades. El análisis de esta información me permitió contar con información histórica de los territorios.

Finalmente, para el desarrollo de los Capítulos II, III y IV, utilicé material teórico - conceptual y relatos extraídos de investigaciones y de diarios y revistas. Este material me permitió construir los aspectos teóricos y los aspectos discursivos desde la organización mapuche, el estado y las elites.

Tanto las citas como las entrevistas son presentadas en este texto con un margen más estrecho y alineando el texto hacia la izquierda. Las entrevistas de mis informantes señalan la fecha en que se realizó ésta y el nombre de los colaboradores y el lugar de origen. Además en el caso de las personas entrevistadas que se expresaron en *mapuzugun*, inicio el relato en éste idioma y luego hago la traducción del mismo más abajo.

CAPÍTULO I

**LOS MAPUCHE A PARTIR DE LA VISIÓN COMUNITARIA: LA
CONSTRUCCIÓN COTIDIANA DE LA COMUNIDAD Y SU DESTINO**

1. INTRODUCCIÓN

Existe una intrincada y compleja historia entre el estado chileno y la sociedad mapuche, que tiene su origen en las relaciones interétnicas de esta sociedad con otros grupos humanos anterior a la formación de la república, como fueron los incas y posteriormente los españoles. La historia mapuche debe comprenderse en un marco de violencia, desprecio y racismo que son características de Chile y sus pueblos originarios. Dichas situaciones marcan un continuo histórico donde la forma en que se expresa el capitalismo (su economía política) y la naturaleza del estado neoliberal, trabajan productivamente para producir y garantizar la dominación política y militar sobre esta sociedad y su cultura.

Aunque en este capítulo describiré episodios de violencia interétnica, me situaré en una discusión distinta pero del todo fundamental, cómo los mapuche construyen diariamente una visión comunitaria y cotidiana de su sociedad. A diferencia de los demás capítulos de esta tesis, este capítulo fue construido con información de primera fuente, por lo cual los datos presentados en esta parte constituyen un rico corpus de datos etnográficos actuales. En este sentido, quiero abrir el panorama al lector, demostrando –esa es mi intención- que detrás de esas historias de dominación y de despojo existe un pueblo con una compleja cultura, con perspectivas y cosmogonías propias, desde donde se desarrolla y proyecta la sociedad mapuche.

En lo que sigue voy a tratar de establecer algunas de las grandes líneas que definen a esta sociedad y su cultura, dibujando algunos aspectos de su complejidad. Hablaré de la lengua mapuche (el *mapuzugun*), de sus rituales y ceremonias, de las normas que rigen su vida colectiva, de su profunda relación con la naturaleza y la vida animal. En definitiva, mostraré otro de los lugares donde se produce la sociedad mapuche, en un nivel territorial familiar y comunitario. Mostrar la manera en que estos espacios de producción de lo mapuche no han sido inmunes a la sociedad colonial y al mundo occidental. Sin embargo, al decir esto voy a insistir también que es aquí, en este lugar de producción cultural, donde descansa quizás uno de los únicos remansos donde se reproduce cotidianamente la cultura mapuche contemporánea.

Es decir, tras siglos de dominación, donde los últimos 150 años son fundamentales para explicar la situación actual, encontramos en el nivel de la producción cultural comunitaria quizás uno de los pocos sitios de creación y formación de cultura donde lo mapuche existe con cierto grado de autonomía que no es común en otras áreas de la vida social.

Quiero explicar que una gran cantidad de testimonios y observaciones que voy a presentar son el resultado de mi trabajo de campo durante estancias prolongadas en el territorio mapuche. Y también son el resultado, con mayor énfasis y decisión, de las historias e ideas que amigos y colaboradores mapuche han compartido conmigo. Espero que haya podido, aunque sea en parte, reproducir con cierta fidelidad las enseñanzas que he recibido.

2. PRODUCCIÓN COMUNITARIA: FAMILIA Y COMUNIDAD

La familia es la principal unidad de reproducción cultural y económica del pueblo mapuche, es también una organización desde la cual se reproduce el conocimiento, se transmite la educación y las pautas culturales. El concepto de *reñma* se usa para identificar a la familia y *küina* vendría a ser el linaje al cual pertenece el individuo. Antiguamente no existían los apellidos y el actual apellido mapuche era el nombre²², claro que la escritura de los actuales apellidos mapuche no representa fielmente la fonética, pues quienes inscribieron éstos en el registro civil, poco o nada sabían de *mapuzugun*.

La familia mapuche ha cambiado conforme ha ido adquiriendo elementos de la cultura occidental, en este sentido la educación formal va anulando la educación tradicional, por lo cual los niños tienden a regirse por un comportamiento basado en la tradición occidental en reemplazo de la oralidad, así se pierde también la lengua. Antes la familia era de tipo extensa, también llamada familia compleja, la cual residía en un hogar y abarcaba estructuras parentales que incluían a los padres e hijos, junto a otros parientes como abuelos, bisabuelos, tíos.

²² El nombre mapuche está compuesto por varias palabras abreviadas. Por ejemplo si es rápido se usa entonces la terminación *lef*, como en *Mankilef* que quiere decir cóndor veloz; *Panguilef* que quiere decir puma veloz. La terminación *laf*, de lago o mar; ej: *Ankalaf* o en medio del lago, *Railaf* o flor del lago. En estos ejemplos la primera palabra corresponde al linaje y la segunda indica las características de ese linaje. En este sentido la lengua mapuche es aglutinante.

El desarrollo de la familia estaba circunscrito a la comunidad *-lof mapu-* y a la *ruka* o espacio de residencia de vital importancia en la antigüedad. Hoy en día algunas familias tienen *ruka*, pero no viven en ella, usándola de cocina o como espacio para desarrollar el turismo y promover la difusión de la cultura. La *ruka* es una vivienda cuyas paredes están hechas de barro y paja; piso de tierra y techumbre de fibra vegetal. Dependiendo de la zona se usaban otros materiales para construirla, como madera en el territorio *pewenche*.

La puerta de la *ruka* se disponía mirando al este, que es donde sale el sol y desde donde para el pueblo mapuche comienza la vida. Es tan importante el este o *puel mapu*, que no se debían colocar elementos que obstruyeran la entrada a la *ruka*. Al medio de ésta existía el fogón, donde se hacía fuego *-kütxal-* el cual no debía apagarse nunca, ya que junto con calefaccionar el ambiente, permitía mantener la techumbre en buen estado. Los alimentos eran preparados en ollas de fierro y se colgaba la carne, los remedios, y frutos para su conservación.

Son cuatro los elementos naturales principales en la cultura mapuche: el fuego, el agua, el aire y la tierra. Cada elemento tiene una característica especial, por ejemplo el fuego es sinónimo de fuerza, energía y vitalidad, su nombre es *kütxal*. El agua simboliza la salud y la organización de la vida y es conocida como *ko*. El aire limpia y oxigena, se denomina *kürüf*. Mientras que la tierra o *nag mapu* es el lugar donde se desarrolla la vida, donde existe la biodiversidad o el *itxofil mogen*, que es un concepto propio mapuche para designar la naturaleza.

La medicina mapuche y específicamente la salud está asociada a la búsqueda de equilibrio de los elementos principales de su cosmogonía ya descritos en el párrafo anterior. A este sistema se le denomina sistema humoral, el cual es propio de diversos pueblos originarios y culturas ancestrales. En la antigua Grecia y Roma, este sistema médico se basaba en determinar la estructura de la personalidad y la enfermedad asociada al equilibrio de los cuatro humores, que son la sangre, la flema, la bilis y la bilis negra. El sistema médico mapuche basa su diagnóstico de la enfermedad a partir de la observación del paciente, de su orina, la ropa e incluso las fotografías de las personas, en orden a restablecer el equilibrio, esto requerirá la ingesta de remedios, cambios en el comportamiento de la persona o puede implicar

ciertos rituales para recomponer no solo el estado físico y psicológico de la persona, sino también espiritual.

Valenzuela (2009) realizó un interesante trabajo donde describe el sistema humoral, medicinal malayo, planteando que éste se basa un corpus sincrético integrado por creencias animistas e Islam.

El sistema humoral malayo parte de que toda la materia (inclusive la humana) se compone de cuatro elementos: tanab (tierra), air (agua), api (fuego) y angin (aire), cuyas cualidades implican diversos grados de frío o calor. El equilibrio de estos elementos es fundamental para garantizar la salud física y psicológica (espiritual), y su regulación suele depender de las características de los elementos ingeridos, cuya composición regula la calidad y cantidad de las sustancias corporales. Sin embargo, el equilibrio de las sustancias corporales también puede estar afectado por factores exógenos, como la temperatura ambiental o el ataque de un espíritu. (Valenzuela, 2009:44-45)

La enfermedad mapuche está asociada al desequilibrio de la persona y de sus humores, pero el desequilibrio siempre tiene una relación con la familia, la comunidad y el mundo sobrenatural. Voy a explicar el complejo sistema de creencias, donde juega un rol importante las relaciones interétnicas, pues muchas enfermedades se asocian a la cultura occidental y otras a las creencias propias de la sociedad mapuche. Una clasificación general de la enfermedad divide éstas en enfermedades mapuche o *mapuche kutxan* y enfermedades no mapuche o *wigka kutxan*. Las primeras se asocian a enfermedades sobrenaturales y las segundas a enfermedades naturales. Una segunda definición más específica asociada al origen de la enfermedad es la planteada por Citarella et al. (1995) los cuales dividen éstas en *re kutxan* o enfermedades naturales o enfermedades que comúnmente conocemos en la sociedad chilena, en la cual no actúan agentes externos. Las enfermedades denominadas *wenu kutxan* o enfermedades sobrenaturales que provienen de un castigo de los espíritus del *wenu mapu*, debido a una posible transgresión de la persona, por haberse desapegado de las normas de convivencia. Una tercera enfermedad se denomina *weza kutxan* y está asociada a una enfermedad sobre natural, en la cual terceros ocasionan la enfermedad, lo que se conoce como brujería o *kalku*, esta enfermedad se puede producir por la ingesta de alimentos y bebidas que

contienen las pócimas que causan el daño o por maleficios causados por agentes culturales que manejan conocimientos de este tipo, los cuales realizan esta acción por mandato de terceros. Conversando con uno de mis informantes, el machi Víctor Caniullán, quién integra el equipo de machi del hospital intercultural de Nueva Imperial, me contaba que actualmente el segundo tipo de enfermedades, denominado por Citarella et al. como *wenu kutxan*, se denomina *mapu kutxan*, pues son enfermedades causadas por una trasgresión, donde actúan fuerzas espirituales de la tierra.

Otra clasificación según Citarella et al (1995) es la que se hace desde el punto de vista sintomatológico e incluye tres tipos de enfermedades. Primero, según la parte del cuerpo afectada, ejemplo: *logko kutxan* o enfermedad de la cabeza, desde cefaleas hasta enfermedades mentales; *piwke kutxan* o enfermedades del corazón y esófago; *putxa kutxan* o enfermedades del estómago; *furi kutxan* o enfermedad de la espalda. Segundo, la intensidad de los síntomas, donde se distingue: *pichi kutxan* o enfermedades leves; *futxa* o enfermedades graves. Una tercera, según la duración de la enfermedad, es decir: *kuyfi kutxan*, si son largas o crónicas; *lef kutxan*, agudas o de menor duración.

Finalmente, otro criterio de clasificación se refiere a la cualidad de los elementos, en este caso lo fríos – caliente, propiedades presentes en los alimentos, plantas. Entre los alimentos, los ajos, las grasas y algunas carnes como la de cerdo, son considerados productos calientes, mientras que la mayor parte de las verduras verdes, tomates, la harina tostada, el arroz y otros cereales son considerados fríos. Si se ingieren grandes cantidades de alguno de los dos tipos de alimentos o si se come y se tienen contacto con elementos de la misma propiedad, el cuerpo pierde el equilibrio frío caliente, generándose una enfermedad localizada en el estómago que tiene que ser curada con elementos y plantas medicinales ricos en la cualidad opuesta para restablecer el equilibrio.

A pesar de las dificultades, es posible establecer una casuística mínima que, en algunos casos, pudiera coincidir con el pronóstico médico de nutricionista y dietistas. Los alimentos *calientes* serían aquellos que satisfacen rápidamente el apetito y producen sensación de calor y plenitud (carnes, grasas, alcoholes, especias picantes, alimentos amargos y salados...), luego posiblemente

remiten a alimentos calóricos, proteicos y ricos en azúcares. Los alimentos *fríos* suelen coincidir con alimentos frescos, acuosos y jugosos, como verduras y frutas. Los alimentos *neutros*, como hemos visto, son aquellos que no caen en ninguna de estas categorías y suelen tener un efecto neutral sobre la salud (arroz, algunos tipos de pescado, carne de pollo, etc). (Valenzuela, 2009:46)

Los mapuche como todos los pueblos originarios se ven sometidos hoy a un gran dilema que tiene que ver con la pérdida de los conocimientos medicinales, con la reducción de sus territorios físicos y simbólicos, la desestructuración de su sistema de reciprocidad y redistribución, la privatización de sus tierras y recursos naturales, con el aumento de los conflictos externos e internos por la apropiación y manejo de los recursos naturales. En este sentido, la lógica de la tragedia de los comunes es un problema generalizado de los pueblos originarios y un tema de preocupación de los estados.

Pasando a otro tema, que tiene que ver con los cambios experimentados en la sociedad mapuche, respecto de la vida comunitaria, pasaremos a detallar al respecto. Revisando en el Archivo Regional de la Araucanía las carpetas de las comunidades indígenas estudiadas, hemos encontrado información censal que fue recopilada por INDAP (Instituto de Desarrollo Agropecuario) entre 1962 y 1965. A partir de esa información es posible advertir que en esa época la mayoría de las viviendas usadas por los habitantes mapuche eran *rukas*, también se puede observar que recién se estaban introduciendo materiales de construcción como el zinc, metal que actualmente es el preferido para la construcción de viviendas, tanto para la techumbre, forro exterior y diversos elementos como canaletas o cornisas.

A partir de estas encuestas es posible advertir un aumento de la población mapuche comparando el análisis del censo de los años 60 respecto a la población actual. Junto con esto, paulatinamente comienza el éxodo de la población rural a las ciudades, procesos migratorios que van afectando a la familia, pues se observa al día de hoy un envejecimiento de la población que reside en el campo, se quedan adultos y ancianos en la comunidad y migran mayoritariamente los jóvenes.

Las migraciones, en el caso de los mapuche, hacen pensar que los movimientos de población en este pueblo son similares a las típicas migraciones laborales con que la antropología ha establecido sus interpretaciones (Kearney, 1996). Es decir, en ningún caso podemos hablar de espontaneidad en las migraciones contemporáneas, al contrario, todas ellas se ajustan a una economía política neoliberal y responden a cadenas globales de mercancías más que a rutas aleatorias o espontáneas.

A mediados del Siglo XIX era una constante la ausencia de servicios básicos occidentales tales como luz eléctrica, agua potable, caminos para vehículos motorizados, además de la asistencia técnica para una agricultura moderna, con uso de agroquímicos y nuevas variedades de semillas que fueron acabando con las semillas nativas. Esta época, conviene recordarlo, estuvo inscrita en el paradigma de la revolución verde.

En la actualidad, la vida en las comunidades resulta de un cambio abrupto. Me comentaba una dirigente de Kalof en la Comuna de Saavedra, que la construcción de caminos para tránsito de vehículos motorizados cambió la vida de las comunidades, ya que junto con el camino se abrió el espacio para la llegada de los servicios occidentales, dentro de los cuales la escuela, la iglesia, los centros de salud, fueron el principal motor de cambio en la vida al interior de la comunidad. Como hemos visto estas instituciones fueron y son los agentes de colonización en los diversos territorios mapuche.

Las políticas de desarrollo agropecuario impulsaron una agricultura con uso sostenido de agroquímicos, lo que afectó el agotamiento del suelo, sumado al monocultivo de trigo y plantaciones forestales subvencionadas por el estado Chileno, a través del Decreto Ley N° 701²³. La imposición de un modo de vida occidental, produjo la desvalorización del sistema de vida mapuche, por eso los mismos mapuche promueven el abandono de sus costumbres. Ya no era necesario hablar *mapuzugun*, ni seguir la religión mapuche, menos aún regirse en lo legal y normativo por autoridades indígenas.

²³ Decreto creado en 1974, durante la dictadura militar chilena. Este cuerpo legal ha subvencionado el 75% de las plantaciones exóticas de pino y eucaliptus, en bosques de monocultivo, favoreciendo a los principales grupos económicos que acrecentaron su fortuna en Chile, me refiero a Matte y Angelini.

En el ámbito de la salud, la familia poco a poco va reemplazando los conocimientos propios por los occidentales, los agentes de salud mapuche son reemplazados por agentes de salud occidental. Tanto el estado, como la iglesia promueven una imagen satanizada²⁴ de las machis, se persigue a éstas por ser brujas y atentar contra la estabilidad del estado.

La *puñeñelchefe* o partera es reemplazada por la matrona. Por los registros que tenemos al menos hasta mediados del siglo XX, las mujeres daban a luz en sus comunidades, asistidas por *puñeñelchefe*. Los partos se atendían en las *rukas*, favorecido por el sistema de calefacción de las mismas, esto permitía a la especialista hacer trabajo de parto, en base a masajes y uso de hierbas medicinales que favorecían el parto natural. Las parteras tenían y aún tienen amplios conocimientos sobre la reproducción, la menstruación, el embarazo y el parto, el puerperio, las enfermedades asociadas a la reproducción humana, entre otros temas.

He conversado con diversos informantes adultos. Gran parte de ellos nacieron en sus comunidades, asistidos por *puñeñelchefe*, pero sus hijos y nietos están naciendo bajo el modelo médico occidental, diametralmente distinto. Esta situación marcó un quiebre generacional y cultural, una ruptura en la base de los conocimientos médicos tradicionales, pues las futuras generaciones al atenderse en centros médicos occidentales se desprenden de una parte importante del conocimiento y tratamiento de la salud mapuche, asociado al alumbramiento. Un ejemplo etnográfico de este tipo de trauma cultural lo sistematicé en una pericia antropológica que realice hace algunos años. Me tocó abordar un tema de infanticidio, donde la madre habría perdido a su bebé tras haber ido a defecar al baño o letrina²⁵ de su comunidad y según sus relatos inesperadamente su bebe habría caído al fondo del hoyo, muriendo asfixiado. A la madre se le acusó de infanticidio, sin embargo un examen acucioso del tema permitió evidencia un choque cultural de larga data que fue uno de los causantes de este problema.

²⁴ La satanización involucró un discurso de la iglesia católica y el estado chileno, que atacó la práctica religiosa mapuche y el ejercicio de las machis, por ser considerada una práctica politeísta y satánica, pues supuestamente se asociaba a brujería.

²⁵ Baño rural que consiste en un hoyo en el terreno, asociado a la construcción de una caseta de madera y zinc, que las personas destinan como lavabo o baño.

Al entrevistar a su padre nos dimos cuenta que la mayor parte de la familia habría nacido en la propia comunidad con la asistencia de una *puñeñelchefe*, quien habría proporcionado los conocimientos sobre el embarazo, el parto y el puerperio, sin embargo en la actualidad este rol fue reemplazado por la matrona. La *puñeñelchefe* de la comunidad era pariente directo de la imputada, además constaté que la familia de esta última mantenía una vida hasta cierto punto de vista tradicional, conservando el *mapuzugun* y la tradición oral.

Las mujeres que viven este drama, de transitar entre una vida tradicional y una occidental dejan de usar sus métodos tradicionales avalados por su cultura, a la vez que desconfían de los saberes médicos occidentales, de lo que resulta en un doble abandono que en este caso afecta a la propia madre y a su pequeño hijo.

Cuando se enfermó mi esposa fuimos a buscar a mi tía *puñeñelchefe*, al poco rato, en media hora la Jeanette estaba lista. Le sobó la espalda, la guata, le decía ¡ya estamos, ayude! Fue en la mañana, como a las seis de la mañana. La atendían en la *ruka*, en un *chipiñ* -cama de paja, con amarras de cáñamo- Le cortaban el cordón, la lavaban y envolvían a la *güagüa*²⁶ en bolsa quintalera. (Castro, 2011:4)

Desde el punto de vista de la familia, su composición y estructura económica, ésta ha ido modificándose producto de la migración. Si bien con posterioridad a 1920 ya se experimentan fenómenos migratorios campo-ciudad en Chile, éstos tienden a acentuarse luego de 1960, lo que configuró un nuevo sujeto mapuche urbano, el cual tendió a asalariarse, perdiendo la vinculación productiva con la tierra, pero manteniendo en cierto sentido la relación con el territorio.

Producto de lo anterior, se dio un proceso de descomposición familiar. Las nuevas generaciones han ido migrando a la ciudad, mientras los ancianos por lo general permanecen en la comunidad. En el caso de los niños, éstos comúnmente son criados por lo abuelos en el sector rural, si es así adquieren los conocimientos básicos de su cultura, de lo contrario se pierde este saber tradicional. La familia extensa se ha

²⁶ Corresponde a un recién nacido.

diseminado en varias familias nucleares, con hogares situados en la ciudad y en el campo.

En este panorama actual cobra relevancia un proceso de intercambio económico y simbólico entre los mapuche de la ciudad y el campo y viceversa. Este intercambio es esencial para entender la nueva configuración de la identidad y economía, ya junto con las remesas en dinero enviadas desde la ciudad al campo, circulan conocimientos, tecnologías, influencias, además de conocimientos políticos. Desde el campo fluyen hacia la ciudad alimentos, carne, junto con el conocimiento ancestral que alimenta el alma. A este tipo de intercambios producidos en contextos migratorios, Peggy Levitt les ha llamado “las remesas sociales”. (Levitt, 2001)

El cambio en las pautas culturales de la familia y comunidad mapuche, trajo consigo la desestructuración de la sociedad mapuche. Por ejemplo antes las personas se casaban bajo un estricto protocolo, el *mafün*, que permitía sellar un acuerdo entre dos personas, dos familias y dos comunidades, en un acto solemne donde el *gülam* o consejo propiciaba matrimonios duraderos, donde el respeto por el otro era esencial.

Hoy, en cambio, las parejas se casan bajo la ley chilena, a través del Registro Civil, a partir de un pacto meramente administrativo, con la pérdida de valores y el respeto, donde las relaciones son menos duraderas. Hemos escuchado en reiteradas ocasiones, que ancianos y personas mayores se quejan de los niños y jóvenes, ya que señalan que éstos no los respetan. Por ejemplo cuando las personas mayores en las comunidades pasan por un colegio, los niños ya no los saludan, se ha perdido el respeto.

La comunidad ancestral o lofmapu también se vio afectada, ya que el estado Chileno al imponer la radicación, favoreció la división del *lof* en unas cuantas reducciones indígenas. De ahí la diferencia entre hablar de comunidad ancestral o *lof mapu* respecto de la comunidad reduccional. La primera está basada en una organización tradicional, que sobrevive y se repliega en los rituales y en el conocimiento mapuche, no reconocido por el estado. La segunda, funcional al estado, pues representa el espacio organizacional donde el estado implementa su política subsidiaria.

Mi argumento aquí es que, paralelo a esta situación que afectó a toda la arquitectura política de la sociedad mapuche, ella pudo encontrar en la reducción un espacio –limitado y parcial- para la reproducción cultural. La historia mapuche, en este sentido, es una historia de sobrevivencia a la implementación de leyes y campañas militares tendientes a hacer desaparecer a este pueblo.

La Comisión Radicadora de Indígenas constituye un ejemplo de esta campaña de exterminio. Esta comisión surge del estado chileno a fines del Siglo XIX y tiene por misión reducir a los mapuche a espacios territoriales delimitados, generalmente confinados los peores terrenos, favoreciendo la ocupación de las demás tierras que constituían el territorio mapuche a colonos chilenos y extranjeros. Este proceso se extiende desde 1884 a 1929, conformado por abogados y topógrafos que delimitan la comunidad e inscribir a los comuneros bajo un título colectivo de terreno, se impone un proceso desde arriba, sin consentimiento de las comunidades, pues se estaba en una guerra de ocupación de la Araucanía. Los resultados son negativos: reducción del territorio; confinamiento a vivir en tierras limitadas que obstaculizan la movilidad y trashumancia. A pesar de lo cual, al pasar más de 125 años, aún perdura en forma paralela a las organizaciones funcionales, la organización tradicional del pueblo mapuche anclada en el *gillatun* o ritual máximo de los mapuche.

La organización tradicional, que se repliega al ámbito ritual, al seno interno de la sociedad mapuche, va paulatinamente dejando de ser útil al relacionarse con la estructura política chilena. Aunque se debe aclarar que en diversos momentos históricos y en especial ahora, vuelven a renacer en el discurso sociopolítico de la elite criolla, el reconocimiento de las autoridades tradicionales como *logkos*, *machi*. Sin embargo, es a todas luces un reconocimiento artificial y hasta cierto punto de maquillaje. En escasa medida se trata de un reconocimiento profundo.

Es interesante observar que el estado para poder deslegitimar la tradición, históricamente ha perseguido políticamente a diversas autoridades y líderes tradicionales, ya para el estado ellos constituyen una amenaza de sublevación cultural que podría afectar los intereses nacionales.

Un caso de este tipo en la organización mapuche de principios del Siglo XX fue Manuel Aburto Panguilef presidente de la Federación Araucana, tenía un

marcado discurso nativista, que reivindicaba el ejercicio del *mapuzugun*, la participación en rituales y la interpretación de los sueños o *pewma*, como forma de presagiar el futuro. Intentó utilizar la vía política para denunciar los abusos que se cometían en contra de su pueblo. Prontamente el estado hizo lo imposible para deslegitimarlo, asociándolo a partidos de izquierda y a un discurso radical, ya que entre otras cosas pregonaba por una república independiente. En el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, Panguilef es privado de libertad.

Un ejemplo actual de la persecución política mapuche a agentes culturales, lo constituye el caso del *machi* Celestino Córdova Tránsito de la comunidad Juan Quintupil de Vilcún, sospechoso de la muerte del matrimonio Werner Luchsinger y Vivianne Mackay, quienes murieron en un incendio en su casa patronal el 4 de enero del año 2013, luego de ser atacados por encapuchados.

A Celestino se le aplicó la Ley Antiterrorista y se estima que la condena podría llegar a 15 años de prisión, si se llega a comprobar su participación en el ilícito. Por este mismo hecho se detuvo a la *machi* anciana de 84 años de edad, Francisca Linconao Huircapán y al hermano de Celestino Córdoba, quienes permanecen en libertad provisoria. Aunque no es de nuestro interés plantear si Celestino es o no culpable de lo que se le acusa, llama la atención la diferencia que el estado y los tribunales hacen respecto de un imputado mapuche en relación a otro que no lo es. En el caso de celestino, aún cuando no hay pruebas contundentes, la Ley Antiterrorista faculta al poder judicial para que prive de libertad en este caso al *machi* citado, desde enero del 2013 a la fecha, mientras se realiza la investigación. Por ser el primer caso en que muere un agricultor de la zona, asociado supuestamente a la causa mapuche, el estado intervino en el caso, envió una comitiva al lugar de los hechos, implementó inmediatamente una política de seguridad en la zona, con allanamientos, detenciones y represión policial en diversas comunidades. En cambio, la muerte de Alex Lemun el año 2002, la de Matías Catrileo el 2008 y la actual muerte de Rodrigo Melinao no han causado el mismo fenómeno medial y el estado no ha adoptado ninguna política de seguridad, ni allanamientos a fundos. Si bien se ha confirmado que en los dos primeros casos fueron policías los culpables y plenamente identificados, hoy están en libertad. |

Otro hecho similar ocurrió el 10 de enero de 2013 en Río Bueno, en un incendio que afectó el fundo Pisu Pisúe, del cual culparon al movimiento mapuche que ha estado manifestándose en contra de la construcción de la Central Osorno o llamada comúnmente Pilmaiquén²⁷, ubicada en el río que lleva ese nombre, en el límite de las regiones de Los Ríos y de Los Lagos, Comuna de Puyehue y Río Bueno. La represa afectará directamente a tres comunidades mapuche que usan un complejo ceremonial, compuesto por cementerios, el río y dos *gen*, que son los agentes protectores del río, denominados *Gen Kintuante* y *Gen Kilenwentxu*²⁸.

Luego de ocurrido el incendio, el estado a través de la fiscalía mandata a las policías a efectuar diversos allanamientos, fue en uno de éstos en el cual detuvieron a la *machi* Millaray Huichalaf, del sector El Roble-Carimallín, luego de encontrar en su vivienda dos pistolas y una escopeta; ropa asociada al ilícito; documentos alusivos a la causa mapuche y otras pruebas que incriminan a algunas personas que alojaban en su casa. En esta ocasión, la *machi* es detenida por encubrimiento. Junto a ella detuvieron al *machi* Tito Caniulef del sector San Juan de la Costa. Este hecho aún está en investigación y la aplicación igualmente de la Ley Antiterrorista ha permitido mantener en prisión a la *machi* en cuestión, quien salió provisionalmente de prisión. Las pistolas encontradas son a fogeo y su uso es ritual, pues el sonido del arma imita a la fuerza del trueno o *Txalka*, tan necesario en ciertos rituales de sanación. La *machi* me declaró que el día del allanamiento tenía varios invitados a dormir en su casa, pues estaban preparándose para ir al otro día a apoyar al *machi* Lucho, quien haría una renovación de su altar ceremonial.

Por supuesto en esta investigación doctoral no es posible ni afirmar ni desmentir los hechos y sus supuestos culpables. Sin embargo, lo que me interesa destacar es precisamente el carácter bicéfalo de este leviatán estado. En suma, diría

²⁷ Pilmaiquén S.A. es una empresa compuesta por un directorio, conformada entre otros por uno de los Ministros de Augusto Pinochet, llamado Hernán Büchi, quien durante la dictadura militar fue ministro de hacienda. Esta empresa proyecta construir 3 centrales en el Río Pilmaiquén: Central Rucatayo, Central Los Lagos y la Central Osorno, que afectará espacios ceremoniales y rituales de las comunidades mapuche.

²⁸ En entrevista que realicé a Yolanda Vera Malpo, *lawentuchefe* o especialista que trabaja con remedios de plantas de la comunidad *Newenche* del Roble en la Unión, Región de los Ríos, me comentaba que ambos *gen* o espíritus fueron alguna vez personas ancianas que vivían a la orilla del río. Estas dos personas en vida eran sabios mapuche, *Kintuante* era el principal y *Kilenwentxu* era un *machi* que lo acompañaba. Siempre se da esta dualidad en el mundo mapuche, por ejemplo todos los *logkos* tienen su *af kazi* –costilla- o lo que es lo mismo la persona que lo apoya.

que cuando los casos hablan de propiedades y personas no mapuche (chilenos), la pronta justicia no tarda en encontrar culpables, responsables materiales e incluso intelectuales. Cuando ocurre lo contrario, y los afectados son miembros de la sociedad mapuche, la lenta justicia ofrece innumerables problemas, lentitud, imparcialidad y una operación que desespera a los mapuche. Por supuesto, lo que las personas definan y entiendan por justicia del estado, resultaría entonces de la relación que establezcan con cuál de esas dos cabezas del leviatán estado.

Quizá uno de los casos más emblemáticos lo constituye la persecución y encarcelamiento de los *logkos* Aniceto Norin y Pascual Pichún, de las comunidades Didaico y Temulemu respectivamente, Comuna de Traiguén, en la Región de la Araucanía. Los *logkos* fueron condenados por el delito de amenaza terrorista de incendio del fundo Nanchahue de Juan Agustín Figueroa, fundo demandado históricamente por las comunidades mapuche. Ambos fueron formalizados el año 2002 por amenazas al agricultor, siendo afectados por la Ley Antiterrorista, con penas de más de 5 años de cárcel. Sobre el mismo caso se puede ver en detalle los hechos sucedidos en el documental titulado “Juicio a Pascual Pichún” de la documentalista María Teresa Larraín; además del documental “Aniceto Razón de Estado” del documentalista Guido Brevis.

Este caso resulta emblemático, pues es la primera vez que el estado chileno aplica la Ley Antiterrorista, de la mano del Presidente Socialista Ricardo Lagos Escobar. En ese tiempo el movimiento mapuche estaba en un periodo de agitación política y el estado comienza paulatinamente a perseguir las organizaciones políticas mapuche, llevando adelante operaciones de inteligencia para dar con los culpables de diversos atentados. El juicio a los *logkos* presentó varias irregularidades, por ejemplo el hecho de que se desarrollaran dos juicios, ya que si bien en un primer juicio ambos salieron absueltos, el estado reunió nuevas pruebas y se abrió nuevamente el caso. En esta nueva ocasión los *logkos* son procesados y encarcelados.

El caso llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) tras una denuncia de ambos *logkos* el año 2003, la que fue acogida favorablemente y el año 2006-2007 declara admisibles las peticiones sobre presunta violación a los derechos humanos, señalando que los condenados fueron procesados con una

normativa ambigua, donde se aplica la Ley Antiterrorista ante un caso que no debe catalogarse de tal.

Desde el punto de vista organizacional, el pueblo mapuche ha tenido que reestructurar su organización. Si bien la organización que sustenta la religiosidad mapuche es ante todo la creencia en el *gillatun* y el respeto a las autoridades tradicionales, ésta se ha ido debilitando luego de la radicación, debido al surgimiento de las religiones occidentales, que han captado fieles, instalado templos en las comunidades indígenas y en gran medida han desarrollado un trabajo que ha demonizado las costumbres mapuche.

Por su parte, la necesidad de interactuar con la ciudad, el estado y las instituciones públicas ha propiciado la creación de organizaciones funcionales al estado, que han originado líderes con un perfil distinto al líder tradicional; destacando cualidades como saber leer y escribir, capacidad de negociación; conocimiento de cómo operan las instituciones estatales, entre otras cosas.

La organización funcional mapuche ha ido cambiando conforme lo han hecho las leyes indígenas, modificando la forma en que el estado se relaciona con los pueblos originarios. Por ejemplo en el gobierno militar había muchas restricciones para el funcionamiento de las organizaciones. Estaba prohibido el funcionamiento de sindicatos y organizaciones de carácter sociopolítico, no estaba permitido asociarse. Entonces el estado legitimó cierto tipo de organizaciones, como lo eran las Asociaciones Gremiales (A.G), las cuales para funcionar debían contar con el beneplácito del Ministerio del Interior. Se originan también los Comités de Pequeños Agricultores, organizaciones creadas por el estado para implementar su política de desarrollo rural, a través del INDAP. Otra organización funcional, que tuvo un auge en el gobierno militar fueron las Juntas de Vecinos, organizaciones bajo control del estado.

De algún modo, la dictadura militar, el gran parteaguas de la historia política de Chile en el último cuarto del siglo XX, fue progresivamente contribuyendo a construir una imagen de organizaciones buenas y organizaciones malas. En el caso de estudio, de mapuche buenos y mapuche malos. Cada uno plenamente identificable y lleno de características.

No fue sino hasta la creación de la nueva Ley Indígena N° 19.253 de 1993, que se promueve la creación de las comunidades y las asociaciones indígenas, organizaciones que en adelante serían reconocidas por el estado. La primera organización nombrada, pasó a reemplazar a la comunidad tradicional, entonces la figura del logko es reemplazada por la del presidente; la palabra es reemplazada por la escritura; la constitución de hecho es reemplazada por la personalidad jurídica y el estado pasa a ser quien legitima su conformación. El estado subsidia la pobreza indígena, para lo cual crea una organización a quien dirigir el beneficio, en este caso aparece la comunidad creada por CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), pues es éste organismo estatal quien acredita la calidad de indígena y de comunidad.

La segunda organización descrita, fue pensada desde el estado como una organización funcional que representa los intereses de diversos gremios de educadores, artesanos, organizaciones productivas. Conformada con al menos 10 socios o un tercio de las personas mayores de edad. Sin embargo, las comunidades se apropiaron de esta apertura legal para conformar asociaciones territoriales y comunales, encargadas ahora de representar los intereses sociopolíticos de las comunidades y sus demandas. Sin embargo, la ley es clara en señalar que este tipo de organizaciones no puede atribuirse la representación de las comunidades indígenas, sin embargo las comunidades se asociaron para legitimar una autorrepresentación territorial o la representación de los espacios de asentamiento ancestral.

Ejemplos de esto hay varios; tenemos el caso de las Asociaciones Lafkenche, entre las cuales se originan en la década de los 90 la Asociación Pu lafkenche de Tirúa, la Newen Pu Lafkenche de Carahue, ambas con demandas similares en cuanto a la propiedad sobre el espacio marino, que posibilitan luego de una larga negociación, la dictación de la Ley N° 20.249, Ley de Espacio Costero Marino de Pueblos Originarios (ECMPO).

Otro ejemplo son las diversas asociaciones de comunidades pertenecientes a una comuna, que surgen en los años 90 producto de la ley y la recuperación de la territorialidad, favorecida por los programas de intervención sociocultural. A pesar de que se podía proyectar un trabajo consolidado de la organización mapuche, en la práctica ocurrió lo contrario, la diferencia de opiniones y pensamientos no permitió

lograr la unidad mapuche, más bien observo la actual fragmentación de dichas organizaciones. Debido a la diferencia de intereses y demandas, al avance del desarrollo empresarial en territorios mapuche y el poco o nulo acuerdo de las comunidades respecto a lo que se proyecta. Las organizaciones que han tenido cierto éxito han sido las asociaciones creadas con un fin económico, ya que el sistema neoliberal las premia y de este modo el accionar del estado se hace presente en los diversos emprendimientos turísticos, artesanales y productivos.

Es posible advertir que hoy la comunidad reduccional ha pasado a ser la principal organización dentro del mundo mapuche en el diálogo con el estado, en términos de número de organizaciones, representatividad y participación. Ya que éstas mueven una importante cantidad de recursos que son transferidos por el estado y las múltiples instituciones que lo componen.

Con el advenimiento de la democracia en Chile en los años 90, el estado también crea diversas organizaciones para canalizar recursos. Un nuevo lenguaje desarrollista es promovido al interior de las comunidades, surge la necesidad de superar el estado deficitario de la comunidad y la pobreza que se experimentaba, el modelo sigue la trayectoria propiciada a principios del siglo XX. El accionar del estado es disperso y sectorial, originando organizaciones para diversos fines. Para el caso de comunidades y grupos de comunidades que postulan a programas de vivienda, se crean los Comités de Vivienda; para acceder a programas de agua potable rural se crean los Comités de Agua Potable Rural, ahora último se han creado grupos de mujeres, de adultos mayores.

Por otra parte, la organización tradicional, que en el caso de la comunidad tradicional se denominada *lof mapu*, comprende una o más reducciones indígenas, adscritas al *rewe*, o espacio ceremonial que convoca religiosamente a las familias participantes. Con un *logko* o jefe de comunidad que por lo general ha asumido el rol a través de la tradición y herencia –mapuche *küpal*- quien dirige la comunidad, principalmente en el ámbito religioso, ya que su rol en el ámbito jurídico y político en el que antiguamente actuaba se ha debilitado y ha sido reemplazado por instituciones chilenas.

El *logko* debe ser una persona con sabiduría, quien alberga conocimientos antiguos sobre la historia, las normas que rigen el territorio, la ritualidad y el *mapuzugun*. Los cambios experimentados en la sociedad mapuche, producto del contacto, transformaron la forma en que un *logko* se hace tal y en algunas comunidades su elección más que por herencia se hace por las cualidades de liderazgo de la persona. Este tipo de elección no hereditaria surge cuando no hay parientes directos del último *logko*; por la enfermedad del sucesor o por la negatividad del heredero de *logko* de asumir como tal.

Con todo, el *lof mapu* basa su organización en el *gillanmawün* o el sistema de creencia mapuche adscrito al *gillatun*. Esta ceremonia viene a ser el principal ritual mapuche, ya que congrega a las familias de una o varias comunidades e implica un sacrificio de sus participantes, tanto en la manera de comportarse y seguir la estructura normativa del mismo, como también por el fondo ceremonial²⁹ que debe disponer cada familia para ser aportado en el ritual, que consiste en alimentos y animales sacrificados para atender a las visitas que son invitadas a las ramadas – *küini*³⁰–

Un conjunto de *lof mapu* puede conformar una organización territorial como es el *kiñel mapu*. En el último tiempo se han ido conformando diversas organizaciones territoriales, que representan estos *kiñel mapu* que alguna vez contaron con cierta unidad espacio territorial. Otra organización mayor al *lof mapu* es el *ayllarewe* –nueve *rewe*– organizaciones de carácter sociopolítico y religioso que abarca una unidad socioterritorial y cultural, actualmente sigue operando en territorios que mantienen la tradición. El *wall mapu* constituye una organización mayor que las anteriores, refiere al territorio mapuche comprendido en lo que hoy es prácticamente toda la IX Región, pues éste fue el territorio que mantuvo su autonomía durante toda la colonia y parte de la república y es el territorio que

²⁹ Wolf (1982) describe este fondo como parte de la producción destinada a cubrir el costo de distintas ceremonias necesarias para mejorar las actividades productivas. En este sentido en el *gillatun* las familias anfitrionas del ceremonial deben entrar al ritual con la cantidad de alimentos necesarios para atender a los invitados.

³⁰ Cada familia anfitriona dispone de un espacio en el *gillatuwe* o sitio ceremonial, ubicado generalmente en una pampa en sectores de altura, donde arman ramadas o estructuras cuadradas o rectangulares, en base a cuatro postes y ramas en su parte trasera y lados, además de una techumbre provisoria de ramas. Sirviendo como vivienda temporal mientras dure el *gillatun*, para que los niños y personas puedan descansar. Quedando abierta la ramada hacia el lado del *rewe* o altar ceremonial.

demanda autonomía y autodeterminación. *Wallontu mapu* en cambio vendría a representar el espacio cósmico, la vía láctea.

Existen, en un nivel de abstracción, dos grandes divisiones respecto de la organización mapuche. Una organización funcional, que tiene presencia política, en tanto opera directamente con el poder del estado y las agencias de desarrollo. Y por la otra, una organización tradicional que actúa de preferencia en el plano religioso, presenta un mayor nivel de autonomía, se autogestiona y no necesita interactuar con el estado. Sin embargo, el poder del estado, de su política de “desarrollo”, como así también de la iglesia Católica, Evangélica y otras, han impactado en la desvalorización de los agentes culturales mapuche y de la propia ritualidad. Lo que efectivamente se puede comprobar en que no todas las familias participan del *gillatun* y no todas las personas mapuche creen en esta religión, llegando en algunos casos a conformarse familias mixtas en términos socio religiosos.

Esquema 1: Organización tradicional y organización funcional indígena



Fuente: Elaboración propia.

La división entre los que creen y los que no creen en el *gillatun*; los que respetan y los que no respetan la autoridad tradicional; los que apoyan el movimiento mapuche y aquellos que se mantienen al margen; los que están del lado de las recuperaciones de tierra y una mínima parte que actúan apoyando los servicios de inteligencia del estado tras una compensación económica. Todos estos procesos han traído consigo la erosión del sistema de vida mapuche y por lo tanto más que hablar

de homogeneidad hay que hablar de discursos heterogéneos y en algunos casos contrapuestos. Hoy los mapuche no son, ni los dóciles indios al servicio del “desarrollo nacional”, ni los siempre rebeldes miembros de un pueblo que se niega a morir. Se trata de ambas cosas y otras muchas más.

El proceso de conquista y colonización fue traumático³¹, trajo consigo la pobreza no solo material sino que también espiritual y cultural de las familias. Aunque no es posible generalizar, se produjo un cierto abandono de las pautas culturales, que desembocaron en una pérdida de autonomía y pérdida del territorio, no sólo en términos de tierras, sino en la relación simbólica con ésta. Las familias se dividieron, algunos siguieron practicando el *gillatun*, otros no lo hicieron y en su reemplazo se adscribieron a cultos occidentales. Hoy podemos detenernos a observar diversos conflictos al interior de las familias y comunidad mapuche, que bien pueden ser analizados en lo que sigue.

Por una parte, tenemos conflictos familiares por el acceso a la tierra. Al respecto en muchos casos no siguió operando la costumbre mapuche en materia de herencia de tierras, la subdivisión de la comunidad reduccional trajo consigo la imposición de un sistema de repartición de tierras que no consideró la costumbre, pues el poder se ejerció verticalmente, desde las autoridades chilenas –juzgados de indios, tribunales- amparados en el derecho positivo. Por lo cual desde la radicación y hasta el día de hoy son innumerables los conflictos y juicios que se derivan de este fenómeno. Nuevamente el estado no entendió la costumbre y el protocolo de herencia, básico para ejercer la autonomía y generar el respeto. Las comunidades dejaron de respetar a sus *logko* y *ñizol logko*³², encargados del reparto de tierras y de solucionar dichos conflictos en el *lof mapu* y en el *kiñel mapu* respectivamente, al menos hasta principios del Siglo XX.

³¹ Precisamente Fanon insiste en la idea de que debemos comprender al proceso colonial como una experiencia de trauma (Op.cit.).

³² El *ñizol logko* era autoridad de un territorio que abarcaba varios *lof mapu*. Ejercía poder en el ámbito de la justicia y en términos sociopolíticos. En mi trabajo etnográfico he revisado varios casos de este tipo de autoridades y su actuación en temas de justicia y de relaciones políticas con el estado Chileno. Por ejemplo el *ñizol logko* Karzon Antillanka de la comunidad *Pu Koyam* de la Comuna de Toltén, Región de la Araucanía, ya muerto, se dice de él que su autoridad era tal, que en la comunidad mantenía una especie de celda, donde encerraba a quienes no respetaban las normas de la comunidad. Durante el tiempo que la persona permanecía ahí, le daba consejos –*gülam*- para que el individuo cambiara su conducta.

Otro orden de situaciones son los conflictos asociados a la pobreza y a la ingesta de alcohol, que han derivado en casos de violencia intrafamiliar, conflictos comunitarios que dividen las familias, provocan que algunas personas se desvinculen de la religiosidad al presenciar en las ceremonias desórdenes causados por la ingesta de alcohol, aunque esto está siendo controlado en ciertos territorios, a través de un estricto control ceremonial. El consumo antes mencionado funciona como válvula de escape ante los conflictos económicos, de segregación, pobreza. Se entiende que no es un problema que afecta sólo al pueblo mapuche, pero por los grados de pobreza hay una incidencia particular de este fenómeno.

Otros problemas están relacionados con el acceso a recursos económicos. En esto juega un rol importante el acceso a subsidios, el clientelismo de dirigentes y funcionarios públicos para desarrollar sus proyectos. También juega un rol primordial el clientelismo de empresas y el propio estado para poder materializar sus proyectos en territorios indígenas. Éstas generan compensaciones económicas que dividen y conflictúan las relaciones intracomunitarias, al punto de generar episodios de violencia interna.

Esto último es claro en la inversión forestal; generación de energía hidroeléctrica-eólica-geotérmica; proyectos de salmonicultura; proyectos mineros, entre otros. Hay que atender aquí a lo que Durston, Duhart, Miranda y Monzó (2005) denomina clientelismo, una relación de intercambio entre distintas personas, grupos, que suponen relaciones de poder. En el caso estudiado, los mapuche, sus organizaciones y comunidades establecen relaciones clientelares con el estado, los funcionarios públicos, los políticos y las empresas.

3. LO MAPUCHE A PARTIR DE LO SAGRADO

A partir de la desterritorialización los mapuche se ven forzados a incorporarse al estado chileno y sus políticas. Van dejando de lado sus costumbres, las que son reemplazadas por costumbres occidentales. De este modo, el estado logra imponer la educación, el sistema jurídico, económico y la religión occidental. Pero este desprendimiento no es total, se observa que junto con la adscripción al modelo occidental, los mapuche mantienen una práctica cotidiana de la costumbre y oralidad

mapuche, basada en la estructura ideológica que sustenta el conocimiento mapuche –*mapuche kimün-* y en la historia –*mapuche wewpitun-*.

Hemos podido constatar que a pesar de que el idioma no lo practican todas las familias, la transmisión de los conocimientos mapuche sigue siendo transmitida por medio del castellano y el mapuzugun indistintamente. Hemos sido testigos de la versatilidad cultural y simbólica de lo mapuche, al presenciar momentos cruciales en los cuales los conocimientos vuelven a aflorar, como si estuvieran dormidos, latentes en la memoria colectiva, reaparecen en momentos de conflictos. Tenemos varios casos etnográficos que comprueban nuestra tesis.

Recientemente en el mes de marzo del 2013 comencé a realizar una pericia antropológica en un caso caratulado como incendio terrorista e infracción a la ley de armas, caso en el cual fueron procesados seis personas, acusadas de estar involucradas en los hechos o de ser cómplices del mismo. Esto ocurrió días después del atentado incendiario al agricultor Werner Luchsinger y a su esposa Vivianne McKay en la Comuna de Vilcún en la Región de la Araucanía. El hecho lo describí en páginas anteriores, se refiere al incendio de una casa patronal en el Fundo Piso Pisue de la Comuna de la Unión, en la Región de Los Ríos. En este caso los imputados fueron procesados por la Ley Antiterrorista y encarcelados. Dos de los procesados son *machi* y los demás forman parte del círculo cultural de las autoridades tradicionales. En este sentido quiero recalcar, que en esta pericia me pude percatar de la fuerza y vitalidad que adquiere el tema cultural a partir de conflictos territoriales, que en este caso refieren a la lucha del pueblo mapuche por el espacio ceremonial denominado *Gen Kintaunte*, espacio que se ve amenazado por la inundación que hará la empresa Pilmaiquén S.A a través de la construcción de una central hidroeléctrica.

Al respecto, el surgimiento de *machi* y autoridades tradicionales se da en el contexto de la Región de los Ríos, donde prácticamente en el pasado hubo un exterminio de las machis, quienes fueron perseguidos por la iglesia católica y el estado, lo mismo ocurrió con la práctica del *mapuzugun*, prohibida en las escuelas a inicios de la república. Llama la atención que el surgimiento de las machis se dé en un contexto donde la lengua se ha perdido y donde estas autoridades tradicionales deben aprender el oficio a partir de *machi* de otros territorios, para lo cual el

intercambio simbólico opera entre agentes culturales situados en distintos puntos donde hay asentamientos mapuche.

En el sistema ideológico mapuche³³, que comprende la religión, las normas de convivencia territorial basadas en la costumbre, el derecho consuetudinario, junto con las demás esferas de la vida, están interconectadas. Por tal motivo, la imposición del sistema occidental trajo consigo desajustes en el modo de vida indígena, que impactaron en una cierta pérdida de control sobre lo que Batalla (1991) llamaría la cultura propia. A través de un ejemplo pasaré a explicar esta cuestión. He asistido en calidad de invitado a distintas ceremonias mapuche, logrando comprender en parte cómo operan las normas de comportamiento relativas a estas ceremonias. En mi caso logro entender parte del *mapuzugun*, pero en dichas ceremonias me es muy difícil captar lo que dicen los *gillatufes* u oradores mientras hacen la rogativa, por lo cual casi siempre consulto a personas del lugar, para así lograr un entendimiento general de dicho ritual. Me he dado cuenta que muchas familias mapuche que asisten al ceremonial, no son hablantes del *mapuzugun*, otros no conocen o no respetan las normas propias de las ceremonias. Por ejemplo, estando en la comunidad Francisco Lázaro Marivil del sector Huapi Trovolhue, en la Comuna de Carahue, IX Región, asistí como invitado a un *gillatun*³⁴. Entraba como invitado especial, pues trabajaba con varias comunidades de esta comuna, por lo cual se nos dispuso en una ramada – *kiini*- exclusiva, separada de las demás familias de la comunidad, donde quedé junto a otros invitados de diversas comunidades. En esta ceremonia, llegué el primer día de su realización y permanecí en el campo ceremonial hasta el día siguiente, para su finalización. Los dirigentes de la comunidad anfitriona trajeron un *wentxu machi* – machi varón- de otro territorio, quien ofició el ceremonial. El *machi* al iniciar la ceremonia indicó a la comunidad que debían hacer el esfuerzo por no dormir esa

³³ El sistema ideológico mapuche comprende el pensamiento y la estructura simbólica manifiesta en la religiosidad, el arte y el derecho consuetudinario. Estos se han visto afectadas por la ideología dominante, en este caso la occidental chilena, por lo que es en términos teóricos solamente donde podemos hablar de una ideología mapuche, ya que ésta se construye a partir de la relación con la ideología occidental. Algunos autores prefieren hablar de cosmogonias indígenas, perspectivismo indígena o filosofía indígena (Viveiros de Castro, 1992).

³⁴ Respecto a la participación reconozco tres variantes. La primera forma es participar en calidad de *gen ruka* o “dueño de casa”, que ocurre cuando la persona es de la comunidad o territorio donde se realiza el ceremonial. La segunda forma es participar en calidad de invitado, lo que implica asistir a la ramada de la familia que me invitó y llevar algún presente. La tercera forma es participar sin haber sido invitado, lo que implica permanecer al margen de las ramadas, lo que en cierta forma es “mal visto”.

noche y permanecer en vigilia cercano al *gillatuwe* o espacio ceremonial. Esta es una norma importante, pues se entiende que ese día las familias anfitriones o dueñas de la rogativa –*gen*- deben hacer un sacrificio.

Sin embargo, muchos de los participantes no tenían una creencia en el *gillatun*, por lo demás ceremonias de este tipo no se realizaban desde el maremoto de 1960. Por lo cual varias personas no acataron tal instrucción y fueron a dormir a sus casas. Al otro día, el *machi* en la rogativa señaló en su oración que había problemas y que esto podía traer consecuencias nefastas para la comunidad e incluso para él como autoridad tradicional, pues podía enfermar. De este modo, la comunidad tuvo que apoyar al *machi* en las sucesivas rogativas efectuadas ese día, para recomponer la transgresión ocasionada por las familias de la comunidad. Aquí se puede observar, que la pérdida de creencia –*feventun*- afecta negativamente en el ámbito de las normas implícitas en las rogativas, impactando en todas las esferas de vida comunitaria.

Es interesante observar aquí cómo es que para muchos mapuche, una persona es un ser social ritualizado. Definido por su dimensión ritual, donde las explicaciones más allá de la física, metafísica, cobran una fuerza explicativa fundamental. En otros mundos, herederos de la modernidad europea, los saberes metafísicos y sobrenaturales son charlatanería pura y deben ser borrados en nombre de otra fe de naturaleza distinta; la fe en la razón científica.

Los mapuche, en cambio, entienden el *gillatun* como una ceremonia sagrada, que permite el restablecimiento del equilibrio de la comunidad y de los problemas que ésta pueda presentar, pero para esto debe haber un compromiso sagrado que congrega a todos los participantes a seguir un comportamiento ejemplar, esto implica normas tales como el uso de cierto tipo de vestimentas, rogar descalzos, no ingerir bebidas alcohólicas, no usar aparatos sonoros como celulares u otros, apoyar en la rogativa a través del baile, siguiendo la orden de los capitanes y sargentos³⁵. Por ejemplo, en filas de mujeres separadas de las de hombres.

³⁵ Corresponen a roles culturales asumidos por ciertas personas elegidas por sus cualidades. Se encargan de apoyar la realización de la ceremonia del *gillatun*, custodiando el sitio ceremonial en el caso de los sargentos y preocupándose de mantener una estructura durante el desarrollo de la ceremonia en el caso del capitán.

Müley gillatun fütxa kuifi müley gillatun tati, chumgechi gillatuki wigka piafuy ta juda, chumgechi küimiki ta pastor, ka femgechi gilltuki ta mapuche, en otra palabra es la religión indígena, la religión más antigua que existe a nivel mundial es el mapuche es el gillatun...chumgelü gillatuki che ka, chumlen ta txipantü gillatuki che ka, kom tañi elürki genechen, mañumtuki che, mañumtuki münelmü mogen, genülmü kutxan. Gillatukei nielmü küllin ta che, mañumtuki ñi kume txakayawanmü, küme felenmü mi familia, mañumtuki gillatunmü ta che, ka gillatun mañumtun feichi zügu ka.

Existen el *gillatun* desde hace mucho tiempo, así como los *wigka*³⁶ tiene su propia forma de orar a Dios, como los pastores, de esa forma también el mapuche tiene su forma de orar, en otra palabra es la religión indígena, la religión más antigua que existe a nivel mundial, el *gillatun*...Se realiza para saber cómo están los años, también por todo lo que dejó Dios, se les agradece a él, por darnos la vida, por no existir enfermedad maligna, se les agradece por los animales, por el buen vivir de uno y del resto de la familia. (Entrevista a Mario Colón Curaqueo, julio 2009)

El *gillatun* congrega a las familias *-lof che-* de un territorio determinado, organizadas culturalmente en torno al *rewe* –espacio de congregación cultural. En el caso mapuche el territorio como espacio de pertenencia sociocultural se construye en base a la diferencia entre identidades adscritas a territorios, se habla del *az mapu* para identificar las normas de cada espacio o identidad territorial.

Esto nos habla de una organización propia, que ha ido reestructurándose a partir de los cambios experimentados. Lo que implica que si bien el *gillatun* es una ceremonia que presenta similitudes a lo largo de los territorios, es cierto que dependiendo del lugar adopta ciertas especificidades y los roles de los agentes culturales tienden a variar también. Por ejemplo, en ciertos lugares el *gillatun* es oficiado exclusivamente por *logkos*, en otros la ceremonia es oficiada por el *gempiñ*. A veces el trabajo de la *machi* es acompañar el liderazgo comunitario del *logko*. Sin embargo, en algunos territorios la ceremonia depende solo de la *machi* y sin ella el ceremonial no puede desarrollarse.

³⁶ Es una forma en que los mapuche marcan los límites culturales. Los *wigka* son los nuevos inca –o *we inca-* los invasores.

Otro tema relevante es la conformación del *rewe*, que vendría a ser el tótem mapuche, el cual generalmente es un tronco de árbol escalonado, conformado por hasta siete peldaños que simbolizan el poder de la *machi*, pues mientras más peldaños tiene el *rewe*, esta autoridad simbólicamente tradicional está más cerca del *wenu mapu* o tierra de arriba, donde moran los antepasados, estos espíritus se comunican con los líderes culturales y hacen un gran aporte al conocimiento, la salud y el equilibrio de la comunidad. Este *rewe* se dispone en la casa de la *machi* y también en el sitio ceremonial donde se celebra el *gillatun*, llamado *gillatuwe*. Este tronco además, dependiendo del territorio, puede o no tener en su cúspide la forma de un rostro humano, lo que los mapuche llaman el *che* –persona- *mamüll* –madera- o lo que es lo mismo una persona hecha de madera. Este *rewe* sagrado además es adornado con diversas plantas y ramas de árboles encontradas en la zona, por este motivo se dice que el árbol nativo sagrado mapuche es el canelo, así está internalizado en la sociedad chilena. Sin embargo, esto varía de territorio en territorio, de hecho para las familias *pewenche* o de la cordillera el árbol sagrado es en cambio la araucaria araucana o el *pewen*, árbol nativo que da un fruto llamado piñón, que durante mucho tiempo ha sido la base de la alimentación de las familias *pewenche*.

4. LA TOPONIMIA Y EL MAPU ÜY³⁷

Los seres humanos y las culturas suelen almacenar conocimientos de diversa índole, los cuales se van transmitiendo oralmente o como sucede en la actualidad de manera escrita o por medios digitales. Lo que implica que los grupos humanos somos portadores de conocimientos que constituyen el capital simbólico y la memoria colectiva. Dentro de estos conocimientos están aquellos nombres o denominaciones de lugares, que configuran la toponimia. Las toponimias encierran ideas de territorio.

Recordemos en primer lugar que la toponimia, del mismo modo que numerosas ciencias humanas, se inscribe en una doble dimensión: la del *espacio* (denominada también función toponímica) y la del *tiempo* (la memoria

³⁷ Mapu es territorio y üy es nombre, el vocablo refiere al nombre del territorio. Son los nombres que los mapuche van otorgando a los lugares donde viven, significados que le dan sentido al territorio, pues en estos se manifiesta la relación entre los seres humanos con los elementos de la naturaleza. En adelante iremos explicando esto con ejemplos etnográficos.

toponímica). En consecuencia, la toponimia tiene una relación esencial con la geografía (los nombres de lugar constituyen el vocabulario propio de esta ciencia) y con la historia (puesto que los nombres son el testimonio, a través del tiempo, de una forma determinada de relación entre el hombre y el lugar). Por otro lado el nombre de lugar es un signo lingüístico y, como tal, interesa a la semiología. Asimismo es la expresión de la percepción de un comportamiento, por lo que implica a la psicología –sobre todo a la psicología social.

El análisis morfológico o semántico del nombre, tanto en su origen como en su evolución posterior son objeto de estudio de la lingüística y de la psicolingüística, mientras que el análisis sintético o sinóptico de grandes contingentes de nombres queda para el campo de la sociolingüística y puede desembocar en estudios propiamente sociológicos (Dorion, 1993:103).

En el caso de la cultura mapuche, los conocimientos toponímicos han sido poco estudiados, a pesar de ser relevantes no sólo desde el punto de vista lingüístico sino que sobre todo desde el punto de vista histórico y cultural. La denominación de lugares implica un proceso de apropiación del territorio, una suerte de territorialización, desde la cual se puede estudiar, comprender la forma en que los grupos humanos se diferencian de otros y marcan sus límites; la forma en que comprenden la naturaleza y establecen las relaciones humanas y simbólicas.

Todas las colectividades humanas, desde los tiempos más remotos, han desarrollado prácticas o sistemas para delimitar de algún modo el territorio: sea para hacer explícita una relación de propiedad o pertenencia, sea para señalar los límites de un determinado derecho o jurisdicción. Podría afirmarse que, en la práctica, marcar límites (en el sentido de establecer algún tipo de frontera sobre el terreno) ha sido una de las maneras mediante las cuales el hombre ha ejercido lo que se ha dado en llamar “sentido de la territorialidad”. (Tort, 2003:5)

En el estudio de la tradición oral mapuche, podemos aproximarnos al conocimiento toponímico haciendo una división teórica preliminar respecto de los tipos de nombres que hemos recopilado en el trabajo de campo, que resultan de la

conversación individual y colectiva con personas mapuche, de acuerdo a los conocimientos históricos que poseen.

Tenemos en primer lugar una serie de nombres que aluden a territorios étnicos mayores, ecoterritorios. Debemos aclarar que si bien el pueblo mapuche presenta una unidad caracterizada por la lengua y la ritualidad, hay especificidades que responden a las ya descritas en páginas anteriores “identidades territoriales”, como son la *pewenche*, *lafkenche*, *wenteche*, *nagche*, *williche* y la ya desaparecida identidad *pikunche*³⁸.

Estas identidades se caracterizan porque sus habitantes manejan un *mapuzugun* con variedades fonéticas y conceptuales, junto con pertenecer a un ecoterritorio que define en cierto sentido su ritualidad característica, por ejemplo el mar o la cordillera como espacios ceremoniales o de veneración. En la antigüedad si bien existían varias divisiones territoriales menores, como son los *ayllarewe* o conjunto de nueve *rewe*, que abarcaba diversas comunidades adscritas a un complejo ceremonial mayor. Hoy la agrupación territorial mayor de la que primero hablamos al hacer el análisis toponímico, es el *kiñel mapu* o conjunto de *lof mapu* o comunidades tradicionales. Con esto no quiero decir que el *ayllarewe* no exista, pero en mi trabajo de campo he tomado como unidad de análisis el *kiñel mapu*, que vendría a ser un territorio que abarca un mayor espacio que el *ayllarewe*.

En ciertas circunstancias, estas unidades sociopolíticas se reunían no sólo para acceder al mundo ritual, sino por sobre todo parlamentar, organizarse sociopolíticamente, ante épocas de crisis, conflictos que bajo la unidad podían ser solucionados. Como hemos mencionado en páginas anteriores la unidad básica de la estructura organizacional mapuche es la familia o *reñma*, luego está el *lof mapu* o comunidad tradicional. Un conjunto de *lof mapu* puede estar adscrito a un *rewe*, participando de una misma ceremonia. Además varios *lof mapu* pueden conformar una organización mayor, llamada *ayllarewe* o mayor aún conocido como *kiñel mapu*.

³⁸ Desaparecida, debido a que la invasión al territorio mapuche se hizo por el norte y producto de ésta la población que ahí habitaba se replegó al interior del territorio mapuche, asimilándose con las demás identidades o desapareciendo producto de la guerra. Los *pikunche* son los mapuche del norte.

Particularmente he participado de diversos *gillatunes* y me atrevería a decir que aunque en su esencia el objetivo del ritual es el mismo, todos se diferencian en: el número de *lof mapu* que convocan, la forma de hacer el ritual, la participación de los agentes ceremoniales, lo que equivale a decir que las normas de cada uno están reguladas por el *az mapu* o territorio. Expondré un ejemplo de mi participación en *gillatunes*.

Cada cuatro años soy invitado por un amigo al *gillatun* del *Rewe Weicha*, el que se realiza en la Isla Huapi ubicada en el Lago Budi, único lago salado de Latinoamérica, en la Región de la Araucanía. En este lago se emplazan más de 90 comunidades mapuche, constituyendo un reservorio de aves, fauna y de características culturales propias. El *gillatun* del que hablo es un ritual que se realiza desde tiempos inmemoriales. Dicho ritual convoca a alrededor 12 *lof mapu*, más de 500 personas, cada uno dirigido por un *logko* y sus asesores, que con meses de anticipación planifican la forma en que se realizará el ceremonial.

A este ritual asisto con mi familia, esposa e hijos, convencido que la ceremonia nos permitirá estar mejor de salud, física y emocionalmente. Un tema relevante es qué cosas llevar, si solo alimentos o algo simbólico que le quede a la familia de Luis, sin embargo casi siempre termino comprando hierba mate³⁹, azúcar, pan *wigka*⁴⁰, jugos. Llegando al lugar, lo primero es disponer mi vehículo fuera del espacio ceremonial o cancha de *gillatun*, pues está prohibido dejarlo dentro del campo ritual.

El sitio ceremonial es custodiado por los capitanes de la ceremonia. Posteriormente, me dirijo en primer lugar a la ramada de la familia de Luis, donde generalmente está su madre atendiendo a los invitados, por lo cual me allego a una mesa a compartir alimentos. Luis por lo general está trabajando en la ceremonia, ya que es parte esencial de ésta. El *gillatuwe* se ubica en el “Cerro La Mesa”. Como

³⁹ El pueblo mapuche se caracteriza por consumir la bebida denominada mate, infusión preparada con hojas de yerba mate, consumidas a través una bombilla con la cual se succiona el líquido. En el caso mapuche esta bebida se consume caliente, a diferencia de otros países como Paraguay donde se consume helada.

⁴⁰ Los mapuche diferencian entre el pan mapuche o hecho por ellos respecto del pan *wigka*, llamado también pan de pueblo –ciudad- o pan de hombre –simbolizando con esto al no mapuche, al blanco- Es en definitiva el pan que se trae de la ciudad.

dijimos en páginas anteriores los campos ceremoniales están en altura, pues ésta representa la cercanía con el *wenu mapu* o tierra de arriba.

La ceremonia que estoy describiendo se da en el contexto de la identidad *lafkenche*, por lo cual durante la rogativa las familias sacrifican un cordero, del cual se extrae el corazón, el que es ofrecido a los dioses. Se realiza una peregrinación, desde el lugar donde se disponen las ramadas, donde hay un *rewe*, posteriormente se camina bailando *-purukando-* y orando, hacia el denominado “Cerro la Mesa”, donde las familias se estacionan y oran mirando al mar, que es en definitiva el lugar de adoración, pues el *gen lafken* *-protector del mar-* da los alimentos, la fuerza y energía para que las familias pueden vivir en armonía.

Posteriormente, las autoridades religiosas que dirigen el ritual, llámese *machi*, *logko*, *ñankan*, capitanes y sargentos, bajan el cerro orando y bailando, mientras las demás familias permanecen en los cerros orando también. Las autoridades tradicionales una vez en el mar, llevan platos con alimentos, vasijas de greda con *müzai* o bebida mapuche, la que ofrecen al mar, disponiendo los elementos en la playa, los que son retirados por el mar y luego devueltos vacíos. Esta parte de la ceremonia es primordial, pues permite la comunicación directa de los *zullimche* o elegidos con el mundo de los antepasados y las fuerzas espirituales del *gen lafken*. Las autoridades tradicionales regresan al cerro, donde los esperan las familias orando, se juntan y entre oraciones y bailes se dirigen en una peregrinación al sitio ceremonial donde está el *rewe* y las distintas ramadas donde descansan las familias.

Lo que no implica que estos *rewe* no vayan cambiando con el tiempo. De hecho hemos constatado que por ejemplo en el caso del territorio *Küziwe*, los *rewe* antiguos se han modificado y han aparecido nuevos *rewe*, producto de la modificación de la estructura familiar, de linajes y de la organización tradicional. Como ya hemos hecho mención, cada *kiñel mapu* tiene un nombre propio en *mapuzugun* y cada *rewe* también lo tiene, este último refiere a una toponimia específica, referida a hitos geográficos, apellidos, animales, características vegetacionales, entre otros.

Otro gran grupo de nombres corresponde a los sitios de importancia cultural, dentro de los cuales encontramos: el *txayenko* o agua sagrada que cae de la montaña,

que generalmente es un espacio de rogativas, donde las personas se dan baños sagrados. El *witxunko* o estero, espacio que conlleva similares características. Otro espacio de este tipo es el *txen txen* y *winkul*, generalmente son cerros sagrados, que según la sabiduría mapuche, son espacios propicios para las rogativas, además de ser espacios de protección ante catástrofes, como inundaciones, terremotos y maremotos.

También hay lugares donde abundan plantas medicinales, denominados *menoko*, que vendría a ser terrenos más bien planos que se anegan y permiten el crecimiento de estas plantas. Otro espacio es el *futxako*, lugar donde hay barros que suelen ser medicinales. Por otra parte están los *lil*, espacios ubicados en las quebradas, que albergan plantas usadas como remedios o *lawen*. Otros espacios de este tipo corresponde al *mawiza* o bosque nativo, donde encontramos una gran diversidad de plantas medicinales. También hay espacios reconocidos en las comunidades, tales como piedras que presentan características mágico-religiosas. Nos hemos encontrado con piedras en medio de esteros, denominadas *challakura* – piedra en forma de olla- o piedras de diversos tipos y tamaños, donde por ejemplo se concurre a realizar ceremonia, pedir por los enfermos o por algún deseo.

Es importante recordar que los mapuche, al igual que cientos de pueblos indígenas de América, viven presiones económicas y ambientales que merman la existencia y variedad de las herbolarias, de los mantos de agua, de las playas limpias. Esta presión sobre sus recursos naturales impacta también en los conocimientos y los saberes transmitidos sobre ello. Algo que es difícil cuantificar pero que en las comunidades se sabe que está ocurriendo.

Los diversos accidentes geográficos, tales como ríos, esteros, montañas, también presentan nombres propios. Pero debemos decir que todos los espacios descritos tienen además una característica que los hace similares y que es transversal a todos. Me refiero a los aspectos históricos ligados a cada espacio y que le dan sentido al lugar. Por ejemplo, no podríamos entender el significado del sitio denominado *rukamanke*, si no supiéramos que éste representa en el ecoterritorio *Küziwe*, un lugar donde las aves denominadas cóndores anidaban en la antigüedad, desde donde se cree fehacientemente que los grandes cóndores eran capaces de atrapar corderos e incluso niños y llevarlos a las alturas con sus grandes patas, de esto he recogido testimonios.

Existen hay lugares donde han aparecido ciertos fenómenos sobrenaturales, se dice que la naturaleza está custodiada por gen o protectores de los diversos espacios naturales, a los cuales hay que respetar. Dichos dueños pueden tomar la forma de una persona, un animal, pero siempre están caracterizados por aspectos fuera de la realidad, por ejemplo la presencia de un toro rojo, que solo algunas personas lo ven, estas personas son los *zullimche* –elegidos- Dichos protectores pueden así mismo abandonar el lugar que protegen, tras verse amenazados por la presencia humana, proyectos de desarrollo que afecten la integridad del lugar, como la tala del bosque, construcción de represas o centrales hidroeléctricas, entre otros.

Los mapuche, como muchos pueblos amerindios, consideran así que la naturaleza y los animales poseen cualidades humanas (Viveiros de Castro, 1992). Ellos piensan, sienten, sueñan y pueden viajar en sus sueños. En este sentido, la división tajante entre animalidad y humanidad es artificial y ficticia para estos pueblos. Somos multiplicidad de seres y posibilidades de transmutación. En los mapuche y en mucho pueblos originarios la crianza de animales implica que cada uno es bautizado con un nombre, algunos animales pasan a ser sagrados y no se pueden comer, los animales orientan a las personas en sus comportamientos, señalan por su comportamiento cómo va a estar el día o los problemas que pueden venir. Lo mismo ocurre con las plantas medicinales, los cultivos, los ríos y esteros, los mapuche se refieren a ellos en las ceremonias y les hablan, porque se entiende que cada espacio natural está protegido por seres sobre naturales denominados gen. Descola (2004) describe esta situación para el caso de los Achuar.

Dueñas de los huertos a los que dedican gran parte de su tiempo, las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con mano firme hacia la madurez. Esta relación maternal toma como modelo explícito la tutela que ejerce Nunkui, espíritu de los huertos, sobre las plantas que una vez creó. Los hombres, en cambio, consideran a las presas de caza como cuñados, una relación inestable y difícil que exige respeto mutuo y circunspección. En efecto, los parientes por uniones constituyen la base de las alianzas políticas, pero son también los adversarios más inmediatos en las -muy frecuentes- guerras de vendetta. Así, pues, la oposición entre consanguíneos y aliados, las dos categorías

recíprocamente exclusivas que rigen la clasificación social de los Achuar y orientan sus relaciones con terceros, se encuentra en los comportamientos prescritos hacia los no humanos. Parientes consanguíneos para las mujeres, parientes por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten totalmente en compañeros sociales. (Descola, 2004:27).

Considerando las 5 unidades ecoterritoriales que conforman este estudio, tres de éstas corresponden a *kiñel mapu* y dos a *lof mapu*. Cada *kiñel mapu* se compone de varias comunidades tradicionales adscritas a diversos *rewe*, presentando un nombre propio, cuyo significado apunta a las características ecoculturales de los diversos asentamientos humanos. El *lof mapu* en cambio es un ecoterritorio menor que puede comprender varias comunidades reduccionales y un solo *rewe* o tótem mapuche, donde un número determinado de familias participa en la ceremonia del *gillatun*. *Gillatuwe* y *rewe* están relacionados, mientras el primero es el sitio ceremonial, el segundo corresponde al altar ceremonial, en forma de tronco ahuecado, o ramas enterradas, a donde se dirigen a orar las familias mientras se desarrolla el ritual. En ciertos contextos *rewe* está asociado al sitio ceremonial como un todo.

Küziwe es el primer *kiñel mapu* que presento y que me permite explicar en detalle los cambios experimentados en la ritualidad. El nombre *Küziwe* refiere a un lugar donde hay diversos ríos y esteros, donde es posible extraer una piedra denominada *küzi*, que se utiliza para moler granos. En tiempos antiguos familias de otros territorios concurrían al lugar a buscar piedras que las personas del lugar tallaban y preparaban para ser usadas como molino manual, mis colaboradores me han señalado que en este territorio estaba la fábrica de *Küzi*.

Ralun Koyam es el segundo *kiñel mapu*, un ecoterritorio ubicado en un sector limítrofe con la ciudad de Temuco, de hecho es posible apreciar que muchas familias perdieron sus tierras debido a la ampliación de la ciudad. Aquí ocurrió una devastación cultural, alguno de los cementerios tradicionales, los espacios destinados a las ceremonias, están sepultados bajo edificios, centros de salud y villas. Algunas familias fueron obligadas a vender sus tierras, primando el engaño, los compradores se aprovecharon del analfabetismo de los ancianos, prestaban dinero para la compra de insumos agrícolas y como no podían pagar, los chilenos les cobraban con la tierra.

Se dice que el nombre *Ralun Koyam* refiere a robles que han sido usados como medicina por las machis, quienes solían raspar la corteza para usarla en tratamiento de diversas enfermedades. La presencia de robles en el lugar era una característica propia de este espacio territorial, que se perdió con la deforestación.

Llűfkentue representa el tercer *kiñel mapu*. Compuesto por 4 comunidades tradicionales y 5 reducciones. *Llűfkentue* es un lugar específico del territorio, donde se realizaban *txawűnes* o reuniones sociopolíticas mapuche. El espacio descrito está emplazado en un valle, donde se ubica actualmente una de las 4 comunidades, en este espacio se reunían las familias al alba y por efectos de los rayos del sol que reflejaban en el agua de los ríos, se producía lo que los mapuche denominan *llűfken* o lo que es lo mismo relampagueo, efecto visual que produce el reflejo de los rayos del sol en el agua. He recogido otro relato donde se plantea que en este lugar se juntan diferentes aguas, de ahí la palabra *Txawűn* o *Llűfkentxawűn*, para referirse a la reunión de las aguas.

Kalof que sería la cuarta unidad estudiada, corresponde a un *lof mapu* o comunidad tradicional adscrita a un *rewe*. Tras el proceso de subdivisión *Kalof* sufrió una división interna, resultando dos comunidades reduccionales. *Kalof* es un vocablo compuesto, que traducido significa otro *lof*, en alusión a que dicho territorio es un *lof che* –familias- emparentadas y asociadas culturalmente a este espacio ceremonial denominado *rewe*.

La quinta unidad territorial corresponde a *Pu Koyam*, un territorio compuesto por una comunidad tradicional o *lof mapu*, que se compone de varias familias adscritas a un espacio ceremonial. Su significado al castellano refiere a un territorio caracterizado en la antigüedad por la presencia de robles, árbol nativo que en su etapa adulta recibe el nombre de *Koyam* –roble pellín- ya que en su juventud se le denomina Hualle –roble nuevo- En la actualidad la deforestación trajo consigo que estos bosques desaparecieran y sólo es posible encontrar renovales de hualle.

Todos los territorios descritos se ubican en el sector rural de la Región de la Araucanía, que es donde se concentra la población mapuche. La mayor parte emplazado en territorios donde las comunidades tienen como vecinos otras comunidades indígenas y en algunos casos fundos agrícolas o forestales. Para una

mejor claridad al respecto a continuación presento un cuadro que sintetiza las unidades territoriales, sus características y los actuales rewe en funcionamiento. Esto me permite exponer a ustedes el panorama de la vida ritual en el contexto estudiado.

Cuadro 3: Conformación actual de las unidades territoriales estudiadas

Unidad de Análisis (territorio/comuna/tipo de territorio)	Rewe	Comunidades que lo conforman	Características
Küziwe/ Nueva Imperial/Kiñel mapu	Millavil	Millavil	Emplazado en la precordillera de Naulbuta, en el sector costero de la Región de la Araucanía. Diversos ríos bajan de la cordillera y pasan por las comunidades, desde ahí se extraía en la antigüedad la piedra con la cual se hacían los molinos manuales o küzi. Características del lugar son la vegetación nativa y la presencia de diversas fibras vegetales con las cuales se fabricaba la techumbre de la ruka, sus nombres en mapuzugun identifican las comunidades, lugares y espacios rituales. El gillatun es una ceremonia que congrega a las familias de las diversas comunidades del territorio.
	Moltxowe	Kalfül Kolloio Manuel Kaniulaf	
	Pitxache	Juan Waikinao Mariman Kuriwal	
	Peleko	Antikeo Meliñir Manuel Kalfün	
	Pidenko	Nekulwal	
	Rankülko Alto	Pedro Manquellan Mankean Mankel y Santos Francisco Miguel Wigka	
	No participan actualmente de las ceremonias mapuche	Meliñir Juan Millanao José Kayukeo Pasko Karikeo Tomás Kayukeo Juan Wenchupil Esteban Chewke Mariman	
Ralun Koyam/ Temuco/Kiñel mapu.	Ralun Koyam – Katxümalal	Wete Rukan Juan Txipailao	Territorio diezmado por la construcción y ampliación de la ciudad de Temuco. Las familias que ahí viven presentan una estrecha relación con la ciudad a través de la venta de mano de obra, lo que ha provocado la disminución de las actividades agrícolas y pecuarias. Las actividades ceremoniales han disminuido, sin embargo hay una importante presencia de autoridades tradicionales y espirituales como machi, logko.
	Koyweko-Kolüko	Wiriw Lienan Kalfül Llagküwen	

Llufkentuwe/ Galvarino /Kiñel mapu.	Wenchuleo- Wenchual	Juan Wenchuleo Fenache Wenchual	Territorio cuyo nombre refiere a un espacio de congregación mapuche asociado al ámbito ritual y sociopolítico. Donde por efectos del brillo del sol y reflejo en el agua en la mañana, se producían especies de rayos, que en mapuzugun son los LLüfke. También refiere a la junta de aguas, de ahí la terminación tuwe, que sería txawün o reunión de ríos.
	Paillal	Francisco Paillal	
	Llankin – Llamin	Wilkan Llamin Chachallao Llankin Lonkon	
Kalof/ Savedra/Lof mapu ⁴¹	Kalof	Juan Manuel Warakan Kaniupi LLankaleo	Forma una comunidad tradicional, que en la antigüedad agrupaba a dos comunidades reduccionales, hoy ambas se reúnen solo para efectos rituales. Territorio emplazado en el sector costero, donde las familias se dedican a la agricultura y crianza de animales, destacando el cultivo de la papa. La ceremonia del gillatun se mantiene con fuerza.
Pu Koyam/Toltén /Lof mapu	Pu Koyam	Andrés Antüllagka	Forma una comunidad tradicional. Territorio emplazado en el sector costero, que mantiene un arraigo cultural expresado en la ceremonia del gillatun. Las familias se dedican a la agricultura y ganadería, destacando el cultivo de la papa.

Fuente: Elaboración propia.

Como podemos observar en este cuadro, actualmente hay 13 rewe o espacios rituales colectivos, conformado por comunidades tradicionales y 31 comunidades reduccionales cercanas unas con otras. En la mayor parte de los casos, responden a familias que históricamente ocuparon en la antigüedad estos territorios, desplazadas de otros espacios territoriales por la guerra. Estos desplazamientos se acentuaron con la ocupación chilena a fines del Siglo XIX, dichos movimientos migratorios implicaron que algunas familias fundaron las comunidades y otras se sumaron cuando ya estaban los primeros asentados ahí.

Se observa además, que algunas comunidades y familias dentro de éstas no participan de la religión mapuche, adscribiéndose a otras religiones occidentales,

⁴¹ Aunque ya se ha explicado conviene señalar la diferencia entre *lof mapu* y *kiñel mapu*. El primero es una comunidad tradicional, compuesta a su vez por varias comunidades reduccionales y el segundo es un territorio mayor, conformado por varios *kiñel mapu*, es una organización sociopolítica. El *rewe* por su parte es la unidad totémica que congrega a un número determinado de comunidades que se adscriben al gillatun.

paulatinamente la iglesia evangélica ha ido desplazando al culto católico, al menos en estos territorios.

Adentrándonos en los nombres de los lugares que se identifican en los territorios, he recopilado topónimos de los diversos *lof mapu* o comunidades tradicionales, que igualmente refieren a nombres propios, que clasifiqué de la siguiente manera: Topónimos zoológicos o descriptivos de la fauna del lugar; topónimos hidrológicos o relativos a las fuentes hídricas; topónimos botánicos o relativos a la vegetación; topónimos orográficos o relativos a los accidentes geográficos del territorio; topónimos de acciones humanas que refieren a acciones que realizan los seres humanos y que dan nombre a los espacios señalados; otros nombres refieren a características del lugar y finalmente otros nombres los hemos caracterizados como religiosos– medicinales, por implicar conocimientos de este tipo.

Aparte del nombre antiguo del *lof mapu*, tenemos el nombre de la comunidad reduccional, éste fue impuesto por la Comisión Radicadora de Indígenas posterior a 1884. Este nombre alude a quien representaba la comunidad al momento de la radicación, que a veces coincidió con el *logko*. Como hemos mencionado en páginas anteriores, los mapuche utilizaban nombres y no apellidos, en la radicación se impusieron nombres de origen cristiano, tales como Juan, Pedro, Pablo. Los nombres –ahora apellidos- estaban compuestos de dos vocablos referidos a las características del tronco familiar y la toponimia, ej: *Meliñir* -en *mapuzugun* sería cuatro zorros- El concepto se desprende de *meli* que significa cuatro y *gurü* que significa zorro. En este lugar el zorro es un elemento importante en la configuración de la identidad, de hecho en la creencia mapuche el zorro simboliza diversas características positivas, como son la inteligencia, el ser astuto, vivaz; pero también características negativas, tales como ser mentiroso, ladrón, entre otros. En la mayor parte de los *epew* o relatos mapuche el zorro es parte de los protagonistas. El uso de apellidos para caracterizar lugares, alude también a antropónimos, los cuales como he insistido refiere a características de la naturaleza y la relación del hombre con ésta.

Cuadro 4: Nombre de la comunidad reduccional, lof mapu y sus topónimos.

Comunidad reduccional	Lof mapu	Significado	Tipo de topónimo
Juan Waikinao Marimán	Chalpeche	Sorbo o succión	Acciones humanas
Francisco Miguel Wigka	Düñanko	Extraer agua de un pozo. Podría ser rüganko que significa hacer pozos. Ñanko además es un lawen.	Acciones humanas
Juan Millanao	Küziwe Damas o Küziwe Fütako	Describe la presencia de dos ríos, el Damas y el Fütako.	Hidrológico
José Kayukeo			
Pasko Karikeo			
Tomas Kayukeo			
Juan Kolimil			
Esteban Chewke Marimán	Küziwe Kürako, Düñanko	Río Küziwe, agua grande o agua en pozo	Hidrológico
Juan Wenchupil			
Meliñir	Lilche	Gente de riscos o montañas	Orográfico
Millavil	Melkiw	Mülkiuko -Agua que salta	Hidrológico
Kalfül Kollio	Moltxowe		
Manuel Kaniulaf	Mültxowe	Lugar donde hay mülkacho o molküna, fibra vegetal para hacer la ruka	Botánico
Manuel Kalfün	Peleko	Agua con barro	Características del lugar
Nekulwal	Pidenko	Agua donde bebe el Piden, ave del lugar	Zoológico
Kuriwal	Pütxache	Gente de las pitxas (donde hay Pitxantu o bosquetes de este arbusto nativo)	Botánico
Mankean Mankel y Santo	Rankülko	Agua donde se da la presencia de una fibra vegetal conocida como rankül, crece a 2 m de altura y se usa para fabricar la ruka	Botánico
Antikeo	Rentxoküra	Grandes piedras ensambladas o montadas una a otras	Características del lugar
Pedro Mankellan	Txomuwe	Lugar donde hay niebla	Características del lugar

Fuente: Elaboración propia

De estas descripciones se deduce la profunda imbricación entre la vida humana y la vida animal y natural mapuche. En otro sentido, la estructura tradicional mapuche que aún subsiste, considera el *rewe* como un espacio de connotación cultural, donde se celebra el *gillatun*. Dicho espacio se ubica en lugares específicos, que son sagrados, aunque también hay que decir que en algunas comunidades estos espacios han sido abandonados y retomados en el último tiempo.

Diversos conflictos se han derivado de la privatización de la tierras llevada adelante por la política de subdivisión de la comunidad en el gobierno militar, que trajo consigo que algunos espacios destinados a las ceremonias quedaran a nombre de una familia mapuche, la que al tener poca tierra o seguir otra religión no cede su predio para la celebración de los rituales. La actual política pública en materia indígena está promoviendo la compra de tierras donde están estos espacios ceremoniales, lo que ha sido un impulso a su recuperación. En este sentido, hoy asisten al ritual algunas familias, como *gen ruka* o representantes de cierto espacio ceremonial o como invitados, algunos siguiendo estrictamente la normativa mapuche y otros como curiosos que acuden por la novedad que implica el asunto. Con todo y a diferencia de los pueblos indígenas del norte de Chile, como es el pueblo aymara, los mapuche mantienen el *gillatun* sin grandes procesos sincréticos, aunque los hay, esto obedece a que sus rituales son celebrados internamente y no como fiestas religiosas abiertas al público.

Esta organización tradicional en base a los *rewe* se ha ido modificando con el tiempo, debido a la desestructuración de las comunidades tradicionales –por efectos de la radicación, la diseminación de la religión occidental, la pérdida de las creencias mapuche- lo que ha traído consigo que exista un proceso natural de reestructuración de los *rewe*, lo que pasaremos a describir a continuación. Cada *rewe* tiene un nombre propio, que refiere también a diversos topónimos, con características ecoculturales que dan sentido e identidad. Me tomaré del *kiñel mapu küziwe*, para ejemplificar lo que planteé en el párrafo anterior. Este territorio se ubica en la Comuna de Nueva Imperial, Región de la Araucanía. Compuesto en la actualidad por 12 comunidades tradicionales o *lof mapu* y 19 reducciones indígenas (Ver cuadro N° 3). En este espacio territorial actualmente hay 6 *rewe*, mientras que en el pasado éstos se reducían a 4. En este estudio podemos señalar que a lo largo del tiempo se observa

una fragmentación de las unidades rituales, pues la organización tradicional aglutinaba en la antigüedad un mayor número de comunidades tradicionales y familias adscritas a la religión mapuche. Podemos sostener que la influencia de la religión occidental, la pérdida de los conocimientos y la propia colonización ideológica han sido factores claves en este proceso. En el siguiente cuadro hay un detalle de los *rewe* que existían antes del año 1960 y las comunidades que lo componían, esta información será comparada con los datos de la actualidad.

Cuadro 5: Nombre y significado de los *rewe* y las comunidades a que pertenecen

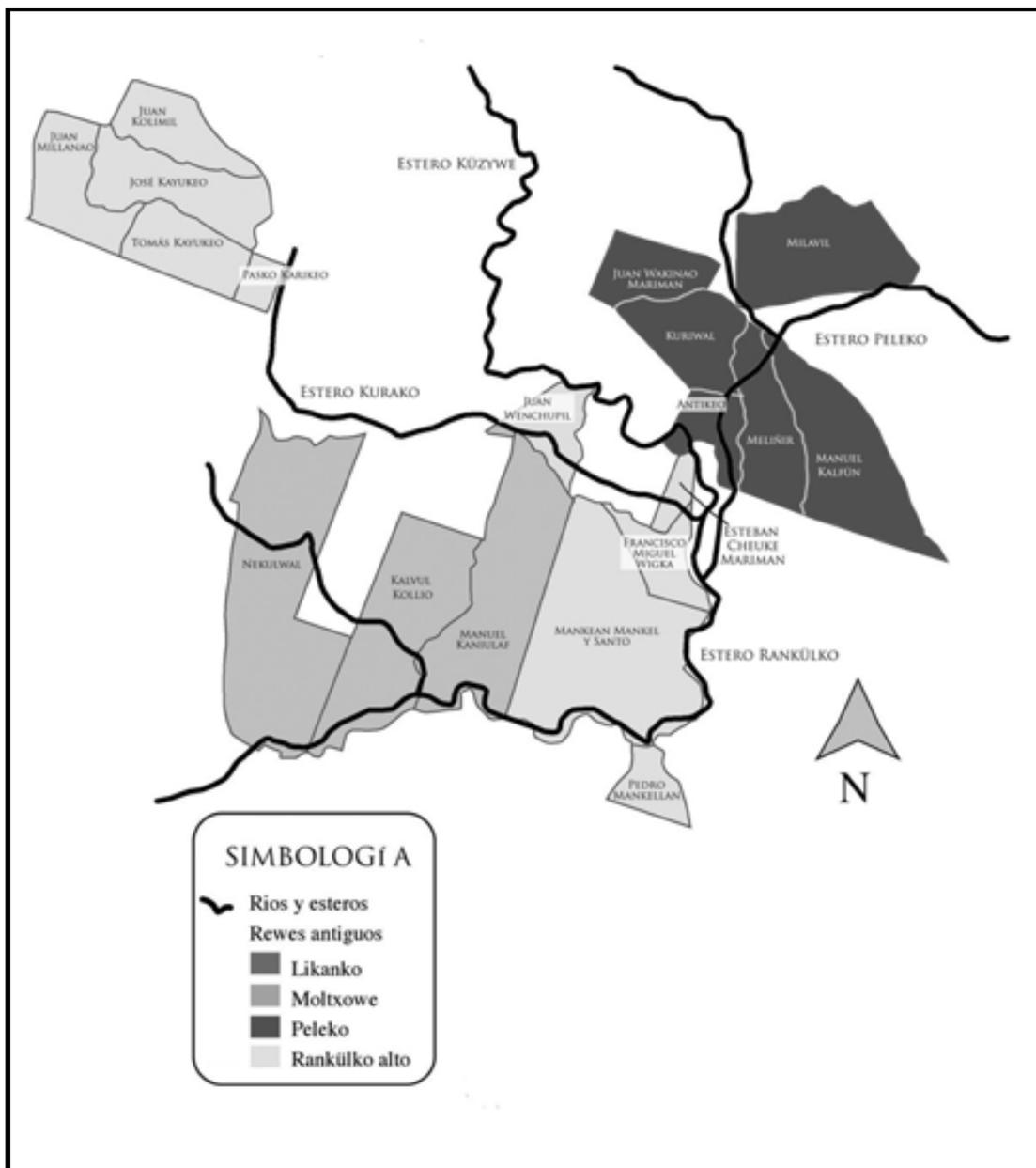
<i>Rewe</i>	Significado	Topónimo	Comunidad reduccional
Mültxowe	Lugar donde hay mülkacho o mülküna, fibra vegetal para hacer rukas	Botánico	Manuel Kaniulaf
			Kalvul Kollio
			Nekulwal
Peleko	Puede aludir a espacio donde hay abundante cantidad de agua y barro. Recordemos que el barro se usaba también para construir las viviendas y para trabajar en alfarería –wizun kuzaw-	Características del lugar	Meliñir
			Manuel Kalfün
			Antikeo
			Juan Waikinao Marimán
			Kuriwal
Rankülko	Rankül es una fibra vegetal que se ubica en sectores anegados, es especial para la fabricación de viviendas –ruka- Este territorio se ubica en un sector de altura	Botánico	Pedro Mankellan
			Mankean Mankel y Santo
			Francisco Miguel Wigka
			Esteban Chewke Marimán
			Juan Wenchupil
Likanko	Likan es una piedra que tiene poderes especiales, usada generalmente por los/las machis en la sanación de enfermos	Religioso medicinal	Juan Millanao
			José Kayukeo
			Tomás Kayuqueo
			Juan Kolimil
			Tomás Cayukeo

Fuente: Elaboración propia

Originalmente el territorio de *Küziwe* se organizaba en torno a 4 *rewe*, espacios a los cuales asistían familias de diversas comunidades tradicionales y reduccionales. Con el tiempo la situación fue cambiando, uno de los *rewe*

denominado *Likanko* dejó de practicar la religión mapuche, las familias se volcaron por completo a la religión occidental.

Mapa 2: Conformación de los rewe en *Küziwe* antes del año 60



Fuente: Elaboración propia

Como fenómeno sociocultural la organización religiosa se transformó, los *rewe* se reestructuraron quedando distribuidos como sigue.

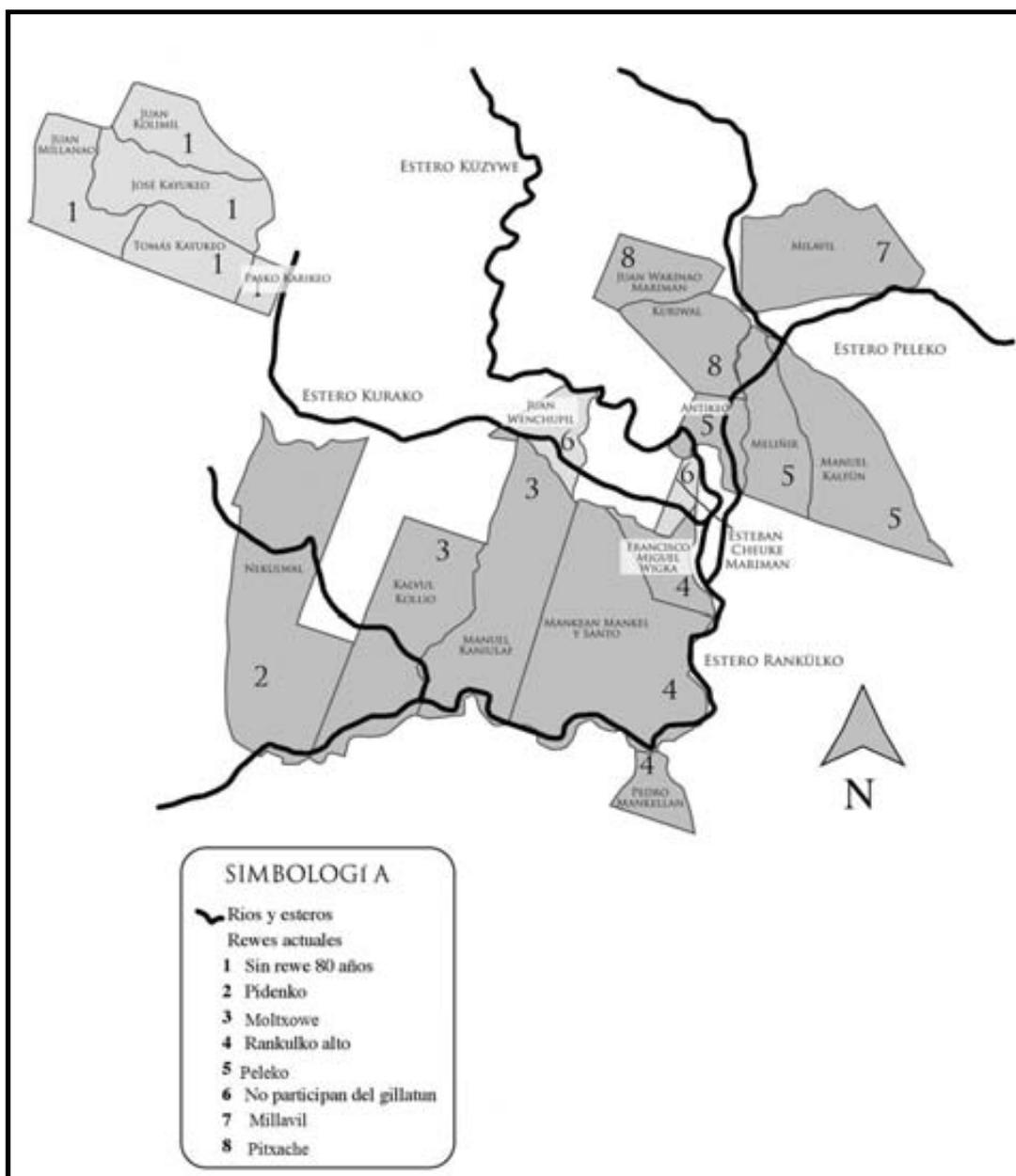
Cuadro 6: Rewes reestructurados

Rewe	Significado	Topónimo	Comunidad reduccional
Mültxowe	Lugar donde hay mülkacho o mülküna, fibra vegetal para hacer rukas	Botánico	Manuel Kaniulaf
			Kalvul Kollio
			Nekulwal
Peleko	Puede aludir a espacio donde hay abundante cantidad de agua y barro. Recordemos que el barro se usaba también para construir las viviendas y para trabajar en alfarería – wizun kuzaw-	Características del lugar	Meliñir
			Manuel Kalfün
			Antikeo
Pitxache	Gente que vive cerca de bosquetes de pitxa, arbusto nativo	Botánico	Kuriwal
			Juan Waikinao Marimán
Millavil	Culebra de oro, milla es oro y vil es filü en mapuzugun, quiere decir culebra	Zoológico	Millavil
Pidenko	Agua donde bebe el Piden, ave del lugar	Zoológico	Nekulwal
Rankülko Alto	Rankül es una fibra vegetal que se ubica en sectores anegados, se usa para la fabricación de viviendas – ruka-	Botánico	Pedro Mankellan
			Mankean Mankel y Santo
			Francisco Miguel Wigka
Sin rewe	Las familias de estas comunidades no participan organizando el gillatun, aunque no se descarta que algunas familias participen de ceremonias en otras comunidades	No corresponde	Juan Wenchupil
			Esteban Chewke Marimán
			Juan Millanao
			José Kayukeo
			Tomás Cayuqueo
			Juan Kolimil

Fuente: Elaboración propia

La reestructuración a la que me refiero implicó un cambio en la cantidad de comunidades adscritas a un panteón religioso, situación similar ocurrió con las familias, pues algunas siguieron practicando la religiosidad mapuche y otras se adscribieron a una doble religiosidad mapuche/occidental. Otras familias en una posición rupturista, abandonaron la fe mapuche y se volcaron a las creencias occidentales, de hecho es común ver pastores y predicadores mapuche de la religión evangélica que recorren los campos en busca de nuevos adeptos.

Mapa 3: Conformación de los rewe en *Küziwe* en la actualidad.



Fuente: Elaboración propia

Esto implicó que se conformaran dos *rewe*, *Millavil* y *Peleko*, conformado por una y tres comunidades respectivamente. Con esto quiero demostrar que la estructura tradicional ha debido modificarse y adaptarse a los cambios experimentados por los procesos de colonización. Sin embargo, la estructura tradicional, el discurso oral en base a las creencias y al *gillatun* permanece vivo y es ésta organización la que permite el mantenimiento de cierto tipo de identidad socio religiosa, basada en la fe o *feyantun* –creencia- En este sentido, la cultura se

caracteriza por su plasticidad, su capacidad de transformación y acomodación. Lo planteado contradice algunas visiones esencialista de la cultura, que provienen no solo de los chilenos sino también dentro de la propia sociedad mapuche. Por ejemplo, quienes mantienen esta postura, señalan que una *machi* debe realizar sus actividades en la propia comunidad, que es donde tienen su *newen* o fuerza, señalando su oposición a que estas autoridades espirituales trabajen en recintos cerrados, como son los hospitales, como el caso del ya mencionado Hospital Intercultural de Nueva Imperial.

Sin embargo, la trayectoria de estas instituciones ha demostrado que es perfectamente compatible la tradición con la modernidad, en este caso las propias organizaciones mapuche han implementado un sistema de atención de *machi* y otros especialistas de la salud provenientes de comunidades, en base a un sistema de turnos, es decir, acuden ciertos días a trabajar al hospital, ya que los demás lo hacen en sus comunidades de origen. De hecho, las enfermedades de mayor complejidad, como son las enfermedades catalogadas de mapuche, llevan un estricto protocolo de atención que implica ceremonias de sanación celebradas en la comunidad de la *machi* o en el hogar del enfermo.

Las machis siempre se han desplazado, incluso en la antigüedad recorrían grandes distancias, pues junto con atender enfermos, apoyan la realización de ceremonias en distintos puntos del país. Viajan constantemente a Santiago de Chile, diversos puntos de Argentina, donde atienden pacientes y offician ceremonias, para lo cual antes de salir de su hogar, piden el debido permiso a sus *püllü* o espíritus, para que de esta forma salgan protegidos y puedan regresar de buena forma. De este modo, la ritualidad opera también en el contexto urbano, es cuestión de contabilizar los espacios ceremoniales o *gillatuwe* reivindicados y levantados en la ciudad de Santiago y que hoy son ocupados por las organizaciones y familias mapuche de la ciudad.

5. CAMBIOS EN LOS ESPACIOS DISCURSIVOS A PARTIR DE LA ORALIDAD

Diversos estudios señalan la vinculación entre la lengua y la cultura (Sapir, 1971 [1921]; Whorf, 1971). El lenguaje es un producto cultural y como tal permite la reproducción de los conocimientos, la sabiduría de los diferentes grupos humanos. El lenguaje permite objetivizar la cultura, por ejemplo a través de los conceptos y significados atribuidos a las cosas, en el caso mapuche tenemos una rica conceptualización filosófica en torno a la religiosidad, a la economía, la salud y educación. Por ser el *mapuzugun* una lengua originalmente ágrafa, el sistema conceptual que subyace a la denominación de espacios sagrados, lugares de importancia histórica y cultural, junto con la denominación de ceremonias y ritos, configuran un espacio propicio para estudiar la etnosemántica mapuche⁴².

En esta parte describiré algunos de los espacios sociales en los cuales ocurre la comunicación y donde era y es usado el *mapuzugun*, lo que confiere cierta particularidad al uso de conceptos propios de la tradición mapuche. Además describiré las ceremonias en las cuales se hace efectivo el uso del habla y del *mapuzugun*, ceremonias que revitalizan el conocimiento y sabiduría mapuche, dentro de las cuales la principal, que aún sigue vigente, es el *gillatun*.

Debo recalcar que la creación de la república de Chile supuso el surgimiento de un estado que se proclamó unitario y homogéneo, donde el castellano pasó a ser la lengua oficial, además por ser una lengua escrita, permitiendo establecer un predominio más allá de la oralidad, plasmada en la escritura y en los símbolos de la sociedad moderna, que fueron adoptados también por el pueblo mapuche, aunque recreados por la cultura mapuche bajo sus propios cánones. Un ejemplo de esto es la bandera chilena que algunas comunidades la usan en los *gillatunes*, junto a la cual se usa la bandera mapuche, originada en los años noventa y que representa la *nación mapuche*. Con todo, las banderas más usadas y de la cual se pierde el origen, son las

⁴² Como he explicado en la introducción de la tesis, yo he podido comprender muchas de estas cosas por medio de mi trabajo de campo, en el cual he podido contar con amigos y colaboradores de este pueblo, quienes me han compartido su mundo generosamente. A medida que iba conociendo más y más de ellos, me sorprendía cada vez más el desprecio y la ignorancia en Chile donde los mapuche la mayor parte de las veces son vistos como campesinos pobres o habitantes de la periferia de las ciudades, a fin de cuentas, gente de la que tenemos poco que aprender.

relevantes para cada ceremonia, siendo la bandera blanca símbolo de paz, la negra llama lluvia, la azul simboliza el *wenu mapu* y otras banderas representan el *lof mapu* y el *az mapu*. Luego de la revitalización cultural de la mano de la organización Consejo de Todas las Tierras. Esta bandera mapuche, llamada *Wenu Foye*, hoy ha sido instaurada como oficial dentro del pueblo mapuche e incluso dentro del propio estado chileno, permitiendo que ésta se utilice en ceremonias como el *wetxipantu* o año nuevo mapuche celebrando en muchos colegios rurales u urbanos de Chile, asociado al día de los pueblos originarios⁴³.

La colonización ideológica a partir de la educación occidental, significó el paulatino predominio del castellano como lengua oficial. Los antecedentes que dieron origen a la evangelización e imposición de este idioma, se remontan a la conquista española, tiempo en el cual como lo señala Sol Sierra (1995), misioneros franciscanos y capuchinos se fueron instalando en la Región de la Araucanía, proceso que se hizo a la par de la fundación de las primeras ciudades. Dichas misiones trajeron también las primeras escuelas, sin embargo no tuvieron el éxito esperado, debido a la resistencia mapuche a la fundación de ciudades en sus territorios. También al poco interés que despertó en un inicio la evangelización. De este modo, los jesuitas gozaron de mayor éxito en esta empresa, entre otras cosas por el sistema de evangelización implementado, que consistió en un sistema volante, es decir, se trasladaban en las épocas de mejor clima a los territorios poblados por mapuche, siempre desde las misiones establecidas en zonas de mayor seguridad.

La situación de la frontera hacia fines del siglo XVII era de relativa paz y se le quiso dar un impulso a la evangelización como forma de consolidarla. En 1697 se creó la Junta de Misiones encargada exclusivamente de la Araucanía y en cuya tarea la educación ocupaba un lugar central. De acuerdo a las instrucciones reales se debía ser respetuoso con sus tierras, no exigirles trabajo ni tributo y admitir sus costumbres para atraerlos. Las misiones fueron reforzadas con el envío de 40 jesuitas y 10 franciscanos. Recién entonces se decidió fundar en Chile un colegio seminario para los hijos de caciques, semejante a lo que había sido el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, en

⁴³ Fue decretado como tal en el Gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, en el año 1998, a través del Decreto N° 158, quedando el 24 de Junio como el Día de los Pueblos Indígenas de Chile.

México, un siglo y medio antes, pero destinado al sacerdocio indígena y con resultados bastante menos exitosos. El Colegio de Naturales de Chillán fue entregado a la dirección de los jesuitas y se abrió en 1700 con un cupo para veinte hijos de caciques, que fue difícil de llenar. (Serrano, 1995:428)

Efectivamente, para los mapuche no era un asunto prioritario la educación de sus hijos, ya que su sistema educativo les permitía desenvolverse perfectamente en su sociedad. Por lo cual, la deserción en los primeros colegios era bastante alta, junto con la baja matrícula de los colegios. El jesuita Diego de Olivares, importante cronista del Siglo XVIII chileno y quien participó en el Colegio de Naturales de Chillán, relata que ante la demanda de los jesuitas por incorporar a sus hijos al colegio, un cacique respondió;

Que si sus hijos por saber leer y escribir habían de dejar aquella piel negra que tenían, y que si les hizo falta a sus antepasados el saber leer y escribir para ser hombres grandes y respetados, y que sin letras sabían defenderse y guardar su libertad y costumbres y que no era de su parecer se diesen sus hijos ni entregasen a los españoles para un fin que ni necesitan ni les hace falta. (Casanueva, 1982)

Varios fueron los intentos de implementar un sistema de colonización y de establecer escuelas misionales⁴⁴, que propiciaran la evangelización de hijos de caciques, con el fin de promover la rápida aculturación, pero como hemos comentado esto no fue posible, debido a que para los mapuche de aquella época esto no constituía algo relevante.

Otro hecho que frenó el efecto de las misiones fue la guerra entre patriotas y realistas a fines del siglo XIX, guerra que tuvo efectos negativos en las misiones, por cuanto involucró el retiro de las mismas, el deterioro de la infraestructura. Como bien lo señala Serrano (Idem), las misiones en la Araucanía en la época de radicación - 1883 en adelante- permitieron denunciar la pobreza en que vivían las comunidades,

⁴⁴ Para un mayor detalle histórico respecto de la implementación de escuelas en la Araucanía ver los libros: *Misiones en la Araucanía...* de Jorge Pinto (1988); *De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas...* de Sol Serrano (1995) y; *Los colonos y la escuela en la araucanía...* de José Manuel Zabala (2008).

la escasez de tierras y los atropellos a que eran sometidos los mapuche por parte de los colonos y chilenos.

Según Serrano, la Iglesia y el estado entrarán en crisis, producto de la promulgación de leyes laicas –nacimiento, matrimonio y cementerios- lo que trajo consigo que el estado promoviera el reemplazo de las misiones por parroquias, quitando el financiamiento para su desarrollo. Con todo, las misiones constituyen un elemento preponderante en la chilenización del mapuche y el cambio de estructura poblacional en términos de su paulatina adscripción a un modo de vida ciudadano, donde la educación ha sido el pilar del cambio sociocultural del pueblo mapuche.

Producto de la evangelización y la paulatina incorporación de los mapuche al sistema educativo chileno, se originan varios procesos interesantes de analizar. Uno de los cuales se relaciona con que varios mapuche estudian para profesores y serán estos la base de las primeras organizaciones mapuche, claro con posiciones diversas respecto al ser mapuche. Muchos de estos profesores impartieron clases en las comunidades indígenas, algunos de los cuales tenían una mirada de negación frente a la cultura, por lo que fueron quienes sustentaron en cierto sentido la negación de los niños frente a su propia cultura.

Varios informantes me indicaron en entrevistas esta situación, por ejemplo la prohibición de hablar el *mapuzugun* y el castigo a que eran sometidos quienes lo hacían. Para las personas mayores, el hecho de no aprender el *mapuzugun* era una fortaleza, ya que les permitía supuestamente manejar un buen castellano, que era la puerta de entrada al mundo occidental y al trabajo. Hoy esta cuestión ha cambiado en Chile, ya que la lengua mapuche y las costumbres son valoradas en las políticas públicas en relación a antaño, lo que ha hecho cambiar el punto de vista planteado, es decir, si bien se vive en un contexto de dominación, el multiculturalismo neoliberal requiere personas que se desenvuelvan bien en el ámbito de la lengua y costumbres indígenas, tanto para promover procesos de colonización en contextos modernos, como por la necesidad de incorporar “facilitadores interculturales” en instituciones públicas, producto de la emergente política intercultural que se desarrolla a nivel global.

Podríamos sostener que con el tiempo, los mapuche fueron dejando de usar el *mapuzugun* como lengua de relación interétnica, reservando su uso a contextos territoriales mapuche intracomunitarios y sobre todo a su uso en espacios ceremoniales de restringido acceso. He comprobado como gran parte de los hablantes activos se han criado con sus abuelos, al parecer éstos ejercen una influencia notable en la transmisión del conocimiento y en la enseñanza de la lengua. También he observado que la mayoría de las personas que habitan en sectores rurales llegan a entender parte del *mapuzugun*, pero se ven imposibilitados de reproducirlo o hablarlo, además por lo general la mayor parte no entiende en profundidad lo que expresan las autoridades tradicionales en las ceremonias, como el caso de las machis cuando entran en trance –*küimi*- en un *gillatun*.⁴⁵

El *mapuzugun* permite el ejercicio de la territorialidad, ya que la rica conceptualización expresa simbólicamente los significados, las creencias y la relación que existe entre los seres humanos, las plantas, los animales, los elementos de la naturaleza y en especial la forma de relacionarse con los antepasados y las diferentes formas de vida. Para la sociedad mapuche el territorio se divide en diferentes espacios físicos y simbólicos, unos asociados a los puntos referenciales del *wall mapu* y expresados en las identidades mapuche. Otra división obedece a espacios naturales y sobrenaturales, sobre esto se ha tendido a proyectar una imagen vertical del mundo mapuche, donde en la cima estaría el cielo de los antepasados, sin embargo estos espacios no remiten necesariamente a una verticalidad. En detalle, *Nag mapu* –sería la tierra donde vivimos- el *minche mapu* –la tierra de abajo- el *ragi wenu mapu* –la tierra del medio en la ascensión al *wenu mapu* y finalmente este último espacio –que sería la tierra de los antepasados-

La compleja red que se establece entre el mundo terrenal y el mundo espiritual se expresa en la ceremonia del *gillatun*, donde los elegidos divinamente para officiar las ceremonias, como *logkos*, *machi*, *gillatufe*⁴⁶, se preparan con días de

⁴⁵ El uso de la lengua mapuche es un tema importante para los dirigentes mapuche de la actualidad. Constantemente es un tema que se habla, que se discute, de lo que resulta en varios intentos por revitalizar el uso de la lengua en especial en ciudades como Santiago donde una amplia gama de organizaciones imparten clases de *mapuzugun*.

⁴⁶ Son generalmente personas mayores que tienen creencia mapuche y que tienen un manejo adecuado del idioma, saben además orar y seguir el protocolo del ritual.

anticipación para acudir al campo ceremonial, mediante anuncios premonitorios siguen un estricto protocolo de comportamiento y preparación de la comunidad. En la actividad son quienes en los momentos de oración y bailes dirigen el ritual, a través de oraciones, cantos, gritos y bailes, que son seguidos por la multitud.

Generalmente es un grupo de ancianos y algunos jóvenes consagrados al rito, en esos momentos la *machi* o el *logko* reciben del *wenu mapu* o tierra de arriba, anuncios que son expresados en un idioma antiguo que debe ser traducido a la comunidad, para que ellos entiendan lo que ocurre. Es importante consignar que la ceremonia del *gillatun* dura dos días y que al finalizar, la *machi* junto a *logko* se dirigen a la comunidad para relatar lo que han vivido en términos espirituales y la forma en que la comunidad debe comportarse en el futuro, dan anuncios premonitorios respecto a lo que ocurrirá, sea bueno o sea malo. Este mensaje es relevante, pues constituye un discurso narrativo de tipo divino, que constituye en esencia la religiosidad mapuche de la comunidad.

Respecto a la oralidad, existen diversos estudios que intentan clarificar y tipologizar el contenido de las narrativas implícitas en la tradición oral. Para esto, los investigadores deben adentrarse en el *mapuzugun* y a través de un trabajo de corte etnográfico interiorizarse de los códigos propios de esta oralidad. Quienes en una primera instancia realizaron este trabajo al interior del pueblo mapuche son miembros de la iglesia católica, ya que establecieron un contacto directo con miembros de la cultura mapuche.

Es el caso del padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, quien a principios del Siglo XX se encarga de escribir la autobiografía del *logko* mapuche Pascual Coña, texto llamado “Memoria de un Cacique Mapuche”. Posteriormente, serán diversos antropólogos y lingüistas los que visitarán las comunidades indígenas, quienes se interesarán por estudios lingüísticos, antropológicos, en los cuales se basarán para describir las diversas formas en que se expresa esta oralidad.

Hay que recordar que estos estudios se guiaban por una idea básica, se trataba de hacer una investigación de rescate puesto que se suponía que estos indígenas iban a desaparecer. Hay que recordar que esta herencia decimonónica (la creencia en el borramiento de estos mundos de ultramar a medida del avance europeo sobre el

planeta) impactó fuertemente en las primeras antropologías. Recordar por ejemplo, las primeras páginas del famoso *Argonautas del Pacífico Occidental*, donde Malinowski llamaba a la antropología a no dejar de hacer las etnografías porque “los salvajes pronto van a desaparecer”. Boas en épocas similares hacía lo mismo en Estados Unidos, llamando a sus estudiantes de Columbia a hacer una antropología de rescate.

En la actualidad, son los propios mapuche, educados en un contexto occidental, quienes a través de la escritura expresan el conocimiento y la sabiduría, plasmando sus escritos en distintas narrativas. Han adoptado la escritura y reinventado con ésta nuevas formas de resistencia ante la colonización, la poesía es un ejemplo de esto. Estos nuevos modelos están basados en un contrapoder discursivo en un nuevo escenario cimentado en la globalización. Iván Carrasco (1990) habla de un rápido proceso de lateralización de la tradición etnoliteraria mapuche⁴⁷, el canto y el relato, con nuevos géneros como son la poesía.

Este proceso se ha desarrollado, según el autor, en tres etapas: oralidad absoluta, oralidad inscrita y escritura propia. La oralidad absoluta refiere a aquella del período prehispánico, en la cual la literatura es absolutamente oral, llamada por el autor etnoliteratura. El discurso aquí es intracultural, bajo códigos propios, destacando el *epew* traducido como cuento mapuche, el *nutxam* o conversación y el *ül* o canto; es decir textos contados y textos cantados. Por su parte la oralidad inscrita se produce cuando se establece el contacto entre la cultura mapuche y la española, de este modo, la etnoliteratura se ve influenciada por este contacto. Comienza a darse una cierta traducción del *mapuzugun* al castellano, lo que impacta obviamente en el patrón de significados, pues ambos idiomas –*mapuzugun* y castellano- son diametralmente distintos. La oralidad sin embargo, sigue siendo intracultural, pues se expresa y desarrolla al interior del pueblo mapuche.

Al proceso de transformación del texto oral en texto literario el autor citado denomina lateralización, lo que implica una pérdida del dinamismo propio del *mapuzugun* plasmado en las diferentes formas de adaptación del lenguaje a las

⁴⁷ El mismo autor considera la tradición oral, plasmada en el canto –*ül*- y en el relato mapuche del período de prehispánico, como nuevos géneros literarios como es la poesía, una verdadera etnoliteratura.

diversas identidades mapuche. Por ejemplo, un mismo *epew* o *ül*, puede variar de lugar en lugar, en cambio al escribirlo se tiende a homogeneizar la narrativa oral. Es lo que ocurre con lo que se ha denominado el relato del segundo origen en la cultura mapuche, o cómo se formó la nueva sociedad mapuche luego de la amenaza de destrucción total provocada por las fuerzas del mal sobre la humanidad.

Al respecto, éste es un relato que está en todas las comunidades, pero que adopta variantes dependiendo de las características del medio ambiente y la cultura de cada territorio, sin embargo al escribirlo se tiende a homogeneizar. Por sus características este relato es un *piam*, es decir un relato que habla sobre hechos pasados, de los cuales hay certeza que ocurrieron, a diferencia de los *epew*, los cuales son cuentos o narraciones la mayor parte de las veces extraordinarias. Hemos rescatado el relato de Aukanaw (2000) respecto a esta narración:

Cuentan los ancianos, que hace mucho pero mucho tiempo existió sobre la faz de la tierra una humanidad distinta a la que hay ahora. Un día la malvada serpiente Kai-Kai decidió matar a todos hombres ahogándolos. Kai-Kai hacía crecer las aguas más y más. La gente aterrorizada corrió hacia un monte sagrado llamado Treng-Treng, trepando por sus laderas.

Las aguas seguían subiendo, y amenazaban con cubrir todo. Mucha gente y animales habían muerto. Entonces el monte Treng-Treng para ayudar a los hombres comenzó a crecer. Cada vez que Kai-Kai hacía subir las aguas Treng-Treng subía otro tanto. La lucha duró largo rato, y la altura del monte fue tal que su cima casi tocaba el Sol.

Sólo sobrevivieron unas pocas gentes. Ellos hicieron entonces un sacrificio a F'CHA CHAO ("Dios"), el primer Ngillatun. Entonces Kai-Kai se aplacó y las aguas comenzaron a descender. Esta gente bajó del monte y pobló nuevamente la tierra, ellos son los antepasados del pueblo Mapuche. Para todo mapuche Treng-Treng es el lugar al que debe acudir para salvarse cuando lo amenaza un cataclismo natural o una terrible crisis humana. Treng-Treng es un lugar de encuentro y salvación. Es el lugar donde se guardan a salvo las semillas de la Tradición, simientes que después del desastre

germinarán y crecerán como un nuevo y floreciente pueblo Mapuche (Aukanau, 2000:1).

En esta otra versión rescatada de un anciano mapuche de la Comuna de Malleco, la lucha se dio entre dos culebras y no entre una culebra y un monte como se describió en el relato anterior. Según el recopilador del relato, esta versión es la más común dentro de los relatos orales mapuche.

Debe haber sido hace muchos años; ellos tenían más de cien años cuando fallecieron y yo tengo mucho más de setenta. Pero era lo que me conversaban mis abuelos. Hubo una gran agua, el mar se salía, se desbordaban los ríos y se llenaron todos los campos. Ellos se salvaron porque se subían a los cerros. Y hacían cantaritos que se ponían en la cabeza porque la lluvia era muy fuerte. Y aquí llovió más de tres meses sin parar. Y murieron los animales, los chanchos y las gallinas. Y las casas fueron llevadas por el agua. Entonces ellos arriba del cerro hicieron una oración y le pidieron al Señor que no lloviera más. Entonces hicieron un Nguillatun para poder calmar el agua y seguramente nuestro Señor los escuchó porque se calmaron las aguas. Todos los mapuches se subieron a un cerro que queda al otro lado del Bío-Bío y de allí después se esparcieron por la tierra y la poblaron.

Allá en el mar, en lo más profundo vivía una gran culebra que se llamaba Cai Cai. Las aguas obedecían las órdenes del culebrón y un día comenzaron a cubrir la tierra. Había otra culebra tan poderosa como la anterior que vivía en la cumbre de los cerros. El Ten Ten aconsejó a los mapuches que se subieran a un cerro cuando comenzaran a subir las aguas. Muchos mapuches no lograron subir al cerro y murieron transformándose en peces. El agua subía y subía, y el cerro flotaba y también subía y subía; los mapuches se ponían los cantaritos sobre las cabezas para protegerse de la lluvia y el sol y decían: Cai, Cai, Cai; y respondían: Ten, Ten, Ten; hicieron sacrificios y se calmó el agua, y los que se salvaron bajaron del cerro y poblaron la tierra. Así nacieron los mapuches. (Bengoa, 1985:9-10)⁴⁸

⁴⁸ Relato recogido por Bengoa en las cercanías de Purén, Región de la Araucanía.

Es interesante destacar cómo la territorialidad va asignando variantes a los relatos, incorporando elementos propios del entorno. El siguiente relato de una mujer mapuche⁴⁹ de la Isla de Chiloé⁵⁰, presenta matices locales, lo que nos hace pensar en la multiplicidad de reinenciones que adquiere la oralidad y sus variantes locales. En este relato se introduce un cambio notorio, ahora el cerro o Txen- Txen es reemplazado por la piedra Tentén, que es el espacio que otorga la salvación del pueblo. No sabemos con exactitud porque se da este hecho, pero suponemos que las piedras son un elemento de la naturaleza primordial en la construcción simbólica de este lado del territorio mapuche.

Contaban mis mayores que fue un castigo que el Señor largó. Estos ríos de aquí quedaron no más que tantitos de agua, ve. La gente se privó mariscando y pescando' (ya) que el pescado quedó amontonado. Bajo todo este larguero; esa isla bajó hasta allá; desde la Punta de Voigue hasta la Punta de Centinela. Esas dos puntas: una es Voigue y la otra Centinela. Bueno..., dicen que hasta allí dio el mar.

Cuando vino la venida de mar no hubo escapatoria de nada; vino la mar tapando lo que pudo; tapó lo que pudo de gente. Los que pudieron pasar por el banco pasaron; los que no, la misma marea que ya venía los iba llevando. Se murió mucha gente decían; le oía decir a la gente antigua. Y así los que pasaron... Y el mar comenzó a correr para arriba; ese alto lo... a repecharlo. Así... decían que se fueron mujeres, hombres, a gritos, llantos; unos que caían ya no levantaban, porque ya los venía a aplastar el mar; y otros se subían a los palos grandes: hacían marinero. Allí se escapaban y que no se escapaban; lo mismo se largaban de puro susto.

Y así que una mujer niña hubo, soltera decían, que tenía una guagüita. Como mujer joven corrió, corrió por... por el camino para arriba. Y así diz que llegó la niña; y había gente en la piedra que le nombran Tentén. Todos los palos

⁴⁹ Durante 1964, Constantino Contreras desarrolla un estudio de etnografía lingüística en Chiloé. Entrevista en esa oportunidad a doña Loreto Llaito, de 70 años, en la isla Taucolón, en el archipiélago de Chauques. Reproducimos la entrevista completa.

⁵⁰ Isla de Chiloé, ubicada en la X Región, Chile. Corresponde en términos de territorio a la identidad wijiche o del sur del territorio o wajmapu mapuche.

lentos de hombres, de mujeres, las que pudieron subir. Se escapaban a nado... ¡Qué! muerte no más. Y asina (a) esa niña diz que le dijo una mujer mayor que subió arriba en la Piedra Tentén. Diz que le dijo:

--"Mira, hijita, aunque tengas dolor de tu hijito, agárralo y bóvalo aquí en este lugar. Y ahí en esa muerte que haya de la guagüita -diz que le dijo- ahí va a paralizar este castigo, Señor...Y así la niña quería que no quería le fueron a arrebatar su guagüita y le botaron ahí. La guagüita murió allí mismo. Se ahogó el chiquito. Entonces diz que le dijo la mujer: ... Vamos a ver ahora. Este chiquito fue cristiano; dicen que fue huerfanito, pero fue acristianado. Bendito lo que le hizo la mano del Señor...

Y así comenzó a bajar; y la piedra, mitad que estaba bajando, dio un traquido y se partió un pedazo por medio. Y la piedra diz que dijo ten, pues. Ten sí que dijo la piedra dos veces. Y así le pusieron la Piedra Tentén. Y así bajó, pues, bajó. Los que subieron vivieron; los que no, allí quedaron amontonados, allí mismo. Muerto todo, todo. Lleno de gente muerta. Ya llenó el mar; aquí igual el estero ya llenó de agua. Tan sólo esa punta, allá en esa pampa que se ve de aquí, que lo vemos, esa punta dicen que no alcanzó a darle el agua. Y de aquí uno para ver, parece que esa punta fuera más alta que la de allá de Mechuque". Y dicen los de Mechuque que es más baja ésta. Y porque ésta lo ven de la cordillera -esta islita de aquí arriba- diz que, por eso, es más baja ésta Y ésta más alta. Y ahí se escapó gente también, en esa puntita, arriba, se escapó gente... (Contreras, 1997: 1-2)

Finalmente, la escritura propia o literatura mapuche, ocurre por el dominio del proceso de lateralización, es una literatura escrita por mapuche, independiente del canto y la narración oral (Carrasco, 1990:24). La literatura mapuche emergente es la poesía, la que ahora es intercultural, se ha desprendido de la narración oral y el canto, es independiente de seguir o no las normas mapuche e incluso las normas de la poesía. Se da además el doble registro, escribir en *mapuzugun* y en castellano, lo que le permite dirigirse no solo a la sociedad mapuche sino sobre todo a la sociedad chilena.

Kiñe aliwen ñi newen ñi newenuwi aliwen-uwen inche. Kimün wüla chemew ñi llaskülen. Ngüman ina ñi chaninmew ñi folilmew. Kiñe epe-lalechi güñüm umagtumekey ñi ruwmew küruf lelitupefilu ñi patrigülmaetew ñi müpü. Inche aliwen-uwen aliwen-ngefuy ñi newen.	La vida del árbol invadió mi vida comencé a sentirme árbol y entendí su tristeza. Empecé a llorar por mis hojas, mis raíces, mientras un ave se dormía en mis ramas esperando que el viento dispersara sus alas. Yo me sentía árbol porque el árbol era mi vida.
--	---

(Lienlaf, Poema Ka Wün o Transformación; 1989)

El relato oral y el canto mapuche mantienen hoy su estructura y en muchas comunidades sigue operando esta rica tradición oral. El cual presenta una serie de variantes que iremos exponiendo a lo largo del texto. El canto mapuche –*mapuche ül*- también presenta sus propias variantes, según el espacio donde sea practicado, particularmente me he encontrado con mujeres y hombres que tienen un dominio de la música y particularmente del canto mapuche, muchos de los cuales trabajan sobre la base de la improvisación.

Rodolfo Lenz en sus *Estudios Araucanos* (1895-1897) hace una de las primeras sistematizaciones de los tipos de discursos producidos a través del *mapuzugun*, destacando el *wewpitun* o discurso histórico usado en las ceremonias; producción literaria que carece de una denominación genérica y que se divide en *qülkatün*, como la parte cantada de un texto y que se considera poética y las narraciones en prosa, que serían el *epew* y el *nüttxam*, el primero cuentos y el segundo relaciones o cuentos históricos.

Lenz incluye dentro de los cantos distintos niveles temáticos como el *Machi ül*, los cantos de amor, cantos guerreros, poesías en escena, cantos de trilla y cantos de borrachos y viudos. Son estos últimos los que para el autor de *Estudios Araucanos* representan el origen mismo de las canciones, pues es de su parecer que los mapuches sólo cuando están bebidos tienen la inquietud de cantar (Barrenechea, 2002:49).

Felix Da Agusta, autor de *Lecturas Araucanas* (1910), clasifica los cantos en: elegías o de expresión de sentimientos; canciones de *machi*; *kawin ül* o cantos para las fiestas sociales, como la inauguración de una casa; canciones de trilla o *ñuiñ ül*; *awarkudewe ül* o canción del juego de las habas; *pelewe ül* o canciones que acompañan el juego del *palín*⁵¹ y los cantos de los pajareros.

Héctor Painequeo (2000) es uno de los investigadores prolíferos que aborda lo referido a esta temática a través de una clasificación interesante disponible en el libro *La oralidad en el canto mapuche*. Por su nivel de detalle no me detendré aquí para exponer la clasificación que hace el autor, pues es muy exhaustiva y requiere un buen nivel de detalle.

Por su parte Jaqueline Caniguan (1997:19-20), retomando el trabajo de Painequeo, establece una clasificación interesante al respecto, describiendo las diferentes canciones o *ül* que los mapuche crean y desarrollan en diversos contextos, como son las canciones del ámbito religioso; las canciones del ámbito deportivo; las canciones del ámbito laboral; canciones pertenecientes al campo social; canciones pertenecientes al campo recreativo; canciones que pertenecen al orden mítico. Es así como el canto junto con ser una expresión propia de los sentimientos, es una expresión de tipo ritual, ya que en las ceremonias tanto colectivas como el *gillatun*, como las ceremonias de sanación de los enfermos, el canto pasa a ser para las machis una forma de comunicarse con los antepasados y con las divinidades que permiten el restablecimiento de la salud del enfermo. En más de una ocasión he escuchado a algunos participantes de las ceremonias, referirse al canto de la *machi*, señalando que éste tiene o no tiene fuerza, se habla del *newen* de la *machi*. La forma de cantar indica también una característica importante de las personas con roles culturales, pues es un puente para establecen la relación con el mundo sobrenatural.

Golluscio (1984) hace un aporte interesante en la clasificación del relato oral, planteando una diferenciación entre lo narrativo y lo no narrativo. Lo narrativo refiere al *kwifike zungun* o palabras antiguas; el *nütxam* o relatos históricos y el *epew*

⁵¹ Juego mapuche del cual se tiene referencias que existía antes de la llegada de los españoles, muy parecido al juego de la chueca en España. Se juega en una cancha de tierra o pasto, cada jugador usa un palo con la punta chueca, llamado *wiño*, con el cual se empuja la pelota pequeña, denominada *pali*. Actualmente se juega en diversas comunidades mapuche.

como relatos de ficción. Por su parte las formas no narrativas son las conversaciones como el *nütxramkan* o conversación general y el *pentüküiwün* o conversación entre dos personas; los discursos o parlamentos, denominado *koyawtun*, que se desarrolla en los *txawünes* o encuentros. Finalmente el *ayekan* o chistes y el *gülam* o consejos.

Siguiendo la clasificación anterior, las formas narrativas se asocian a relatos que ya tienen cierto nivel de estructura y forman parte de la tradición oral heredada al interior de la familia y comunidad. Dentro de las formas no narrativas, el *pentüküiwün* es una forma de saludo y relación entre dos personas, en la cual hay una serie de preguntas que se hacen relacionadas con el origen familiar y territorial, así como también se pregunta por la salud de la familia y comunidad. El *nütxam* es una conversación abierta y el *koyawtun* es un discurso oral que se efectúa en encuentros sociopolíticos, parlamentos, en la que el *logko* o el *wewpin* –historiador mapuche– emiten discursos históricos, por intermedio de los cuales transmiten conocimientos sobre la vida y la historia. El *gülam* por su parte corresponde a una acción narrativa que opera en distintos episodios de la vida, como la educación de los padres a los hijos, los consejos matrimoniales, o los consejos del *logko* a las personas de su comunidad. Antiguamente los consejos se daban a los niños a la orilla del fuego en la *ruka*. El fuego es uno de los elementos principales de la vida para los mapuche, como tal ocupa un lugar preponderante en la vida, siendo a su vez el centro estético y cultural del hogar.

Al respecto, los mapuche históricamente se han organizado a partir de ecoterritorios, en los cuales operan normas particulares llamadas *az mapu*, conformándose también diversas agrupaciones identitarias, como son: *kiñel mapu*, *lof mapu*, *ayllarewe*, *rewe*. También se desarrollan encuentros o *txawün*, que traducido al castellano corresponde a una reunión en un espacio abierto, usando de preferencia el *mapuzugun*. Algunos de estos conceptos han sido incorporados por la sociedad chilena y la política desarrollista, lo que ha desembocado en una folclorización de los conceptos y su significado.

Existen otras formas de comunicación donde se expresa la oralidad, como son el *konchotun* y el *mizawün*. El primero es una práctica que se ha perdido, corresponde a una especie de contrato social entre dos personas, las que se confieren amistad de por vida, se visitan y son atendidos recíprocamente por las familias de

cada uno, en una relación de dones y contradones (Mauss, 1979). Es una relación de amistad que implica reciprocidad, se habla de “hacerse concho⁵²” o amigos. Me contaba un anciano que antiguamente una persona podía ser visitada de sorpresa por su amigo y éste debía dejar todo de lado para atenderlo, se sacrificaba un animal y se realizaba una fiesta en honor a la visita. En una nueva ocasión la atención era de vuelta, pues la visita era quién recibía en su hogar a quién lo atendió anteriormente. Demostrando con esto la importancia de los números binarios en la sociedad indígena. El *mizawün* por su parte corresponde a una actividad de convivencia en la cual se comparte la alimentación tradicional o comida mapuche *-mapuche iyael-* Esta forma de compartir está presente en muchas actividades mapuche, como son las reuniones, juntas, actividades políticas, etc.

Otra clasificación de la oralidad mapuche es la señalada por Sánchez (1997) en su artículo *Relatos orales mapuche*, plantea que dentro de la narrativa encontramos tres tipos de relatos: el *epew*, el *nüttxam* y el *perimontu*. En el *epew* se transmite una historia que trae aparejada una enseñanza, por lo general en este tipo de narrativas aparecen animales que se comportan como humanos –hablan, piensan– En este sentido el zorro, el león, las aves como el treile, el cóndor, el tiuque y otros interactúan en la vida cotidiana y se enfrentan bajo sus particulares personalidades – astuto, bonachón, ladrón, inocente, etc.- En los *epew* también intervienen seres humanos. Los *epew* son relatos didácticos y moralizadores, pretenden entregar una enseñanza al receptor del mensaje. Como señala Hugo Carrasco (1984:115) el *epew* corresponde a relatos de amplio espectro temático, mientras el *nüttxam* es más bien descriptivo o explicativo.

El *nüttxam* por su parte corresponde a un relato que es contado por una persona y que por lo general alude a una experiencia personal o a algún acontecimiento histórico que sucedió, relatado en primera persona. El *nüttxam* se relaciona también a lo que conocemos como *piam*, que también es una historia verídica relatada en tercera persona, bajo la frase “dicen o dijeron...”

⁵² Sedimento de la chicha, bebida hecha de maíz, manzana, maqui, uva fermentados. Posiblemente la frase “hacerse concho” refiera a unirse, tal como ocurre con los sedimentos de la fruta.

El *perimontu* por su parte corresponde a una experiencia mágico religiosa, que experimentan ciertas personas que han sido divinamente elegidas –*zullimche*– los cuales experimentan visiones sobrenaturales, donde los animales, plantas y objetos de la naturaleza adquieren características humanas y divinas. Por ejemplo una *machi* adquiere ciertos poderes relacionados con el *perimontu* que experimenta, si la visión que se le presenta está asociada a culebras, se le denominará *filü perimontu*, mientras que si la visión se relaciona con caballos, se denominará *kawellu perimontu*. Respecto a los *epew* bien vale la clasificación realizada por Carrasco (1985), quien los divide en relatos zoomórficos o de animales; relatos épicos o históricos; relatos satíricos o picarescos y relatos que desarrollan una adivinanza o *konew*, finalmente destaca los relatos míticos.

Sánchez (1997) por su parte, explica que en Alto Bío Bío, donde se emplaza la identidad *pewenche* –hombres del *pewen* o del árbol Araucaria, la conservación de los relatos orales y la valoración de este tipo de narrativas, obedece al relativo aislamiento de las comunidades. Pensamos que esto puede ser una constante, sin embargo, sabemos de lugares que no presentan dicho aislamiento, pero donde el *mapuzugun* y la ritualidad tienden a conservarse, lo que implica que la oralidad está plenamente vigente. Es el caso del *ayllarewe* de *Txuf Txuf* cercano a muy pocos kilómetros de la ciudad de Temuco, capital de la Región de la Araucanía. Para poder abalar o desechar la tesis de Sánchez respecto a la conservación de los relatos orales en comunidades aisladas, sería necesario desarrollar estudios comparativos. El hecho de que algunas comunidades cercanas a Temuco mantengan la tradición oral confirma los postulados de Barth en relación a que el contacto y el roce cultural son los que permite establecer las fronteras étnicas y por lo tanto conservar o afirmar la propia identidad. (Barth, 1976)

Hemos dedicado la parte anterior a los tipos de relatos y al canto mapuche, como parte de la etnoliteratura oral. Ahora pasaremos a describir algunas ceremonias, que confieren identidad a espacios de interacción sociocultural mapuche, desde donde se proyecta el conocimiento y la espiritualidad. En mi trabajo de campo, estos espacios son mencionados constantemente y hay una innumerable cantidad de relatos donde se describen las ceremonias y las experiencias mágico religiosas.

6. DISCURSO ESPIRITUAL A PARTIR DE ROLES Y CEREMONIAS

La religiosidad mapuche es compleja. Gran parte de este conocimiento y sabiduría es reservada a una parte de la población, que ha sido elegida divinamente para asumir un rol cultural. Estos elegidos o *zullimche*, no pueden develar los conocimientos que les han sido proporcionados, salvo entre pares, a través de un largo proceso de iniciación ritual, como el que le ocurre a los postulantes a *machi*, a través de la institución llamada *machil*.

Creo que la cultura mapuche ha podido subsistir debido al plano religioso, que opera a nivel intracomunitario, ahí está la verdadera autonomía mapuche, que ha permitido la pervivencia de la cultura. En este sentido, las ceremonias se realizan bajo normas internas, con autoridades propias y participación reservada a familias mapuche, con muy pocos invitados no indígenas. Por otro lado, en estas ceremonias opera un “discurso ritual” oral y mental, que traspasa el ámbito terrenal, ya que los *zullimche* viven en una dualidad, por una parte están con nosotros en la tierra *-nag mapu-* pero gran parte del tiempo transitan a otros espacios de vida, comunicándose con antepasados y con divinidades, que otorgan conocimientos, sabiduría, mucha de la cual es “ciencia oculta”, que es sólo conocida por quienes han sido elegidos y han ido cumpliendo las etapas de iniciación y consagración ritual.

Como una forma de explicitar lo anterior, describiremos alguno de los roles asociados al mundo espiritual, además describiremos rituales propios del pueblo mapuche, destacando aspectos propios del discurso y la oralidad. Un concepto que debemos considerar en las creencias o rogativas religiosas, es el concepto de *wall mapu*, que involucra a todo el universo, el cosmos, todo lo que significa materia y lo que no es materia, lo tangible y lo intangible. Cuando se habla del planeta tierra se habla de *wallontu mapu*. Por un lado, *wallon* nos trasmite la concepción de un ente circular y *mapu* define los diferentes espacios que constituyen el mundo mapuche.

Desde los fundamentos de la religión mapuche cada persona pertenece a una fuerza y cada elemento que existe en la naturaleza es reflejo de una vida que posee un origen determinado. Estos *newen* habitan en los diferentes espacios del cosmos, razón por lo cual el universo es considerado como algo vivo, dinámico, cada espacio

está totalmente activo. El *wall mapu* es el universo, esta subdividido en cuatro dimensiones diferentes:

El *wenu mapu*, corresponde a una dimensión no física, literalmente significa las tierras de arriba. El término "arriba" se refiere a una dimensión que es superior a aquella desde la cual estamos. No se puede abordar este término en un sentido de verticalidad y menos todavía otorgarle un juicio valórico de que lo de arriba es bueno y lo de abajo es malo, esa taxonomía es de fuerte origen cristiano y se ha transformado en la concepción que se ha difundido más extensamente. El *ragiñ wenu mapu* corresponde a una dimensión intermedia entre el *wenu mapu* y el *nag mapu* (tierra que habitamos). Es un espacio en el cual habitan *newen*, fuerzas que son intermediarias entre los *che* y los *newen* de otros *mapu*.

El *nag mapu*, es el espacio en donde habitamos, es el planeta tierra (*wallontu mapu*). Espacio en el cual se manifiestan diversas. El *miñche mapu*, es una dimensión que se encuentra bajo el *nag mapu*, se considera que ahí existen fuerzas espirituales malignas. El *nag mapu* se divide en dos grandes espacios territoriales: el *gülu mapu* (vertiente oriental de la Cordillera de los Andes), lo que hoy es Chile y el *püel mapu* (vertiente occidental de la Cordillera de los Andes) o Argentina, las cuales se encuentran separadas por el *pire mapu* o volcanes y el *pewen mapu* que corresponde al cordón Montañoso de la Cordillera de los Andes. El *gülu mapu* por su parte, está conformado por diversos *füta mapu* o grandes espacios territoriales, como son: *pikun mapu*, *willi mapu*, *pewen mapu*, *wente mapu*, *nag mapu* y *lafken mapu*.

6.1 Roles culturales asociados a la salud y espiritualidad

En la sociedad mapuche y según la conceptualización nativa, se distinguen personas comunes respecto de las personas con roles culturales, quienes son llamados *zullimche* o elegidos. Una persona común y relativamente pura en términos raciales, se llamada *reche*⁵³; quién se diferencia de un mestizo o *champurria*. En esta parte describiré los roles asociados a la religiosidad, espiritualidad y medicina

⁵³ Gente pura o sin mezcla. Concepto recogido por el misionero jesuita Luis de Valdivia. Según Boccara y Boccara (1999) en el Siglo XVIII se habría dado una transformación de *reche* a mapuche, esto habría ocurrido por el contacto con los españoles y el surgimiento de la nación mapuche.

mapuche, roles que se adquieren en la mayor parte de los casos a partir de la herencia familiar.

Las machis ocupan el rol de guía espiritual y son quienes se encargan de la salud humana. Si bien en la antigüedad se sabe que era un rol asumido principalmente por mujeres, a quienes se les denomina *zomo machi*. También es un rol ocupado por hombres, a quienes se les denomina *wentxu machi*. Generalmente la persona que adquiere este rol, es advertido por la naturaleza, a través de sueños premonitorios, enfermedades y visiones. Dichas señales divinas pueden ocurrir en la niñez, juventud e incluso en la adultez. La postulante a *machi* puede no aceptar su rol, sin embargo esto traerá consecuencias negativas en su salud. Si lo acepta, deberá emprender un proceso de iniciación, a través de una serie de protocolos pautados culturalmente, donde aparece la figura de una *machi* consagrada que apoya la iniciación del o la postulante, a través de un largo proceso, que involucra permanecer con su tutora en ciertos periodos de tiempo, seguir sus consejos y finalmente en un ritual especial denominado *machilunwün* consagrarse como *machi*. En este proceso ocurren sueños *-pewma-* visiones *-perimontu-* que van preparando al recién iniciado e indican el camino a seguir.

La *machi* es la principal autoridad espiritual, consejeros de los *logkos* o jefes de las comunidades, tienen un rol especial centrado en la salud de su pueblo y además offician o apoyan la principal ceremonia mapuche, el *gillatun*. Sus espíritus protectores les entregan poderes que emplean para combatir a los espíritus malignos y para propiciar espíritus y deidades positivas. La *machi* se encarga de diagnosticar las enfermedades, tanto si estas provienen del mundo occidental *-wigka kutxan-* o del mundo mapuche *-mapuche kutxan-* siendo capaces de saber cuando la persona ha sido afectada por un *kalku* o brujería o por un espíritu o energía de la tierra, causado por un castigo divino por no haber acatado las normas de convivencia.

Una cualidad importante en este rol, es el alto grado de conocimiento de las plantas medicinales y los tratamientos de las enfermedades. La *machi* atiende todo tipo de enfermos, sin importar su origen étnico o cultural. Así mismo ésta es concebida como un especialista cuyo poder y conocimiento provienen de su facultad de acceso al mundo sobrenatural; de su contacto con los espíritus ancestrales y con los espíritus de la naturaleza.

Para ser *machi* se requiere que la persona herede ese don a partir de sus ancestros, tanto de la línea materna como paterna. Por este motivo, se dice que en una comunidad pueden desaparecer las machis, pero que a lo largo del tiempo puede nuevamente reaparecer. En este proceso de iniciación de *machi* la persona debe asumir una serie de obligaciones espirituales, psicológicas y culturales. El rol de *machi* implica ejercer como tal en la comunidad de residencia, donde una vez consagrado como tal, instala un *rewe* o altar ceremonial en su hogar, lo que permite contar con un espacio destinado a las rogativas y al diagnóstico de los enfermos. De este modo, las machis llevan un comportamiento ejemplar, bajo estrictas normas culturales, como la rogativa diaria en la madrugada. Una conducta intachable, el apoyo en ceremonias que se le soliciten, tanto en su territorio como en otros.

Cada cierto tiempo, por lo general un año, debe junto a su comunidad hacer un cambio de las ramas que se disponen en su *rewe*, ritual denominado *geikurewen*, conocido comúnmente como cambio de canelo. Si es necesario, la *machi* debe trasladarse al predio del enfermo para realizar rituales de cierta complejidad, como la limpieza de casas, sanación del enfermo en el lugar donde adquirió la enfermedad. También las machis se trasladan dentro y fuera del país, visitando enfermos, esto se hace relevante si consideramos que muchas familias mapuche viven hoy en la ciudad, por lo cual el contexto de sanación ha cambiado, debiendo esta autoridad espiritual realizar viajes de algunos días de estadía por ejemplo en Santiago de Chile, lo que implica ciertamente una gran preparación.

Una experiencia moderna respecto a este tema, lo constituyen los centros de salud que han incorporado la medicina mapuche. Como el caso del Hospital Makewe, el Centro de Salud Boroa Filulawe y el Hospital Intercultural de Nueva Imperial. La primera experiencia señalada es la más antigua, se origina en 1927 a través de la creación de un centro de salud levantado por misioneros de la Iglesia Anglicana y posteriormente en el año 1962 comienza a operar con financiamiento estatal, finalmente en 1999 pasó a manos de la Asociación Indígena para la Salud Maquehue-Pelale. A partir de esta experiencia se origina el proyecto de farmacias mapuche, que se va replicando a lo largo del país. En este hospital, se atienden las personas del territorio de Makewe, las cuales al presentar una enfermedad mapuche

son derivados a la *machi* y enviados al hogar de esta autoridad espiritual, quien atiende al enfermo en su propio centro de salud.

La segunda experiencia se origina a partir de las demandas de un territorio mapuche, ubicado en la misión de Boroa, el cual recibe parte de su financiamiento del estado. Impartiendo un sistema de salud mixto, mapuche/occidental, con la atención de especialistas de ambas medicinas. Este hospital comenzó a operar en junio del 2004. Finalmente, la tercera experiencia nació de las propias organizaciones indígenas de la comuna de Nueva Imperial, quienes demandan al gobierno de la concertación, la construcción de un hospital intercultural. La iniciativa fue bien recepcionada por la presidenta Michelle Bachelet y de este modo comienza a operar en junio del 2005. Sin embargo no hubo acuerdo para que en un mismo espacio físico se desarrollaran ambas medicinas y por lo tanto hoy aunque ocupan un mismo terreno, presentan dos edificios con medicinas distintas. En el espacio destinado al centro de salud mapuche la mayor parte del personal es de origen mapuche, existiendo una atención especializada en el tema, con la participación de diversos agentes de salud, tales como *machi*, *puñeñelchefe*, *getamchefe*, los cuales provienen del sector rural. Estableciendo turnos que les permiten no dejar de lado la atención de salud en sus comunidades. Si bien, inicialmente este sistema fue criticado por las organizaciones mapuche, en la actualidad se presenta como un caso digno de análisis, ya que a él acceden personas mapuche y no mapuche, además de convertirse en una fuente laboral a partir de la valoración de lo cultural.

Por su parte, la *machi* es asesorada por un equipo multidisciplinario compuesto por un *zugumachife*, ayudante y un traductor de la *machi* durante el trance. La *machi* en su condición de médium, entre el mundo natural y sobrenatural, requiere del *zugumachife*, pues este hace de puente entre la *machi* en estado de trance o *küimi* y su comunidad, y el paciente. La *machi* habla en idiomas antiguos, que le son transmitidos por los antepasados y espíritus.

Otras personas que lo apoyan en sus labores culturales, son los capitanes de ceremonias o *kalfu kona*, quienes ejercen un rol de orden y disciplina en los *gillatunes* y diversas ceremonias de sanación. También están las *ñankanes*, mujeres danzantes que apoyan y dan energía a las diversas ceremonias de *machi*. Otras personas que apoyan a la *machi* son los *kellu* o ayudantes, quienes pueden ser los que

buscan los remedios. También están los *konas*, quienes en las ceremonias deben apoyar la lucha contra los espíritus maléficos, apoyados por sus armas naturales, el *wiño* o palo del juego de la chueca o simplemente *koliwes*⁵⁴, que en ciertas partes de la ceremonia, los *konas* juntan al unisono a través del grito que simboliza la lucha espiritual llamado *afafan*.

Otro rol cultural asociado a la salud mapuche es la *puñeñelchefe*, mujer que cuenta con conocimientos especializados en la salud reproductiva, quien otrora era la que asistía los partos en la comunidad. El rol de *puñeñelchefe* era crucial a principios del Siglo XX, de hecho por el testimonio de adultos mayores que viven en sus comunidades, he podido saber que a principios de este siglo la casi totalidad de partos eran asistidos por estas personas. Si bien en la sociedad chilena también existían parteras, la figura de la *puñeñelchefe* es propia de la sociedad mapuche, ya que su rol se basaba en los conocimientos de la medicina mapuche. En la actualidad su rol fue reemplazado por la matrona y los agentes de salud occidentales, aún cuando en ciertos contextos es una práctica que se ha ido recuperando. Por ejemplo, en los centros de salud donde actualmente se practica la medicina mapuche, las *puñeñelchefe* atienden a sus pacientes a nivel de la salud preventiva, no asistiendo los partos. El cambio experimentado en la sociedad mapuche en el ámbito de la salud reproductiva, ha provocado un quiebre, pues en muchos sectores campesinos los padres de las actuales jóvenes nacieron en partos asistidos por estas mujeres, mientras que sus hijas han tenido que acudir a la medicina occidental, donde hay una desconexión con su cultura, como resultado las jóvenes optan por no acudir a los controles rutinarios, ocasionando conflictos en su salud reproductiva.

El *getamchefe*, es otro rol asociado al sistema médico tradicional, es un especialista de la salud ósea, quien puede ser mujer u hombre. Este rol se ha ido transmitiendo de generación en generación y en la actualidad se ha incorporado como rol en los centros de salud intercultural.

En el ámbito sociocultural la comunidad tradicional está dirigida por un *logko*, autoridad mayor que asume la cabeza *-logko-* del territorio. Hoy en día no todas las comunidades tienen su *logko*, ya sea por la pérdida cultural; porque las

⁵⁴ Corresponde a un arbusto característico del sur de Chile, del cual se extraen varas usadas para distintos fines, como mueblería, invernaderos, cercos, etc.

personas que debían asumir el rol no lo hicieron; por enfermedad; desinterés o simplemente adscribirse a otra religión. El *logko* es quien dirige la comunidad en temas culturales, ya que su rol político ha sido deslegitimado por la autoridad chilena, producto de lo cual se han originado líderes funcionales que han reemplazado el rol político que otrora tenía el *logko*, por ejemplo en la administración de los conflictos internos y externos, la distribución de las tierras. En algunos casos varias comunidades tradicionales agrupan un territorio mayor, el cual es dirigido culturalmente por un *ñizol logko*, quien es un *logko* pero con una autoridad sobre un territorio mayor. El *gempiñ* cumple una función parecida a la del *logko*, pero por lo general opera en ciertas identidades territoriales, principalmente en la *lafkenche*.

Otras autoridades mapuche son los *gillatufe*, personas mayores –hombres y mujeres- que hablan el *mapuzugun*, saben orar, ocupando un rol fundamental en las ceremonias por el conocimiento de las normas que rigen el ritual. También están los *wewpife*, que pueden ser hombres y mujeres, que tienen un gran manejo de la historia y del discurso oral, por lo cual son relevantes en ceremonias como el *eluwün* o ceremonia de entierro y en la despedida del muerto –*amüll püllü*. Además actúan en los parlamentos, dando discursos sobre historia, las guerras, los desplazamientos y la historia familiar.

6.2 Gillatun y llellipun

Müley gillatun fütxa kuifi müley gillatun tati, chumgechi gillatuki wigka piafuy ta juda, chumgechi küimiki ta pastor, ka femgechi gilltuki ta mapuche, en otra palabra es la religión indígena, la religión más antigua que existe a nivel mundial es el mapuche es el gillatun, dew rakizuam mü kimgelay chungelü gillatuki che ka, chumlen ta txipantü gillatuki che ka, kom tañi elürki genechen, mañumtuki che, mañumtuki münelmü mogen, genülmü kutxan. Gillatukei nielmü küllin ta che, mañumtuki ñi kume txakayawanmü, küime felenmü mi familia, mañumtuki gillatunmü ta che, ka gillatun mañumtun feichi zügu ka.

Existen el *gillatun* desde hace mucho tiempo, así como los *wigka* tiene su propia forma de orar a Dios, como los pastores, de esa forma también el mapuche tiene su forma de orar, en otra palabra es la religión indígena, la religión más antigua que existe a nivel mundial es el mapuche, el *gillatun*, ahora no se conoce cuál es el motivo de hacer la rogativa. Se realiza para saber cómo están los años, también por todo lo que dejó Dios, se les agradece a él, por darnos la vida, por no existir enfermedad maligna, se les agradece por los animales, por el buen vivir de uno y del resto de la familia, es por todo eso que se les agradece. (Entrevista a Mario Colón Curaqueo, junio de 2009)

El *gillatun* es la principal ceremonia del pueblo mapuche. Tanto por su poder de convocatoria, la cantidad de participantes que asisten, el impacto en la vida no solo familiar, sino también de la comunidad tradicional y del territorio. Es también la principal forma de comunicación con el mundo divino.

Se realiza periódicamente -cada 2, 4 o más años- en ella se convoca a diversas comunidades que componen el territorio –sea éste *rewé*, *ayllarewe*, *kiñel mapu*-. Hemos mencionado que esta ceremonia tiene sus variaciones asociadas a los ecoterritorios, determinada en parte por los recursos naturales disponibles en cada espacio territorial y la costumbre de sus habitantes, a esto llaman los mapuche *az mapu*, que vendría a ser el conjunto de normas que operan en un determinado territorio, es en definitiva el derecho consuetudinario.

Por ejemplo, en el territorio de *Futa Willi Mapu* –el gran espacio territorial del sur- se habla del *lepun*, que vendría a ser el *gillatun*, el cual se realiza todos los años, se hacen dos ceremonias, una antes de la cosecha, después de la pascua de los cristianos, el motivo principal de su realización es para promover las relaciones comunitarias, que potencien una buena siembra, la salud de sus habitantes y un buen clima que permita el crecimiento de los nuevos cultivos.

Otro *lepun* es realizado a fines de febrero o en marzo, éste se realiza para agradecer a las divinidades por las cosechas recibidas, por eso es importante considerar en esta ceremonia, que las familias traigan parte de sus cosechas –trigo mote, habas, maíz, *muzai* o bebida a base de diferentes productos agrícolas. Estos elementos los llevan las familias para agradecer a las deidades y se disponen en el

altar ceremonial o *llangui* ubicado en el *rewe* o espacio ceremonial reservado a la rogativa mapuche.

Es posible que se realicen otras ceremonias cuando hay situaciones complejas que ocurren a nivel mundial o territorial, es el caso de un desastre natural –terremoto, maremoto, inundaciones, sequía- pero también se puede dar cuando el territorio se ve amenazado por la presencia de agentes externos que afectan los espacios ceremoniales, especialmente donde se hacen rogativas, donde hay espacios simbólicos con presencia de *gen* o dueños, que son lugares de mucha relevancia para las comunidades.

Generalmente a estas ceremonias de urgencia se les denomina *kamarikun* y hay muchos ejemplos en su realización. Muchas comunidades efectuaron este tipo de ceremonias antes y después del terremoto-maremoto de 1960. Un caso fuera de lo común lo constituye la realización de un sacrificio humano en la sociedad mapuche, quizá el único que se recuerda. Este hecho ocurrió en el Lago Budi, específicamente en el espacio ceremonial denominado “Cerro La Mesa”, Región de la Araucanía, donde la *machi* Luisa María Namuncura anunció a la comunidad que era necesario realizar un sacrificio humano para apaciguar la furia del *gen lafken*.

Para esto, se eligió un niño llamado José de 5 años de edad, el que fue lanzado al mar ante los llantos y negativas de él. Esto bajo el consentimiento del abuelo, el tío y la comunidad, pero no de la madre Rosa Paineicura Marileo, ya que ésta vivía en Santiago. Este caso por su envergadura tuvo revuelo a nivel nacional e internacional. Respecto al *gillatun*, esta ceremonia se organiza con un año o meses de anticipación y para ello actúan las autoridades tradicionales, por lo general a través de sueños –*pewma*- que les indican el camino a seguir. El ejercicio de la oralidad y el *mapuzugun* son claves para el desarrollo de la ceremonia, pues toda la conceptualización opera desde el ámbito de la lengua. La tradición heredada de siglos nos advierte de una serie de protocolos para el desarrollo del *gillatun*. Cuestiones importantes son la preparación con antelación de las familias que participarán en el ceremonial; la llegada de los *gen ruka* o “dueños de casa”, quienes en definitiva organizan el ceremonial; la recepción de las comunidades invitadas; la ubicación de las familias en cada una de las ramadas –*küni*- dispuestas para el

ceremonial; la participación de diferentes actores y sus roles ceremoniales –*machi*, *logko*, capitanes, sargentos, *gempiñ*, *ñankan*, músicos o *ayekan*, etc.

Los diferentes pasos o etapas de la ceremonia están pautados culturalmente. Al respecto, llama la atención que muchos de los participantes pueden no saber exactamente por qué algunas actividades propias del ceremonial se desarrollan así, en este sentido la transmisión del conocimiento en forma oral marca la costumbre.

Me comentaba una persona mapuche que trabaja en CONADI, que a la vez es *zugumachife* en su comunidad, que el *awün* constituye una parte importante de los rituales del *gillatun* y de los entierros –*eluwün*- el que consiste en que varios jinetes dan vueltas con sus caballos alrededor del sitio ceremonial –*gillatuwe* y *eltuwe*- Esto se hace para contravenir las fuerzas negativas y para convocar la presencia de las deidades que protejan el sitio ceremonial y a sus familias.

En el *awün* los jinetes dan 4 vueltas alrededor del campo ceremonial, en tres periodos distintos, es decir un total de 16 vueltas. Es un saber que está interiorizado en las personas que lideran las ceremonias. Según nuestro informante, estos conocimientos son saberes ocultos de las machis, de hecho para el profesional en cuestión, las normas del *awün* expresan cuestiones relacionadas con el profundo conocimiento mapuche respecto del cosmos y el nivel de conocimientos asociados a las matemáticas.

Fewla ta re gillatun müten pi ta che tati, ka gillatukei che, ñi küme amüal ta txipantü mew, kume feleam ta ñi pü che, küme küllin meleam, mawün küleam, küme kachilla, küme rakizuam mülenmü gillatuki ta che, feita chi rakizuam gillatunmü ta che. Küifi paim, fei pikefüi ñi kuche chuchuyem, kuifi am amürki ta malliñ, re mawünkuli, ruparkelay, feimü txawurki pü che meli pü logko meli pü lof mü txawürerkeigun, gillaturkeigün rupayal mawün, feimü may ruparki ta mawün, mawünwulay. Ka mülei gillatun, meli txipantü elürkeigun epü txipantü mü mületual gillatun, ka amüley antü, ka wefturke kachu, ahí se dice la fe de los mapuche, y con fe hacían la rogativa.

Es una rogativa dicen las personas, se ruega para que exista un buen año, para que las persona tengan un buen vivir, buenos animales, para que llueva, buenos cereales, porque existen los buenos pensamientos se realiza la

rogativa, cuando se ruega de corazón. Como decía mi finá⁵⁵ abuela -hace tiempo atrás existió un diluvio, llovió por mucho tiempo, y no dejaba de llover; en aquel entonces se juntaron las personas, cuatro logko de cuatro territorios se reunieron para rezar para que la lluvia cesara, de esta forma dejó de llover, no llovió más. (Entrevista a Mario Colón Curaqueo, junio del 2009)

El *gillatun* es una ceremonia colectiva, donde las familias que organizan la ceremonia realizan un sacrificio, preparando alimentos, sacrificando animales, que son compartidos en sus ramadas o *küni*, con las personas invitadas. Además el sacrificio se expresa en la vigilia, es decir, las personas no pueden dormir y deben estar despiertos hasta el segundo día de la ceremonia, donde las familias se despiden y agradecen a las fuerzas y deidades.

Gillatukey ta che, chumgechi gijatukey ma, femgechi gijatukey ta che, yeyipüaluye may kiñe chem rüme ga, kiñe katxün ilo ga gijatun mü müli, ilogekey kiñe waca kiñe kujiñ fütxa gijatun mü inchiñ femkiñ ta ti, welü yeyipüiñ may rogakeiñ chaw Dios mü, wigkawfuiñ ga welü fachantü ka mapuchentuiñ pikeiñ, küme che tuaiñ furreneiñ chaw Dios pin giyatukeiñ ta ti, zoy kim gijatulu zoy amülfiki fey ta, Müley kiñe ni rüme entukey ni zügu tati, enseñaagekey cacique mü fey ayiwmagekey ni zügu ta ti, fey inchiñ xawunleiñ ta ti.

En el *gillatun* como se hace una oración así se hace también, se lleva carne para hacer la rogativa. Se mata un vacuno en los *gillatunes* grandes. En la rogativa se le ruega a Dios y también se le pide perdón porque alguna vez se había dejado de lado esto, pero hoy ya somos nuevamente mapuche decimos, seremos nuevamente gente de la tierra. (Entrevista a Martin Calfulen Calfimán, julio de 2009)

El significado del concepto *gillatun* hay que buscarlo en esta palabra compuesta: *guilla* –orar, pedir, agradecer- y *tun*- tierra. Se puede interpretar como el agradecimiento de las personas –che- a los *püllü* –espíritus- *newen* –fuerzas- y deidades que están en la tierra, respecto del buen vivir. El concepto de bienestar se conoce en mapuzugun como *küme mogen*.

⁵⁵ Persona muerta

Inchiñ ta gillatukein ñi mülean küme mogen, ta küme ta küpal ta kosecha, tañi ñi genual ta kütšan, remoleam ta familia, feimü ta gillatuki ta che.

Realizamos el gillatun para tener bienestar, para que salga bien en la cosecha, que no exista ningún tipo de enfermedad, para que nuestra familia esté bien, es por eso que nosotros realizamos la ceremonia. (Entrevista a Grove Levio Manquian, marzo de 2009)

La ceremonia del *gillatun* se realiza en el *gillatuwe*, que es un espacio sagrado ubicado en el *lof mapu* o comunidad tradicional. El cual tiene una forma circular con una abertura siempre apuntando hacia el este, en algunos lugares el *rewe* se ubica al centro. El *rewe* es por lo general un tronco de árbol nativo escalonado – las escaleras simbolizan la ascensión a la tierra de arriba o *wenu mapu*- adornado con ramas de distintos árboles nativos. Se usa el *foye* –canelo- *külong* –maqui- *txiwe* – laurel- *küla* –quila- *rügi* –*koliwes*- entre otros y en algunos lugares existe el *llagi-llagi* o altar ceremonial, que es el lugar donde se disponen los alimentos que son venerados y ofrecidos a los dioses, entre éstos hay carne –*ilo*- *müzay* –bebida a base de trigo, maíz, piñón, arvejas- habas –*awar*- trigo mote –*kako*- entre otros productos. En algunas ceremonias se realiza el *füchotu* o la quema de los huesos y restos de carne de la ceremonia o de remedios o *lawen*, también llamado sahumerio. En la ceremonia del *gillatun*, se disponen ramadas o *küni*, las cuales se construyen con materiales del lugar, como madera, *koliwes* y otros. En cada una de estas ramadas se coloca una familia, donde prepara alimentos, dispone las mesas, sillas y el lugar propicio para atender a los invitados.

Respecto a las etapas de la ceremonia, en una primera instancia las familias se preparan en su hogar y en su *lof mapu*. Por lo general salen en procesión al lugar donde se desarrollará la ceremonia, realizando a veces un *llepun* u oración menor en un lugar determinado, que puede ser algún espacio ceremonial intermedio, la casa de un *machi*, *logko* u otro. Comúnmente comienza al mediodía, esto se llama *kon-antü* –entrada- y algunos participantes llevan instrumentos musicales tales como *kultxun* –tambor de madera forrado con cuero de animal- *pifüllka* –pito de madera usado en las ceremonias mapuche- *txutxuka* –instrumento de viento hecho de *koliwe*,

cubierto de tripas de vacuno o de PVC⁵⁶, que en un extremo tiene un cacho de buey, desde donde sale el sonido- *kullkull* –cuerno de vacuno que emite un sonido agudo- *kaskawilla* –instrumento a base de esferas de metal, antes se hacía de calabazas, se usa para acompañar el sonido del *kultxun*. En algunos lugares se realiza el *wurwürtun* que consiste en cocer carne, mote y cereales, ofreciendo el vapor a los *newen* o espíritus y posteriormente disponiéndolos alrededor del *rewe*.

El baile mapuche se denomina *purün*, consiste en pequeños saltos alrededor del *rewe* o en procesión a espacios sagrados, que varían en cuanto a intensidad dependiendo del territorio. Lo mismo ocurre con los cantos –*mapuche ül-* y los gritos colectivos –*afafan-* ya que su particularidad es reconocida por los miembros de un territorio. En las ceremonias del *gillatun* y *eluwün* se realiza el *awiin*, ya comentado en párrafos anteriores.

Otra cuestión importante dice relación con la organización del *gillatun*, el que recae en la comunidad y en las autoridades tradicionales, *machi*, *logko*, *gillatufe*, *gempiñ*, quienes pueden tener una mayor preponderancia en la toma de decisiones dependiendo del territorio aludido. En los *gillatun* todas las familias que participan tienen sus *magel* -invitados- de otro *lof mapu*, estos son atendidos en los fuegos y ramadas por los *gen* o dueños de casa. No es bien visto que la visita recorra de ramada en ramada, debe permanecer donde primero llegó y retirarse hasta que haya terminado el proceso del *gillatun*.

Welü gracias a Dios, inche ta wünen kacike antuenü tañi pü wenuy, tufachi pü purrun ta dow wigkawiñ ta, machi ta wigkawi, kuiñ ta inche txempan mülelelafui feita chi dügu, kintugelai ta logko, inche ta amün ta yewefun, mülefui ta wunen ke che welü mailaiwün, eimi dow kimimi ta mapudugun feipiguen; pichi txemun ta konkefun, konün ta Rankülko.

Gracias a Dios, mis conocidos me nombraron como el cacique mayor, en los últimos guillatun. Las personas cada vez se están asimilando más a la cultura wigka, las machis están cambiando. Cuando yo me crié no había ese tipo de

⁵⁶ Policloruro de vinilo, es un derivado del plástico

actitud, no se buscaba los lonkos para el gillatun, en este último año yo tengo que salir a buscar y avisar a los logkos, hay personas mayores, pero no los invitan, eso me da pena y rabia. Cuando niño comencé con esto primero en Rankülko. (Entrevista a Martín Calfulen Calfuman, julio de 2009)

Otra ceremonia donde se manifiesta la oralidad y se practica el *mapuzugun* es el *llepun*, rogativa individual o colectiva de corta duración, la que se realiza generalmente al aire libre, en el patio del hogar de los fieles o en ciertos espacios de connotación cultural, como es un *mawiza* –bosque- *menoko* –espacio de extracción de remedios- u otros. En el caso de la *machi*, esta ceremonia se hace en el *rewe* o altar ceremonial, aquí también se diagnostican las enfermedades, a través de la orina, ropas, fotografías del enfermo, este diagnóstico debe hacerse antes de las 12 del día y se denomina *pelotu*. El *llepun* también se realiza cuando se inaugura una construcción nueva –casa, sede social, cultivos- o cuando se extraen plantas o se despeja un monte, en este sentido, el *llepun* es también una ceremonia para pedir permiso a los *gen*, tanto para el ingreso a espacios naturales como para el uso de los mismos. Así, el *llepun*, tienen por objetivo establecer una comunicación directa con el mundo de los antepasados y las divinidades.

6.3 Kureywün y mafün

Tañi mafügeal, kuregey ta wentxu ka fey ti kurewelu tukuy zugu tañi chawmew, tañi ñukemu, tañi ruf kureweal ta kurewenual feymü fey ta amuy zugu fey ti chi werken pige y tati, werken fey ta llemey ta zugu fey ta fuchakechemu, mafüchial ti chi zomo ka kurewechi ti wentxu fey yelmagi tañi chem pial, feymü fey pi, werkenmu fey pige y, tañi yowael ta mafün kam ta yowgeal fey ti wentxu yall lu ka fey ti kushepüllü koñilu fey ta meli ta ñi fey pial, mafünmagean pial kam mafünmagenuael, fey mu fey mafünmageal pilu pinlu yowlu ta mafügeal fey ta gen fotiim kintuy ta kawellu tañi ilopual ta fey ti gen ñawemu, zoy küifi, epu pigekefuy, fey ta alcanzapalan, epu kawellu pikefuy ta fuchakecheyem, kiñe ta pürayal, kawellu ilontukual, welu inche txempam, kiñe müten, fey ti gen fotiim, pepikay kawellu kom pepikay, welu chamall ükülla, fey ti chamall ükülla llowi tati koñifel, fey ti fuchachekay ta

kawellu ta llowi fey femlu después fey ta fey ti, mafülu elugi ta itxofillem, eliüwi ta challa ta gapin, eliüwi ta kawitu tañi küime umawtuam, kom eliüwi, cacerola, olla regamyael, kucharon, kom eliüwi, fey ta kiñe kareta yetuy chew tañi puwmum, fey mu ta puwtuy, después kom yey ka, zuamlay ta gillael, ta chenküin ta zewmayael, femgechi tati peñi.

El casamiento es contraer matrimonio, el varón con la dama. Primero se le informa a los padres sobre el suceso y si realmente se van a casar acude al werken –mensajero- él se toma las atribuciones para informar a los mayores, mientras los padres esperan la respuesta, sí o no. Por lo tanto el werken dice - me han enviado a informar y escuchar sus apreciaciones y esperar la respuesta, si el casamiento se va a realizar y qué están exigiendo- Si la respuesta es positiva, el padre tiene que elegir el caballo para la ceremonia. Antes eran dos caballos solicitados para este fin, pero yo conocí cuando usaban uno solo, eso me conversaba los mayores. Se usaba uno para montar y el otro para la alimentación de los invitados, el padre del hijo prepara todo el banquete. La preparación de las vestimentas de la mujer, como el vestido, reboso lo prepara la mamá de la novia. Los novio reciben diversas cosas: olla, cama para dormir bien, cacerola, cucharón, de todo le entregan e ellos. Una carreta de cosas llevan al lugar donde van a vivir para no tener problemas en su nuevo hogar, después todo saldrá bien sin preocupación de que falten las cosas esenciales, para hacer comida por ejemplo. Así es peñi. (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, octubre del 2009)

Para la sociedad mapuche el matrimonio es de una enorme relevancia, ya que la unión de la pareja permite a las comunidades establecer relaciones y alianzas socioeconómicas y socioculturales. El matrimonio en la sociedad mapuche es conocido como *kureyewün* y consiste en la unión de dos linajes o familias y no sólo de dos personas. La formalización del matrimonio se hace a través del *mafün*, acto solemne en el cual se unen dos personas, dos comunidades y dos familias.

Existen varios tipos de matrimonio, descritos en el libro *Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche* (Alcamán y Araya, 1993:46). A continuación describiremos cada uno de éstos, incorporando nuestro propio conocimiento del tema. Está el *gapitun* o rapto de la novia, el cual se acordaba entre

ambas familias, llegando a teatralizar el robo de la novia, pues todos sabían lo que ocurriría y se preparaban para tal fin. Acá el novio, junto a algunos amigos, irrumpía a caballo en la casa de la novia y la tomaba en raptó. Posteriormente el novio debía establecer un proceso de negociación con el padre de la novia a través del envío de un intermediario o *ragiñelwe*, estableciendo ambos una dote o recompensa por la mujer que ahora pasaría a formar parte de otra comunidad⁵⁷.

Otra forma de matrimonio era el *gillan zomo*, que se realizaba cuando no había raptó, entonces el novio debía pactar una dote con el padre de la novia, también se daban casos en que la mujer no estaba de acuerdo y el matrimonio era pactado entre el padre y el novio, que incluso podía ser un amigo de éste, que desde niño elegía a su hija como futura esposa, para lo cual debía apoyar económicamente y socialmente en su crianza.

Otra modalidad de raptó de la novia era el *lefye nentun*, en la que un joven conseguía casarse con la mujer tomándola en forma sorpresiva, teniendo solo el consentimiento previo de los padres.

Entonces la vistieron de mapuche y después que estaba vestida le dijeron que se iba a casar, entonces la vinieron a buscar con caballo, con carreta, con animales vivos y muertos decían. Ella no sabía quién iba a ser su marido, entonces se arrancó y subió por la escalera, se quiso salir por la ventana y la tomaron por detrás y de ahí la llevaron. Pagaron pañuelón, medalla, chamal⁵⁸, zapato decía mi mamá, caballo ensillado, oveja también. (Entrevista a Fresia Huaracán Cayupil, noviembre 2008)

Otra forma de matrimonio, esta vez “a la fuerza” es el *weñe zomo*, que era un raptó sin consentimiento de la novia ni de su familia. Este raptó adquiría una connotación de cierta violencia. Hemos recolectado varios relatos traumáticos, donde la novia era raptada, para evitar la fuga, el hombre que la raptaba la amarraba, la encerraba en una

⁵⁷ La dote era pactada por lo general a través de animales vacunos y caballares. Es importante comprender que para la sociedad mapuche los animales constituyeron en el pasado una forma de dinero y de intercambio, de hecho *kullin* en *mapuzugun* significa animal y también dinero.

⁵⁸ Pañuelon, medalla y chamall, se refieren a prendas de vestir y joyas que usa la mujer mapuche

pieza e incluso le cortaba los talones. En muchos casos estas mujeres lograban escapar y a veces eran ayudados por su propia familia.

Kuyfi piam ta chaw, pichike zomo nükunugerkey femuechi femürkey ta ñi chuchu, nükunugerkey pichilu, fey malokontugekerkey ta fütake che kuyfi. Femuechi ta malokontumegerkey ta ñi chaw ñi chuchu. Feyta nükukumagerkey ta ñi pichi zomo. Fey ta txemlu ta ti pichi zomo, feyta amuy ta pu Painen, pu Painen ta yemeeyu, pu Painen iñchiñ ta nükunuel pirkey egün, feyta yemegey kepe.

En el pasado, a algunas mujeres las dejaban escogidas para casarse siendo muy niñas, así le pasó a mi abuela materna, la escogieron desde pequeña. Entonces cuando llegó el tiempo, le hicieron un robo a la fuerza al padre de mi abuela materna, porque a su hija la habían escogido desde pequeña. Entonces cuando creció la niña, fueron los Painen a buscarla y por eso ellos dijeron -nosotros la escogimos y tenemos el derecho de llevarla- de esa forma la fueron a buscar. (Entrevista a Marta Nahuel, enero 2009)

En este caso operaba la exogamia, es decir las relaciones de parentesco entre los mapuche se establecían en base a una elección del conyugue fuera del grupo de residencia, es decir fuera de la comunidad de origen. Por eso la mujer al contraer matrimonio migraba a la comunidad del marido, pasando a adoptar una residencia patrilocal. Por esto mismo, la mujer en la antigüedad no era sujeto de herencia de tierras, ya que ésta se transfería a los hombres. Sin embargo, cuando el matrimonio fracasaba, era posible que la mujer regresara a la comunidad de origen y de este modo el padre podía otorgarle un pedazo de tierra para vivir, aunque el fracaso matrimonial era mal visto.

En la actualidad sigue operando la exogamia, sin embargo se ha modificado la regla de residencia patrilocal, de hecho hay muchos casos en que el hombre se van a vivir a la comunidad de la mujer, situación que en la antigüedad era sancionada moralmente, el hombre era llamado *anekon*. Este cambio obedece principalmente a cuestiones económicas, ya que muchos hombres no son herederos de tierras, por lo cual no tienen cómo recibir en sus comunidades a sus esposas, se ven obligados a trasladar su residencia a la comunidad de la mujer. La exogamia en el matrimonio

constituyó una norma cultural asociada a las alianzas políticas, sobre todo en períodos de guerra. La norma cultural indica que la esposa debe venir desde fuera de la comunidad, manteniéndose aún patrones culturales como el robo de la novia y el pago de la novia. (Tereucán, 2002)

Por este motivo, la ceremonia del matrimonio implica una negociación entre familias y comunidades, bajo estrictos protocolos de convivencia. Cuando el matrimonio mapuche seguía el protocolo normal, el novio debía enviar un mensajero –*werken*- que a la vez era un intermediario –*ragiñelwe*- entre la familia del novio y de la novia. Esta persona tenía que tener el don de la palabra, saber negociar y buscar acuerdos entre ambas familias. Debía ser respetuoso con el padre de la novia, para lograr su consentimiento, esto podía durar mucho tiempo.

Küifi ta kechan kulliñ wülfy ta che, entonces fely ta zugu küifi ta peñi, füchakeche ta tukupuy tañi zugu ta chi kure, wentxu tañi chaw, fey may ta kiñe logko lel chi wentxu mandapuy tati, kiñe wünelkülelu, werken tati, fey ta zugurpuy kompuy tati, fey ta zomo kay, mafüwal pilu, femuan pilu, fey werken che tichi wentxu mür kürewen nüy ta zugu, kiñe che ta no, wentxu müten no, mürgi ta zugu, entonces feymay ta, ragiñelwe ta, pita zugu, ragiñelwemu, iñche ta fütageal tañi ñawe, iñche ta zugugelafun, ragiñelwe tukuafuy zugu, entonces el otro me viene a preguntar, ese es el dueño, entonces femgechi, fey mu ta mafügen pily, mafügean pi tati, zuamgey ilo, korü pigi, kiñe korü, kiñe kawell, entonces ka mulele kagellu, entonces, pediali ta pidiali, ka wixali ta mogelechi kulliñ, entonces femgechi, según, chem pial ti chi, dueño de hija, entonces muna almafün, mandalo ka gillanche, pidigi ta famgelu, pedigi ta kawellu mafüalu pigi, pedigi ta kawellu mafüalu ta pigi tati, petuan ñi ñawe pi tami mulelche, pigeputuy tati.

Antes se entregaba un piño de animales. Los mayores colocaban orden en dicho casamiento, por tanto si había un logko el conversaba con la persona de confianza y era el enviado para guiar y orientar la información del casamiento. El enviado –*werken*- no solo conversaba con el papá de la novia sino tenía que conversar con ambos –padre y madre de la novia- y esperaba ese acuerdo en el matrimonio. Es la palabra que tiene llevar el intermediario, sobre el casamiento de la futura novia. Entonces me viene a preguntar si se va

a realizar el mafün, así, si hay mafün se necesita: carne, una buena sopa, un caballo. Si la familia de la novia es amplia, se sigue pidiendo: un animal vivo, otro animal muerto, eso depende mucho de los padres y del enviado a conversar. Al volver el werken, le informa al padre del novio que va a haber casamiento, esto han dicho, esto están pidiendo para dicho casamiento, ustedes verán con lo que se ha informado y pedido. (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, enero 2010)

Entonces, nuevamente el intermediario o *werken* debe ir a donde el padre de la novia a entregar nueva información;

Entonces ka tuntepunmu pigi ta koliwi ka mandagi tati werken a la segunda vez entonces ka, niixamkaputuy, fey mu ta, ya ey mu felerki zungu, yow elah ta zungu pigi tati werken, ragniñelwe, entonces ragniñelwe, mafün puwi tati, mafüalü fey chi antü, puwi tati mafüwal ta pu che, feymü ta wülef ta ilo kawellualu, müli ta fillka, muli ta purun, muli ta acompañante todos, fey ta meñkutuy iloalu, fey mu ta kawell txamtugepuy fey timu gen zungu, pepikay küiko, pepikay kankawe, lavatorio, challa, llowtuam mollfüñ. Femgechi recibe, entonces fey tichi ragniñelwe, ese se hace apoderado para el hombre witxan, entonces para la mujer, para la novia, familia no ta pu che, femgechi para que entiendan le digo, femgechi fey ta mafün, felefuy, entonces feymü ta muli ta, ka zungu llemay, fey tichi dueño, dueño mafüpel, fey ta atende y tañi püñmu, atende y ñi pu che fey fam tukuy en la mesa, ellos mismos también carnean para esperar la visita ñi atendeal ñi pu che. Empiezan a matar caballo fey ta pu wenuy ta konpuy rukamu, ahí hacen una ramada y la tienen, entonces los otros acompañantes matan caballo, ellos están comiendo carne de caballo, primero que el dueño de casa, pero wüzaluwuiwün, fey wula y de ahí entregan su carne cocida, kankan elugeputuy tati ragniñelwe, fey ta ragniñelwe elugeputulu, fey mu ta elugey gen püñeñ, gen chaw entonces ahí distribuyen la comida, comentando, femgechi li ta mafün, küifi pichi kimpafiñ ta ka, fey pigen ka, femgechili tati peñi feichi zugu ta mafün, femgechi, después ta muli ta gülamwen, wifkunugi ta pu che, fey ta ka muli ta gülamwün, fey ta ragniñelwe llemay ta witxampuray ka ti pu visita, fey ta iñ pu

che, fey taiñ pu che zomo pule, wifkunugi faw kunugi, ka eyew ti wixan ka wifkuli ka.

Entonces nuevamente se envía al werken, esta es la segunda vez que va conversar y devolver la información -Bien dice el werken, he vuelto, como intermediario- entonces informa que el mafün se va a realizar, solo se tiene que fijar la fecha. Una vez llegado el día de dicha ceremonia, se prepara la carne que llega a brillar, esta la suegra, hay purun⁵⁹, hay acompañantes, de todo, se coloca a disposición la carne a consumir, se mata el caballo y se ordena el preparativo, como: utensilios, asador, lavatorio, olla, para recibir la sangre. Así, se recibe entonces a los invitados, el intermediario hace de apoderado para el hombre y para las visitas, entonces para la novia responde su familia. El novio dirige y lleva el mafün, tiene que atender a su suegro, a su gente, coloca alimentos en la mesa, carnean, para esperar y atender la visita. Se empieza matando el caballo y de ahí los amigos entran a la casa, ahí hacen una ramada y comen carne primero que los mismos dueños de casa, pero lo hacen en forma separada. Entregan la carne al intermediario, la que se ordenó faenar y cocinar. Luego le entregan carne y alimentos a los padres de la novia, la que es distribuida entre su familia, comentando la realidad del mafün. Después están los consejos, formar a las personas, lo dirige el intermediario y las visitas oficiales -aquí está mi gente, estas son las personas, tanto de la mujer como del varón y así también las visitas- (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, enero 2010)

Dentro de esta ceremonia una forma de sellar las relaciones matrimoniales y familiares es a través del consejo –*gülam*- que proporcionan las personas mayores al novio y la novia, en el entendido que estos consejos guiarán la vida futura de la nueva familia. De este modo, para sellar el matrimonio, la familia del novio y de la novia actúa recíprocamente dando consejos, estableciendo una suerte de control

⁵⁹ Danza o baile mapuche de tipo ritual, circular y semicircular. La mayor parte con pasos entrecortados y pequeños saltos sobre el suelo, existiendo diferentes tipos dependiendo del territorio. Está el *logko purun* o baile del jefe de familia, el *machi purun* o baile de la machi, el *choike purun* o baile que imita al ave ñandú y que por lo general lo hacen jóvenes mapuche que simulan aves macho y aves hembras dispuestas en un cortejo.

social, con el fin de que el matrimonio perdure en el tiempo y las relaciones familiares también se mantengan.

Wichukeleygün como una pelea así, kusealu reke, entonces tati wentxu, kompay re wentxu, tufa ta ñi gillan pigi, tami keñpu, respetafimi pigi, mütxolafimi, pipiegi ta gapiñ, gapiñ wentxu eso es el novio, le explican le pasan la mano. Aquí está, respételo hasta el último como su padre, ka pigi, femgechi piawi, ta fūchache. Después viene la mujer, dándole nueva instrucción a la novia, igual aquí su nanüq, aquí su ñashu, epuñ pu che ta respetafimi, ka fillka kontuelmu, ka matetuafimi pigi, femgechi txipay ta mafün küifi peñi.

Están separados, frente a frente, como ver una competencia, entre el novio y sus parientes hombres, los ancianos le dicen - aquí está tu cuñado, lo vas a respetar, no lo vas a insultar, respételo como a su padre- así le dice el kimche. Lo mismo ocurre con la novia, la diferencia que los consejos vienen de las mujeres mayores, le dicen -aquí está tu suegra, cuñada, ambas tienes que respetar, si te visita el cuñado tienes que servirles mate, así se orienta el mafün peñi. (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, enero 2010)

6.4 Eluwün

Eluwün ta kimnien ka, fey ta zoy kimi ka eluwün fey ta lay ta che, txutxukamañgewi, txutxukantun müley, wüñankünugü pi, kom ta che kelluwüñankuwi, chem zungu müte gelay, tufamay ta müley ta zungu eluwün, wünel rüñkül kul kewan ta che, küifi femlafuy. Wüñankügü txaftu zugu pi ko che, kom che kellu wüñanküfuy ka, lanzugumu, küime txipay gillatun, tufa felewerki.

Eso sí conozco, al fallecer la persona le tocan la txutxuka, varias txutxukas, todas las personas ayudan en ese dolor, no es cualquier cosa, es un entierro, una gran responsabilidad. Ahora es pura pelea en un entierro, antes no era así. En esa tristeza una sola mano, había ayuda mutua, todos vivían el dolor del

fallecimiento, salía bien la ceremonia, ahora ya no es así (Entrevista a María Huenchual Marín, enero 2010)

Eluwün es una ceremonia destinada a despedir a la persona que deja este mundo, se acompaña a la familia doliente y se le lleva al lugar propicio para enterrarlo, que en el mundo mapuche es el *eltuwe* o cementerio tradicional. Claro que el cambio en el sistema de creencias, ha implicado que a muchas personas se les lleve a cementerios convencionales, en las ciudades y pueblos y no en las comunidades de origen. He ido señalando a lo largo del texto, que según la tradición oral, parte de la sociedad mapuche no acata las normas tradicionales y esto ha implicado en palabras de las autoridades espirituales enfermedades que provienen del desacato a las normas.

Dentro de los roles importantes en la ceremonia del *eluwün*, está el *kimelche*, esta persona era la que avisaba a las demás comunidades de lo que había ocurrido, una especie de *werken*. Lo más importante en esta ceremonia es la despedida que los familiares y miembros de la comunidad hacen al *alwe* -alma- y los consejos que las personas sabias transmiten a los familiares afectados por la muerte del familiar.

Antiguamente todo eso estaba normado por la ley del lugar, ¿Cierto? Cuando moría un fūchache, una persona de edad, había un aviso, había un werken que cumplía la función de comunicarles a todos los habitantes de la comunidad de que alguien había fallecido. Y después de eso el jefe llamaba a una reunión e iban donde estaba el fallecido y ahí mismo hacían acuerdos, pero estos acuerdos eran más que nada de los antiguos y fijaban como se iba a desarrollar el velorio que llamamos hoy en día y como iba a ser el entierro. (Entrevista a Brigida del Carmen Huaracan Antil, Noviembre 2008)

La creencia mapuche señala que al morir el cuerpo se separa del alma, la cual emprende un viaje de ascensión al *wenu mapu*. En este sentido el muerto -la- y su espíritu viaja a la morada de sus ancestros -*wünelalu*- La muerte de una persona implica diversas etapas en las cuales la persona fallecida es liberada totalmente de las fuerzas negativas que puedan influir en su ascensión al *wenumapu*. En este sentido, toda persona tiene un *am*, pero al morir el *am* se transforma en *alwe*, pues se desprende de nuestra propia corporalidad, finalmente si la ceremonia ha sido exitosa

el *alwe* llegará en convertirse en un *püllü*. “La muerte es la destrucción de la dualidad y separación de los principios constitutivo de la unidad hombre sobre la tierra. Es la separación de alma y cuerpo” (Alcamán y Araya, 1993).

Alrededor de cuatro noches se tiene el cuerpo en el hogar antes de enterrarlo. El último día, el ataúd es trasladado al patio de la casa, para iniciar la despedida del fallecido. En esta ceremonia, los invitados comparten toda clase de alimentos y bebidas. Este tipo de ceremonia varía dependiendo del rol cultural del fallecido, ya que si es una autoridad tradicional se deben seguir ciertos protocolos, adquiriendo relevancia la figura del *wewpin* –historiador mapuche- que debe emitir discursos protocolares. Además, la ceremonia varía de acuerdo al territorio donde se realiza.

Mülefui ta wewpin, gillatunmu ka txaukefui fuchake kacike, lanmüta kiñe wentxu wüine kimi ta logko kacike pigekei, feita logkoli ta küme elgeal ta la, zomo geal ta wentxu geal; mülekefui kiñe futxa mamull tronko reke feli, txiragi fey utxuftugekefui, femgechi mülefui ta küifike zugu, lay ta che meli mamull elgi llagi llagi elgi feymü ta mulekefui ta la; wenetmü newen fücha küifi, entonces purukefui ta che, kiñe semana mülekefui ta purun ta che kom che konkefui, werkugekefui ta kañpule che, ta werken konpulaimi pigekefui yegi ta kankawe pigei ta werken, wekun ta witxalepui ta witxanlepui tañi kankawe enü, feiti chi werken yenülu ta kankawe logkomü, falilgekelafui türpu wecha wecha tati, kafeita chi logko pegunpunmü feipi ¿chumgechi am femguechi werkünman che rokigelan?

Sí, estaba el *wewpin* en el *eluwün*, se juntaban todas los *logkos* o caciques cuando se moría una persona, el primero que tiene que saber es el *logko* se decía, se buscaba un palo grande, se partía, ahí se echaba al muerto. Cuando se moría una persona se buscaba cuatro palos en forma de jaula, en eso se dejaba el muerto por un lado arriba de la casa. Se dejaba mucho tiempo, incluso se producía la pudrición del muerto, se mantenía de una semana a 15 días. Se bailaba el *purun* frente del muerto, incluso habían ocasiones en que los gusanos se estaban cayendo por encima de las personas. Se le mandaba avisar a las personas de otro lugar, al mensajero se le decía que tenía que

llevar el kankague⁶⁰ -te vas a parar afuera de la casa con tu asador- se le decía el mensajero, el mensajero que no llevaba el asador, era como un acto de desprecio, y el logko que se le fue a avisar aclamaba ¿por qué me viene a avisar de esa forma, acaso no me considera persona? (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, octubre 2009)

Una parte relevante en la ceremonia corresponde a la despedida del espíritu o *amül püllü* a cargo del *wewpife*, *logko* u otra autoridad tradicional. Estas personas son quienes se encargan de hacer un recorrido histórico y familiar de la persona muerta, destacando sus cualidades positivas y negativas, es una especie de recuento de la trayectoria final del individuo y su relación con la sociedad terrenal.

Inche kelluken amül püllünmü, inche wewpiken, amülpüllünmü lalü kam che, kishu günewenmü lakelai ta che allfenmü, kutxanmü fillmü lakei ta che, feimü mülekei ta amül püllün, feimü gillatugeki chaw genechen mü küme ni amüal, wiñolaayu tañi fotüm pigekei wentxu genmü, feita tami deya pigekei domogenmü anü femgenulmü wiñotuki ta rukamü amagkelai ta che, ti che lalü am che pikefui ti pü fachakecheyem, amülpüllün chalintugekei genechenmü tati, chaw genechen kume llogafimi küme rüpi eluafim, küme pelontuafimi, feimü chalintugekei ta la, ka lamtugekei la ka, feita lan re ilo müten lakei, espíritu piki ta wigka mogletui, feimü gülamtugekei küme chalipüafimi wüne amülelü, rokiñ küpan pialü, ulkantunmü püalü eimi, llad kinmü pülaimi, wiñokintulaimi feipigekei.

Yo ayudo cuando se hace la rogativa del *amül püllü* y *wewpitun* –despedida al espíritu y discurso histórico- eso se les hace a las personas cuando se mueren. Las personas que mueren y vuelven a penar se dice que son almas que están deambulando. En esta ceremonia se les aconsejaba a los muertos, para que lleguen bien, de buena forma -debes saludar bien a las personas, debes llevar comida, y debes llegar cantando al lugar donde están todos los antepasados- y se les decía en la rogativa -que tenga un buen camino, una buena visión- eso se hacía para que los muertos sean bienvenidos al más allá -no debes llegar

⁶⁰ Fierro donde se hacía el asado que se comía en el *eluwün*.

con pena y no debes mirar para atrás- les decían a los muertos. (Entrevista a Mario Colón Curaqueo, julio 2009)

Para que la ceremonia tenga éxito, la familia del muerto debe organizar la ceremonia y apoyar en su realización, de eso depende el viaje del espíritu al *wenu mapu*. La comunidad por su parte hace un sacrificio y acompaña a la familia, dejando de realizar actividades laborales esos días.

6.5 Rituales de sanación

Como hemos mencionado en párrafos anteriores las ceremonias mapuche de sanación están reservadas a la sabiduría de personas especializadas en la salud y espiritualidad, quienes adquieren estos conocimientos a través de la herencia transmitida por los antepasados. El conocimiento mapuche especializado llega a la persona por un llamado espiritual y sobrenatural, ya sea en sueños *-pewma-* visiones *-perimontu-* o distintos avisos que da la naturaleza a estas personas, a partir de manifestaciones propias de la naturaleza.

La *machi* y el *logko* son las autoridades principales en una comunidad, la primera es un líder espiritual y el segundo un líder de la ritualidad y del ámbito sociopolítico. Estas autoridades son consideradas sabios o *kimche*, porque tienen un conocimiento especializado que no lo tiene cualquiera. Si bien todos los roles asociados a la salud mapuche implican un cierto nivel ritual, la *machi* por esencia es quien se comunica mayormente con los *püllü* *-espíritus-* y con los antepasados *-füchakeyem* o ancianos muertos- a través de ritos y ceremonias donde entra en trance *-küimi-* y habla en lenguas o como me señalaba un informante en un idioma antiguo, ancestral. Es por este motivo que la *machi* se hace apoyar por un *-zugumachife-* quien traduce lo que a través de la *machi* ha sido revelado.

Existe una diversidad de ceremonias realizadas por la *machi*. Tenemos en primer lugar el diagnóstico o *pelotu*, el cual se efectúa cuando se desconoce la enfermedad, para lo cual se observa en el paciente su cuerpo y espíritu. Esto se hace a partir de sus prendas, fotografías o a partir de la observación de la orina. En este último caso la *machi* dispone el frasco transparente con la orina matinal del enfermo,

en el altar ceremonial del *rewe* y observa su composición, siempre antes del medio día. En este diagnóstico la *machi* se contacta con los espíritus, mientras canta y baila.

Se tiende a englobar todas las ceremonias de sanación con el nombre de *machitun*, sin embargo cada ceremonia tiene un nombre específico. Juan Ñanculef (2011) hace una revisión de las diversas ceremonias de sanación realizadas por las *machis*. Según el autor, *Zatun* es la ceremonia de sanación de un enfermo, la que se realiza para evaluar el contexto espiritual de la enfermedad y darle algún tratamiento, es conocida comúnmente como *machitun*.

Otra ceremonia es el *Guillatuñma*, la que se realiza cuando un enfermo ha sido poseído por un espíritu ajeno que ha entrado el cuerpo de la víctima, un espíritu vago. *Mütxüm Püllü* es una ceremonia parecida al *Guillatuñma*, y se realiza cuando el alma de un enfermo lo abandona, generalmente por penas muy profundas como la muerte de la mamá, por ejemplo (Ñanculef, 2011:30).

Según el mismo autor, *chollkollma* es otra ceremonia casi en extinción. Se realiza generalmente para contrarrestar catástrofes, como terremotos o temblores. En la ceremonia se extrae el corazón de un cordero vivo, se abre bruscamente el pecho del animal y el corazón sale palpitando, luego de lo cual es depositado dentro de una vasija de agua limpia y helada para allí terminar de latir. Es la fuerza humana en contraposición al poder de la naturaleza, representada por el agua. En algunas ocasiones y en ceremonias muy antiguas se ofrecían sacrificios humanos en estos rituales, y según sean las dimensiones de las catástrofes (Ñanculef, 2011:30).

La *machi* es una persona que necesita estar bien de salud y tener la energía suficiente para curar, por tal motivo siempre se mantiene protegida, el mismo ritual diario cumple esa función. Hay elementos que le permiten al curandero protegerse de energías negativas, es el caso de la plata, tanto como adorno y elemento de protección. En ocasiones la *machi* se enferma, tiempo en el cual la comunidad debe apoyarla para restablecer su salud, es así como a los *machi* también se les hacen ceremonias de sanación, las que son realizados por uno o dos *machi*, más los asesores correspondientes y el apoyo de la comunidad. Entendiendo que es vital su recuperación.

Una ceremonia importante para fortalecer a la *machi* es el *geikurewen*, ceremonia conocida comúnmente como cambio de canelo, la que consiste en la renovación de las ramas que adornan el *rewe* –ramas de canelo, maqui, laurel y otros- para lo cual se usan nuevas plantas que son colocadas en el *rewe* y a la vez se hace una ceremonia para fortalecer la labor del *machi*.

Tanto el *machi* como los demás sabios mapuche –*logko*, *gempiñ*, *zugumachife*, otros- están constantemente luchando con fuerzas negativas que amenazan con la estabilidad de la persona, familia o comunidad. Esta lucha se da en un plano terrenal y en otro espiritual. Las personas elegidas para desarrollar un rol cultural de este tipo sueñan –*pewma*- y en este mundo espiritual los espíritus le confieren la energía y los poderes para enfrentar las fuerzas del mal.

El mundo sobrenatural otorga a los elegidos –*zullimche*- *newen* o fuerza para desarrollar su sabiduría. De este modo, una *machi* puede tener uno o más *perimontu*, el que es entendido como una visión que se manifiesta en la observación de fenómenos sobrenaturales, asociados a cualidades divinas de plantas y animales. De este modo, la persona ve animales u objetos, a modo de totem, que le otorgan el poder específico al sabio y que por lo general son los protectores de los espacios naturales, como bosques, arroyos, vertientes, montañas. Por ejemplo, la persona puede tener *filü perimontu* -visión de culebra- *txalkan* y *llifken perimontu* –visión de truenos y relámpagos- Los *perimontu* son asociados a espíritus que hay en la naturaleza, los que llaman la atención de las personas elegidas, por este motivo éstas sueñan con esos espíritus, los cuales pueden ayudar al sabio a encontrar el camino hacia el bienestar suyo y de sus enfermos.

6.6 Rukan

Si bien podríamos escribir muchas páginas relatando los espacios reservados a las ceremonias y actividades culturales, es fundamental comentar aquellos más relevantes, donde se expresa y conforma la sociedad mapuche. Muchos de estos espacios y ceremonias han cambiado o han desaparecido, en este último sentido tenemos el caso del *rukan*. Esta actividad implica un trabajo colaborativo de la comunidad para apoyar a una familia en la construcción de una *ruka* o casa. Era una

verdadera fiesta familiar, donde operaba el rito, a través del *mapuche ül* –canto- la oración –*llepun*- y la colaboración y ayuda mutua –*kelluwün kuzaw*-

Ka pu gen ruka, mülefui ta gillatualü ta mapumu, wune gillatukefuiwün, wichagui ta machi, tunten ta mülen ta mapuche wichawüi, ehulmagelefui tañi kichu müleal ta gen ruka. Wüne mulekefui nor rukan kiñe semana ante, kuche papay preparawi ta kulkomü ta iyael, ta purukefui ta che, kakelü txutxuka li, ta cornetameki, ayiuküleiwwun ta we ruka dewmadewma gui pikefuiwün wakiñkuli ta che, müley ta muzai, milkaw wigkamu, ka küme kulliñ dulligi, mülekefui fuchake katxin ilo, multxun, kadi waka ta fey mülefui küifi; feita may historia reke mületui fewla.

Los dueños de casa tenían que realizar una rogativa en la tierra donde se iba a construir, se invitaban a las machis. Todas las personas que están cerca de la familia se les invitaba, nunca se dejaba solo a las persona dueñas de la construcción. Primero se realizaba una preparatoria del rukan, eso se hacía una semana antes. Las abuelas se preparaban con sus canastos, se bailaba el purun, se tocaba la txutxuka, la corneta, se creaba un espacio festivo, con muchas risas, porque se construía la nueva casa. Había mucha comida: mote, katuto, milkaw, muzai, se buscaba el mejor animal para sacrificarlo, se hacía el mejor asado, eso es parte de la historia. (Entrevista a Francisco Huilcan Huenchual, diciembre 2009)

Para la realización del *rukan* cada invitado debía llevar un atado de fibra vegetal usada para la construcción de la *ruka*, entonces se juntaba todo el material, incluido el aportado los dueños de casa. El material de construcción era extraído del lugar, incluso las amarras eran de fibra vegetal. En algunos lugares se usaba el barro, la paja, un poco de madera, en fin, se utilizaban materiales extraídos de la naturaleza.

Felefuy ta mogen küifi, fey ta ka küina ruka zewmagey, pütxi katxigekey tati küina fey mu zewmagi, pütxin kuzawkuli ka, kintu farala muli, kintu amara muli, kintu orkon muli, lalagi, todos eso, alkawete, eso completa, foki, femuechi tati peñi eso es. Faw ñugukuli, yewetupelay anchi. Gekelafuy pantalón pi ta fuchakeche, chiripatuy gün tati külfoytaiñ fütshakeche.

Así era la vida antes, se hacía por ejemplo casa de kūna, se cortaban las kūnas y después se hacían las casas, se trabajaba y además se buscaba las varas, las amarras, los orkon –poste central de la ruka- todo eso; el boqui también, algo así peñi. Ahora se perdió, se avergüenzan, antes no había pantalón, las personas mayores solo usaban la chiripa. (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, octubre 2009)

El *rukan* es una actividad colaborativa –*kelluwün kuzaw*- donde las familias se apoyaban para construir sus viviendas. Como bien lo señala el *logko* Alberto Llanquín Levín, era una actividad parecida a un *mingako*, porque implicaba el trabajo de varias personas que eran recompensadas con alimentos y bebidas típicas como el *muzay* y el *mushka*. Actividad denominada *yafütun* o alimentación. Una vez edificada la *ruka*, se celebraba junto a todas las personas que habían colaborado.

El rukatun es como un mingako peñi, txawütuy ewün pu wenüwen, inkatuwi fey chi antü rukatuan apuen kellumumean pi, entonces amuy kellualu kiñe antümu zewmarkelu iñ ruka fütxake che küifi, iñche alcanzapelan welu fey pigekefun fey anümulgen fey ti ruka kom después fey küpül pigi tati ti rüangi, chumgechi teja ga itxon femgengi, femgechi elgekey ta ruka gürüael con paja, kūna y de ahí entonces mushka niekefuy füchakeche, mushka pi ta füchakeche küifi, fey ti kekinwa pigi peñi, femgechi mushangeken tata ketxan, femgechi mushangi welu, faykefuy ka, gollilchekefuy, fey ta kom mushkatuiwün, tatey ilotuiwün llellikoiwün ka müley machi pigiki inkatulu, kultxunmu zewma zewmalelu ruka, femgechi nütxamgen.

El rukatun es como un mingako peñi, se reunían los amigos, se invitaban y -ese día vamos a trabajar, me van ayudar por favor- Entonces se iba a ayudar al que iba a hacer la ruka. Los mayores no los alcancé a conocer, pero me conversaron como se llevaba a cabo. Se preparaban los koliwes, luego así como se arma el techo de teja, así queda también el techo de la ruka, ya sea de paja o kūna, y para eso entonces los mayores tenían muzai de mushka. Ese cereal que se hacía muzai mareaba a las personas por ser fermentado, todos bebían, consumían carne, hacían llellipun, que lo dirigía la machi invitada, tocando kultxun, eso una vez hecho la ruka. Así me conversaron. (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, octubre 2009)

6.7 Palín

Durante la conquista y colonia el *palín* fue una expresión propia de la cultura mapuche, prácticamente todas las comunidades lo practicaban, esto es confirmado por la diversidad de testimonios y escritos, como el del padre Alonso Ovalle en su *Histórica Relación del Reino de Chile* publicada en Roma en 1646 (Torres, 1995).

El *palín* tiene plena vigencia en la actualidad, hoy es considerado un deporte tradicional, pero en el pasado constituía una actividad de mucho esfuerzo físico, que permitía mejorar las habilidades y destreza de los guerreros mapuche –*konas* y *weichafe*- Esto trajo complicaciones a los españoles y clérigos, quienes veían en el *palín* un problema, pues por una parte permitía mejorar los enfrentamientos bélicos con los españoles y por otra parte, el *palín* permitía revitalizar la religiosidad, ya que junto a esta práctica, se realizaban ceremonias mapuche, contrario a la religiosidad occidental. En 1647 el gobernante Mujica prohibió su práctica con penas severas y el año 1763 el Obispo Aldai en el Sinodo Diocesano de Santiago de Chile lo prohibió también, bajo pena de excomunión (Op.cit).

Esta práctica es muy similar al juego español de la chueca e incluso al hockey. Este deporte ancestral se juega en una cancha de tierra de alrededor de 20 metros de ancho por doscientos metros de largo, dependiendo de la zona en que se practique. En este juego se enfrentan dos equipos de hasta 15 jugadores cada uno, por lo general se enfrentan dos comunidades o territorios diferentes, por lo cual cada jugador o *palife* tiene un rival, llamado *kon*, que se dispone frente a frente en la cancha antes de iniciar el juego. El *kon* era un rival en el momento del juego, pero una vez terminado éste, ambos jugadores y las respectivas familias comparten los alimentos y entablan una relación de amistad duradera, que implicaba estar unidos por siempre, siguiendo los preceptos de la teoría del don de Marcel Mauss (1979).

Se juega con un palo curvado en la punta, llamado *wiño*, el mismo usado en las ceremonias mapuche por los *konas* para apoyar la lucha espiritual, en ceremonias de sanación y en el *gillatun*. El palo es de madera dura de más de un metro de longitud. Se juega además con una bola de madera forrada en cuero llamada *pali*. Al centro de la cancha existe un hoyo llamado *dungullwe*, donde se deposita la bola. Los capitanes y rivales parten el juego chocando los *wiños* un número variable de veces,

sacándola del hoyo para comenzar a desplazarla de un extremo a otro. En cada extremo de la cancha hay una línea imaginaria, que es el lugar donde debe ir la bola para lograr la *raya* o punto. De salir la bola por los lados, se debe devolver la bola al medio y nuevamente comenzar el juego.

Los jugadores del *palín* tienen distintas posiciones y roles, por ejemplo el *chungülfe* o capitán, llamado también *logko palife*. El *chañatu* que son los jugadores que juegan cerca del capitán en el centro, dos a cada lado. El *inantuku*, que sigue en orden al *chañatu*. El *wechuntu*, un delantero o atacante. Finalmente el defensor, llamado *kachipalife* o *kachulfe*. Antes de iniciar cada juego se realizaba una rogativa en la que participaban no solo los jugadores, sino también las diferentes familias que recibían a los invitados –*gen ruka*–

Feimü feytmü txawuiñ, fey mülekefuy kiñe pichi cancha paliwe, ileltun palín txipakey pigekey, cruz anüinkunulelgey pü awkantufe pü che. Fey faw mejor püruaiñ pirkewün. Pilay amüal yiw al rincón, allue azkawfe erke yiw pü kona, newe pepilfalay erke ewün, fey kelluwalu iñchiñ, fawpüle müten, feyta pichi paliwe nieñ feymü ta püruiñ. Feyti machi, lamgen kizu niefuy ti fūta wentxu, fey feypiafín kizu iñche tañi lamgen, pirkey.

Así, en ese espacio nos reunimos, ahí existía una cancha de palín, dicen que en ese espacio se organizaban encuentros de palín con comida, una cruz plantaban para los jugadores -palife- Aquí haremos la rogativa del pürun dijeron. No quisieron hacerlo en el rincón, porque la gente de ese lugar era demasiado problemática, no había forma de dejarlos conforme. Por lo tanto, como se necesitaba apoyo, se dijo, lo haremos en este lugar, en el paliwe hicimos gillatun y bailamos. El hombre era el que encabezaba la organización de la rogativa dijo que su hermana era machi y se comprometió a conversar con ella. (Entrevista con Segundo Mariman Coñoepan, septiembre 2009)

En algún momento el *palín* también sirvió para resolver conflictos entre comunidades, de esta forma quien ganaba tenía la ventaja sobre la otra comunidad y podía elegir de acuerdo al conflicto ocurrido.

6.8 Txafkintun

El ejercicio de la oralidad y del discurso mapuche se expresa de mejor manera en las actividades propias de la vida de este pueblo. Una de estas actividades es el *txafkintu* o intercambio de productos, actividad fundamental antes de la conquista, pues permitía el establecimiento de relaciones socioeconómicas entre diversas identidades mapuche en relación a los diferentes pisos ecológicos que encontramos en el centro sur de Chile.

Por lo general, los habitantes de la costa –*lafkenche*- proporcionaban productos del mar –algas y mariscos- que eran intercambiados por cereales de los valles, estableciendo relaciones de intercambio con familias *wenteche* o del valle central. Las familias *pewenche* -de la cordillera- abastecían a las familias *wenteche* y *lafkenche* con productos del bosque, tales como piñones, animales y madera. Esta práctica no solo se realizaba entre mapuche, también era y es una estrategia económica que permitía el establecimiento de relaciones comerciales entre la sociedad mapuche y españoles y criollos. A partir del intercambio de productos artesanales como mantas, frazadas, hechas de lana de oveja, además de animales, los mapuche los intercambiaban por monedas de plata para fabricar joyas y por víveres.

El intercambio socioeconómico aún persiste, sin embargo la aparición del dinero metálico transformó las relaciones intercomunitarias, primando en la relación de cambio el dinero metálico como forma de transacción. Sin embargo, en muchos lugares aún se mantiene este tipo de relaciones económicas, a las cuales se agrega el intercambio de plantas, remedios y semillas –*lawen*- entre personas con conocimiento sobre la medicina mapuche. En general, este tipo de intercambios implica viajes y traslado de personas de un territorio a otro, tiempo en el cual diversos individuos, familias, comunidades y territorios intercambian conocimientos y productos, en base a una relación motivada por la oralidad y el ejercicio del *mapuzugun*. Podemos señalar que el *txafkintu* es una relación que sucede en un espacio y tiempo determinado, donde operan las normas del derecho consuetudinario y donde la oralidad es el centro de esta relación.

7. EL DISCURSO ORAL DE LA DESTERRITORIALIZACIÓN

Pu wigka fey aukawün yawitache pigefuy, müntugueki ta che müntukagui ta kulliñ, ñifiza nielü, plata nielü ka ñunmafi, oro chaway ka ñunmafi, femgechi malokefui pu wigka, pu saltador, nutxamkafenu ñi kuze awela ka, feimü kimfin feita chi zugu awkan zugu.

Los wigka vinieron hacer awkan –guerra- a las personas, les quitaron sus animales, sus ovejas, sus prendas de platas, les quitaron sus joyas de oro, ellos vinieron hacer malón. Los wigka eran asaltantes, me conversaba mi abuela sobre estos temas de la guerra. (Entrevista a Segundo Mariman Coñoepán, septiembre 2009)

Lo mapuche se ha construido en base a la relación traumática con los invasores, sean estos incas, españoles o chilenos, todos son denominados bajo un mismo apelativo desde la visión mapuche; *wigka* o *we inka* -nuevo inca. Al respecto, las narraciones históricas de los informantes describen un largo proceso de violencia y guerra, denominado en *mapuzugun awkan*. También en los relatos se habla del malón, el cual es entendido como un ataque sorpresivo entre grupos mapuche o entre mapuche y grupos no mapuche, sean españoles, chilenos. El malón también se hacía con la finalidad de saldar cuentas pendientes, por ejemplo ante el robo de animales, mujeres o pertenencias; el grupo afectado emprendía un ataque recuperando sus pertenencias.

Con todo, los mapuche describen muy bien en sus relatos los desplazamientos forzados a los que se vieron expuestos, producto de la guerra. De hecho, con la invasión inca el territorio mapuche disminuye en su extensión. Este imperio intentó someter a las familias mapuche a un trabajo forzado centrado en la minería y la agricultura. Se cuenta que las familias mapuche habrían resistido a esta asimilación, pero también se sabe que se habría producido un proceso de mestizaje característico de las relaciones interétnicas. La influencia inca en la cultura mapuche es un tema poco estudiado, siendo un tema relevante para comprender el flujo de conocimientos, religiosidad y prácticas económicas mapuche.

A partir del siglo XVI llegaron al territorio mapuche los conquistadores españoles. Imponiendo leyes e instituciones, sometiendo a las familias a un trabajo forzado en la explotación minera, a través del régimen de encomienda, sistema de

tipo esclavista que consistía en un trabajo forzado de grupos indígenas a cargo de un español, cuyo objetivo era explotar la materia prima -metales preciosos- en diversos yacimientos. Dichos productos eran exportados a la corona española a través del Virreinato del Perú. Este tipo de economía se denomina mercantilismo, pues el poder económico estaba en la acumulación de metales preciosos, símbolo de poder de las culturas altamente estratificadas, como el caso de España, Portugal, Inglaterra.

Aunque la economía aurífera fue en un inicio el sostén económico de los españoles en Chile, paulatinamente los yacimientos fueron agotados y con esto se vio la necesidad de desarrollar otras actividades económicas que generaran ganancias económicas. De este modo, se comenzó a desarrollar una economía agrícola centrada en el latifundio, como una suerte de extensión de la economía feudal europea, centrada ahora en la explotación de mano de obra indígena y mestiza a través del inquilinaje y peonaje. Aunque la población mapuche incorporada en este proceso por lo general era aquella que había migrado o se había desvinculado de sus comunidades.

Durante los siglos XVIII y XIX, los mapuche desarrollaron una economía centrada en la ganadería, logrando dominar el comercio de ganado con los chilenos y argentinos, estableciendo una suerte de control fronterizo basado en la ganadería y la explotación de la sal. Esto permitió la subsistencia mapuche durante muchos años y la posibilidad de una defensa organizada del territorio ante la invasión de los ejércitos chileno y argentino que amenazaban con la soberanía mapuche sobre el *wall mapu*.

Tanto en Chile como en Argentina se dio un proceso de colonización nacional y extranjera propiciada por los estados nacionales, que pretendían ampliar sus fronteras hacia los territorios ocupados por población indígena, desconociendo su territorio y propiciando con esto el sometimiento al nuevo orden político administrativo, el cual se legitimó a partir del derecho positivo y el surgimiento de leyes sobre poblamiento y legalidad sobre las tierras, lo que en Chile se expresó en la radicación o *rakichem* –en idioma mapuche-.

Es preciso mencionar que antes de la dictaminación de una ley de colonización, tanto chilenos como extranjeros habrían llegado a territorio mapuche,

ocupando sus tierras, generando procesos de desplazamiento forzado, ya que venían con armas que permitían amedrentar, violentar y con esto usurpar los terrenos indígenas.

Cuento con varios testimonios que confirman esto. Por ejemplo, el caso de la comunidad Vicente Reinahuel del *lofmapu* Txafün –quiere decir reunión o *txawün*- a la cual el estado habría radicado con el Título de Merced N° 2.410 de 1915, en la hijuela N° 3 de 1.357 hectáreas. La comunidad en cuestión ocupaba antes de la radicación un terreno mucho más amplio, que según los testimonios de los comuneros habría sido usurpado inicialmente por colonos alemanes, entre los que destacan las familias Mollenhauer y Ridemann, colonos alemanes provenientes llegados a Valdivia.

El proceso de colonización espontánea por la vía violenta, habría sido favorecido por el relativo aislamiento que presentaba la comunidad en cuestión, ya que se ubica en el sector cordillerano de la Región de los Ríos, específicamente en el sector de Liquiñe, donde el acceso es por faldeos y caminos que hace muy poco se han habilitando. Hablo de violenta ya que los colonos se apropiaron de los terrenos mapuche quemando sus casas, ocupando armas de fuego para corretear a las familias mapuche. Estos testimonios fueron relatados por las familias en un peritaje que realicé el año 2011 en la comunidad descrita.

La reivindicación del fundo *Txafün* corresponde a un hecho conflictivo plasmado en las relaciones interétnicas, el cual se fue perpetuando a través del traspaso del derecho de propiedad del terreno a diversos propietarios luego de la radicación. En el gobierno socialista de Salvador Allende, en el contexto de la reforma agraria, el fundo se expropió y se les entregó a los inquilinos del fundo, desarrollándose un proceso productivo conocido como Complejo Maderero Panguipulli. En este proceso la comunidad no participó, aunque siempre demandó los derechos sobre este terreno. En el año 2011 el *logko* de la comunidad soñó con dos ancianas que lo tomaban de la mano y lo llevaban a una vertiente y oraban con él, luego de lo cual le solicitaron que liderara junto con su comunidad la recuperación del *gillatuwe* ubicado en el fundo mencionado. La comunidad apoyó este proceso e hicieron ocupación del sitio ceremonial, ante lo cual la policía reprimió fuertemente la situación, procediendo al desalojo y la encarcelación. Como se puede ver, esta es

otro de los conflictos que sitúan lo mapuche en el mundo terrenal y espiritual. El siguiente relato muestra la situación de violencia en el cual se desarrolló el proceso de ocupación de la Araucanía.

Wemügekefui ta che ñi mapumu felekefui, feymü txaukefuiwün fey zoy newentual, pu wigka txalkatukefui, pu mapuche wixugemu, wiñomu inkauky. Txani ta pu mapuche kechafiwün ta pu wigka. Mülekefui kiñe wigka Lentas piñelu weniwkafi ta pu mapuche feymü zewmay Galvarino waria.

Se echaban las gentes de sus tierras porque así era, por eso los peñi se juntaban, por el newen, los wigkas disparaban con armas de fuego y los mapuche se defendían con boleadoras, palos, chuecas. Se juntaron los mapuche y expulsaron a los wigkas. Había un wigka que se llamaba Lentas, este hizo amistad con los mapuche y fundó la ciudad de Galvarino. (Entrevista a Alberto Llanquín Levín, octubre 2009)

Otra forma en que se desarrolló la desterritorialización fue a partir de la colonización ideológica, la que fue tan violenta como la guerra armada. La religión y la educación fueron las principales estrategias de colonización, que fueron socavando el conocimiento mapuche. En las escuelas se prohibió hablar el *mapuzugun* y quienes lo hacían eran castigados por los profesores, propiciando la total asimilación de la población indígena a la sociedad chilena, el *mapuzugun* fue despreciado, como lo fue la religión indígena. Esto trajo consigo que quienes habían sufrido tal discriminación, transmitieran a las nuevas generaciones un silencio idiomático, enseñando el castellano e invisibilizando su idioma nativo, pues conscientemente sabían que su idioma no tenía competencia en un estado que discriminaba étnica y lingüísticamente, pues para acceder a trabajo y una posición menos subordinada con la sociedad chilena, era necesario saber hablar el castellano. Es por eso que muchos de los jóvenes de hoy señalan que los adultos no les enseñaron el *mapuzugun*.

Una estrategia de los misioneros fue justamente evangelizar y educar a los indígenas, para lo cual era más fácil hacerlo a través de las nuevas generaciones y en especial a quienes eran los líderes propios del mundo indígena, por este motivo se buscó los hijos de *logkos* para educar y cristianizar, siguiendo en cierto sentido el modelo de la colonización indirecta, es decir, transformar a los líderes en chilenos,

para que éstos cambien los patrones culturales de sus comunidades. Es por eso que podemos encontrar diversos relatos en que los profesores, pastores, miembros de las instituciones estatales son indígenas occidentalizados, que promueven de mejor forma la occidentalización de su propio pueblo.

Por parte de mi mamá Rosa Antil ella descendía de la comunidad de Curileufu, el papá de ella se llamaba Bautista Antil que fue uno de los niños que en el tiempo de la pacificación, cuando llegaron los misioneros alemanes, lo tomaron de chiquitito y en común acuerdo con los logkos lo llevaron a un internado a Puerto Saavedra para ser educado. Mi abuelo materno estuvo ahí muchos años y salió más menos decía la mamita cuando tenía 20 a 25 años y después se casó. (Entrevista a Brigida del Carmen Huaracán Antil, Noviembre 2008)

8. EL PATRÓN MIGRATORIO PRE Y POST REDUCCIONAL

Llama la atención la gran movilidad que tenían las familias mapuche antes de la radicación, quienes mantenían un patrón de trashumancia estacional que les permitía desarrollar una economía de caza – recolección, con una permanencia momentánea en cada espacio territorial explotado. No existía un asentamiento definitivo y por lo tanto el territorio era extenso, lo que permitía a la población mapuche migrar, no sobreexplotar e ir intercambiando conocimientos, sabiduría y recursos económicos disponibles en los diversos espacios eco-culturales del territorio. Los desplazamientos no obedecían sólo a aspectos económicos, también se incluían las alianzas matrimoniales y los diversos desplazamientos por motivos culturales, tales como la búsqueda de información, conocimientos, y nuevos espacios donde asentarse.

Duran y Zavala (2005) realizaron un estudio sobre los flujos migratorios e identitarios en la Araucanía. Para el caso mapuche señalan que el desplazamiento territorial provocado por la invasión, colonización europea y nacional, junto con la movilidad propia de este pueblo operaba bajo un modelo de estabilidad-movilidad, bajo un modelo territorial que valora el asentamiento y la posesión de tierra, pero que se construye en esta suerte de dualidad estabilidad-movilidad. Es necesario considerar que los autores hacen la diferencia entre la unidad mínima de

desplazamiento que es la familia o *lof che*, respecto del *kiñelmapu*, compuesto por varias familias, y el *ayllarewe*, que agrupa a varios *kiñelmapu*. Estos son los factores que propiciaban los desplazamientos mapuche, entre *kiñelmapu* y *ayllarewe*:

- a) La expansión económica, expresada en la saturación del *lofmapu*, que obliga a los jefes de las familias –*lof che*- a incentivar la migración de los jóvenes en busca de tierras libres.
- b) El criterio demográfico o aumento de la población, que obliga a los jóvenes a migrar en busca de nuevos territorios.
- c) Contexto de relaciones interparentales e intrasociales en distintos sectores geográficos de un territorio mayor. Destacando los siguientes desplazamientos:
 - c.1) La salida o acogida del tronco joven que busca territorio o para fortalecer el territorio con poca población.
 - c.1) Por relaciones de parentesco bilateral, exogamia y patrilocalidad, buscando un matrimonio fuera del *lofche* para evitar el matrimonio entre primos directos.
 - c.3) Desplazamiento por ceremoniales cíclicos, tales como *gillatun* o *eluwün*, donde se valora la presencia prolongada de los parientes. Incluyendo también la celebración de parlamentos, guerras internas, comercio, etc.
 - c.4) Desplazamientos para ampliar el radio de acción y experiencia del especialista, particularmente las *machis*.

Los flujos migratorios están marcados por factores individuales y colectivos, que originan dichos desplazamientos, en este sentido el concepto de residencia obedece claramente a un patrón de trashumancia o de residencia semipermanente. Aparecen visibles los conceptos de *anümche* y *akunche*, ambos referidos a la noción de ocupación del territorio y de la comunidad tradicional o *lof mapu*. El primero referido a las familias que llegaron primero al *lof mapu* y que son las que en cierto sentido lo fundaron, respecto de las familias que llegaron cuando ya estaba formado el *lof mapu*. La migración por lo tanto fue una característica del pueblo mapuche, sin embargo la guerra obligó a este pueblo a desplazarse constantemente por el territorio, incluso entre lo que hoy es Argentina y Chile, en numerosas incursiones familiares originadas por la invasión, las alianzas matrimoniales, los procesos de intercambio económico y ceremonial. Esto se expresa claramente en los diversos relatos, donde

los informantes narran las travesías realizadas hasta llegar a un territorio definitivo, que ya estaba ocupado por otras familias o en el cual tuvieron que asentarse por primera vez.

De acuerdo a la información de los títulos de merced y planos de subdivisión revisados, contamos con antecedentes relacionados con las familias que se desplazaban y que originaron los actuales *lof mapu* y comunidades reduccionales. Al respecto, los grupos que se constituyeron bajo la legalidad chilena, eran familias extensas lideradas por un *logko* o jefe de familia, que por lo general venía con más de una esposa, hijos, parientes cercanos y uno o más mocetones. Estos últimos jugaban un rol protagónico en la protección del espacio donde se asentaban, ya que por lo general el asentamiento implicó la construcción de viviendas y la protección del espacio territorial, que se veía constantemente amenazado por *weñefe*, *ñiñokos* –ladrones- que robaban animales, quemaban las viviendas y desplazaban a las familias de su territorio. También había grupos de maloqueros mapuche, quienes llegaban a un *lof mapu* para cobrar por robos anteriores, robar mujeres o ajustar cuentas.

De acuerdo a los relatos recopilados, el movimiento migratorio forzado se acentuó durante fines del siglo XIX, producto de la guerra ofensiva de los ejércitos chilenos y argentinos en territorio mapuche. Esto obligó a las familias a llevar adelante procesos migratorios y en muchos casos poblamiento de espacios que estaban desocupados o cubiertos densamente con vegetación nativa, lo que implicó habilitar el espacio para poder asentarse.

Fue relevante en los desplazamientos de las familias llegar a un territorio primero, por cuanto esto otorgó legitimidad para apropiarse de éste. En este sentido, la configuración *aniümche-akunche* ya señalada pasó a ser una terminología nativa usada para describir y diferenciar a las familias que ya se encontraban viviendo en un lugar respecto de las que llegaban. La guerra trajo consigo el desmembramiento de las familias, por la muerte de sus miembros, ya que la composición de las familias reduccionales que revisé en mi estudio me habla de familias reestructuradas y no necesariamente consanguíneas. Los grupos que se desplazaban acogían personas que habían sufrido las consecuencias de una guerra prolongada.

El desplazamiento a partir de los flujos migratorios ha sido un continuo en el mundo mapuche. Posterior a 1920 en Chile se originaron grandes procesos migratorios del campo a la ciudad, donde muchos campesinos e indígenas buscaban mejores expectativas de vida. El fenómeno migratorio continúa en la actualidad, el hecho de que alrededor de un 30% de la población mapuche viva en la Región Metropolitana y principalmente en Santiago de Chile, evidencia nuevos procesos y fenómenos socioculturales. Es el caso de las relaciones económicas entre familiares que viven en el sector rural y en la ciudad, junto con nuevos procesos de reetnificación en las zonas urbanas, donde se reproduce la lengua, la medicina mapuche y popular, propiciada por agentes culturales que viajan desde el sector rural o por quienes viven en la ciudad.

Se habla de la diáspora para describir ese proceso de dualidad característica de las personas que viven entre dos mundos y que comparten diversas formas de vida, situación característica de personas que pueden estar en la ciudad y al cabo de un tiempo vuelven al sector rural. Este proceso se ve acrecentado no solo a partir de las migraciones por fuerza de trabajo (Hall, 1990), sino también por motivos de estudio. El concepto de diáspora nos permite afrontar la dualidad que implica la vida de los pueblos originarios en la globalización, superando una visión esencialista de la cultura, aceptando nuevos procesos identitarios en la ciudad y propiciando nuevos estudios que revelen de qué forma se dan estos nuevos procesos identitarios a partir del intercambio de información, de bienes y servicios, entre las familias que se asientan en la diversidad de espacios rurales y urbanos.

En la actualidad hay un mayor y mejor acceso de los habitantes rurales y mapuche a la educación, tanto por las becas de estudio, el mejoramiento en las vías de acceso, lo que ha permitido que los jóvenes puedan estudiar en liceos técnicos e incluso universidades, favoreciendo su incorporación al mundo profesional e intelectual. Se han ido configurando nuevos procesos identitarios, erigiéndose un movimiento intelectual mapuche que hoy pasa a ser relevante y que sitúa las movilizaciones más allá del mundo rural, centrando el movimiento indígena en las ciudades.

Con el tiempo se han ido estableciendo redes nacionales e internacionales del movimiento mapuche, incorporando la participación activa en los medios de

comunicación de masas, originando medios de difusión semiautónomos que promueven los derechos de los pueblos originarios, a través de la denuncia y difusión de las costumbres propias, atravesando las fronteras nacionales e incorporando grupos mapuche situados fuera de Chile. A pesar de las restricciones en materia de los derechos de los pueblos indígenas a la comunicación en Chile, hay una proliferación de radios locales situadas en comunidades indígenas y en las ciudades, un ejemplo de esta última es la radio *Witxage Anai* que se origina en 1993, a partir del centro de comunicaciones mapuche *Jyfsken Mapu*. Otro ejemplo relevante son los diversos periódicos digitales mapuche, tales como: *Mapuexpress* y *Azkintuwe*. Además de las diversas páginas web de las organizaciones mapuche.

En síntesis, la historia contemporánea de Chile ahora debe ser leída también a través de estas nuevas categorías de personas, los sujetos poscoloniales de los que hablan Hall y Gilroy (1992). Una categoría de personas que exceden las definiciones convencionales y simples y que en algunos casos, hace suponer cierto potencial emancipatorio en este tipo de personas (Kearney, 1996).

9. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO

En este capítulo describí la visión comunitaria y cotidiana de la comunidad y el territorio, basándome en fuentes etnográficas y una minuciosa observación de los cambios y transformaciones que ha ido experimentando la sociedad mapuche a lo largo de tiempo. Con esto sostengo que la producción cotidiana de los mapuche no es una producción aislada, ya que las relaciones interétnicas constituyeron y constituyen la base fundamental de la ideología mapuche. También analicé la producción comunitaria y territorial a partir de las diferentes formas tradicionales de organización, las que se han transformado y adaptado a los nuevos tiempos. Cobrando relevancia la familia, la comunidad tradicional y las diversas expresiones del territorio bajo terminología del mapuzugun. Estos espacios de producción cultural se expresan en diversas prácticas y actividades de la vida mapuche, donde los roles culturales, espirituales y políticos de las autoridades tradicionales van jugando un rol importante en la sociedad. Superando una visión reduccionista, basada en los binomios tradición-modernidad, barbarie-civilización, religión ancestral versus religión occidental; me sitúo en una perspectiva crítica donde pongo

el asentó en el dinamismo de este pueblo y su constante adaptación al ambiente hostil que le ha tocado vivir.

La conquista y colonización fueron procesos traumáticos (Fanon, 2007), como lo es actualmente la relación del pueblo mapuche con el estado y las elites criollas. Sin embargo, este pueblo no es solo receptor del poder hegemónico, ya que también ha ido creando, cada vez con mayor fuerza, estrategias de descolonización. Si bien podemos observar situaciones marcadas por el conflicto y el trauma postcolonial, también he demostrado en este capítulo que el pueblo mapuche se ha construido en base a una relación importante con la naturaleza y el mundo sobrenatural, bajo un sistema religioso que sustenta el conocimiento tradicional, basado en el *guillanmawün*.

Este capítulo lo he dedicado en profundidad a explicar las formas en que el pueblo mapuche pese a ser desplazado de sus antiguos territorios, ha sido capaz de llevar adelante un proceso de reetnificación, constituyendo nuevos territorios y elaborando un complejo sistema de topónimos y clasificaciones de los espacios naturales, los organismos vivos y los espíritus y fuerzas de la naturaleza. Todo este sistema de clasificación es parte integrante no solo de la religiosidad mapuche sino también de su sistema médico, jurídico y organizacional.

Las diversas ceremonias que describí en el capítulo anterior presentan un objetivo común, buscar el equilibrio y la integralidad de la persona, de la familia, la comunidad y el territorio. Estas ceremonias nos hablan de la vida y la muerte, de la reproducción de la familia a partir de las alianzas matrimoniales selladas culturalmente. Con todo, la vida mapuche se expresa en un conocimiento transmitido a partir del *mapuzugun* y al igual que la mayor parte de los pueblos originarios, centrada en una visión cíclica del mundo, además la noción de dualidad es una profunda muestra de una filosofía basada en el apoyo mutuo característico de las sociedades indígenas.

Finalmente, sostengo que la oralidad constituye una fuente primordial del conocimiento, el que ha resistido a los embates de la guerra física e ideológica, permaneciendo subsumida en la ritualidad, la lengua y las prácticas cotidianas que se expresan mayormente en el mundo rural. La agudización del conflicto mapuche ha

provocado un aumento del reconocerse mapuche, como lo demuestran las estadísticas y el propio movimiento indígena y en especial a partir de diversos casos en los cuales las reivindicaciones por territorios surgen o van acompañadas de un movimiento mesiánico, donde *logkos*, *machis*, sueñan y son mandatados por sus ancestros a liderar la recuperación cultural.

CAPÍTULO II

**EL PUEBLO MAPUCHE EN EL CONTEXTO DE LA ERA
POSCOLONIAL. CAMBIOS Y TRANSFORMACIONES LOCALES Y
GLOBALES**

1. INTRODUCCIÓN

Una vez construida la nación chilena lo indígena y lo mapuche se construyen en una constante tensión y ambigüedad. Por una parte, en el imaginario chileno se les define como símbolo de la “raza guerrera”, de una especie de estirpe de personajes de coraje incansable y bravura probada. Así al menos se introduce esta concepción en los libros de historia con que se educa a los chilenos en su formación nacionalista. Este mismo discurso fue utilizado por los forjadores de la independencia chilena de España, en el cual el mapuche pasó a ser un símbolo forjador del nuevo estado nación, ya que sus características guerreras y de defensa de su territorio fueron cualidades aptas para los independentistas, necesarias para vencer a los españoles.

Del otro lado, se les define esencialmente por medio de conceptos negativos, como portadores de antivalores: flojo, borracho, ladrón y tantos otros calificativos de este tipo. Figuras minorizadas, los mapuche son descritos por medio de la hostilidad y el rechazo. Ellos son, a fin de cuentas, responsables de su propia precariedad y de su derrota. Como sociedad vencida, los mapuche tienen en esta visión muy pocas cosas buenas que ofrecer a la joven nación chilena. Como veremos, los mapuche resistieron al proyecto asimilacionista de la nueva nación, generando organizaciones con discursos heterogéneos, algunas promoverán lo mapuche desde el rescate de la tradición y la valorización de las costumbres negadas por la iglesia y el estado.

De otro lado, otras organizaciones promoverán una postura asimilacionista del mapuche, un profundo cambio que privilegió los valores de la sociedad occidental cristiana por sobre los valores de la tradición. Sin embargo, todas las organizaciones coincidirán en la necesidad de la tierra como sustento primordial y en denunciar los engaños y atropellos cometidos por los *wigka* hacia las familias mapuche. Lo mapuche pasa a ser un estigma, una imagen, un conjunto de estereotipos construidos históricamente, en esta compleja y conflictiva relación con el estado y con los chilenos. Todos los apelativos de lo indio vienen a configurar un imaginario que ha desembocado en distintos episodios de violencia y racismo desde el estado y las elites criollas.

Sostengo que a partir de la derrota militar del pueblo mapuche y su posterior asimilación al estado nación chileno (ocurrida a fines del siglo XIX), tanto el estado

como las elites, comienzan a llevar adelante un proceso de colonización forzosa a partir de la imposición de leyes y la consecuente colonización discursiva sobre todo implementando una colonización discursiva, donde el mapuche es denostado, humillado, conferido a una categoría de pobre y atrasado. Debido a esto, se configuran en el imaginario nacional altos niveles de racismo y en el propio mapuche un hondo resentimiento que se va heredando. Lejos de mejorar las relaciones interétnicas, éstas han empeorado. A lo largo de la historia, el mapuche al levantar su voz para defender sus derechos sobre la tierra y el territorio, han sido perseguidos políticamente, promoviendo el estado chileno una represión policial al movimiento mapuche. Es claro que hoy esta persecución ha llegado a un nivel extremo, luego de que el movimiento mapuche haya alcanzado un nivel de desarrollo nacional e internacional y que su movilización supere el discurso y se sitúe en la práctica revolucionaria de algunas comunidades y territorios en procesos de recuperación de tierras.

El estado chileno, la iglesia católica y las elites criollas han promovido diversas estrategias discursivas y prácticas que promueven la imagen del mapuche como sujeto negado. Cuando estas voces indígenas se levantan para promover sus derechos, se les ha reprimido y negativizado con más fuerza, aplacando las voces disidentes. Lo mapuche desde los aparatos de poder se ha construido en base a cualidades calificadas como óptimas, en las cuales la religión cristiana, la educación occidental, las costumbres chilenas y la visión desarrollista son los ideales de lo bueno. En este sentido, el hecho de que los mapuche “subsistan o infra subsistan”⁶¹ es catalogado por el estado y las elites como algo negativo, que debe ser cambiado, aunque el objetivo de las unidades familiares campesinas ha sido históricamente cubrir las necesidades de un mínimo de calorías para las unidades domésticas, como lo ha demostrado Eric Wolf (1982)⁶². Por el contrario, los mapuche que generan una

⁶¹ En el libro de De Sousa Santos (Op.cit.), él propone la idea de que la modernidad tuvo la capacidad de crear el mito del contrato social que estaría en la base de las metáforas fundadoras de la sociedad contemporánea. Sin embargo, si observamos bien, dice el pensador portugués, para una parte de la población se habría tratado de un falso contrato social, por medio del cual se habrían creado ciudadanos plenos y lumpen ciudadanos, concepto que aplica bastante bien para definir la integración de los mapuche a la sociedad chilena.

⁶² Los campesinos producen y comercializan para satisfacer el mínimo de calorías que requiere una unidad doméstica, calculando entre 2000 a 3000 calorías por persona. Se supone que pasando este umbral cesan los esfuerzos para producir más, lo que diferenciaría a ésta de una empresa agrícola.

economía excedentaria o que tienden a la empresarización son catalogados de exitosos, más aún si se encadenan con empresas agroexportadoras, empresas de producción de energías o de extracción de materias primas. El éxito consiste en seguir los patrones de las sociedades modernas y promover el desarrollo y la superación del “atraso”.

La represión del estado ocurre cuando el mapuche se revela. Una forma recurrente en la cual los mapuche han sido reprimidos es en las “recuperaciones de tierras usurpadas” en los diferentes periodos históricos. En los cuales éstos han entrado a fundos agrícolas y últimamente a empresas forestales y predios de iglesias, reivindicando su propiedad ancestral. Los particulares han reaccionado denunciando esta situación en tribunales y el estado ha proporcionado la fuerza policial para reprimir y repeler la movilización. Lo mismo ha ocurrido con el estado y la defensa que ha hecho éste de proyectos de interés nacional y privados –construcción de aeropuertos, expansión de ciudades, hidroeléctricas, pisciculturas, microbasurales- llegando incluso a la erradicación de las familias mapuche, como en el emblemático proyecto de la Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima –ENDESA⁶³- y la construcción de 6 centrales hidroeléctricas en Alto Bío Bío, VIII Región, donde habitan familias mapuche *pewenche*.

A partir de la construcción de la represa Pangué, las familias fueron erradicadas al Fundo El Barco, en un sector de mayor altura respecto de donde vivían. Actualmente se ven imposibilitados de acceder a la fuente principal de alimentación, el piñón, pues en estos terrenos no hay araucarias, además permanecen largos meses del año sumidos en la nieve, quedando aislados. Los terrenos por su origen volcánico, son de menor calidad respecto de las que tenían, por lo que se está produciendo un agotamiento de los suelos. Todo esto ha empeorado la situación de las familias.

Otra forma de violencia que ha recorrido la historia del pueblo mapuche está relacionada con la estigmatización de lo mapuche como ladrón. Un ejemplo al respecto lo constituye la práctica del cuatrерismo, robo de animales o abigeato. A

⁶³ Más conocida como ENDESA Chile, es una empresa que genera energía en Chile y Latinoamérica. Es filial de ENERSIS y subsidiaria de ENDESA España.

fin del año 2012, en mi calidad de perito de la Defensoría Penal Mapuche realicé una pericia antropológica donde el imputado era un joven mapuche acusado de abigeato, quien actualmente permanece en prisión⁶⁴. El caso se refiere al joven Luis Marileo Cariqueo, quien actualmente tiene 20 años de edad, proveniente de la comunidad indígena José Guiñon, de Ercilla, en la llamada zona roja o zona del conflicto mapuche.

Luis es uno de los 6 hijos de Juana Cariqueo Saravia. A los 18 años fue encarcelado por su vinculación con una quema de camiones forestales, por lo que tuvo que cumplir condena en la Cárcel de Menores de Chol Chol. Actualmente a Luis se le acusa de haber robado una yegua desde un fundo cercano a su comunidad. El hecho ocurrió el 9 de marzo del 2011, cuando la dueña del animal habría visto a Luis Marileo montando la yegua en un *gillatun* celebrado en la comunidad de *Txikauko*, vecina a la comunidad de Luis Marileo.

Dicho *gillatun* se desarrolló en un clima de efervescencia política, pues las comunidades reaccionaron a la fuerte represión de la cual fueron objeto varios líderes mapuche, quienes están liderando el proceso de recuperación de tierras. El ritual tenía como objetivo buscar el apoyo espiritual a la llamada causa mapuche. Como resultado de la pericia, pude constatar en terreno a través de entrevistas con informantes clave y autoridades tradicionales, que la comunidad de Luis Marileo no llevó caballos al ceremonial, por cuanto la comunidad anfitriona del ceremonial no los solicitó, como debiera haberse hecho según el protocolo. Pude comprobar que tanto Luis, como los demás miembros de la comunidad se trasladaron en camioneta. Si bien el joven señaló que en algún momento de la ceremonia montó una yegua para apoyar el *awün* o troya, actividad dentro de la ceremonia que consiste en dar vueltas alrededor del sitio ceremonial y así limpiar el lugar de fuerzas y energías negativas. Luis planteó en la declaración que luego de participar en el *awün* procedió a devolver el animal de donde lo sacó, ya que no era suyo.

Actualmente el territorio mapuche en cuestión está militarizado, el estado Chileno ha resguardado la zona instalando un cuartel policial, con una dotación de

⁶⁴ Luis Marileo Cariqueo además ha sido procesado anteriormente por diversos ilícitos asociados a la causa mapuche, tales como el ataque a la plaza del Peaje Quino en la Región de la Araucanía; y ataque a un camión forestal.

varios efectivos de fuerzas especiales, armamentos, vehículos y helicópteros, que custodian los fundos y constantemente allanan las comunidades en busca de pruebas que permitan vincular a mapuche con atentados incendiarios, ataque a vehículos forestales, robos de animales, entre otros. Producto de lo anterior, las familias viven atemorizadas y quienes se llevan la peor parte son los niños, quienes presencian constantemente la violencia ejercida por las policías en las comunidades, lo que ha sido denunciado por ONGs, organismos de derechos humanos y destacado por organismos internacionales como el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia – UNICEF- la Comisión Interamericana de Derechos Humanos –CIDH- y los relatores especial de Naciones Unidas –ONU- sobre los derechos de los pueblos indígenas, que han visitado la zona de conflicto.

...Carabineros de Chile y Policía de Investigaciones de Chile han sido responsables del homicidio de una persona mapuche menor de edad⁶⁵ (2002), heridas producto de balines en diferentes partes del cuerpo (brazos, piernas, cara) a niños y niñas entre 9 meses y 17 años, asfixias por bombas lacrimógenas en casa habitación y recinto escolar, golpes y patadas, encañonamiento y golpes con armas de fuego, tortura, amenaza de muerte por inmersión, tratos degradantes, persecución, allanamientos a establecimientos educacionales, tratos inhumanos durante la detención, hostigamiento, secuestro, discriminación racial y violencia psicológica de corte racista, detenciones arbitrarias, interrogatorios que no respetan el debido proceso a menores de edad, detenciones sin aviso a los padres y madres ni información sobre su paradero, hostigamiento y amenazas durante los horarios de clases y en los recintos escolares, amenazas de muerte, registro de huellas digitales y pruebas para registro de ADN a niños y niñas sin consentimiento de los padres y madres. (Cortéz, Iglesias, Morales, Vivar, Vidal, 2011:9)

En el informe citado se señala que las comunidades de las regiones del Bío Bío, Araucanía y Los Ríos permanecen en conflicto con el estado chileno, por su reconocimiento étnico, deuda histórica y tierras ancestrales. Así mismo, el informe

⁶⁵ Edmundo Alex Lemún Saavedra (1985-2002) es asesinado a los 17 años por un oficial de Carabineros de Chile en el marco de una acción de recuperación de tierras del Fundo Santa Elisa, perteneciente a la Forestal Mininco, comuna de Ercilla, Región de la Araucanía.

señala que algunas familias han sufrido una descomposición, debido a que parte de sus miembros están privados de libertad como imputados por causas asociadas al conflicto. Producto de esto, los niños han debido asumir roles de adulto, dejando de ir a la escuela, han presenciado allanamientos a sus hogares y comunidades, con interrogatorios ilegales de las policías, para que delaten a sus familiares. En algunos casos menores de 18 años han sido privados de libertad y afectado física y psicológicamente. Se ha denunciado en reiteradas ocasiones la violencia policial desproporcionada, sin protocolos ni garantías de un debido proceso (Cortéz, Iglesias, Morales, Vivar, Vidal, 2011)

Estos hechos de violencia desde el estado se han ido repitiendo a lo largo del tiempo y la historia. En algunos momentos han adquirido niveles dramáticos, donde la represión hacia el pueblo mapuche ha sido grave. Así tenemos por ejemplo la Matanza de Ranquil en 1934, que costó la vida a unas 200 personas entre mapuche y no mapuche. O los ejecutados políticos y detenidos desaparecidos mapuche luego del Golpe Militar de 1973⁶⁶; o los presos políticos mapuche por causas asociadas a recuperaciones de tierra desde 1990 en adelante; o la muerte de personas mapuche debido a la represión del estado Chileno contra organizaciones y comunidades.

Lo que quiero destacar aquí es que hay lógicas que se repiten y que dejan siempre en desventajosa situación a personas mapuche. En este sentido, la violencia es un continuo a lo largo de la historia chilena. Ha sido apoyada por la elite criolla, organizada en distintos períodos a través de organizaciones de agricultores, quienes han emprendido incluso organizaciones paramilitares. Tenemos el caso del Consorcio Agrícola del Sur, la Sociedad Nacional de Agricultura, organizaciones que operaron durante el gobierno de Allende y que trabajaron incansablemente para producir el golpe militar de 1973. En el caso de organizaciones paramilitares tenemos el Comando Hernán Trizano, en honor al militar que defendió a los colonos en el Siglo XIX, persiguiendo y dando muerte a mapuche. El 2008 este comando anunció su reactivación y estaría operando hoy en la zona del conflicto.

⁶⁶ Antileo (2012), señala que según los organismos de derechos humanos que trabajaron en la cuantificación de las víctimas, inmediatamente después del Golpe de estado y durante la democracia en Chile, tales como el Centro de Investigación y Promoción de los Derechos Humanos de Temuco (CINPRODH); la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos de la IX Región (AFDD) y el Programa de Reparación y Asistencia Integral en Salud (PRAIS), se evaluaría en una 300 personas las víctimas fatales y detenidos desaparecidos mapuche.

Latifundistas y empresarios son quienes solicitaban durante el Siglo XX, de parte del gobierno, aplicar medidas más duras y ejemplares en contra de los comuneros mapuche acusados de robos y usurpación de tierras. Como podemos observar esta situación es similar a lo que ocurre en la actualidad, repitiéndose el patrón en el cual ante una sensación de inseguridad por parte de empresarios agrícolas y latifundistas, éstos recurren inmediatamente al estado para solicitar reprimir de forma más dura y violenta a los mapuche que ocasionan estos supuestos desmanes⁶⁷. Sin embargo, cuando ocurre esto a algún mapuche es muy difícil que actúe la fuerza policial, a menos que la noticia desborde los medios de prensa.

Serían enormes la lista y la descripción de los casos de esta “contienda subterránea” durante el período. Aquí sólo deseamos constatar su existencia y mostrar que la violencia se deslizó por la tierra mapuche con diversas máscaras. El pretexto, del “cuatrero” utilizado por la institucionalidad, arrojó muchas víctimas y trajo como consecuencia que sus ejecutores -los carabineros- fueran percibidos por algunos mapuches como el emblema de una injusticia a la cual había que oponerse a través de la agresión. (Foerster y Montecino, 1988:22).

Otro ámbito en el que este pueblo ha sido estigmatizado a lo largo de la historia, tal como lo señalan Foerster y Montecino (1988); Pinto (2012), es sosteniendo que el mapuche es un estorbo para el desarrollo y la modernidad. A principios del Siglo XIX fue acuñada la metáfora *cinturón suicida* o *cordón suicida*, según la cual los márgenes de las ciudades y especialmente Temuco, la capital de la Araucanía, estaba constituido por comunidades mapuche que impedían la modernización urbana. Este discurso es propio de la prensa oficial, como lo era el Diario Austral de la época y de la mano de los personeros políticos de los años 1930, 1940 y 1950.

⁶⁷ La violencia y el uso de la fuerza policial y militar ha sido una constante en la relación del estado chileno con los mapuche “rebeldes”. En este sentido, las políticas de seguridad del estado precisamente se han basado en la generación de inseguridad en medio de las comunidades. Hoy podemos ver cuarteles policiales que custodian la denominada “zona roja” ante cualquier movilización mapuche, utilizando técnicas de amedrentamiento, a través de allanamientos, entrenamiento militar en las comunidades, etc.

Las comunidades estaban asfixiando el crecimiento de la ciudad, impidiendo el progreso y desarrollo del país. La superación de esto significaba promover la división de las tierras reduccionales y permitir la enajenación de las mismas. Actualmente si bien esta metáfora no se ocupa en el discurso y a pesar que existe una Ley Indígena que impide la enajenación, la ampliación de la ciudad se hace a costa de las familias mapuche y de la venta fraudulenta de sus tierras, bajo diversos resquicios legales⁶⁸.

Como bien se puede observar en estos discursos y tal como lo describe Jorge Pinto (2012), circulaba la idea de que el problema de las comunidades no era que vivieran en una situación de pobreza, sino que respondía a una condición étnica de su población, donde se resaltaban valores negativos, como la poca disposición al trabajo y la afición a las bebidas alcohólicas, lo que los convertía en un impedimento para el proyecto civilizador del estado.

La diferencia entre los mapuche y otros pueblos originarios respecto de la colonización y el desarrollo, está dado por varios factores. Me atrevo a decir que los pueblos indígenas de México son integracionistas en sus discursos, ellos son mexicanos y como tales demandan sus derechos a la participación e igualdad dentro del estado nación. Los mapuche en cambio, han pasado de un discurso asimilacionista, integracionista a un discurso nacionalista, donde plantean que ellos son ante todo mapuche, diferenciándose de los chilenos. Para entender mejor lo planteado, exponemos las ideas de uno de los movimientos indígenas más mediáticos del último tiempo, situado en México, El Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN).

Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia

⁶⁸ Por ejemplo, a través del cambio de uso de suelo, que permite contar con tierras no agrícolas posible de ser expropiadas por el gobierno para la instalación de proyectos inmobiliarios.

y paz....lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático (García de León, Poniatowska y Monsiváis, Declaración de la Selva Lacandona, EZLN, 1994:35).

Otro tema importante en el conflicto mapuche, es el gran desconocimiento que tienen los chilenos acerca de los mapuche, de hecho como docente de pregrado en la Región de la Araucanía, me he encontrado con alumnos nacidos en Temuco, que no conocen a los mapuche y que me han consultado si es posible entrar a una comunidad sin ser víctimas de ofensas o violencia por parte de estos, a lo que he respondido señalando que vivimos rodeados de comunidades, a los cuales podemos acceder a pie sin ser víctimas de nada, más aún, seremos bien recibidos afectuosamente.

En el discurso actual, latifundistas, empresarios forestales y el propio estado, se han hecho cargo de señalar que no basta con entregar tierras a indígenas, pues no las producen y que al parecer la solución sería un “encadenamiento productivo”, una suerte de “empresarización”, que permita que los mapuche arrienden sus tierras para establecer plantaciones forestales, implementar proyectos energéticos, proyectos agroindustriales o en el caso *lafkenche*, para arrendar o vender cuotas de captura de especies apreciadas por la pesca industrial. El mapuche pasaría a ser un rentista y prácticamente solo debería esperar el pago por el uso del suelo o el mar, hasta que éste se agote y la empresa se retire.

Como se podrá ver a lo largo de este capítulo, el mapuche en esta historia aparece siempre como el culpable de su propia miseria. Su cultura, su historia y su propia existencia lo condicionaron a este tipo de “vida insignificante”. Paradójicamente, el estado continúa ofreciendo el mismo remedio neoliberal que ha sido el causante de la situación que padecen. Ellos deben sumarse al desarrollo, se escucha entre los pasillos de la nación chilena, y para ello deben plegarse a la economía, una economía que como cáncer ha venido sometiendo a este pueblo.

2. PUEBLOS ORIGINARIOS Y GLOBALIZACIÓN: EL CASO DE LOS MAPUCHE EN CHILE

2.1 El contexto de la globalización y los pueblos originarios

Diversos fenómenos sociales son estudiados por los científicos sociales en todo el mundo, muchos de éstos centran su atención en los cambios que se han ido produciendo debido al predominio y hegemonía del sistema capitalista y en especial respecto del capitalismo comercial y financiero que tiene su impacto a nivel global y mundial, con el predominio de unos países sobre otros en términos de poder económico y control cultural.

No es mi interés describir en detalle cómo y por qué se origina la desigualdad en el mundo, pues para esto requeriría una extensa exposición que me haría perder el foco de este estudio. Sin embargo, me veo en la obligación de señalar el contexto que origina la situación de los pueblos originarios en el mundo y específicamente la situación del pueblo mapuche. Sostengo que la situación actual de los pueblos originarios es el producto de una historia de encuentros y desencuentros con occidente, donde se dio un predominio de ideas centradas en el pensamiento racionalista occidental, el cual sigue predominando y cuyo eje central es el concepto de desarrollo y la idea de futuro. Esta ideología se fue instalando en nuestras sociedades y los pueblos originarios tuvieron que asumirla, lo que generó conflictos que se expresan en la actualidad. Los pueblos originarios a diferencia de occidente, tienen una concepción cíclica del tiempo, que hace compleja una visión lineal de la historia y a la vez condiciona la percepción del presente y del futuro (Stavenhagen, 2001).

Por lo tanto, los conceptos de desarrollo y su antagonismo, la pobreza, son fenómenos originados desde occidente, como fenómeno de posguerra. En efecto, al finalizar la segunda guerra mundial en 1945, luego de una crisis económica mundial, matizada por el desempleo, la miseria, la discriminación racial. Estados Unidos lidera el orden mundial, tendiente a crear una estructura institucional global, que comenzó a promover el progreso y la cooperación internacional. Surge la Organización de Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), el Fondo Monetario Internacional (FMI), Organización de Naciones Unidas para la

Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), Organización Mundial de la Salud (OMS), Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), Oficina Internacional del Trabajo (OIT), entre otros organismos.

La problemática del subdesarrollo económico se expresa entonces en desigualdades de acceso a la riqueza y consecuentemente de pobreza, dependencia económica, cultural, política y tecnológica (Sunkel y Paz, 1970). Surge el concepto del desarrollo económico, que apunta a un tipo de discurso hegemónico centrado en el bienestar y progreso al que deben aspirar los estados modernos. El origen del concepto aludido influye en la generación de un discurso desarrollista propiciado desde el centro a la periferia y al interior de los estados nacionales, expresado en políticas de cooperación internacional, proyectos nacionales y transnacionales. Este discurso y su implementación suponen la implantación del sistema capitalista en el orden mundial, donde los pueblos originarios fueron quedando relegados a la esfera de la tradición, el atraso y la pobreza. El neoliberalismo en Chile supuso reificar la imagen de un nuevo sujeto indígena, moderno, incorporado al proyecto civilizador, bajo conceptos como “emprendedor” y “empresario indígena”, que le otorgan un nuevo estatus en esta sociedad de consumo.

La difusión de los discursos y del pensamiento basado en la idea del desarrollo ha sido materia de una amplia producción intelectual. Se hace un repaso de las principales corrientes teóricas y económicas que han surgido a nivel mundial. Kay (2005) realiza un recuento de algunos enfoques posteriores a 1920, que tuvieron impactos significativos en el desarrollo rural latinoamericano. *El enfoque de la modernización* o llamado también desarrollista, se origina con posterioridad a la segunda guerra mundial, principalmente entre 1950 y 1960, donde la atención está puesta en el dualismo desarrollo versus subdesarrollo. Para los seguidores de esta corriente, los países del Tercer Mundo debían seguir la senda de los países desarrollados. Este enfoque se origina en América Latina de la mano de la creación de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), que paulatinamente va modificando sus postulados. El enfoque inicial centra su atención en la necesaria difusión de tecnologías, pensamientos, la investigación científica desde occidente al Tercer Mundo. El bienestar y el mejoramiento de las condiciones de vida de los países pobres se pueden producir si éstos logran acceder a las tecnologías de

occidente para promover la industrialización. A partir de este enfoque y dada la ineficiencia política agraria, los estructuralistas fomentarán la Reforma Agraria en Latinoamérica, que permitirá aumentar la producción de alimentos, necesarios para suplir las deficiencias en alimentos de las grandes urbes.

Con posterioridad, entre los años 1950 y 1970 se origina un enfoque o *teoría de la dependencia*, retomando la idea de que el estado debía promover el desarrollo, a partir de la industrialización y la sustitución de las importaciones. Ahora con mayor fuerza, se plantea la idea de la desconexión de los países periféricos del centro, sosteniendo una economía basada en el crecimiento hacia adentro. Al respecto, el centro del debate se orientó en entender por qué los países latinoamericanos son países dependientes, qué los llevó a situarse ahí. Con teóricos tales como André Gunder Frank, Fernando Enrique Cardoso, Celso Furtado, Raúl Prebisch, Enzo Faletto, entre otros.

Para esta teoría la causa del subdesarrollo latinoamericano apunta a un excesivo liberalismo económico que otorgaba al mercado un poder absoluto en la regulación económica, generando dependencia de los países latinoamericanos respecto a los europeos. Sosteniendo la existencia de una desigual distribución de la riqueza entre países; habrían países centro, industrializados y países periféricos, dependientes de los primeros, generalmente exportadores de materias primas. El debate apuntaba a fortalecer el papel del estado en el ámbito económico y la necesaria industrialización de la economía latinoamericana, junto con la sustitución de las importaciones. Sin embargo, la industrialización requería el acceso a tecnología y capital que necesariamente había que buscarlos en países industrializados, por lo que se caía en una nueva dependencia.

En una similar perspectiva, surgió la *teoría de la economía-mundo* de Wallerstein, descrita en *The Modern World System* (1974). Esta teoría retoma postulados de la Teoría de la Dependencia, pero a la vez se sitúa en el nuevo contexto mundial caracterizado por el creciente auge económico mundial de los países asiáticos, la crisis de los países socialistas, que produjo en Latinoamérica en una serie de dictaduras militares y en Europa dio paso a la caída del bloque socialista y la adopción del capitalismo como sistema económico mundial. Junto con la pérdida de hegemonía de estados Unidos en el orden mundial.

Según esta teoría, llamada también del sistema-mundo, el capitalismo se habría insertando en nuestra sociedad a partir del siglo XVI, con el sistema mercantilista, donde unos países habrían establecido la dominación sobre otros a partir de empresas de conquista. Paulatinamente se habría instalado un nuevo orden mundial basado no en el predominio de estados nacionales autónomos sino por el predominio de un sistema mundo o economía mundo, basado en la interdependencia e interconexión. A diferencia de la teoría de la dependencia, para Wallerstein habrían tres tipos de países: los de centro o altamente industrializados, que ejercen el dominio sobre los otros; países semiperiféricos, que son dominados económicamente por los países centro y que su vez ejercen dominio económico sobre otros países, llamados periféricos. Estos últimos no ejercerían dominio alguno.

Los centros de poder a lo largo de la historia se han ido modificando. En el inicio de la revolución industrial Gran Bretaña tenía el predominio de la economía mundial, favorecido por inventos que mejoraron el transporte y la producción, en base al uso del hierro y la máquina a vapor, telar y la revolución agrícola que implicó nuevas máquinas e insumos para trabajar la tierra. La necesidad de materias primas para abastecer las industrias llevó a Gran Bretaña a colonizar Australia, Nueva Zelanda, India, Sudáfrica, donde además encontraban mano de obra barata. Luego de la revolución industrial, en el Siglo XIX, en pleno auge del liberalismo económico, aparecen nuevos países protagónicos en la esfera mundial, tales como Estados Unidos, Alemania, Francia, Bélgica, Rusia y Japón.

En la llamada segunda revolución industrial, se consolida el capitalismo promovido por nuevos inventos propios de la industria química y eléctrica. EEUU comenzó a gestar una economía que paulatinamente fue superando a Inglaterra. Dicha economía se consolidó luego de la Segunda Guerra Mundial, donde EEUU salió muy fortalecido, apoyando la reconstrucción de Europa, prácticamente destruida por la guerra. En la actualidad se han generado otros centros de poder, como China, Brasil y Alemania, que van desplazando a EEUU de la esfera mundial. Para Wallerstein (1991) los cambios que vienen traerán consigo el colapso de la economía-mundo y una crisis internacional.

A partir de aquí, para decirlo sencillamente, tendemos a llegar con el tiempo a una situación en la que algunas zonas del mundo sean esencialmente el

escenario de los procesos de producción centrales, mientras que otras lo son de los periféricos. En efecto, aunque se registran fluctuaciones cíclicas en el grado de polarización, hay una tendencia secular a la ampliación de esta distancia. La diferenciación espacial a escala mundial tomó inicialmente la forma política de la expansión de una economía-mundo capitalista que, partiendo de Europa, llegó a todo el planeta. Fue el fenómeno conocido como la "expansión de Europa". (Wallerstein, 1991:6)

El sistema capitalista generó un nuevo orden mundial y un nuevo enfoque denominado neoliberal, que se posicionó como la nueva ideología mundial. Un sistema económico que se basa en dos posiciones epistemológicas contradictorias: la planificación y el libre mercado, con sus conceptos claves: estado y mercado (Dávalos, 2011). Efectivamente, el sistema neoliberal supone la preeminencia del mercado y la crítica a los sistemas de planificación que otorgaban una relevancia al estado en la planificación y regulación de la economía. Sin embargo, ahora el estado se convierte a través de un marco jurídico en el garante de la economía de mercado, al controlar que efectivamente el mercado y el liberalismo económico puedan desarrollarse.

La economía social de mercado plantea un modelo de intervención social en el cual las decisiones de regulación política y social, amén de las económicas, se sancionan y regulan desde un locus especial denominado mercado, y en el cual el sistema de precios asegura la estabilidad de todo sistema. La sociedad entera se asimila al mercado y se convierte en “*sociedad de mercado*”; la economía misma se rearticula a este mecanismo regulador y se convierte en “*economía de mercado*”. (Dávalos, 2011:11)

En este contexto mundial surgen diversos conflictos de poder económico, político y cultural. Diversos discursos y movimientos ambientalistas, étnicos, estudiantiles, obreros, feministas y nuevos movimientos ciudadanos hastiados del capitalismo global, como fue el Movimiento 15-M o de los indignados⁶⁹. Al respecto,

⁶⁹ Movimiento ciudadano en España que aglutinó a diversos colectivos sociales y que se masificó a lo largo de España y el mundo, en oposición a la concentración del poder político –PSOE-PP- y del poder de corporaciones y bancos.

economías que parecían estables, comienzan a colapsar, afectando a sus vecinos y al mundo entero, lo que termina en la actual crisis europea.

Si bien, los *estructuralistas* de la mano de la teoría de la dependencia hicieron sus aportes teóricos basados en la dependencia de los países subdesarrollados versus los desarrollados, planteando estrategias para superar esta situación, como lo fue la industrialización y la sustitución de las importaciones. Los *postestructuralistas*, avanzaron en desarrollar su tesis a partir del origen conceptual del desarrollo como discurso histórico de postguerra. Describiendo el origen de la cooperación internacional, que dio pie a las políticas de desarrollo y superación de la pobreza implementadas por occidente y principalmente por los organismos internacionales de cooperación económica.

En este contexto surge el *postdesarrollo*, un nuevo enfoque que plantea la deconstrucción del concepto de desarrollo, pues critica la forma en que se ha planteado el progreso, desde occidente, sin considerar el pensamiento de los grupos subalternos. En este sentido, el postdesarrollo se basa en una nueva política de la verdad como diría Escobar (2005). Se otorga importancia a los movimientos sociales, al conocimiento de los sujetos que han sido objetos de desarrollo.

Por el contrario, la “modernidad y sus exterioridades”, si se quiere (y la noción del postdesarrollo busca al menos visibilizar estas exterioridades) deberían tratarse como una verdadera multiplicidad donde las trayectorias son múltiples y pueden desembocar en múltiples estados. Los movimientos sociales de la última década son, en efecto, una señal de que esta lucha ya está en camino. El “imaginarnos” después del desarrollo” y “después del tercer Mundo” podría convertirse en un aspecto más integral del imaginario de estos movimientos; esto conllevaría, como hemos observado, la capacidad de imaginar algo más allá de la modernidad [...] (Escobar, 2005:30)

Escobar define el desarrollo como un discurso, como un conjunto de ideas y prácticas de un grupo específico, utilizado para legitimarse unos frente a otros (Escobar, 1995). El desarrollo ha provocado en las sociedades tradicionales y en los pueblos originarios problemas derivados de la pérdida de las costumbres y creencias, lo que ha desembocado en una serie de conflictos sociales, jurídicos y económicos,

como lo describo en esta investigación. Lo que se acentuó con el surgimiento de los estados nacionales en Latinoamérica, la pérdida de los territorios indígenas y la pérdida de su soberanía.

En la misma línea anterior James Ferguson (1990) se preocupa de estudiar el impacto de los proyectos de desarrollo en el ámbito rural, señalando que éstos fracasan debido a que la pobreza es entendida por parte de los estados y organismos internacionales como un problema técnico y administrativo y no como un problema político. En el caso de África y específicamente en Lesoto, se analiza el impacto de las políticas del Banco Mundial en el desarrollo agrícola. El autor señala que estos proyectos dieron un impulso a la burocracia estatal y quebró las dinámicas internas de las comunidades destinatarias del desarrollo.

Una corriente interesante, que recoge el pensamiento intelectual de los grupos subalternos es la poscolonialista. El *poscolonialismo* es una corriente de pensamiento promovida por intelectuales provenientes de países colonizados, que en su mayoría han migrado a los países colonizadores, situándose como docentes o intelectuales en prestigiosas universidades. Estos intelectuales hacen una crítica a occidente y a la producción intelectual que se ha hecho respecto de las colonias. Esta corriente teórica surge en los años 80 y conviene considerarla, pues en el caso mapuche, estamos en un periodo en el cual hay cada vez una mayor abundancia de producción intelectual escrita por mapuche.

Edward Said, fue un teórico norteamericano de origen palestino, uno de los fundadores del poscolonialismo. Sugirió repensar el concepto de orientalismo, en base a la producción cultural e intelectual que occidente ha hecho de oriente. Dejemos que sus palabras introductorias de su libro *Orientalismo* nos hagan reflexionar:

Creo que si no se examina oriente como discurso, posiblemente no se comprenda esta disciplina tan sistemática a través de la cual la cultura europea ha sido capaz de manipular e incluso dirigir a Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario a partir del periodo posterior a la Ilustración. (Said, 2003:21-22)

La misma situación puede pensarse para los mapuche, pues éstos fueron y son pensados desde occidente y más específicamente desde la producción intelectual occidental y desde el estado chileno y sus instituciones. En este ámbito, la producción etnográfica, lingüística e intelectual sobre lo mapuche, desde sus inicios fue desarrollada mayormente por intelectuales no mapuche, tales como clérigos y militares. Solo a principios del Siglo XX aparecen escritos de intelectuales mapuche. Con esto quiero decir que la producción de textos, leyes, imágenes y discursos produce un sujeto imaginario mapuche que inevitablemente influye en la propia autorepresentación que tienen los sujetos.

El primer libro escrito o pensado por mapuche, es la autobiografía del *logko* Pascual Coña, traducido por el misionero capuchino Ernesto Moesbach⁷⁰, a comienzos del Siglo XX. Este libro que relata la experiencia de vida de Pascual en su comunidad. Este texto está escrito en *mapuzugun* y castellano, como un esfuerzo titánico del *logko* de preservar su lengua y del clérigo de ayudar al proceso de mantención de las costumbres indígenas, en el entendido que la lengua mapuche era esencialmente oral. Otro caso de este tipo lo constituyen los escritos de Manuel Manquilef, profesor normalista de castellano, con los libros: *Los Comentarios del Pueblo Araucano (La Faz Social)*, publicado en 1911; *Los Comentarios del Pueblo Araucano (La Gimnasia Nacional, juegos, ejercicios y bailes)* de 1914 y *¡Las Tierras de Arauco! El último cacique* de 1915. Estos textos Ambos textos bilingües son de un indudable valor etnográfico. En la actualidad podemos encontrar una variedad de textos históricos que fueron escritos a partir del testimonio oral de personas mapuche.

Desde el punto de vista etnográfico, no necesariamente histórico, los estudios del pueblo mapuche se inician con el lingüista alemán Rodolfo Lenz y el sacerdote capuchino Félix José de Augusta⁷¹. Otros investigadores del pueblo mapuche son

⁷⁰ El texto original se titula *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX* Pascual Coña. Imprenta Cervantes, Santiago, 1930. La segunda edición se titula *Memorias de un cacique mapuche*. Editado en ICIRA, 1973. La tercera edición queda como *Lonco Pascual Coña, Ñi Tuculpazugun, Testimonio de un Cacique Mapuche*, Editorial Pehuen, Chile, 1995.

⁷¹ Félix José de Augusta redactó su primera gramática moderna en 1903 y en 1916 salió a edición el *Diccionario Araucano-Español, Español-Araucano*, escribió además *Lecturas Araucanas* (1910). Rodolfo Lenz escribió *Contribución para el conocimiento del español de América*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 1893; *Diccionario de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas* (1905-1910). *Estudios araucanos* (1895-1897)

Tomás Guevara y el arqueólogo, etnólogo inglés Ricardo Latcham, con diversos trabajos etnográficos y arqueológicos⁷². Trabajos que sin embargo, no toman como eje central la oralidad y la historia, sino más bien los aspectos lingüísticos. Respecto a la etnografía moderna podemos nombrar a Misha Titiev y Louis Faron, quienes aplicaron metodologías etnográficas en su trabajo de campo. En la actualidad los trabajos sobre el pueblo mapuche son diversos y temáticos, con la aparición de una mayor cantidad de escritos que entrarían en la vertiente metodológica biográfica, tan escasa en los primeros escritos.

En la actualidad, los mapuche han ido accediendo cada vez más a la educación formal, favorecido por becas de estudio, mejoramiento en los niveles de vida. Los líderes de organizaciones mapuche forman parte de colectivos internacionales y tienen acceso a información privilegiada, lo que ha posibilitado una amplia producción intelectual y la creación de diversos medios de difusión de la problemática mapuche. Los líderes indígenas tienen una preparación en el ámbito jurídico, de las comunicaciones, en el ámbito de las normativas ambientales y las nuevas teorías como la poscolonial. Un libro que vale la pena mencionar, refiere al esfuerzo de 14 ex becarios de la Fundación Ford de Chile, de origen mapuche, que en el año 2012 editaron el libro *Ta ñ Fijke Xipa Rakizuameluwün o Historia, colonialismo y resistencia en el país Mapuche*. Además del texto *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, del año 2006. Escrito por cuatro intelectuales mapuche.

2.2 El pueblo mapuche en cifras

El pueblo mapuche se ubica geográficamente al sur de Chile y Argentina⁷³. Como la mayor parte de los pueblos originarios, ha sufrido un proceso de desplazamiento

⁷² Escribió el libro *Prehistoria chilena* (1928), donde plantea la hipótesis de la llegada de los mapuches a Chile desde la actual Argentina. Otra de sus obras fue *La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos*, escrita en 1924. Tomás Guevara (1835-1965) por su parte fue profesor normalista, escribió varios textos de un valioso aporte etnográfico: *Costumbres judiciales i enseñanza de los araucanos* (1904); *Psicología del pueblo araucano* (1908); *Folklore Araucano* (1911); *Las últimas familias i costumbres araucanas* (1913).

⁷³ En Chile los mapuche viven principalmente en la VIII, IX y X Regiones; además de centros urbanos, como la Región Metropolitana y preferentemente en Santiago de Chile. “A partir de la *Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI) 2004-2005* llevada cabo por el estado argentino a través del Instituto Nacional de Estadísticas se calculó que casi 105.000 personas son las pertenecientes o descendientes en primera generación del pueblo mapuche. La gran mayoría —el

forzado, producto de la implantación de los estados nacionales chileno y argentino. Además, fruto de la reducción de su territorio y de la transformación de su economía, el pueblo ha experimentado procesos migratorios del campo a la ciudad, incorporándose como mano de obra al mercado laboral, en una situación subordinada que ha implicado el acceso a trabajos precarios, muchos de los cuales o son informales o permiten el acceso a un sueldo mínimo, lo que obstaculiza la subsistencia familiar.

Respecto a la visibilización étnica y estadística es preciso señalar que los censos poblacionales realizados en Chile, han demostrado su ineficacia para contabilizar en forma fiable la población, lo que ha desembocado en diferencias notorias de población indígena entre censos. Un problema es el instrumento que se ha utilizado, el cual ha variado en cuanto a las preguntas que permiten la autoidentificación con uno u otro grupo indígena. Con todo, se observa un aumento de la población indígena y mapuche en Chile, aunque esto no se debe solo a un error en la toma de datos, también es relevante la mayor toma de conciencia identitaria, promovida por el auge del conflicto étnico-estatal, que sitúa el conflicto mapuche como un tema país, propio de la agenda política.

El Instituto Nacional de Estadísticas (INE) en el último tiempo ha realizado censos en los cuales ha incorporado la adscripción y la autoidentificación de la población respecto a los grupos indígenas. El censo de población en Chile se hace cada 10 años, la variable mencionada se incorporó en los censos del año 1992, 2002 y el año 2012. En el último censo del año 2012, el 11,11% de la población chilena declaró pertenecer a alguno de los pueblos originarios del país. El pueblo mapuche aparece en este censo con una población total de 1.442.214 personas, con un 84% de la población indígena del país y casi un 10% de la población total de Chile. Según estos censos la población mapuche se ha duplicado respecto al año 1992, lo que nos habla de algún problema en el instrumento de medición o en un creciente auto reconocimiento mapuche.⁷⁴

73%— vive en las provincias de Chubut, Neuquén, Río Negro, viviendo también en Santa Cruz, La Pampa y Buenos Aires.

⁷⁴ Censos de población que incorporan el tema indígena se han realizado seguidamente cada 10 años; en 1992, el 2002 y el último el 2012. Mientras en 1992 se consultaba a la población sobre la

La mayor parte de la población mapuche se ubica en la Región de la Araucanía o IX Región, con un 31,58% de su población. Alrededor de un 30% de la población mapuche vive en la Región Metropolitana, donde está la capital de Chile, Santiago. Esto configura un escenario característico de los pueblos originarios, la migración y las relaciones económicas con la ciudad. De hecho, muchos de los líderes e intelectuales mapuches de hoy nacieron en la ciudad, manteniendo lazos con sus comunidades de origen pero no residiendo en ellas.

Una situación compleja es la paulatina desaparición de la lengua mapuche, el *mapuzugun*⁷⁵. No existen estadísticas serias al respecto, desde el mundo de los especialistas se ha señalado la necesidad de realizar un censo especial que tome en cuenta este tema, por su complejidad requiere de un instrumento que cumpla con un mínimo de rigurosidad. Cabe destacar que el *mapuzugun* era una lengua ágrafa, es decir no tenía escritura, el esfuerzo de intelectuales mapuche y no mapuche ha desembocado en la creación de diversos alfabetos o grafemarios⁷⁶. La escritura del *mapuzugun* la realizan de preferencia catedráticos, investigadores, escritores, no así el común de las personas, cuya práctica del idioma es oral, transmitiéndose en la familia a través de la educación mapuche o *-mapuche txemulchen-* y no en el aula.

identificación, cerrando las opciones a tres tipos de etnias: mapuche, rapanui y aimara; en el censo de 2002 se preguntó sobre la pertenencia a las ocho etnias señaladas en la Ley Indígena y en el censo 2012 se sumó el pueblo diaguíta y se cambió el nombre alacalufe por kawéskar y atacameño por lican antay. Como resultado de 1.000.000 de habitantes cuantificados en el Censo de 1992 se pasó a alrededor de 690.000 habitantes en el Censo del año 2002 y en el 2012 a 1.842.607 personas. En este sentido, se ha pasado del etnocidio estadístico (Stavenhagen; 2001:8) a la resurrección indígena. Otro tema relevante que influye en las estadísticas, es que mientras en 1992 se consideraba como universo los mayores de 14 años, en el año 2002 se consideró toda la población y en el año 2012 a los mayores de cinco años.

⁷⁵ Mapu según Catrileo (1995) es tierra, región, nación; yo diría más bien territorio y zungün es hablar. La palabra compuesta diría el hablar del territorio.

⁷⁶ El primero es el Grafemario Tradicional que se usó en textos antiguos, usado por misioneros; luego tenemos el Grafemario Unificado o académico adoptado por la Sociedad Chilena de Lingüística; luego tenemos el grafemario propuesto por el lingüista Anselmo Ragileo; tenemos además el grafemario Azümchefe, propuesto por tres organizaciones mapuche en conjunto con la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, oficializado por este organismo estatal encargado de llevar adelante la política indígena en Chile. Una cuarta propuesta es el de la carrera de pedagogía intercultural de la Universidad Católica de Temuco, denominado Wiril Zunguw.

2.3 Derecho consuetudinario y derecho positivo

Para los pueblos originarios, la base del conocimiento y de las normas del comportamiento se regía antes de la conquista por normas provenientes del derecho consuetudinario, donde la oralidad era la base de la transmisión del conocimiento. Deborah Poole (2006) describe los cambios históricos que han influido en el ejercicio del derecho de los pueblos originarios en Latinoamérica.

Al respecto, en el desarrollo de disciplinas como la sociología y antropología hay un interés inicial por estudiar las sociedades primitivas que carecían de estados centralizados, estableciendo el contraste y oposición respecto de las sociedades modernas. La dualidad entre sociedades primitivas y modernas, que alude al binomio civilizado e incivilizado, marcó el inicio de la disciplina antropológica de corte evolucionista, donde la teoría de la aculturación apuntó que las sociedades primitivas inevitablemente iban a ser asimiladas por las sociedades modernas.

Se hablaba, entonces, de la dualidad entre sociedades centradas en la comunidad y la familia, donde operaban relaciones íntimas, la creencia en múltiples deidades y almas, que hacen de éstas sociedades seculares, con una división social del trabajo basada en los sexos y una economía basada en la reciprocidad y ayuda mutua. En cambio, las sociedades urbanas y modernas tienen su centro en la ciudad, la industria, una alta especialización y división social del trabajo, paulatina pérdida de la creencia en dios que las hacen una sociedad profana, donde además hay una creciente acumulación de medios de producción en pocas personas, con la centralización del poder en el estado y posteriormente en la empresa privada a través del libre mercado. Quizá la transformación principal se habría producido en la esfera del derecho, ya que de una autoridad basada en la costumbre se habría pasado a una autoridad universal y coercitiva basada en la ley, la que se expresa en el dominio de la escritura por sobre la oralidad. De este modo surgió la propiedad privada, que es legitimada por la autoridad basada en la ley.

Estudios etnográficos realizados por antropólogos en el siglo XX que dan por superada la visión evolucionista de las sociedades, plantearon que la ley no es característica sólo de las sociedades con escritura y propiedad privada. Por el contrario, los pueblos originarios cuentan incluso actualmente con normas

consuetudinarias que regulan las pautas de conducta de los individuos dentro del grupo y la cultura. El antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1930) partió del hecho que la tradición y cohesión social permitían a los grupos establecer normas de carácter legal que actuaban regulando los deseos y comportamientos.

De este modo se le otorga preponderancia al valor de la tradición en el derecho consuetudinario, propio del derecho anglosajón, la tradición heredada del pasado conforma entonces un corpus de validez teórica y práctica en el ejercicio del derecho. (Poole, 2006:11)

La antropología jurídica plantea que la antigüedad es una prueba de la existencia de reglas, normas que constituyen la base del derecho consuetudinario, que también es considerado parte del sistema jurídico. Hay evidencias históricas respecto del establecimiento de normas del derecho consuetudinario en el caso mapuche. Dichas normas se van perdiendo en la medida en que la sociedad chilena impone el derecho penal y leyes que afectaron la estructura social, ya que se deslegitimó las autoridades mapuche y los usos y costumbres ancestrales.

Las normas tradicionales mapuche estaban circunscritas a la particular identidad territorial donde se asentaban las familias, a esto se le denomina *az mapu*. El derecho consuetudinario se basaba en la autoridad que ejercían los *logkos* o autoridades máximas de una comunidad tradicional, además de los *ñizol logko* o autoridades que ejercían su poder en un territorio más amplio, un conjunto de *lof mapu*, llamado también *kiñel mapu*.

Las autoridades tradicionales desde el inicio del contacto con españoles en el Siglo XVI al siglo XIX e inicios de la república, establecieron negociaciones, acuerdos de paz o parlamentos, cuyo eje central era la autonomía territorial. Dichos acuerdos involucraban a las autoridades españolas en América y posteriormente a las chilenas, junto con los líderes de este pueblo. Los parlamentos se desarrollaron en espacios abiertos, donde la oralidad constituía la principal forma de expresión. Aquí se regulaba el comercio, la evangelización propiciada por las autoridades religiosas venidas de occidente. Podemos decir con certeza que antes del siglo XIX, la norma jurídica que imperaba en el territorio autónomo era el derecho consuetudinario.

A fines del siglo XIX y principios del siglo XX, comienza a debilitarse la autoridad política del *logko* o jefe tradicional de la comunidad indígena. Su autoridad quedó relegada al ámbito religioso y ceremonial, ya que el surgimiento de conflictos internos por disputas de tierra, producidas por la radicación y la disminución de las tierras, produjo que la autoridad en esta materia, antes reservada al *logko*, fuera traspasada paulatinamente a manos de los tribunales chilenos. El estado chileno, si bien legítima en un inicio la propiedad colectiva de la tierra, a partir de la entrega de Títulos de Merced a las familias mapuche, posteriormente hizo innumerables esfuerzos por cancelar dichos títulos y crear los títulos de dominio, en el entendido que con esto los mapuche definitivamente pasarían a ser chilenos como todos los demás. Si bien, son varias las leyes divisorias que se crean con posterioridad a 1900 y que serán explicadas más adelante, la más radical de las medidas legales son los decretos 2.568 y 2.750 de 1979⁷⁷, que vienen a terminar con la propiedad colectiva de la tierra y a legitimar la propiedad privada sobre el uso del suelo, esto durante la dictadura militar de Augusto Pinochet. Que como se verá, fue una medida fuertemente criticada por las organizaciones mapuche de la época.

Estos decretos implicaron la cancelación de los Títulos de Merced, con la consiguiente entrega de Títulos de Dominio a las familias. Estas reparticiones las hizo el estado y bajo esta nueva forma de distribución de la tierra se originaron diversos conflictos por disputas territoriales y procesos de diferenciación debido al desigual reparto y al nulo poder que tuvieron los *logkos* en la repartición efectuada.

Chile es uno de los países latinoamericanos que menos avances tiene en materia del derecho consuetudinario, de hecho las constituciones de países como Colombia, Perú, Bolivia y Venezuela, han permitido cada vez con mayor fuerza el ejercicio del derecho y la administración de la justicia por parte de autoridades campesinas y población indígena. En Chile, esta medida podría solucionar una serie de conflictos que suceden en las comunidades, como los conflictos de tierra, violencia intrafamiliar, robos, otros. Existe el desafío que bajo normas y leyes internacionales, como el Convenio N° 169, se pueda ir recuperando el ejercicio del

⁷⁷ Este Decreto modificó la Ley Indígena 17.729 de 1972, dictada bajo el gobierno de Salvador Allende que frenaba la división de comunidades, promoviendo y acelerando la división de la comunidad indígena.

derecho propio, que permita evitar penas carcelarias cuando la situación lo amerite. En este sentido, las organizaciones mapuche no han llegado a un planteamiento de este tipo, pero la apertura de Chile a la firma de tratados internacionales y la producción de nuevas leyes podría a futuro producir efectos políticos hacia el reconocimiento del derecho consuetudinario.

En Chile bajo la Reforma Procesal Penal⁷⁸ se creó la defensoría penal mapuche de la Región de la Araucanía, la que a lo largo de sus años de operación ha incorporado la visión antropológica en casos donde los imputados son mapuche, a través de la realización de peritajes de corte antropológico, lo cual ha permitido que los abogados defensores cuenten con los antecedentes que permitan incorporar la visión étnica y cultural⁷⁹.

En el plano de las costumbres indígenas, si bien la autoridad del *logko* se ha ido perdiendo, en las diversas comunidades y familias operan conocimientos tradicionales y normas de educación mapuche. Los *füchache* o ancianos, abuelos/as y padres son las personas encargadas de llevar adelante el proceso educativo primario, a través del *gülam* o consejo, transmitido oralmente.

Algunos países latinoamericanos como México y Perú han incorporado dentro de su legislación la práctica del derecho consuetudinario, reconociendo usos y costumbres indígenas en la resolución de conflictos por ejemplo. Con esto se ha ido avanzando en la descentralización jurídica.

Dentro de este modelo, el principio del derecho consuetudinario funciona para relegar la responsabilidad (y el riesgo) de la administración de justicia a las localidades y, de esta manera, liberar a las judicaturas nacionales y federales de su ya legendaria ineficiencia y alta carga procesal (Ibíd:13)

⁷⁸ A partir del año 2000 comienza a operar en Chile esta reforma, bajo el nuevo Código Procesal Penal, que en suma le quita facultades al juez, quien antes investigaba, sentenciaba y acusaba. Creándose ahora el Ministerio Público encargado de la investigación. Siendo ahora los juicios orales y públicos, teniendo las víctimas derecho a la asesoría de un abogado titulado.

⁷⁹ Particularmente me ha tocado realizar diversos peritajes relacionados con los siguientes temas: costumbre en materia indígena aplicada a resolución de conflictos entre indígenas; costumbre asociada a temas de reivindicación de tierras y sitios ceremoniales; costumbre indígena en materia de maternidad y alumbramiento respecto de una madre acusada de infanticidio.

Respecto a los antecedentes históricos que marcan la transformación del sistema jurídico mapuche, tenemos claro que éste tiene su génesis en el momento del contacto con los españoles. Sin embargo, no es sino hasta la independencia de Chile respecto de España que el estado chileno a través del General Bernardo O'Higgins fue incorporando un discurso político en el cual trató a los indígenas como ciudadanos libres. En este discurso las tierras pasaron a formar parte de los bienes del estado, ahora por la vía de la fuerza.

Si bien, el presidente Manuel Bulnes en 1845 dictó la Ley de Inmigración Selectiva, que promovió la colonización chileno – extranjera, en la práctica ésta se efectuó al sur de la Araucanía, principalmente en lo que hoy es Valdivia, Llanquihue, Puerto Montt. Sin embargo, como señala Bengoa (1985), desde fines del Siglo XVIII se comienza a dar un proceso de colonización espontánea en la Araucanía, ya que colonos y militares hacen ocupación de tierras mapuche, a través de compras fraudulentas, engaños, ventas a precios muy bajos o simplemente a través de la ocupación forzada. He recogido testimonios que señalan la excesiva violencia con la que actuaban los colonos para apropiarse de las tierras, como la quema de viviendas o el uso de armas de fuego para desplazar a las familias mapuche. Si bien en un inicio las tierras indígenas al sur del Bío-Bío no eran de interés para los chilenos, en la segunda mitad del siglo XIX comienza un incremento sostenido de la utilidad del territorio primero para la explotación del carbón y posteriormente para el uso agrícola, lo que implicó la constitución de la propiedad agraria y con esto el latifundio.

El estado chileno legitima la ocupación, creando leyes que se aplican a fines del siglo XIX. Entre los años 1860 y 1884, el estado comienza un proceso de ocupación militar de las tierras mapuche, imponiendo la radicación y la colonización. Este proceso es conocido en la historiografía como “Pacificación de la Araucanía”, aunque en los hechos fue un proceso impuesto y violento. En la conceptualización mapuche al referirse a los robos y engaños se usan los conceptos de *ñiñoko* y *weñefe*, para referirse a los ladrones que usurpaban sus tierras y animales.

Producto de esta situación de violencia, las familias tuvieron que desplazarse al interior de su territorio y conformar nuevos asentamientos, muchas veces en terrenos con bosques nativos en sectores cordilleranos o cercanos al mar. Además

ocurrieron flujos migratorios desde Argentina a Chile y viceversa, familias que huyeron de la guerra con el ejército chileno y el argentino, en busca de un lugar donde vivir. Las familias elaboraron estrategias de ocupación, lideradas por el *logko* o jefe de la familia, apoyado por sus mocetones o *konas*⁸⁰ que fueron los que dieron protección a los nuevos asentamientos. Esta situación favoreció la ocupación formal de la Araucanía, ya que gran parte de las familias mapuche al momento de la radicación ya estaban reasentadas.

De acuerdo con el Plan Saavedra, en 1866 el Congreso aprueba una legislación de marcado corte estatista en virtud de la cual se pretende regular la ocupación de los territorios de la Araucanía, entregando en la práctica su propiedad al Fisco (se reputa en ella como baldíos, y por consiguiente como propiedad del estado, todos aquellos terrenos respecto de los cuales no se haya probado una posesión efectiva y continuada de por lo menos un año), facultándose para proceder a su enajenación en remates públicos en lotes de 500 hectáreas, y para el establecimiento en ellas de colonias de nacionales o extranjeros. (Aylwin, 1995:27)

Se creó entonces una ley de colonización y de poblamiento del territorio mapuche, al respecto apareció la figura de la Comisión Radicadora de Indígenas, cuya misión fue establecer deslindes de las propiedades ocupadas por éstos, para proceder a la entrega de títulos de merced.

Una vez fijados los deslindes, la comisión procedía a extender en favor el jefe de familia (*logko* o cacique) y su grupo un título de merced. Entre 1884 y 1929 esta comisión otorgó un total de 2.918 títulos de merced radicando a 82.629 personas en una superficie total de 510.386,67 hectáreas entre las provincias de Arauco por el norte y Osorno por el sur. (González, 1986:7)

⁸⁰ Los mocetones eran personas jóvenes que acompañaban a las familias y otorgaban la protección, eran *weichafe*, kona o lo que es lo mismo guerreros, contando con habilidades físicas para enfrentar a posibles enemigos. En la categoría social, obedecían las órdenes del *logko*. Por kona también se entiende a las personas que apoyan en las ceremonias mapuche, ocupando el rol de guerrero espiritual, utilizando para este fin sus armas que son el wiño o palo de la chueca o palín y los koliwes, que son varas que crecen en sectores húmedos del sur de Chile, otorgando fuerza espiritual al chocar sus armas y dar gritos colectivos al unísono.

Las comunidades indígenas o reducciones creadas por el estado no guardaron relación con las comunidades tradicionales o *lof mapu*, que era la forma de organización que tenía este pueblo, esto tuvo efectos negativos en la sociedad mapuche, que también se expresaron en el debilitamiento de los *logkos* como autoridades política y religiosa. El estado y la iglesia desconoce la tradición e invisibiliza el papel de: *machi, gempiñ, getamchefe, puñeñelchefe*.

Una vez entregados los títulos de merced, se dio impulso a una nueva forma de asimilación forzada de la sociedad mapuche al estado, ya que desde 1927 se comenzó a impulsar la cancelación y división de los títulos de merced, incorporando las tierras mapuche al mercado nacional. Se creó la Ley N° 4.169 de 1927, con tribunal en Temuco, encargado de realizar esta tarea. En 1930 se modifica esta ley por la Ley N° 4.802, señalando que para la división no era necesario contar con el consentimiento de los comuneros, ya que ésta podía llevarse a cabo por el tribunal. En 1931 se dictó el decreto supremo N° 4.111 según el cual un tercio de los comuneros podía solicitar la división y hacerse efectiva. Posteriormente se creó la Ley N° 14.511 de 1961, que no introdujo mayores cambio al proceso divisorio.

En base a estas leyes se dividió una importante cantidad de las comunidades mapuche hasta entonces constituidas a través de la radicación. Si se considera el período de vigencia de la ley N°14.511 de 1961, la que no introdujo mayores alteraciones al proceso divisorio impulsado por las leyes aquí referidas, el total de comunidades divididas entre 1931 y 1971 asciende a 832, lo que corresponde al 28.5 por ciento del total existente, dando origen a un total de 12.737 hijuelas de un promedio de 11.24 hectáreas cada una. (Ibíd:9)

Todas estas leyes se originan en un particular discurso integracionista del estado, que tiene por objetivo incorporar a los indígenas al estado por medio de la educación y la imposición de la escritura, la religión cristiana y las diversas costumbres occidentales. Por este motivo, la autoridad tradicional irá desapareciendo y en su reemplazo aparecerán las diversas instituciones chilenas.

En 1972 el presidente Salvador Allende crea la Ley Indígena N° 17.729, la que también es de corte integracionista, aunque reconoce la existencia de pueblos originarios y es la primera en reconocer la originalidad de su territorio. Si bien la

reforma agraria del presidente Allende promoverá la expropiación de tierra de más de 80 hectáreas de riego básico, las que eran demandadas históricamente por el movimiento mapuche, estas demandas apuntarán a recuperar las tierras que originalmente estaban en el título de merced. Entonces no se considerará la demanda por tierras ancestrales, que se extienden más allá de las tierras del título de merced.

El mapuche, como cualquier otro ciudadano, estaba regido hasta ese momento por la constitución de 1925, sin embargo el golpe militar de 1973 derogó esta constitución y creó la comisión Ortúzar encargada de crear un anteproyecto de constitución. El 11 de septiembre de 1980 se realizó el plebiscito que dio aprobación a dicho cuerpo legal, el cual fue cuestionado entre otras cosas porque no se dieron las garantías de un proceso democrático, no se constituyeron registros electorales y la ciudadanía estaba fuertemente reprimida y los funcionarios públicos obligados a votar.

No se permitió la asociación política, con lo cual no hubo participación y manifestación de la población. Este cuerpo legal actualmente vigente plantea la homogeneización cultural y social, señalando que todos los chilenos son iguales ante la ley. Así en el punto 2 del Art. 19. *La Constitución asegura a todas las personas: (...) igualdad ante la ley. En Chile no hay persona ni grupos privilegiados. En Chile no hay esclavos y el que pise su territorio queda libre. Hombres y mujeres son iguales ante la ley.* (Constitución de 1980). Junto con crear una nueva constitución política, el gobierno dictatorial de Augusto Pinochet derogó la Ley Indígena N° 17.729 creada bajo el gobierno del presidente Salvador Allende el 15 de septiembre de 1972, la cual reconocía al pueblo mapuche como un pueblo diferente. Todo esto se borró de un plumazo gracias a la dictadura militar.

2.4 Historia y economía mapuche

Existe incertidumbre a la hora de hablar del origen de este pueblo, debido a que se carece de fuentes documentales que permitan aseverar un origen determinado. Sin embargo existen fuentes arqueológicas que remontan la ocupación de pueblos ancestrales en lo que hoy es Chile a más de 10.000 años a.C.

El historiador chileno José Bengoa plantea que hay evidencias que permiten sostener que alrededor de los 500 a 600 a.C. ya existía una cultura que se puede llamar mapuche (Bengoa, 1985:14). Se habla por ejemplo del sitio San Vicente de Tagua Tagua, con presencia de cazadores de fauna pleistocénica como mastodontes y caballos; recolectores de piñones, algarrobo y frutos del bosque; o recolectores de moluscos. Otras fuentes arqueológicas de vida en el sur de América son el sitio arqueológico Monte Verde, una ocupación de cazadores recolectores ubicado en el río Maullín, cerca de la ciudad de Puerto Montt, que hablan de una ocupación de más de 12.000 años a.C. Aún cuando es difícil establecer una relación certera entre estos habitantes con los mapuche.

A pesar de lo anterior, es posible hablar de una continuidad histórica, basada en el conocimiento acumulado de los pueblos originarios que habitaban lo que hoy es el centro sur de Chile, donde es posible observar una continuidad en la práctica de la cerámica, utensilios, creencias, instrumentos, lo que habla de un cierto pasado común. Los mapuche, en este sentido, eran pueblos de cazadores recolectores que vivían de un modelo económico basado en la trashumancia.

Originalmente, el territorio mapuche abarcaba desde el río Limarí hasta Palena en el *gülu mapu*, lo que actualmente es el centro sur de Chile, y desde el sur de Buenos Aires ocupando todas las pampas y la Patagonia en el lado Argentino, llamado *puel mapu*. En Chile, el territorio mapuche abarcaba desde lo que hoy es la IV Región y hasta la X Región, en la zona norte, los mapuche habrían estado vinculados a la cultura diaguita (norte de Chile), la cual aparece recién en este último censo de población, ya que los años anteriores era una cultura que sólo se nombraba en los textos de arqueología. Esta zona norte estuvo fuertemente influenciada por la cultura incaica.

En este recuento es claro, entonces, que el territorio mapuche histórico era amplio y comprendía lo que hoy son dos países soberanos. Respecto al amplio territorio mapuche, se advierte que éste se componía de varias identidades, independientes, no centralizadas. Las que practicaban un sistema de caza-recolección y tala y roza, con una incipiente horticultura.

Es posible advertir que si bien las identidades culturales mapuche como tales surgen con mayor fuerza en el discurso actual, siempre se han diferenciado en términos económicos y religiosos, fuertemente influenciadas por la relación con los recursos naturales, sean éstos montañas, el mar, el valle, es decir, los diferentes pisos ecológicos, por lo cual siempre han existido grupos diferenciados, en base a su adscripción eco-cultural.

En el pasado, los mapuche se caracterizaban por una movilidad semi permanente o de trashumancia estacional⁸¹. Estas identidades se agrupaban en asentamientos familiares extensos, estableciendo alianzas con grupos de diversas identidades. Realizaban igualmente actividades de alfarería, madera, cestería y textilera. Con la influencia inca se comenzó a desarrollar después la metalurgia, a partir del trabajo de la platería.

Con anterioridad a la radicación, los mapuche habían mantenido un patrón de trashumancia estacional, sin embargo su economía se habría transformado con la llegada de los españoles, por lo cual la ganadería va adquiriendo relevancia en la sociedad mapuche, generando una economía excedentaria, basada en el comercio de ganado a los colonos, chilenos y argentinos que tenían sus haciendas. La radicación habría provocado el colapso de una economía ganadera fuertemente desarrollada, que posibilitó una importante generación de excedentes en los siglos XVI, XVII y XVIII, donde la sociedad mapuche gozaba de cierto bienestar económico y autonomía. La radicación marcó el inicio de un cambio profundo en el sistema económico, pues lo reducido del terreno acabaron con la ganadería extensiva.

Posteriormente y luego de la radicación, la sociedad mapuche debió transformar su economía, pasando de ganaderos y recolectores a agricultores, con el consiguiente paulatino agotamiento de suelos. Los mapuche no eran agricultores, no manejaban técnicas de regadío, por lo cual introdujeron en sus cultivos especies

⁸¹ Este modelo de migración implicaba la ocupación de los suelos durante un tiempo, para trasladarse posteriormente a otros espacios, con esto se permitía el descanso de los terrenos y la rotación de los mismos. Además también había migración temporal, para acceder por ejemplo a veranadas, sistema *pewenche* que implicaba trasladar a los animales en verano a zonas de altura y poder alimentarlos; además de acceder a la recolección del fruto de la araucaria. Actualmente esta actividad se continúa realizando e implica un cambio de residencia estacional.

traídas por los españoles, como el caso del trigo, que bajo un sistema de monocultivo y sin rotación de suelos, provocó a la larga el agotamiento de los suelos.

Actualmente la economía mapuche es diversificada, incluso en el interior de cada identidad. Se distinguen: *pewenche* -gente de la cordillera; *lafkenche* -gente de grandes espacios de agua y mar; *nagche* -gente de los llanos o abajinos según la denominación española; *williche* -gente del sur; *wenteche* -gente de los valles interiores- y *nagche* –gente de la precordillera de Nahuelbuta o abajinos.

Cada identidad mapuche desarrolla sistemas económicos diversificados. Pero es importante destacar también la fuerte dependencia de las economías campesinas y mapuche respecto del trabajo asalariado, por lo cual existe un proceso de descampesinización y descomposición hacia abajo⁸² de las unidades económicas familiares que es necesario considerar, es decir, una tendencia constante hacia la proletarianización campesina. Para un mayor detalle respecto de la caracterización campesina y su situación como tal hay una amplia literatura al respecto. (Calva, 1998; Chayanov, 1974; Chonchol, 1996; Murmis, 1980, entre otros)

A. Identidad Lafkenche

Lafkenche hace referencia a familias y comunidades mapuche que tienen una estrecha relación con grandes porciones de agua, cobrando relevancia el mar, el río y los lagos. Se hace referencia al *lafken mapu* como uno de los puntos orientadores de la territorialidad, el oeste. Esta referencia explica la vinculación simbólica con estos espacios de agua, desde donde se obtiene parte del sustento de vida y donde hay diferentes fuerzas a las cuales se le otorga una vital importancia en las ceremonias. Por ejemplo, en el *gillatun lafkenche* se venera al *gen lafken* o protector de las aguas, por lo que en un momento de la ceremonia las familias acuden al mar para llevar al *gen* ofrendas en alimentos, que se disponen a la orilla de la playa. El mar, con sus

⁸² Descampesinización es la pérdida total de las características que identifican a un campesino, en este sentido la familia ha perdido la relación básica entre tierra y trabajo familiar, por lo cual depende exclusivamente del trabajo asalariado. La descomposición por su parte es la pérdida de ciertos rasgos que caracterizan a un campesino, como por ejemplo que la producción sea destinada principalmente al consumo y no a la venta; que el trabajo predial sea desarrollado a partir de fuerza de trabajo familiar y no contratada; o que el origen de los ingresos provenga principalmente del trabajo predial y no del trabajo extrapredial.

diversos trenes de olas se lleva el alimento y devuelve los platos y fuentes, hechas generalmente de madera.

La relación entre el pueblo mapuche y el mar, así como también con otros cuerpos de agua, constituye el fundamento de la identidad. Varios testimonios describen que cada vez que alguien recolecta debe pedir permiso al gen *lafken* o espíritu del mar, éste determina cuándo y cómo se debe ingresar. En otro sentido, hay normas tradicionales pactadas socialmente, que son respetadas por la mayor parte de los recolectores. Se mezclan así prohibiciones de acceso que impone la naturaleza y otras que crea la misma cultura, sobre la base de la experiencia y el conocimiento del ecosistema. (Castro, 2004: 20)

Podríamos decir que aproximadamente desde el año 1996, las comunidades *lafkenche* comienzan a realizar un trabajo continuo respecto a la búsqueda de una figura legal que garantice la propiedad sobre espacios de agua, no considerados en la Ley Indígena N° 19.253 ni en la Ley de Pesca y Acuicultura N° 18.892, ésta última con un fuerte sesgo productivista.

Es así como las familias *lafkenche* se agrupan en Asociaciones Indígenas, usando la Ley Indígena para agrupar a comunidades y reconstituir ecoterritorios, lo que originó la reivindicación sobre la propiedad ancestral y los derechos consuetudinarios sobre el mar. Se establece una negociación política con el gobierno, la que desembocó en la promulgación de la Ley N° 20.249, que crea el Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios.

Particularmente me tocó asesorar una de las asociaciones mapuche *lafkenche* durante este proceso de reivindicación territorial. Iniciamos un trabajo sociopolítico centrado en estudiar, sistematizar y escribir una propuesta sobre el control de las comunidades sobre el espacio marino. Este trabajo implicó negociaciones políticas con el estado de Chile, que en forma posterior a mi intervención desembocaron en la mencionada ley. Lo más relevante de este trabajo fue la posibilidad de recoger desde las propias comunidades el conocimiento que tienen y poder transformarlo en texto, para ser difundido en diferentes medios, que permitieron el conocimiento de esta realidad, antes desconocida e invisibilizada. En este trabajo, varios profesionales y dirigentes han ido desarrollando un trabajo que ha tenido diferentes miradas del

tema. Mi postura al respecto se orienta en que las propias comunidades se den cuenta del valor de lo que tienen y de la necesidad de establecer un control sobre sus recursos, lo que necesariamente requiere tomar elementos de la modernidad para poder subsistir, como son las leyes y la economía moderna.

Respecto de las demandas históricas se entiende que la reivindicación sobre el espacio marítimo es junto a la tierra y los recursos naturales, las demandas de mayor relevancia para el pueblo mapuche. Éstos constituyen a su vez recursos que posibilitan el desarrollo económico y espiritual de las familias, los que bajo el sistema económico neoliberal se ven amenazados, pues se entiende que la legislación chilena e indígena protegen la tierra indígena, prohibiendo su venta a personas no indígenas, sin embargo posibilita la apropiación externa a las comunidades de los recursos que en ella existen, como son el agua y los minerales.

La economía *lafkenche* al igual que las otras identidades mapuche ha cambiado con el correr del tiempo. En épocas pasadas el peso de la producción marina era determinante en la economía familiar y comunitaria, ya que las familias vivían de una economía vinculada estrechamente a la recolección de productos marinos más que a una economía centrada en la producción silvoagropecuaria. De este modo, para que las familias completasen su dieta alimentaria establecían estrategias de sobrevivencia basadas en el intercambio económico entre identidades, siendo el *txafkintun* o intercambio económico la forma de hacerlo. Los *lafkenche* intercambiaban de preferencia productos del mar por productos agrícolas que no producían, como es el caso del trigo, para lo cual usaban diferentes formas de intercambio pautadas en unidades de venta tradicional, que en parte coexisten hoy con la economía moderna.

Por otra parte, en la actualidad existe una heterogeneidad productiva a nivel de las comunidades *lafkenche*, lo que quiere decir que en algunas de éstas el peso de la producción marina es mayor que en otras, a diferencia de algunas familias donde el peso de la producción agropecuaria es relevante, así como también para algunas pasa a ser de mayor relevancia el peso de los ingresos extraprediales.

En este sentido, las familias elaboran estrategias de producción diversificadas, desarrollando actividades silvoagropecuarias, de recolección marina, junto a la

generación de ingresos extraprediales a través del trabajo asalariado y de subsidios a partir de remesas que envían familiares migrantes. Al respecto, un estudio de la economía *lafkenche* de la IX Región (Castro, 1998), demostró claramente una diversidad de tipos de productores *lafkenche*, los que fueron clasificados en: campesinos subsidiados, para quienes alrededor de un 50% de sus ingresos provienen de subsidios estatales y de remesas enviadas por familiares; campesino precarista, para quienes la actividad agropecuaria es fundamental, junto con los subsidios, con una generación de ingresos por debajo del mínimo de calorías necesarias para subsistir; campesino asalariado, para quienes el ingreso por salario constituye el fundamento de su existencia junto a los subsidios; campesino por cuenta propia, quienes realizan actividades extraprediales no formales, como pequeños negocios; y finalmente, los recolectores marinos, quienes viven esencialmente de la recolección de productos del mar, destinados al autoconsumo y comercialización. Junto con esto se demostraron diferencias sustanciales entre los ingresos de cada una de las familias, habiendo un predominio de productores ligados al mar y a familias con alta dependencia de subsidios.

Desde el punto de vista del origen de los ingresos, el estudio arrojó que el 47% de los ingresos de las familias *lafkenche* provenían de actividades económicas realizadas fuera del predio, donde los subsidios eran los más relevantes, seguido de las ayudas de familiares, la venta de fuerza de trabajo, la actividad por cuenta propia. Respecto de los ingresos intraprediales éstos sumaban un total de un 53%, siendo más relevante la agricultura, seguida de la caza y recolección marina y terrestre, luego la producción pecuaria y finalmente la producción silvícola. Lo anterior expresado en ingresos familiares monetarios, no monetarios y lo destinado igualmente al autoconsumo.

Por otra parte, se observa que los negocios en materia indígena han ido cambiando. Por ejemplo en el plano de la producción marina la actividad económica siempre fue de tipo familiar, aunque se daban relaciones de ayuda mutua y trabajo colaborativo. En el plano familiar, la familia conforma una unidad productiva, por ejemplo, para la extracción del alga parda conocida como cochayuyo, se establece una división social del trabajo en base al género. Mientras el hombre accede mar adentro provisto de un traje de buceo y un cuchillo con el cual corta el alga, la mujer

es quién recoge el alga que es desplazada por las olas del mar a la orilla de la playa. Los niños por su parte ayudan subiendo el alga en la carreta para ser desplazadas al hogar. De este modo el alga a través de distintos procedimientos era secada y almacenada. Posteriormente se preparaba para la venta, ya sea a través de la fabricación de paquetes o guaguas⁸³; rodela compuestas por 50 guaguas; atados de 700 paquetes⁸⁴; fardos de 50 kg del alga; o simplemente tiras de cochayuyo negro⁸⁵. La misma situación ocurre con cada producto marino, alguno de los cuales tiene un mayor procesamiento como es el luche⁸⁶ o los mariscos secos. Todos estos productos eran vendidos en la antigüedad a caballo, posteriormente se usó la carreta y actualmente hay familias que comercializan el alga en carreta o en vehículos.

En la actualidad es posible identificar algunas familias que todavía recorren largas distancias para vender el alga, trasladándose por ejemplo desde el límite de la VIII Región -Casa de Piedra- hasta la ciudad de Temuco, en la IX Región. Recorriendo más de 100 kilómetros. En este trayecto, por lo general el jefe de familia, junto a sus hijos viajan en carreta. Con anterioridad la familia prepara el viaje, disponiendo las algas en sus distintos formatos de venta sobre la carreta y enchalando⁸⁷ los bueyes para que resistan el largo viaje. La familia pasa por diversas comunidades y pueblos, donde venden las algas, intercambia éstas por otros productos y visitan a familiares y parientes. En total el viaje puede durar casi un mes y termina cuando se ha vendido o intercambiado la totalidad de los productos y se han comprado los alimentos necesarios para retornar a casa.

Con el tiempo hubo demanda de las empresas exportadoras por algas que los *lafkenche* no consumían, entre los cuales está por ejemplo la luga-luga, el chascón o el gelillo. Dichos productos son recolectados preferentemente por mujeres, quienes

⁸³ Corresponde a una tira de cochayuyo, doblada para formar un paquete de unos 30 centímetros, disponible para la venta.

⁸⁴ Corresponde a un paquete compuesto de unas 14 rodela, atadas formando un gran paquete. Generalmente destinado a los comerciantes minoristas de las ciudades.

⁸⁵ El cochayuyo dispuesto en güagüas, rodela o paquetes, corresponde a cochayuyo rubio, aquel que ha perdido la coloración negra original, a través de un proceso de secado al sol.

⁸⁶ Alga parda ubicada en sectores rocosos a orilla del mar.

⁸⁷ Como los caminos ya no son de tierra, sino de ripio y asfalto, los *lafkenche* fabrican unas chalas (zapatos) para los bueyes, que deben recorrer más de 100 km. Estas protecciones son hechas con goma de neumáticos viejos, para evitar que los animales se dañen sus patas.

hacen la recolección, limpieza del producto, secado, almacenamiento y comercialización en verano. Estas algas se venden a intermediarios en las mismas comunidades, quienes abastecen con esta materia prima a empresas transnacionales ubicadas de preferencia en la VIII Región.

Ha habido intentos de asociatividad para la comercialización de los productos del mar. Es el caso de la organización territorial *Pu Lafkenche*, ubicada en Tirúa Sur, que cuenta con la experiencia empresarial. Un tema relevante pasa a ser el acopio de algas, la comercialización directa a las empresas ubicadas en Concepción.

Podemos sostener que la producción marina está determinada territorialmente, en algunas regiones y zonas se extraen cierto tipo de algas, mariscos como locos, lapas, erizos, piures, que crecen en lugares donde hay roqueríos. En playas sin presencia de rocas se da la existencia de otros recursos como la macha. En algunas zonas hay cultivos acuícolas; tales como el choro, ostras e incluso algas. Lo que implica que la producción y la comercialización obedecen a estrategias territoriales.

Respecto a la extracción de peces, ésta actividad está fuertemente relacionada con la posibilidad de las comunidades indígenas de acceder mar adentro, además de contar con la infraestructura necesaria, por ejemplo disponer de caletas pesqueras, embarcaciones e infraestructura portuaria. En gran parte de la IX Región es imposible contar con bahías o ensenadas que permitan salir mar adentro, lo que se dificulta además por la bravura del mar. Por lo tanto la pesca que realizan la mayor parte de las comunidades mapuche es una pesca de orilla, con uso de lienza o en algunos casos con la implementación de un sistema de redes caladas por los propios buzos, sin embarcaciones. En la IX Región se cuenta actualmente con algunas caletas de pescadores donde la presencia mapuche es minoritaria.

Pesca extractiva de alta mar realizada por comunidades mapuche casi no existe. En la IX Región podemos mencionar la caleta Barra de Toltén y Queule, donde hay algunos armadores y pescadores mapuche. En el sector Punta Capitana ubicado en Fresia, Región de los Ríos, hay pescadores indígenas que acceden a la pesca de mantarraya, corvina, congrio y en algunos casos a la sardina y anchoveta.

B. Identidad Pewenche

Como hemos apuntado anteriormente, la identidad *pewenche* corresponde a una identidad referida al espacio territorial conocido como *pewen mapu* o territorio de araucarias. Esta identidad se asocia a sectores montañosos, donde la principal fuente de subsistencia la constituye el bosque nativo, el fruto del *pewen* o piñón; además de la ganadería, ya que la agricultura se ve restringida por el tema climático.

El territorio pehuenche ancestral, abarcaba ambas vertientes de la cordillera de los Andes, entre Talca y Lonquimay, entre los ríos Diamante y el sector sur del río Neuquén, en el área trasandina. La presencia de pehuenches desde el río Maule hasta Chillán fue esporádica y correspondió a irrupciones de grupos que provenían desde el otro lado de la cordillera. (Molina y Correa, 1998:10)

La identidad *pewenche* está conformada hoy por los territorios de Callaqui, Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, Cauñicu, Malla Malla y Trapa Trapa en el Alto Bío Bío en la VIII Región, sumadas a los valles de Quinquén y Galletué en la IX Región.

Las familias *pewenche* históricamente se adaptaron a un clima asociado a bajas temperaturas, aislamiento y condiciones restrictivas para la agricultura. En este sentido, la economía se desarrolló y sigue desarrollándose en torno a la invernada y veranada. La primera asociada al sistema de vida que se desarrolla en invierno en las tierras bajas, donde cae menos nieve, en este espacio está la casa, corrales, praderas y bosque nativo. En cambio la veranada es un espacio de asentamiento estacional, que se produce en el tiempo de verano, cuando la nieve se ha retirado y las familias se trasladan a las partes altas de la cordillera, donde llevan sus animales para alimentarlos. En las veranadas se establecen temporalmente en las partes altas, junto a toda la familia, donde además desarrollan actividades productivas ligadas a la recolección del piñón de las araucarias.

Se dice que posiblemente los *pewenche* habrían sido grupos nómadas que hablaban un idioma propio y que en algún momento se habrían asimilado a la cultura mapuche. Estos grupos se movilizaban por ambos lados de la cordillera, tanto desde lo que hoy es Chile como de Argentina.

Los *pewenche* a fines del Siglo XIX serán invadidos por el ejército argentino, en lo que se conoce como la Campaña del Desierto, lo que obligará a éstos a replegarse en los valles, perdiendo muchas vidas humanas. Posteriormente el estado chileno tomará posesión de estos territorios con la implementación de nuevos fuertes, incorporando los territorios de los *pewenche* a la jurisdicción del gobierno chileno. Luego seguirá una serie de conflictos con los colonos y hacendados, que convocará en la pérdida de gran parte del territorio original mapuche, que será arrebatado a través de compras fraudulentas, engaños, corridas de cerco, entre otros. (Informe de la Comisión Histórica de Verdad y Nuevo Trato, 2008: 430-438)

Son innumerables las demandas históricas por tierras usurpadas, como ejemplo está el caso de la recuperación de los predios Galletué y Quinquén en manos de la Sociedad Galletué, demandas históricas que pasaron incluso por un proceso de reforma agraria. Tras las intensas negociaciones en el gobierno de Patricio Aylwin en los inicios de la democracia, estas tierras son compradas por el estado, pagando cifras exorbitantes por los predios citados, alcanzando una cifra de 5.000.000 de dólares. Otro caso emblemático lo constituyen la construcción de cuatro represas hidroeléctricas por parte de ENDESA en pleno corazón del territorio *pewenche*, una ya en funcionamiento y otra en construcción.

Los *pewenche* antes de la llegada de los españoles eran grupos migrantes especializados en la caza y recolección. La primera actividad consistía en la caza de guanacos, ñandúes y ciervos andinos; mientras que la recolección implicaba el aprovechamiento de los frutos del bosque o asociados a éste, entre los que destacaba el piñón, con el cual se hacía una especie de pan.

En el siglo XVI los *pewenche* incorporaron el caballo, apropiando este elemento cultural externo a su propia cultura. El caballo les servía para movilizarse de forma expedita, también fue fundamental en las guerras, además se incorporó como elemento ceremonial, de ahí que hoy el caballo no sea consumido como alimento a diferencia de otras identidades como la *wentewche*, donde el caballo sí es considerado un alimento e incorporado en las ceremonias como tal. Los *pewenche* eran expertos cazadores y recolectores de piñones. Provistos de boleadoras o

witxuwe, arma arrojadiza de bolas de madera envueltas en cuero de vacuno, permitían la subsistencia de las familias en espacios de montaña y nieve.

Con los cueros de caballo, confeccionaban el toldo, vivienda de fácil construcción y transporte, que formada por un armazón hecha con varas largas de madera, cubierta con pieles de potro cosidas unas con otras para evitar la penetración de la lluvia y el frío (Zapater, 1998:150). Al igual que en toda la cultura mapuche, las primeras viviendas son de gran tamaño para así albergar a la familia que era extensa, sin embargo, paulatinamente junto con cambiar a un patrón de asentamiento a otro de tipo más sedentario, la familia va transformándose a una de tipo nuclear.

Durante la colonia los *pewenche* tiende a mantener su autonomía territorial, sin embargo se comienzan a desarrollar vinculaciones de tipo económico con la población española asentada en los valles, para lo cual bajaban de la cordillera a comercializar sus productos, entre éstos mantas y plumas de avestruces.

Los *pewenche* dieron tenaz resistencia a la ocupación hispana, apoyando a las distintas identidades en la lucha por la defensa del territorio. El régimen de encomiendas instaurado por los españoles, los obliga en ese tiempo a replegarse más al sur, por eso hoy ocupan parte de la cordillera de los andes en la VIII y IX Región, ya que el espacio cordillerano más al norte fue ocupado totalmente por colonos.

La economía *pewenche* se basó luego del Siglo XVI principalmente en la ganadería, la que permitió establecer un fuerte comercio con los españoles hacia Argentina, utilizando para esto diversos pasos fronterizos, que más tarde serán controlados por los chilenos y luego por los argentinos.

Hoy la identidad *pewenche* mantiene una economía ganadera, de bosques, agregándose actividades de turismo y producción de miel, además del arte textil, cueros y madera que siempre se han desarrollado. Sin embargo, el estado chileno posibilitó la implementación de centrales hidroeléctricas con capitales de ENDESA, lo que obligó a las familias de algunas comunidades a migrar forzosamente a otras tierras que adquirió la empresa, con efectos negativos en su población.

C. Identidad Williche

Esta denominación involucra a las comunidades indígenas del sur del territorio mapuche o *wall mapu*. Podríamos, en este sentido, hablar de las comunidades ubicadas en el *willi mapu* o territorio sur, desde Toltén a la Isla de Chiloé.

A la llegada de los españoles, estas poblaciones tenían una economía basada preferentemente en la horticultura y la ganadería, probablemente de llamas o guanacos, con niveles de productividad significativos y a la vez desiguales entre unos y otros. (Quiroz, 1995:110-111)

Al igual que toda la sociedad mapuche, la economía prehispánica williche se basaba en la caza y recolección, tanto de fauna ya extinta como son el guanaco y ñandúes y ciervos, como la recolección de productos del bosque. A los que se incorpora la recolección de productos del mar y la pesca, actividades que son posibles por las condiciones geográficas del amplio territorio williche. La ganadería fue una actividad que se incorporó tempranamente durante la colonia, la que combinaban con actividades agrícolas como el cultivo del maíz, papas, quínoa, junto con la recolección de productos del mar.

El poblamiento de los Huilliche en la isla grande de Chiloé en tanto, se remontaría al momento en que estos desplazan más al sur a los Chonos, para establecerse en la costa de dicha isla. La más reciente hipótesis, sostiene que Chiloé debió ser ocupado por las migraciones que se desplazaban desde el norte, casi al mismo tiempo en que estas se asentaron en las inmediaciones del Canal de Chacao, a lo que se agrega que la fecha más antigua de poblamiento que se tiene para el sector lo señala Monte Verde, en el sector continental de Puerto Montt, con más de 12.000 años. (Cárdenas, 1991:2)

Tempranamente en el siglo XVI los españoles someten a la población williche a través del régimen de encomiendas, por medio del cual ocupan a los indígenas como mano de obra en la explotación de las minas de oro. Fundando ciudades como Osorno, Valdivia y Villarrica. Sin embargo los Williche van a oponer resistencia y vuelven a recuperar su territorio en 1604, apoyando el alzamiento general del pueblo mapuche. En el año 1650 los españoles vuelven a fundar Valdivia, recuperando la ciudad;

A partir del arribo de los españoles, a mediados del siglo XVII, parte importante de la sociedad mapuche-huilliche es sometida a las encomiendas, como mano de obra, y sus tierras entregadas a soldados españoles. No obstante dicho sometimiento, en el año 1712 se produce un importante levantamiento, específicamente el 10 de febrero, exigiendo el término de las encomiendas y la consiguiente devolución de sus tierras. (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas; 2008: 465)

Finalmente la encomienda será abolida en Chiloé en 1783, situación que fue apoyada por la Iglesia Católica.

A diferencia de las otras identidades, la Williche Chiloé se caracteriza porque su propiedad sobre la tierra fue regulada jurídicamente por leyes españolas, otorgando títulos de dominio, denominados Potreros de Realengo. La suma total de lo reconocido en dominio a las familias mapuche-huilliche por la corona española, alcanza aproximadamente a 60.000 hectáreas. (Ibíd:445)

Respecto a los primeros títulos de propiedad Williche, tenemos aquellos que los propios españoles les otorgaron llamado Títulos de Realengo. Posteriormente el estado chileno otorga en una primera instancia Títulos de Comisario. Luego entre 1908 y 1922 comienza a operar la Comisión Radicadora de Indígenas, cuando la gran mayoría de las tierras habían sido usurpadas o compradas en forma fraudulenta. Tanto en Valdivia como La Unión, San Juan de la Costa, Comunas ubicadas hoy en la Región de los Ríos, la Comisión hizo un trabajo parcial, entregando en muchos casos títulos a familias pequeñas y no extensas, afectando con esto la organización tradicional mapuche.

En 1740 se establecieron misioneros jesuitas con haciendas y misiones en el territorio *Williche*, lo que explica a diferencia de los otros territorios, la rápida pérdida del *mapuzugun*. Junto con la avanzada religiosa, se da la avanzada militar consistente en el establecimiento de fuertes. Los *williches* establecerán una alianza con *pewenche* para defenderse del avance colonial, sin embargo esto no prosperará y se firmará un Tratado de Paz el 24 de febrero de 1789 en Río Bueno.

(...) Con esto se logró entre otras cosas, que las tropas españolas situadas en Chiloé no los invadieran y que, en su lugar, las autoridades coloniales de Valdivia los protegieran de sus enemigos de Quilacahuin. Los indígenas ofrecen por su parte facilitar la apertura del camino a Chiloé y permiten a los españoles ocupar Osorno; a la firma del tratado acuden comisionados del gobernador de Valdivia y un alto número de caciques huilliches. (Alcamán, 1994:72-74)

Con el tiempo se dará una rebelión williche, que sin embargo será fuertemente aplacada. Los españoles convocaron al Tratado de Paz de las Canoas, que impondrá, entre otras cosas, la sujeción de los cacicazgos al régimen español, la obediencia religiosa y política de éstos a las misiones y al poder imperial. Este tratado se firma en septiembre de 1793, a orillas del Río Las Canoas, hoy llamado Rahue. Celebrado entre los caciques williche y las autoridades coloniales españolas de la Gobernación de Chile, en lo que hoy es la Provincia de Osorno.

La política de colonización impulsada por el estado chileno terminará afectando fuertemente a la identidad williche ya que so pretexto de que las tierras estaban despobladas era factible una ocupación alemana pacífica. Además las tierras en donde no había casas edificadas eran consideradas baldías, a pesar de que eran usadas por los *williches* para la caza y recolección de frutos.

La colonización se da entonces en un marco absolutamente desfavorable para los williche. Por un lado, no se acepta la presencia física del indígena en la zona, por otro, se negaban las características particulares de sus formas de vida y el uso extensivo que este daba al territorio; por último, el indígena pasaba a representar la imagen de un pasado de estancamiento económico y cultural que se pretendía superar mediante el recambio de población. (Ibíd:450)

Como se puede observar, la colonización se realizó sin considerar presencia indígena, desplazando a la población williche a otros terrenos, con la ocupación efectiva por parte de colonos de las tierras indígenas. De este modo, se comienza a producir un desarrollo agrícola de los terrenos ocupados por colonos alemanes, quienes comienzan a demandar más tierras, favorecidos por las leyes vigentes. Sin

embargo, será el mismo fisco el que intentará parar esta situación ante el aumento sostenido de la compra fraudulenta de tierras a williche.

A partir de 1870 se intensifican las compras de tierras Huilliches por particulares en toda la región. Paralelamente, se inaugura otro proceso de conflictos entre los Huilliches que poseen materialmente los predios y los particulares que poseen títulos inscritos ante notarios. (Ibíd: 452)

El estado chileno declaró gran parte de las tierras williche como fiscales, procediendo a facilitar un proceso de colonización extranjera y favoreciendo la usurpación de los territorios indígenas.

En virtud de la inscripción fiscal de 1900 el estado chileno se apropió de 172.986 hectáreas de terreno. Quedaron incluidos como estatales los potreros de Coiwin de Compu, Waipulli, parte del fundo Weketrumao, Koinko, y parte del fundo Incopulli de Yaldad. (Molina y Correa, 1990:469)

Una vez que las tierras pasan al fisco, deviene un proceso de usurpación de tierras, a pesar de las reiteradas reclamaciones indígenas. Como resultado se dio una serie de litigios con particulares y empresas como la Sociedad Austral de Madera, la Sociedad Exportadora de Chiloé, entre otras. Lo que involucró un movimiento indígena activo en la recuperación de sus tierras ancestrales, incluida en los Títulos de Realengo. Demandando al estado el cese del cobro de impuestos.

A partir de 1930, se aprecia un importante nivel de organización de las comunidades mapuche-huilliche, las que tienen su origen en las autoridades ancestrales y cuyo resurgimiento se explica en la necesidad de defender las tierras comunitarias de la expansión latifundista (...) A ella se le suma una nueva demanda, esta es el derecho a mantener la propiedad comunitaria de las tierras como respuesta ante la Ley de División de Comunidades de 1931, demanda que se mantendrá a lo largo de todo el siglo. (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 472)

Como es sabido en la historia mapuche, las comunidades comenzarán un paulatino proceso de subdivisión de sus tierras, producto de las nuevas leyes que se

irán promulgando, bajo esta nueva forma legal se dio paso a nuevas usurpaciones de tierras por parte de particulares no mapuche que se apropiarán de las tierras Williche.

D. Identidad Nagche

La identidad nagche refiere a las familias y comunidades que se ubican en los faldeos de la Cordillera de Nahuelbuta, lo que hoy es la Provincia de Malleco en la IX Región. Se les denomina gente de las tierras bajas o abajinos, llamados así por los españoles. No hay estudios claros que permitan estimar con certeza donde empieza o termina una identidad. Lo que está determinado también por el origen territorial y familiar mapuche, influido por los desplazamientos propios de las guerras.

Delimitamos el territorio Nag-che que abarca las comunas de Angol, Purén, Los Sauces, Lumaco, Traiguén, Ercilla, Collipulli, Victoria, Galvarino, como base para sustentar nuestra soberanía Territorial, lo cual signifique desarrollar el principio del kizu gvnewvn ixofil mogen mew. (Millanao, Quidel, Reiman y Reiman, 2004)

Según Bengoa (1985:71), se incluiría en esta identidad a las comunidades de Chol Chol, quienes a pesar de sus diferencias se reconocerían como tales, esto según el testimonio de *logkos* mapuche que fueron entrevistados por el autor. Este territorio corresponde a las comunidades mapuche que en la ocupación hispana y chilena tuvieron que defender el avance de las tropas enemigas, donde además estuvieron grandes personajes de la historia mapuche, como Pelentaro. Se puede pensar que muchas familias *nagche* eran originalmente del *pikun mapu* -geográficamente más al norte-.

Otra característica de estas comunidades es su participación activa en el proceso de Reforma Agraria que como sabemos se extendió desde 1964 a 1973, pasando por tres periodos presidenciales: Reforma Agraria de Alessandri, Reforma Agraria de Eduardo Frei y Reforma Agraria de Salvador Allende. El gobierno socialista fue derrocado por la dictadura militar, con lo cual se termina este proceso.

Durante este tiempo las comunidades en cuestión se movilizaron para recuperar tierras que habían sido usurpadas en años anteriores, lo que implicó la

expropiación de fundos, recuperación de tierras mediante la ocupación, que desembocaron finalmente en el Golpe Militar de 1973. Luego del golpe, la mayor parte de las tierras recuperadas fueron devueltas a los propietarios no mapuches, quedando en cero la reivindicación territorial.

La diversidad de comunidades que componen esta identidad hace imposible situarla unitariamente desde un punto de vista económico. Sin embargo una característica común en ellas es su ubicación geográfica y un tipo de economía diversificada en la cual si bien existe una producción silvoagropecuaria, no es menos cierto que muchas familias basan sus ingresos a partir del trabajo extrapredial y hoy forestal. En este sentido, el impacto de las plantaciones exóticas y de la empresa forestal ha sido uno de los principales cambios a nivel de la economía, tanto por la incorporación de plantaciones en los predios mapuche, como por la relación conflictiva con la empresa forestal y de paso con el estado.

3. COMUNIDAD, TERRITORIO Y GLOBALIZACIÓN

El estudio de las sociedades catalogadas como “primitivas”, a las que prefiero llamar pueblos originarios, constituyó desde el origen de la antropología el principal foco de investigación. Este tipo de antropología se erigió desde la particular mirada de académicos procedentes de las grandes potencias mundiales, que veían el desarrollo como un proceso gradual y similar a nivel mundial, por este motivo el evolucionismo⁸⁸ fue la primera teoría que permeó ideológicamente en los procesos de conquista y colonización, que sentó las bases para planteamientos teóricos que diferenciaban las sociedades en superiores e inferiores, justificando las empresas de colonización.

La mayor parte de las teorías que dieron vida a las Ciencias Sociales en un comienzo estuvieron impregnadas de ideas de evolución y progreso. De acuerdo a

⁸⁸ Teoría que en antropología plantea que las sociedades evolucionan desde sociedades primitivas a civilizadas, para lo cual los antropólogos de la época proponían diversos estadios de desarrollo, que de este modo, podían ser identificados en las poblaciones estudiadas. Si bien Tylor, Morgan y Spencer constituyen los teóricos fundamentales de esta teoría entre 1860 y 1890, con anterioridad hay una serie de estudiosos que venían planteando estos temas, tales como Sait Saimon, Comte, Hegel y Charles Darwin, este último a través de la teoría biológica de la Evolución de las Especies.

éstas, y en el contexto de la puesta en marcha del colonialismo en medio de los territorios mapuche, ubicó a los mapuche en una escala de tiempo pasado y se anunció su definitiva incorporación como chilenos a los destinos de la patria. En este sentido, el evolucionismo, una de las primeras y más influyentes teorías antropológicas, situaba a los mapuche en los primeros estadios del marco evolutivo.

El transcurso del tiempo, sin embargo, se ha encargado de demostrar que los pueblos originarios lejos de asimilarse a las costumbres occidentales y desaparecer, se han adaptado, transformado sus costumbres, desarrollando una serie de estrategias para desenvolverse. En el caso mapuche, la pérdida de su territorio ancestral y el confinamiento a reducciones, transformó el modo de vida, forzando a las familias a insertarse en un sistema de vida occidental. Sin embargo, también es cierto que al revisar la historia, este pueblo ha sido ejemplo de resistencia, lo que podemos ver en las diversas formas de organización y demandas que han desembocado en la creación por parte del estado de políticas públicas indígenas.

En el contexto de la antropología surgen otras teorías sobre el desarrollo de la humanidad. La teoría difusionista planteó que algunas sociedades con un mayor desarrollo intelectual y tecnológico habrían difundido los elementos culturales en base a la imposición o préstamos, de este modo se habría logrado implementar en el mundo la civilización. El funcionalismo se convirtió en otra teoría que subrayó el hecho de que las sociedades y grupos humanos se mueven en torno necesidades, por lo tanto crean instituciones capaces de cumplir una función específica dentro de su estructura social. La estructura social fue vista como un sistema integrado por instituciones que cumplían funciones interrelacionadas.

Fue fundamental entonces describir y levantar catastros de rasgos culturales de las sociedades que supuestamente iban a desaparecer con el paso del tiempo, absorbidas inevitablemente por sociedades más evolucionadas, llamadas modernas. De este modo, el centro de estudio de la disciplina en un inicio se enfocó en la comunidad, como un espacio perfectamente delimitable y descifrable. Esta concepción coincide con la visión científicista de las ciencias sociales, donde lo que importaba era describir los “hechos sociales”, donde la comunidad o la cultura eran concebidos como objetos que el cientista social en su laboratorio podía describir, con el fin de prever el cambio cultural que experimentarían los pueblos originarios.

La ciencia social y en este caso la antropología tenía por misión estudiar estos pueblos que inevitablemente fueron colonizados, para procurar como diría Malinowski (1929), un cambio cultural feliz de estas sociedades, así la antropología se erigía como una ciencia aplicada. Los procesos de conquista y colonización, que operaron en América, primero con el poder monárquico y sus instituciones y en segundo lugar desde el estado hacia los pueblos originarios, provocaron situaciones similares a lo largo del mundo.

Los pueblos originarios se vieron obligados a modificar su economía de trashumancia estacional a una economía sedentaria. La trashumancia se basó en la caza-recolección de frutos de la tierra y de los bosques naturales; la pesca y recolección de especies marinas. Solo algunas culturas de América desarrollaron una agricultura de regadío, sociedades estructuradas con poder central como los incas o mayas, no fue el caso del pueblo mapuche, ya que a la llegada de los españoles éstos no eran agricultores. El impacto de la sedentarización fue notable, los terrenos mapuche disponibles luego de la radicación, ahora notablemente disminuidos, fueron sometidos a una sobreexplotación. La tierra y los recursos naturales como el agua y la vegetación se convierten en mercancías, transferibles en el mercado y sometidas a la lógica de las leyes occidentales. La reciprocidad, la redistribución y el intercambio no monetario van desapareciendo y son reemplazados por las transacciones monetarias, propias del capitalismo, lo que ocasiona una mercantilización de gran parte de las relaciones sociales.

Estos cambios socioculturales han sido motivo de estudio no solo de antropólogos, también de sociólogos, a quienes les ha interesado comprender las diferencias entre las sociedades primitivas y las modernas, la primera portadora de la comunidad y la segunda de la sociedad. Profundizando en los cambios experimentados en nuestras sociedades cuando aparecen las ciudades, las industrias y se van complejizando las relaciones humanas.

El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1855-1936) fue el primero en utilizar los conceptos de comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*). Describió la comunidad como una sociedad donde primaban las relaciones personales y afectivas, donde la división social del trabajo se realizaba por sexos. A diferencia de la sociedad moderna, donde las relaciones tienden a ser impersonales y donde la

división social del trabajo estaba caracterizada por el surgimiento de clases sociales, una sociedad de tipo estratificada, en un sentido claramente evolucionista.

[...] comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente. Con ello coincide el que la comunidad misma deba ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico. (Tönnies, 1947: 21).

Emile Durkheim (1972) describe a las sociedades primitivas como comunitarias, con una conciencia colectiva y compromiso con el grupo. A diferencia de la sociedad urbana, que se caracteriza por presentar intereses individuales, donde la especialización es parte de la competencia necesaria para subsistir. El autor describe al primer tipo de sociedad como portadora de una solidaridad mecánica, donde no habría una gran diferencia entre los individuos, las relaciones tienden a ser horizontales, en cambio la sociedad urbana se caracteriza por presentar una solidaridad orgánica, donde las instituciones deben cumplir el papel de regular las diferencias propias de una sociedad estratificada. La sociedad implica individuos cada vez más diferenciados y distante de lo común, una sociedad especializada que requiere una forma de organización donde la educación formal permita a los individuos ocupar un papel relevante en el desarrollo de la sociedad y donde la industria es la esencia de desarrollo y especialización. Para Durkheim y para otros sociólogos de la época, la modernidad tiende al fin de las creencias colectivas y por consiguiente tiende a la fragmentación.

Durante largo tiempo los científicos sociales siguieron observando a los pueblos originarios como comunidades cerradas, muchas de ellas inmutables, mirada que no permitía evaluar el papel de los cambios reales que estaban ocurriendo. Las comunidades indígenas, bajo los impactos del colonialismo fueron campesinizándose, ahora no eran sociedades primitivas, ni menos urbanas. Robert Redfield describió a éstas como sociedades folk, sociedades en tránsito o movilidad hacia la urbanidad. La sociedad campesina era vista como una sociedad más bien cerrada, donde sus miembros no aspiraban más que a vivir en la comunidad, sin mayores expectativas. Parafraseando a Redfield “La conducta en la sociedad folk es tradicional, espontánea y críticamente inobservable” (Redfield, 2002: 83). En palabras del mismo autor la sociedad campesina es descrita como:

...aislada, con mínimos contactos con el exterior, sus miembros mantienen una íntima comunicación entre sí, hay poca o no existe, movilidad física, no hay escritura, ni lectura que compita con la tradición oral o la limiten. Los miembros de la sociedad son muy parecidos, al estar en contacto unos con otros, aprenden las mismas formas de pensar y actuar, “los hábitos son los mismos que las costumbres”, los viejos ven hacer a los jóvenes lo que ellos mismos hicieron, hay un fuerte sentido de unidad y pertenencia, la división del trabajo sólo se da entre hombres y mujeres, la división del conocimiento también. Producen lo que consumen y consumen lo que producen. Normas, creencias y valores son compartidos por la sociedad. (Redfield, 2002:83)

Una situación similar ocurre con lo planteado por el antropólogo norteamericano George Foster en su libro *Tzintzuntzan*. Recordemos que uno de sus trabajos de campo más importantes lo realizó en esta comunidad de México. Al respecto, el autor describe a esta comunidad como un grupo sin movilidad espacial y con poco contacto con la sociedad dominante, un grupo humano con pocas aspiraciones, surgiendo la *teoría de la limitación de lo bueno*. Esta teoría describe que en este tipo de sociedades los bienes materiales e inmateriales son limitados, por lo cual la sociedad regula su acceso, de modo de hacer parecer que no existen diferencias, las que tienden a ser latentes.

Para establecer el control existirían una serie de sanciones que los miembros de la comunidad regulaban. Una sociedad de este tipo no aspira al cambio social y no le interesa el progreso. A pesar de esto, la movilidad social es posible para Foster, bajo condiciones excepcionales. Los casos descritos por el autor, en los cuales se da la ascensión social son: cuando las personas migran a trabajar a la ciudad y pueden generar ingresos extraprediales que les permiten aumentar los ingresos y mejorar su situación económica; otra forma se da cuando una persona ha adquirido fortuna o bienestar de algún tipo, en tal caso se dice que tal persona podría haber hecho un pacto con el diablo; otra forma de ascender socialmente es cuando alguien roba a otros.

Por supuesto, todas estas propuestas y enfoques de investigación no dejaron nunca de estar permeadas y conducidas por la teoría de la modernización (Kearney, 1996). De acuerdo a ella, lo rural aparecía como una categoría absolutamente distinta

de lo urbano, en un juego contrapuesto en un polo lo rural como sinónimo de atraso versus lo urbano, como sinónimo de progreso o civilización. El racismo y la violencia discursiva basada en el progreso que implica superar la condición de mapuche – atrasado, fue y es la tónica del colonialismo en Chile. En esta concepción la modernización juega un rol esencial en la dominación.

La situación de relativa inmovilidad social de los campesinos hoy es desechada, más aún destaca el hecho de que éstos están cada vez más incorporados al mercado de productos y al mercado del trabajo. Así, un rasgo definitorio de lo campesino estaría dado por la relación asimétrica que los campesinos establecen con los centros urbanos, como grupo subordinado a las relaciones de poder que ejerce la sociedad dominante. Kroeber (1948) ya había descrito a estas sociedades diciendo: “sociedades parciales con culturas parciales”, es decir, destacando su inevitable tránsito a la modernidad.

Eric Wolf (1982) es quien destaca esta relación subordinada de lo campesino frente a la sociedad urbana. Describiendo los diferentes fondos que los campesinos deben generar para subsistir, a saber: fondo de reposición, fondo ceremonial y fondo de renta. El fondo de reposición es la parte de la producción dedicada a amortizar la inversión e incluye la alimentación del campesino y su familia, la compra de semilla, la alimentación de los animales, reemplazo de herramientas.

El fondo ceremonial es la parte de la producción destinada a cubrir el costo de las distintas ceremonias, como las relacionadas con el trabajo agrícola manifiestas en la ayuda mutua y la celebración del año nuevo agrícola. Finalmente, el fondo de renta es la parte de la producción que pasa a manos de la sociedad mayor, por el poder que sectores de ésta detentan sobre los campesinos, siendo indiferente que éste se pague en trabajo, productos y dinero. Un ejemplo típico es la producción que los campesinos deben vender en centros urbanos para poder subsistir, transfiriendo lo producido a clases y sectores que no producen, pero que tienen el capital. Este último fondo es lo que críticamente, distingue al campesino del agricultor primitivo. La antropología actual reconoce el papel que juega el contacto en la conformación de la identidad, el impacto de la implantación del capitalismo en la fragmentación de las identidades. Además del impacto que ha provocado la expansión de la economía de mercado.

El mercantilismo marca un cambio en la esfera económica a nivel mundial, ya que comienza la expansión de un sistema económico basado en empresas de conquista, desde occidente al mundo desconocido: América, África. El objetivo de estas empresas era lograr establecer el control sobre esos territorios, explotar las materias primas, símbolos de poder de las monarquías. La economía se basó en la acumulación de metales preciosos, por medio de la sobreexplotación de la mano de obra indígena, en América a partir del régimen de encomiendas⁸⁹.

Este proceso de expansión constituye el origen del capitalismo, favorecido por el desarrollo de nuevos medios de transporte marítimo. Nuevos inventos van revolucionando el conocimiento, aumentando el contacto entre países, originando las relaciones de dependencia. Las empresas de conquista irán de la mano del desarrollo intelectual de tipo racionalista, que abogará luego del mercantilismo, por el desarrollo del libre mercado. Los países desarrollados importarán materias primas – alimentos, metales preciosos- para posteriormente a través de la industrialización dar un valor agregado a los recursos importados.

La monarquía como forma de gobierno fue perdiendo poder, entonces comienza a gestarse un nuevo orden social, el capitalismo, de la mano de la industrialización. De este modo, los países dependientes de las monarquías comienzan, a partir de los nuevos grupos sociales que se originan producto del mestizaje, a desarrollar la idea de gestar una independencia que de origen a diferentes estados nacionales.

Los pueblos originarios de todo el mundo -América, África y Asia- sufren nuevamente episodios de violencia, que ya habían vivido en la defensa de sus territorios conquistados por las monarquías europeas. En Chile, el pueblo mapuche logra con la monarquía española pactar acuerdos, celebrados en parlamentos o acuerdos de paz, que le otorgan soberanía sobre una parte importante del territorio que dominaban antes de la conquista. Sin embargo, el surgimiento del estado chileno, a principios del Siglo XIX, traerá consigo un nuevo episodio similar al ocurrido en

⁸⁹ Institución instaurada en América por la monarquía española. Consistía en un sistema de trabajo forzado de la mano de obra indígena, para explotar yacimientos de oro y plata. A cargo de un encomendero, quien debía evangelizar a los indígenas. Por su carácter explotador, sumado al aumento de las muertes por enfermedades de los indígenas, fue abolida en 1791.

toda América, el colonialismo interno, el cual se expresa en el caso mapuche y de los pueblos originarios, en el desconocimiento del estado chileno respecto al territorio del cual el pueblo mapuche era soberano. Se suceden enfrentamientos violentos con los ejércitos que proclamaron la independencia de la población criolla respecto a sus colonias, esto sucedió en toda América, lo cual constituye una herida profunda en la memoria oral de los pueblos originarios.

La formación de los estados nacionales es un proceso global que afectó a todos los pueblos originarios, transformó la relación del hombre con el medio social y natural. Comienza a gestarse y a desarrollarse cada vez con más fuerza un sistema económico capitalista, de extracción de materias primas que son exportadas a occidente, con intentos de industrialización que no rompen la barrera de dependencia que cada vez se hace mayor respecto a occidente. El capitalismo global se transformó en un capitalismo financiero y altamente especulativo, donde el poder económico quedó controlado por los grandes poderes económicos. En este marco, los pueblos originarios quedaron al margen, en un desarrollo mundial que los incorporó bajo el precepto de la asimilación cultural y económica.

En este breve análisis, hay conceptos centrales que nos permiten situarnos en las relaciones interétnicas conflictivas, entre los pueblos originarios y los nuevos estados nacionales. Al respecto, el concepto de territorio es fundamental para iniciar esta discusión, por cuanto las guerras se originaron por disputas territoriales, lo mismo ocurrió y ocurre en la actualidad con los pueblos originarios a través de sus desplazamientos poblacionales.

En el caso mapuche aunque hay evidencias etnohistóricas que describen el antiguo territorio que ocupaban éstos en Chile y que abarcaba desde la IV Región y hasta la X Región. El mismo territorio con el tiempo se vio disminuido, quedando en la actualidad ubicado desde la VIII Región y hasta la X Región, con áreas con mayor densidad de población mapuche en la IX Región. Sin embargo, el pueblo mapuche debido a las relaciones de dependencia económica con los chilenos, generan a partir del año 1960 un éxodo masivo hacia la ciudad de Santiago, capital de Chile.

Estas migraciones de fuerza de trabajo cambiaron la estructura de su población, situando la mayor cantidad de habitantes mapuche en la capital, de ahí

que se hable de una nueva identidad, basada en la diáspora mapuche. Estos desplazamientos poblacionales fueron ocasionados inicialmente por la guerra; primero a partir de relaciones interétnicas mapuche-incas, luego mapuche-españoles y finalmente mapuche-chilenos y argentinos.

Estos desplazamientos son bastante claros en nuestra investigación. Abundan los relatos mapuche que describen procesos forzados de desplazamientos, donde familias enteras se trasladaron grandes distancias para ubicar espacios donde vivir, colonizando nuevos territorios, los cuales necesariamente fueron definidos bajo su propia lógica cultural. Este proceso de significación permitió una apropiación lingüística del espacio territorial, a través de lo que explicamos más adelante en el texto que entendemos como etnoclasificación del territorio, a partir de la toponimia.

Respecto a los aspectos teóricos, el territorio es un concepto que se ha usado desde diversos enfoques, la mayor parte de los cuales es a partir de relaciones de poder. Los estados nacionales hablan de unidad territorial, para ellos se crean leyes y constituciones políticas que hablan de la homogeneidad cultural de la población. De este modo, el concepto aparece asociado a fronteras, que definen el concepto de soberanía.

También el territorio es un concepto usado en políticas públicas, como una herramienta de planificación. En Chile el concepto se aplica a la división territorial conocida como regionalización, la que dividió el territorio nacional en regiones, provincias y comunas, estas últimas con gobiernos municipales. Este proceso fue llevado a cabo en Chile por la Oficina de Planificación Nacional (ODEPLAN) a partir del año 1965, en la cual se dividió los casi 4.000 kilómetros de extensión del país en 11 regiones, más una zona metropolitana. En 1973 se crea la Comisión Nacional de la Reforma Administrativa (CONARA), que comienza un nuevo proceso de regionalización, que crea 13 regiones, incluida la Región Metropolitana de Santiago (XIII), donde se ubica la capital del país. En la actualidad se han agregado nuevas regiones al país, como son la Región de los Ríos (XIV), Arica y Parinacota (XV).

Sunkel y Paz (1970) sostienen que aunque siempre ha existido una cierta diferencia socioeconómica a nivel de los pueblos del mundo, no es sino con

posterioridad a 1750 en que comienza a cambiar abruptamente la economía a nivel mundial, lo que da paso a una enorme brecha que se irá gestando entre las diferentes regiones. Junto con lo anterior, mejoran las condiciones de salud a nivel mundial, lo que impacta en el crecimiento poblacional y el aumento en la desigual distribución de los ingresos, que van distanciando los pueblos y países, originándose la pobreza como expresión más clara del nuevo orden mundial, basado en el capitalismo.

En términos históricos estas posturas abordan distintas formaciones económicas a nivel mundial, las que no explicaré en detalle aquí pues me extendería demasiado en un tema que requiere tiempo para su análisis. Lo que sí está claro es que el llamado mercantilismo (de los siglos XVI, XVII, y XVIII) fue una escuela de pensamiento que se origina a partir de la crisis del feudalismo en Europa y por consiguiente de la agricultura. Surge entonces la burguesía y el comercio, a partir del valor que el hombre le otorga a los metales preciosos, por lo tanto el valor residía en esta acumulación y explotación de la mano de obra de los países y regiones que eran conquistadas. En el caso de América esto se expresó en las diversas empresas de conquista cuyo objetivo fue la apropiación de dicha riqueza. En esta etapa, el territorio necesariamente es visto como un espacio que debe ser conquistado, para extraer de él los metales preciosos, dominar a su población y establecer la hegemonía mundial, es lo que ocurrió con las distintas monarquías que se fueron apoderando de los territorios indígenas.

Con Schumpeter (1790-1870), entre otros, se pasa a valorar la industrialización y la empresa comercial. En este contexto comienza a gestarse el capitalismo comercial y financiero y se va ensanchando el comercio mundial. Aquí el territorio es valorado de acuerdo a los países que son capaces de industrializarse, los demás países pasan a depender de éstos, le otorgan las materias primas para producir y el alimento para mantener la población que se asienta en las ciudades.

Aumenta entonces la migración campo-ciudad y el éxodo va configurando nuevos procesos sociales basados en la industria y el sistema de trabajo salarial propio de los países capitalistas. El “liberalismo” económico entendido como estrategia de desarrollo basada en un supuesto *laissez faire*, que se expresa en que el mejor gobierno es el que interviene menos en “la” economía, se convierte en la guía

de buena parte de las políticas nacionales e internacionales, enfatizando la supremacía del sector privado sobre el público.

La teoría neoclásica, que da continuidad histórica a la escuela clásica, concibe el territorio como un “territorio de mercado”, que es donde se producen las actividades económicas, el cual debe ser aprovechado según sus potencialidades. Los neoclásicos hablan de una segunda revolución industrial sustentada por la emergencia de la química, la electricidad y los medios de transporte. A diferencia de la teoría clásica, la neoclásica se sustenta en el individuo y no en la nación; el valor y el precio se definen en el mercado y no al revés.

Alfred Marshall (1842-1924) y John Keynes (1883-1946) son exponentes de esta corriente económica. Para ellos hay países con una mayor capacidad de producir, mayor industrialización y que los países que no tienen esa capacidad a la larga se ven beneficiados por éstos, a partir de mercados globales altamente eficientes. Milton Friedmann (1980) es otro de los teóricos partidarios del liberalismo económico, la integración de los países periféricos al mercado mundial, privatización del sector público y la menor injerencia del estado en la economía. Friedmann plantea la *Teoría del Desarrollo Polarizado*, según la cual el desarrollo debe focalizarse en actividades económicas principales que dinamicen las demás actividades productivas.

Por otra parte, la teoría marxista sirvió de contrapunto durante buena parte del Siglo XX. Ésta basa sus postulados en tres campos, el materialismo dialéctico, el materialismo histórico y la crítica al capitalismo (Sunkel y Paz, 1971). Para esta corriente y según el materialismo histórico, la economía mundial puede ser entendida como diferentes formaciones económicas que se suceden y que se expresan en distintos modos de producción, determinados históricamente, dentro de los cuales habría un proceso evolutivo de lo socioeconómico. Se plantearía un modo de producción denominado comunismo primitivo; un modo de producción denominado esclavismo; otro modo de producción denominado feudalismo; un modo de producción denominado capitalismo y finalmente un modo de producción socialista y comunista.

Además de otros modos de producción intermedios, como el modo de producción asiático. Todos estos modos de producción están determinados por las relaciones sociales y económicas que establecen los individuos y las diversas formas en que se expresa el acceso a los medios de producción y la apropiación que se hace de éstos. Por ejemplo, en el modo de producción feudal, desarrollado en Europa en la Edad Media, los medios de producción están en manos del rey, único soberano de la tierra. El señor feudal sería quien en la práctica, como súbdito del rey, tendría la potestad sobre la tierra y su distribución, en este caso a quienes la trabajan, los siervos de la gleba. Estos últimos trabajan la tierra y pagan con su trabajo y parte de su producción al señor feudal, no en dinero metálico sino en especies.

En el caso de Latinoamérica, este sistema de producción se denominó *inquilinaje*. El señor feudal era el latifundista y los siervos eran los inquilinos, quienes trabajaban bajo formas serviles y de dependencia extrema hacia el patrón, quien a su vez ofrecía protección y cuidado. Aunque las diversas reformas agrarias acabaron con gran parte de este sistema económico explotativo, en la práctica sigue operando en algunos países de Latinoamérica.

Para la corriente marxista la solución a las diferentes formas de explotación del “hombre por el hombre”, en el modo de producción capitalista, serían superadas si los trabajadores se unieran y a través de una conciencia de clase fueran capaces de llevar adelante la revolución, que diera paso a la colectivización de los medios de producción, que conllevaría a generar relaciones simétricas no explotativas de producción. Para esta corriente, el orden mundial es el que debe cambiar, por lo cual las reformas territoriales deben dar pie a una transformación a escala mundial.

Ni el dinero ni la mercancía son de por sí capital, como no lo son tampoco los medios de producción ni los artículos de consumo. Hay que convertirlos en capital. Y para ello han de concurrir una serie de circunstancias concretas, que pueden resumirse así: han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo deseosos de explotar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo. (Marx, 1867:103)

Como ya le hemos planteado, la teoría de la dependencia, en cambio, plantea que existe a nivel mundial un sistema de dependencia generado por el sistema capitalista, el cual puede cambiar a través de procesos revolucionarios y económicos, como la promoción de la industrialización de los países pobres. Gran parte de esta corriente se basa en la teoría marxista y en Chile se expresó en la CEPAL. Para esta corriente se han dado relaciones asimétricas, ya que hay países que concentran el poder económico, denominados países centro, aquellos que generalmente concentran las industrias, versus países dependientes o periféricos, aquellos que proporcionan a los países industrializados las materias primas para producir.

Desde otro punto de vista, existen diversas teorías que ponen el acento en las economías de escala y el papel que tienen las organizaciones locales en la construcción del desarrollo. Dentro de éstas destaca el desarrollo endógeno que potencia el desarrollo desde adentro, aquel que los propios grupos humanos diseñan a partir de sus potencialidades para enfrentar las relaciones asimétricas que genera el capitalismo. Todas estas teorías coinciden en señalar que la hegemonía del capitalismo es global, a partir de estructuras económicas centradas en la banca, los créditos y la transnacionalización de la economía.

En el caso de Latinoamérica el rumbo que ha seguido el desarrollo ha implicado una tendencia mayoritaria a economías de libre mercado, con un modelo exportador de materias primas y una baja industrialización. La llegada de empresas transnacionales ha permitido desarrollar megaproyectos, fuertemente criticados por la sociedad civil, con un alto apoyo de los estados para que se materialicen.

En Chile, un ejemplo claro de esta situación es el debate en torno a las necesidades energéticas del país. Me hago la siguiente pregunta, ¿Cómo Chile puede enfrentar una política en el ámbito energético que permita suplir el déficit de energía necesaria? Aquí aparece como relevante la discusión sobre la demanda energética nacional para abastecer la industria, las empresas mineras y solventar el gasto energético residencial. Según cifras del Instituto Nacional de Estadísticas en Chile (2013), en un corte de 15 años (1997-2011), es posible observar que la energía se distribuye como sigue: un 34% en minería; un 28% sector industria; un 16% sector residencia; un 10% sector comercial, un 10% en otros y un 2% en sector agrícola. Lo que implica que la mayor parte de la energía se destina al sector minero-industrial

con un 62%, a diferencia de lo que se destina al sector residencial que alcanza a un 16%.

Ya hemos ido definiendo lo territorial y a partir de las teorías del desarrollo, hemos planteado las diferentes posturas en las cuales el territorio cobra relevancia, esto en el ámbito del discurso global y estatal. En otro sentido, mi trabajo de campo se orienta a dilucidar cómo se construye simbólicamente el territorio desde lo local y comunitario. Bajo este concepto abarcamos una serie de estructuras semánticas que dan sentido a lo que identificamos como el espacio real e imaginario de lo mapuche.

La variabilidad de los discursos étnicos desde y hacia lo mapuche está mediatizado por los binomios mapuche-*wigka*; mapuche-chileno; mapuche-estado; mapuche-empresa. Las disputas entre los pueblos originarios se dan con el estado, con la empresa y con la elite criolla, que detentan el poder político y económico en Chile. El estado es quien organiza el poder político y quien en definitiva a través de su discurso reglamentario determina bajo el imperativo de la ley quién es o no indígena, qué lo constituye y qué políticas de cambio cultural se deben impulsar para superar una situación deficitaria que históricamente se ha construido. A partir del modelo desarrollista chileno, en sus inicios se abordó lo étnico a partir de la creación de reducciones indígenas, que como su nombre lo dice tenían por objeto reducir al pueblo mapuche para poder impulsar el desarrollo de tipo occidental. Es decir, por medio de la colonización y desarrollo de la agricultura en el sur del país.

En el interior del pueblo mapuche se fueron construyendo discursos de contrapoder subalternos, en base a discursos y prácticas generadas por las organizaciones cuya bandera de lucha son las reivindicaciones. De estos discursos, el que ha permanecido con un mayor grado de autonomía y que refiere al componente identitario está basado en la oralidad y el ejercicio del *mapuzugun*, bajo el cual se alberga el conocimiento mapuche.

La práctica de este conocimiento, expresado por medio de la lengua, constituye el patrimonio intangible que es transmitido de generación en generación, en el hogar y comunidad mapuche. Conocimientos especializados como los relacionados al sistema médico mapuche; conocimiento de plantas; el arte mapuche como la platería, el telar, la alfarería; o los conocimientos sobre la ritualidad y las

labores especializadas en que ésta se expresan, son transmitidos a partir de ciertos linajes, que en forma hereditaria van albergando este patrimonio intangible y que en muchas ocasiones se revela a partir de situaciones que caen en lo sobrenatural, como son los sueños, visiones.

Estos conocimientos han circulado y viajado por diversos espacios, a lo largo de la historia biográfica de lo mapuche y es en definitiva lo que ha permitido la permanencia de ésta cultura. Menciono la palabra permanencia pues aunque existen una variedad de discursos, todos en mayor o menor medida tienen como referencia la remembranza en el idioma, los conocimientos y las normas que regulan el *az mapu* o la identidad. Podemos así mismo decir que la circulación del conocimiento a través del discurso oral se ha visto obstruido por la cultura hegemónica y la implantación del estado y sus instituciones en Chile.

Una forma de pensar se impuso a la otra y trastocó sus cimientos de manera abrupta, erosionando su estructura, a pesar de lo cual la cultura mapuche elaboró estrategias que le permitieron en parte adaptarse a este nuevo medio hostil. Uno de los efectos que causó el colonialismo y la implantación del capitalismo en tierras mapuche fue un aumento de la diferenciación socioeconómica y cultural interna, acrecentado por la adscripción o no de las familias al modelo de desarrollo occidental. Este hecho provoca hoy diversos tipos de discursos que conforman lo que podemos denominar identidad.

El territorio étnico se ha modificado, el contacto con formas de pensar diferentes ha cambiado la visión de los pueblos originarios, incorporando nuevos conocimientos y desechando otros. Sabemos que el Imperio Inca amplió sus fronteras de Perú hacia Chile, intentando conquistar tierras mapuche, logrando penetrar parte del territorio ancestral, pero no logrando subyugar a este pueblo, aunque sí produciendo cambios en la forma de pensar, actuar y trabajar. Posteriormente, con la llegada de los españoles se produce una serie de enfrentamientos armados, pero a la par de esto, se produce un constante flujo comercial, intercambio e imposición de ideas que transformaron la cultura, dando origen a la chilenidad, cuyo proyecto invisibilizó a los pueblos originarios, ensalzando un proyecto colonizador y mestizo.

La larga guerra contra los españoles y posteriormente con chilenos, termina con el advenimiento de la paz o más bien en la aceptación obligada del mapuche a la colonización de su territorio a fines del siglo XIX. Esto provocó una reducción notable del territorio ancestral, parte del cual es conquistado, colonizado y sobreexplotado. Primero a través de un fuerte desarrollo de la minería, de la mano de las encomiendas de indios y posteriormente a través del desarrollo de la agricultura, el latifundio y hoy a través del modelo exportador forestal y de diversos proyectos económicos de producción y extracción de recursos naturales. Algunos de estos proyectos han implicado el desplazamiento forzado de los mapuche respecto a sus territorios y en otros casos la agudización de sus condiciones de pobreza y exclusión social, tal como han sido los efectos del modelo de desarrollo forestal.

Lo territorial por tanto ha sido siempre un tema dinámico y relacional, en el sentido de que adquiere su importancia cuando existe la disputa física y simbólica sobre los recursos naturales y en especial sobre la tierra, al menos en esta primera fase del capitalismo. Lo territorial nos remite a lo colectivo, a la identidad de grupo, pero por sobre todo a la relación constructiva o destructiva que genera el hombre con el medio ambiente. El hombre establece un dominio político y económico sobre la naturaleza, clasificando y delimitando los recursos, según usos, acceso, productividad.

En el caso de los pueblos originarios, este dominio tiende a ser normado oralmente, cumpliendo un papel preponderante los aspectos simbólicos y las creencias, ya que mediante éstas la cultura establece normas de acceso y control sobre el uso indiscriminado de los recursos. La imposición de un sistema normado por leyes, expresado en el poder político de los estados nación provocó una ruptura en el sistema de control que ejercía la cultura respecto al manejo de los recursos naturales. Podríamos decir que hoy operan los dos sistemas de manejo, el occidental y el tradicional, aunque debido a la privatización de los recursos naturales y la tierra, hay una tendencia a regirse bajo las leyes y normas occidentales.

En este punto debo reconocer que los propios mapuche han sido a lo largo de la historia parte también de un sistema occidental que hasta cierto punto de vista los determina y los afecta. Por ejemplo, en varios puntos del país éstos han aportado con su trabajo a la destrucción de los bosques, al agotamiento de los recursos naturales y

a la pérdida cultural, al dejar abandonada sus creencias y olvidado sus normas de convivencia que, en teoría, permitían el equilibrio del mundo.

A diferencia del territorio físico, tangible, de fácil delimitación; el territorio simbólico lo construyen los sujetos a partir de los conocimientos que componen las distintas esferas de la vida, como ser la economía, la religión, el parentesco. Para los pueblos originarios la economía está inserta en la cultura y en la cosmovisión, no es algo aislado. Lo que quiero explicar con esto, es que el territorio además es todo aquello que no vemos, pero que fácilmente es nominado y delimitado en el discurso, a partir de los distintos espacios de vida que se encuentran más allá del mundo terrenal.

Es interesante comprender el efecto que tuvo sobre la sociedad mapuche el contacto con las otras culturas, pero sobre todo el cambio experimentado a partir de la colonización. En esto jugó un papel relevante la imposición occidental de la escuela, la salud y la justicia chilena, las cuales fueron reemplazando las antiguas instituciones. Todo esto no habría sido posible sin las diversas formas de comunicación y transporte, ya que se necesitaba de la construcción de caminos, los cuales en un inicio fueron hechos por los propios habitantes rurales.

Diversos relatos describen el trabajo comunitario que realizaban los hombres al interior de las comunidades. Ellos destacan cómo se fue transformando la sociedad a partir de los medios de locomoción usados. Primero, el caballo permitió recorrer grandes distancias, para organizarse, comercializar, trasladarse; luego las carretas con bueyes, las carretelas tiradas con caballos, permiten el traslado de las familias a los diversos lugares donde se concentra el poder económico. La aparición del vehículo transformó el modo de vida de las comunidades, una parte importante de la sociedad mapuche se traslada en vehículos para comercializar, para comunicarse, dejando de lado sus antiguos vehículos que favorecía una mayor comunicación verbal, aunque en la práctica un elemento va reemplazando a otro, cumpliendo en parte funciones similares.

El cambio de la sociedad mapuche va modificando su estructura, por ejemplo el mayor acceso a la educación occidental ha originado la aparición de intelectuales mapuche que han incorporado elementos de ambas cultural –mapuche y occidental-

para gestar nuevas propuestas, basadas en los movimientos sociales y sobre todo haciendo uso de los medios de comunicación propios de la sociedad occidental y la globalización.

En el caso de las comunidades de origen, tanto autoridades tradicionales, dirigentes funcionales y líderes mapuche, levantan igualmente discursos, que se van modificando conforme el estado Chileno implementa una u otra política de desarrollo. Al respecto las comunidades establecen mecanismos de resistencia cultural, pero difícilmente establecen un plan de vida que permita construir una propuesta de autonomía o autodeterminación que les permita resistir.

Al hablar de territorios étnicos, necesariamente nos situamos en una discusión larga en antropología, que tiene que ver con las fronteras o los límites que los grupos humanos establecen en la relación con los otros. Lo mapuche se configura en oposición a lo no mapuche, *wigka* o extranjero. Lo identitario se construye como reacción a la negación de lo propio, la identidad es una constante remembranza, nostalgia de lo que era y lo que se perdió con la invasión extranjera, eso queda plasmado en los relatos que recogí de mis informantes.

Poco se ha estudiado acerca del papel que han tenido las ciencias sociales y en especial la antropología en la construcción de lo mapuche y de lo étnico. Tampoco se ha estudiado cómo influyeron los escritos de misioneros, clérigos y soldados españoles en la configuración de la identidad étnica. Se puede pensar, no obstante, que son muchos los efectos y bastante la heterogeneidad de sus resultados.

Como ejemplo de esto, recuerdo mis primeros años de trabajo en un pueblo de la Región de la Araucanía llamado Los Sauces, específicamente en una comunidad mapuche. Uno de mis trabajos consistía en promover al interior de las escuelas la educación ambiental, para lo cual aportábamos con textos escolares, impartíamos capacitación a los alumnos de enseñanza básica y a partir de la construcción de huertos y viveros forestales, enseñábamos el cuidado del medio ambiente. Recuerdo un profesor que hacía clases de historia con sus alumnos, uno de esos días les habló de cómo era el pueblo mapuche, lo guerrero que eran, el lugar donde vivían y cómo se desarrollaban. Inmediatamente me llamó la atención porque todos sus alumnos eran mapuche y el discurso emitido era eminentemente de

negación, donde se destacaba que los mapuche fueron, existieron, ubicándolos claramente en el pasado. Me pregunté entonces; ¿Quiénes eran esos niños a los cuales dirigía su discurso, no eran también mapuche?

La familia mapuche conforma un espacio de transmisión del conocimiento, pues se reproduce el idioma, siendo un espacio donde es posible la transmisión del conocimiento. Lo cual se fue perdiendo, los ancianos que fueron reprimidos en su niñez y en las escuelas por hablar *mapuzugun*, actuaron ahora negando su cultura y frenando el traspaso del idioma a sus descendientes. Por tal motivo, enseñaban el castellano y omitían el *mapuzugun*, la idea era que sus hijos y nietos aprendieran a desenvolverse en la cultura chilena y para ellos era y es fundamental un buen castellano. Nuevamente en estos casos aparece la negación de sus costumbres, debido a la negación que la propia sociedad chilena hace.

Las teorías de la identidad refieren a representaciones, a la forma en que los individuos y grupos humanos se representan y son representados, siendo diversas las formas en que éstas se expresan. Un componente esencial de la identidad es el espacio relacional, es decir, para que exista una identidad tiene que haber una relación de oposición que la reafirme y la defina. Así, un grupo humano diferente es concebido como tal siempre y cuando existan definiciones de los propios sujetos respecto de lo que significa esa diferencia. Estas definiciones pueden caer en la estereotipación, el racismo o la segregación.

Creo que un punto importante para entender la relación de los pueblos originarios con el estado se da en la relación que ambos estamentos tienen con los recursos naturales. Para los pueblos originarios, los recursos naturales permiten la subsistencia económica, pero por sobre todo permiten generar identidad, la que está cimentada por la relación productiva y religiosa con el contexto ecocultural. La identidad para los mapuche no se construye sólo en la relación con los no mapuche, sino que en especial por la relación que establecen con los recursos naturales y animales. A diferencia de lo anterior, el estado, portador de la identidad nacional, ve a los recursos naturales como productos o como mercancías, medios de producción y los cataloga de privados o públicos, estableciendo límites y jurisdicciones territoriales, sin importar el componente religioso. La identidad mapuche se construye a partir de la relación con el mundo natural y espiritual, siendo diversos

factores los que influyen en su conformación, alguno de los cuales presentamos a continuación;

La *variable geográfica*, influye directamente en la conformación de identidad vinculada al territorio. La forma en que los sujetos se relacionan con la naturaleza, tanto en el plano económico como en el simbólico. Así, no es lo mismo ser *lafkenche* o gente que se relaciona con espacios territoriales marítimos, lacustres o rivereños y todos los hitos que lo identifican y que le dan sustento; que ser *pewenche* o gente que se relaciona con las montañas, donde cobra relevancia el bosque, la nieve y el árbol sagrado llamado *pewen* o araucaria.

En el *plano simbólico y religioso* hay diferencias también, ya que para los *lafkenche* en lo ceremonial, el punto de referencia lo constituye el *gen lafken* o espíritu protector de las aguas; mientras que para los *pewenche* el *gen mawiza* o espíritu protector de los bosques viene a ser lo principal. Lo común es que ambos grupos humanos oran mirando al este o *puel mapu*, unos llevan ofrendas al mar y los otros las llevan a las montañas. Ahora bien, producto de las migraciones se originó una nueva identidad, denominada *wariache* o identidad urbana. Esta identidad se configura en un territorio desprendido de los recursos naturales, en una condición de marginalidad, en la cual la ciudad, el trabajo asalariado constituyen nuevas formas de identidad del todo compleja, pues se produce un intercambio cultural entre el mundo rural y el mundo urbano.

La *variable económica* tal como lo ha demostrado la subdisciplina antropología económica es inseparable de los aspectos simbólicos. En el caso de los pueblos originarios la relación del hombre con el medio natural da sustento a la cosmovisión. Así por ejemplo, los *lafkenche* obtienen productos del mar, del lago y ríos, pero además producen de la tierra papas, trigo, leguminosas y crían animales para el trabajo agrícola, para movilizarse y obtener proteínas derivadas de la carne. Estos espacios productivos son simbólicos, pues en ellos está el sustento de la vida, por lo cual la cultura actúa sobre la naturaleza, reglamentando bajo normas consuetudinarias su acceso y control. En cambio, para los *pewenche* el cultivo está limitado por las condiciones climáticas, por esto las familias se dedican fundamentalmente a la crianza de animales y a la explotación de los bosques, de los

cuales extraen subproductos tales como el piñón de la araucaria. Aquí la relación con este particular medio natural determina la cosmovisión y la identidad *pewenche*.

Las *relaciones interétnicas* con el estado y sus instituciones, con las empresas y la sociedad chilena, conforma otra variable que incide en la conformación de la identidad. Estas relaciones actúan a través de la cooperación y el conflicto, el poder o contrapoder, posibilitando el cambio cultural o perpetuando relaciones de dominación y de subordinación.

Los programas de desarrollo generan un cambio cultural, trastocan los discursos étnicos, generan dependencia hacia el estado hegemónico, pero por sobre todo impactan en las identidades. En este sentido, el estado es quien impulsa el cambio cultural, partiendo de una situación de lo indígena como deficitario, carente, pobre, en un estatus inferior. Para lo cual se sirve de censos, encuestas, investigaciones que sirven para determinar dichas políticas que tiendan a incorporar la población indígena al territorio nacional.

Las empresas privadas cada vez tienen una mayor injerencia en los territorios, debido al potencial que éstos presentan en cuanto a recursos naturales disponibles, las aguas, los bosques, el paisaje y tantos otros recursos que están siendo demandados por las empresas nacionales y transnacionales. Aunque en un principio, la débil legislación ambiental no requería mayor consulta hacia los pueblos originarios, paulatinamente y luego de que la ciudadanía levantara su voz, las empresas han tenido que implementar políticas de Responsabilidad Social Empresarial (RSE), que posibiliten un diálogo directo con las comunidades, para promover acciones para mitigar o compensar los impactos negativos que producen estos proyectos.

En Chile tenemos innumerables ejemplos, es el caso de ENDESA y el megaproyecto que comprende la construcción de 6 centrales hidroeléctrica de embalse, de las cuales ya hay construidas dos: Pangué y Ralco, en Alto Bío Bío, VIII Región, impactando directamente en comunidades y territorios indígenas. Estos proyectos se originaron cuando el Ministerio de Economía en Chile aprueba la construcción de la Central Pangué en 1990, con un impacto directo en comunidades mapuche – *pewenche*. Estas comunidades han sido desplazadas a sectores más bajos, compensadas económicamente bajo presión, situación que trajo diversos conflictos

ambientales y culturales. En sus inicios surgieron con fuerza movimientos sociales contrarios a la construcción de las represas, pero paulatinamente las familias fueron aceptando los proyectos, ya que tanto el estado como la empresa generaron discursos impositivos en las comunidades y sus familias, bajo la lógica de un proyecto nacional en el cual lo energético es un tema país. En suma, han sido mayores los impactos negativos que los positivos en este tipo de centrales de embalse: aumento de la pobreza a largo plazo, generación de puestos de trabajo temporales, aumento de niveles de alcoholismo, pérdida del idioma y conocimientos propios, conflictos internos, deterioro del medio ambiente.

Otro caso emblemático lo constituye el megaproyecto Hidroaysén en Chile, que contempla la instalación de 5 centrales hidroeléctricas, 2 en el río Baker y 3 en el río Pascua, en la Región de Aysén, XI Región. Con la generación de 2.750 MW (megawatts), proyectada en un periodo de tiempo de 10 años. Con un total de 2.200 km. de tendido hidroeléctrico que va por el Sistema Interconectado Central (SIC) de Aysén a Santiago de Chile, con la consiguiente instalación de torres de alta tensión a lo largo de gran parte del país. Se prevé que este megaproyecto impactará negativamente en la ecología, paisaje y consecuentemente en el turismo, afectando parques nacionales, reservas, humedales, áreas privadas protegidas. Este proyecto fue aprobado el 9 de mayo del 2011, por medio de la Comisión Nacional de Medio Ambiente -CONAMA- hoy SEA –Servicio de Evaluación Ambiental- En Chile son tres las empresas que tienen el monopolio de este proyecto son: ENDESA, COLBUN y GENER.

Una vez revisadas las variables que influyen directamente en la conformación de discursos, encontramos una realidad con múltiples expresiones identitarias. Podemos entender que la identidad de resistencia está en un proceso en constante definición y transformación. Identidad y territorio son conceptos y situaciones dinámicas, no construidas a priori. En estos espacios interactúan instituciones, actores sociales, todos con sus propias representaciones, que se manifiestan en las relaciones sociales.

Sólo en esta relación adquieren importancia los límites imaginarios de lo territorial, que en un contexto moderno de representaciones étnicas, no están sólo presentes en un contexto rural, sino que también en lo urbano, como espacio difuso

de territorialidades yuxtapuestas y altamente marginales, donde lo étnico configura una de las variables que conforman la identidad. Las personas tenemos múltiples identidades que nos hacen distinguibles unos de otros. Las investigaciones hasta ahora destacan tres cuestiones fundamentales en esta materia. Por una parte, la pertenencia a una pluralidad de colectivos, por otra parte la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales y por último, una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social. (Giménez, 2000a) La condición étnica, de género, laboral, profesional, sexual, nivel socioeconómico, papel que juega dentro de las estructuras de poder, todas estas categorías conducen a diversas identidades.

Uno de los teóricos pioneros respecto al tema de la identidad fue Fredrick Barth, quien en su célebre texto *Los grupos étnicos y sus fronteras* señaló que la identidad se define por la persistencia de sus límites y no tanto por el contenido cultural que encierra. Planteando que las características de un grupo pueden transformarse con el tiempo sin que se altere su identidad, por lo cual existe un proceso de adaptación cultural en los procesos de interacción social (Barth, 1976). La identidad a su vez nos remite a ese conjunto de repertorios culturales interiorizados, que hace diferentes a unos grupos humanos de otros.

Identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos) a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello dentro un espacio históricamente específico y socialmente estructurado. (Giménez, 2003:12)

La identidad de lo étnico es una categoría más amplia que la identidad sexual, de género, laboral, socioeconómica. Lo étnico implica hablar de un territorio nacional con características fundamentales que lo convierten en una cultura, que aunque no es cerrada, quienes la integran comparten cuestiones esenciales que van más allá de lo biológico y social, como son: el idioma, la religión y el conocimiento. Una forma en que la cultura mapuche demarca sus fronteras, es a través de la caracterización de quién es o no es mapuche, con todos sus gradientes, lo que fue explicado en el capítulo I a partir de los conceptos de mapuche, *champurua* y *wigka*. Otros conceptos que definen los límites, pero esta vez al interior de la sociedad

mapuche, son el ya comentado concepto de *reche*, que puede ser traducido como gente común, respecto del concepto de *zullimche* y *kimche*, el primero referido a personas que han sido elegidas divinamente para ocupar cargos socioculturales y en el caso del segundo, referido a personas sabias, generalmente mayores, en este sentido la edad es sinónimo de sabiduría. Para esta sociedad el apellido marca y otorga también una distinción de quienes son o no son indígenas.

Un tema que se ha instalado en la sociedad mapuche y que se generó a partir de las relaciones interétnicas, se refiere al apellido como marca o estigma de lo indígena. Dentro de esta sociedad llevar dos apellidos mapuche conlleva una mayor adscripción al grupo, por eso el casamiento entre una persona mapuche y otra no mapuche es sancionado culturalmente. La sociedad chilena por su parte también sanciona, en los colegios alguien con apellido indígena puede ser tratado despectivamente con el apelativo “el indio”, además el estado se ha encargado desde la Ley Indígena 19.253 a otorgar la calidad indígena, por medio de CONADI, mediante un certificado de calidad indígena⁹⁰.

Desde el punto de vista geográfico y económico, la identidad se conforma en base a la interacción de los seres humanos con la tierra, el agua, el mar, los lagos, el bosque. Dependiendo también de los medios de producción, herramientas y maquinarias disponibles. Las familias mapuche por lo general utilizan medios de producción rudimentarios. Por ejemplo se sigue usando el arado tirado por bueyes, con la utilización de fuerza de trabajo familiar para la explotación del predio. Paulatinamente se ha ido incorporando nuevos elementos tecnológicos que impactan en la sobre explotación de los recursos naturales, aunque de menor forma respecto a una empresa agrícola o forestal. Con todo, el sistema económico y racional indígena sigue operando bajo un sistema de racionalidad forestal o el uso de mejores herramientas para la explotación marina, como campesina (Wolf, 1982).

Así como la economía es diversificada, lo es también el componente ideológico, ya que el manejo de los conocimientos, la lengua y la religiosidad

⁹⁰ La calidad indígena se acredita por los apellidos, pero como revisamos en el primer capítulo, muchas familias cambiaron su apellido a uno chileno. Por lo cual la calidad también la puede acreditar la comunidad o el logko, esto ha posibilitado que algunas personas se aprovechen de la situación, adquiriendo la calidad de indígena, para acceder a tierras y recursos económicos.

dependerán no solo del área geográfica donde se encuentren las familias, sino además del grado de conservación del conocimiento, que está íntimamente ligado a procesos internos y externos, donde el colonialismo juega un papel preponderante. Respecto al idioma *mapuzugun*, éste es el sustento o el vehículo de la transmisión del conocimiento y como tal presenta variedades geográficas, léxicas y fonéticas, llamadas también variantes regionales, relacionadas con el contexto eco cultural. Un ejemplo que ocurre con varios vocablos mapuche refiere a las diferencias de sonido de algunos fonemas y en algunos casos varía el significado del vocablo. Por ejemplo la lengua mapuche se conoce indistintamente y dependiendo de las variantes regionales como *mapuzugun*, *mapuche zugun* o *che zugun*. En el territorio *wenteche* frío se dice *wütxe* y en el territorio *nagche* se dice *llako*. En ocasiones el sonido de ciertos grafemas cambia, por ejemplo al decir *mapuzugun* o *mapudugun*, o al decir *domo* o *zomo* para referirse a una mujer. Esta es una de las causas que ha implicado que no exista un acuerdo total de las organizaciones mapuche respecto al tipo de grafemario a usar, para que de este modo sea posible la lectoescritura del *mapuzugun*.

La misma situación ocurre con las demás esferas de la vida, por ejemplo en la medicina y la religión, ambas se practican bajo parámetros similares a lo largo de las identidades mapuche, pero con diferencias regionales. Cada espacio territorial cuenta con especies vegetales, animales y elementos distintos. Por ejemplo cuando se realiza la ceremonia del *gillatun*, se ruega a diversos *gen* o protectores de los diversos espacios naturales. Mencioné que en el caso *lafkenche* se ruega al *gen lafken* o protector del mar y en el caso *pewenche* al *gen mawiza* o protector de los bosques. Es indudable que ha habido cambios en la esfera religiosa y cultural, debido a las relaciones interétnicas, como por ejemplo la creencia en dios, que hoy se conoce como *negechen* se contradice hasta cierto punto con las primeras descripciones de la religiosidad mapuche que hablaban de una religión basada en un panteón animista. Al respecto, una tesis planteada por Ñanculef señala que antes de la llegada de los conquistadores los mapuche no hablaban de dios, más bien de energía positiva o *küime newen*, la que habitaba en *wenu mapu*.

Son cuatro entidades, lo que representa una vez más el pragmatismo Mapuche, en tanto el principio filosófico plantea, que solamente cuando

convergen los MELI NEWEN, las cuatro energías hay vida humana. Estos elementos de la energía vital son: Tierra, Agua, Aire y Fuego. (Ñanculef, 2011:14)

Respecto al sistema humoral, éste plantea que el bienestar y la salud se logran a través del equilibrio de los fluidos y que en este caso se puede expresar en los cuatro elementos que dan vitalidad a los seres humanos, nos referimos detalladamente a esto en el capítulo I. En este sentido, el conocimiento mapuche se basa en números binarios, siendo relevante el número cuatro, por eso se habla de la tetralogía del conocimiento, esto lo podemos observar en las divinidades que comporta la religión mapuche, que son cuatro: *kuze* o mujer anciana representada por la tierra; *fücha* u hombre anciano representado por el agua; *ulcha* o mujer joven representada por el aire y *weche* u hombre joven representado por el fuego. Cada uno con diversas características y facultades. Como cuatro son también los espacios que conforman el mundo metafísico y el mundo terrenal, explicado en detalle más adelante. Por su parte la dualidad se expresa, en que en todas las ceremonias las diferentes acciones humanas se deben expresar en números pares, por ejemplo un *logko* o líder de su comunidad siempre tiene un *af kazi* o persona que lo apoya. Una *machi* no actúa sola, tiene un traductor denominado *zugumachife*. En el *gillatun* se baila alrededor del *rewe* y siempre las danzas se realizan en intervalos de 4 vueltas alrededor del *rewe*.

Por otra parte, en la concepción cósmica los mapuche distinguen un plano metafísico y uno propio de la naturaleza o terrenal. En el primer plano tenemos los cuatro espacios habitables por el hombre: el *nag mapu*, el *minche mapu*, el *ragi wenu mapu* y el *wenu mapu*. Mientras que en el plano terrenal tenemos cuatro puntos referenciales de la tierra, que dan origen a las identidades mapuche: el *puel mapu* o este; el *lafken mapu* u oeste; el *willi mapu* o sur y el *pikun mapu* o norte. Son dos los aspectos presentes en la cosmovisión indígena y que chocan con la visión occidental, la concepción cíclica del tiempo y la relación especial entre los seres humanos y la naturaleza, como lo señala Stavenhagen.

En primer lugar, la concepción cíclica del tiempo, que hace compleja una visión lineal de la historia y a la vez condiciona la percepción del presente y del futuro. La visión no lineal del paso del tiempo contraviene la idea del “progreso” y complica las tareas de la modernización. En segundo lugar, es preciso subrayar la relación especial entre el ser humano y la naturaleza, particularmente la tierra. (Stavenhagen, 2001:6)

La concepción cíclica plantea que la vida tiene un comportamiento estacional, esto se observa también en los seres vivos, pues nuestra vida es cíclica, se nace, se desarrolla y muere, para luego viajar el mundo de los antepasados. El ciclo agrícola nos demuestra que la naturaleza y la vida no son lineales, como plantea la cultura occidental con la idea de desarrollo y progreso. En la antigüedad, los mapuche luego del parto, depositaban la placenta en una fosa en la tierra, con esto simbólicamente devolvían esta materia a la naturaleza. La corporalidad y materialidad se asocian a la tierra, mientras que la espiritualidad se asocia a un espacio de vida incorpóreo representado por *wenu mapu*.

Otra forma en que se expresa la cosmovisión es la circularidad asociada a lo cíclico y expresada en los rituales, pues el campo ceremonial mapuche o *gillatuwe* es semi circular y presenta una abertura hacia el este, que es donde se proyecta la vida. El principal instrumento musical y cultural mapuche, el *kultrug*, es un tambor o mitad de una esfera y representa el *nag mapu* y los puntos cardinales o referenciales de la tierra.

Respecto a las relaciones interétnicas que es otra variable que influye en la conformación de las identidades, ya se ha explicado los efectos que tuvieron la ley y el derecho positivo sobre la vida mapuche. Por ejemplo, la legislación sobre las tierras generó un cambio profundo en la economía y al interior de las comunidades, generándose conflictos familiares, la tierra se distribuyó sin considerar la jerarquía propia del pueblo mapuche, donde los *logkos* por ejemplo gozaban de un mayor prestigio y acceso a tierras antes de la radicación. Otro asunto importante, es que la subdivisión de la comunidad ocasionó en la mayoría de los casos, que no se reservaran espacios de uso colectivo para las ceremonias. Por lo cual el *gillatuwe*, *eltuwe*, *paliwe*, conforman sitios ceremoniales que luego de la subdivisión de las tierras quedaron en poder de familias, con esto se generó un nuevo conflicto que en

el último tiempo se han ido transfiriendo a nombre de las comunidades, generándose programas públicos para su recuperación. Una situación similar ocurrió con la inscripción de derechos de agua, ya que la legalidad chilena permite que personas naturales hagan inscripción de los derechos que antes eran colectivos, pudiendo incluso un particular que no sea de la comunidad hacer inscripción del derecho sobre un estero, río u otro curso de agua superficial.

Solo algunas comunidades y territorios gozan de espacios de uso colectivo. Un ejemplo relevante son las comunidades *lafkenche* y el uso colectivo que hacen de parte del territorio marítimo, logrando hoy materializar ese uso en la Ley N° 20.249, Ley de Espacio Costero Marino de Pueblos Originarios (ECMPO). Sin embargo, surge un gran dilema, ya que a 4 años y medio de su dictaminación, no existe ningún Espacios Costero Marino en funcionamiento. Esto se debe a varios factores, como son la falta de una política clara y de recursos para que dichas áreas se materialicen, organizaciones proactivas y una disputa territorial por los espacios costeros mar adentro. Ya que la flota industrial y los intereses de los propios empresarios chilenos por esas áreas de pesca han mantenido congelado el tema, pues la aplicación de Ley ECMPO restringe hasta cierto punto el acceso de la flota industrial a las áreas mencionadas.

La administración de los recursos naturales para las familias que viven en las comunidades también es un dilema, puesto que cada recurso natural es administrado bajo diversos cuerpos legales, así podemos ver una cierta cantidad de recursos naturales, como el agua, la tierra, los bosques, cada uno administrado por leyes distintas, como son el código de aguas, ley minera e indígena o ley forestal respectivamente. Al respecto es el estado quien fiscaliza, administra, autoriza su administración o cursa las sanciones respecto a su mal uso. Por lo cual, a pesar de que cada comunidad y comunero tienen una cierta cantidad de hectáreas de terreno, no es menos cierto que los recursos naturales que están en su predio no son totalmente de su propiedad, ya que el subsuelo es del estado y como se dijo los cursos de agua superficiales pueden ser inscritos por cualquier privado.

De este modo, las leyes chilenas junto con dividir el territorio, dividieron también los recursos naturales que en él se encontraban, lo que ha producido una constante confusión, ya que para el indígena el territorio era indivisible. Las diversas

leyes existentes son desconocidas por la mayoría de los comuneros, lo que los sitúa en una desventaja respecto de las empresas, el estado y los proyectos que pueden afectar la propiedad ancestral sobre los recursos naturales.

3. PUEBLOS ORIGINARIOS, ETNIAS Y ESTADO

Como se ha mencionado en este texto, el estado se encargó de borrar al sujeto mapuche y crear un nuevo sujeto denominado indígena. En mi trabajo de campo, me he dado cuenta que conceptos como indio-indígena, etnia, generan apatía en la sociedad mapuche, aunque como se verá son conceptos que aparecen una y otra vez presentados en las políticas chilenas. El concepto indígena está inserto en diversos programas y proyectos, basta observar el nombre de la principal institución de desarrollo dirigido a los pueblos originarios, creada en el año 1993, denominada CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena). Prácticamente todos los programas incorporan esta conceptualización y los propios mapuche la asumen, creando “comunidades y asociaciones indígenas”, participando en diversas organizaciones que llevan por apellido el apelativo “indígena”.

En otro sentido, los propios mapuche crean un lenguaje propio que les permite generar un contradiscurso. Aquí aparecen como relevantes los conceptos de *wigka*, “colono, chileno, ricos, *weñefe*”⁹¹. Además aparecen conceptos asociados a la diferenciación interna de la sociedad mapuche, dada por las identidades ya descritas y la clasificación de lo mapuche en base al atributo genético.

Lo étnico ha sido un concepto controvertido. Suele llevar consigo una fuerte carga ideológica e incluso de discriminación desde la sociedad occidental, ya que lo étnico no es otra cosa que grupos marginados de la sociedad, reducidos en sus derechos, donde por ejemplo la lengua está confinada a desaparecer, porque el idioma oficial es el castellano. Sin embargo el término lo utilizamos aquí para reafirmar la situación de subordinación que tienen los pueblos originarios respecto a los estados nacionales. El concepto etnia debe ser analizado desde la perspectiva

⁹¹ Todos estos conceptos nos hablan de los límites culturales que crea la cultura subalterna. Mientras *wigka* es sinónimo de invasor, colono, chilenos y ricos configuran categorías que expresan categorías de clase social y racial. *Weñefe* se asocia a ladrón en cierto sentido el chileno asume esta categoría del momento en que desplazaron a los mapuche de sus tierras.

constructivista y relacional. Desde el constructivismo suponemos que lo étnico se configura en base a la relación que establecen los mapuche con el estado o con los no mapuche. Para una concepción relacional de la cultura es relevante revisar la obra de Thompson (2002), *Ideología y cultura moderna*, donde el autor analiza las distintas visiones que han existido del concepto de cultura y cómo los antropólogos se han apropiado del concepto y lo han definido, dependiendo de las diversas corrientes epistemológicas. Al respecto, el autor plantea repensar el concepto de cultura, a partir de una concepción estructural. Según esta concepción, se recoge de Geertz la concepción simbólica de la cultura, en el entendido que los seres humanos somos productores de símbolos, pero del mismo modo se asume que estos símbolos son producidos en un contexto y procesos estructurados socialmente.

El surgimiento de las etnias habría ocurrido justamente cuando se da el proceso de desterritorialización. Según Giménez (2000b), la etnicización sería un fenómeno que se habría originado con las exploraciones geográficas del siglo XVI, a partir del periodo conocido como mercantilismo, en base a las conquistas europeas de pueblos que hasta ese momento permanecían aislados de las grandes metrópolis. El principal objetivo de los Imperios era abastecerse de materias primas y metales preciosos. Esta conquista territorial trajo consigo la expansión europea y el dominio sobre las poblaciones que se asentaban en estos territorios, siendo el *modus operandi* la desvinculación forzada de las culturas originarias respecto de sus territorios.

El proceso de etnicización habría implicado básicamente la desterritorialización, por lo general violenta y forzada de ciertas comunidades culturales, es decir, la ruptura o por lo menos la distorsión o atenuación de sus vínculos (físicos, morales y simbólico-expresivos) con sus territorios ancestrales, lo que a su vez habría desembocado en la desnacionalización, la marginalización, el extrañamiento y la expoliación de las mismas. (Ibíd:2)

Bajo este contexto los pueblos originarios fueron marginados de las decisiones políticas. En algunos países como Perú, Bolivia y Guatemala a pesar de que los pueblos originarios cuantitativamente son mayoría, luego de la instauración de la República quedaron en una posición subordinada, al margen del estado, ahora reducidos a minorías étnicas. Sin embargo, Bolivia, Perú y Ecuador han tenido avances sostenidos en materia de políticas indígenas y de participación política que

han posibilitado un cambio sostenido a favor de los derechos indígenas, a diferencia de Chile. Somos uno de los países de Latinoamérica que más tardamos en firmar acuerdos, tratados y convenios en materia de derechos indígenas.

Después de la conquista española, se desarrolló en Chile el periodo histórico conocido como colonia (1598-1810), que implicó la instauración del Reino de Chile, bajo soberanía del Imperio Español. Posteriormente se irá gestando la independencia de Chile, la que tiene sus orígenes en la primera Junta de Gobierno celebrada el 18 de septiembre de 1810, sin embargo los historiadores coinciden en que la independencia se materializó el 17 de febrero de 1817, con la Batalla de Chacabuco.

El nuevo estado se originó a partir del sentimiento patrio, la unidad territorial y por consiguiente la necesaria incorporación indígena al nuevo estado. Los estados nación surgen entonces a partir de una homogeneidad y unidad ficticia, en el sentido de que se impone una identidad, la nacional, apareciendo conceptos nuevos como el de ciudadano. El estado se apropia de nuestra representación, los indígenas son entonces representados y conceptualizados por un estado omnipresente.

Llamo *etnicidad ficticia* a la comunidad formada por el estado nacional. Es una expresión voluntariamente compleja, en la que el término *ficción*, de acuerdo con lo que indicaba más arriba, no se debe tomar en el sentido de pura y simple ilusión sin efectos históricos, sino todo lo contrario, por analogía con la persona ficta de la tradición jurídica, en el sentido de efecto institucional, de "fabricación". Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales. (Wallerstein, 1991:15)

La visión constructivista de la cultura y de lo étnico nos permite situarnos en una posición dinámica de la cultura, dejando de lado una visión primordialista de lo étnico, donde los atributos visibles e invisibles tienden a ser esenciales. Con esto no quiero decir que no existan atributos que nos permitan distinguir una cultura de otra,

sino que recalco que la identidad está en constante construcción y movilidad y más allá de lo visible están aquellos elementos simbólicos que caracterizan las culturas, que le otorgan significado a lo material. Otros conceptos a debatir son el de estado y el de nación, los que se tiende a confundir. Los estados nacionales se originaron en Europa, a partir del surgimiento de la burguesía que dio inicio a nuevas relaciones sociales y económicas, que acabaron con el feudalismo. Luego de la paz de Wetsfalia 1648, se originan los estados nacionales, con esto se inventan comunidades nacionales, que albergan una multiplicidad de naciones.

Una nación sería, siempre según Ommen, una colectividad cultural plena y exitosamente identificada con un territorio. Es la fusión entre territorio y cultura, o también entre territorio y lenguaje, lo que constituye una nación. También el Estado, por supuesto, comporta un territorio. Pero hay una diferencia esencial: el territorio estatal es una entidad legal que determina el ámbito de jurisdicción del Estado, como suelen decir los juristas. El territorio nacional, en cambio, es una entidad moral y cultural que resulta de la apropiación simbólico-expresiva del espacio; es un territorio-signo que funciona a la vez como envoltorio corporal y como emblema básico de la comunidad nacional. (Giménez, 2000b:8)

Lo que ocurre en la mayoría de los casos es que un estado no coincide con una nación y que por lo tanto el estado lo conforman varios pueblos. En el caso de Chile el propio estado reconoce la existencia de los siguientes pueblos originarios: mapuche, aymara, collas, likarantay, rapa nui, kawuashkar, selknam. Además podríamos incluir una serie de pueblos que existen dentro del estado, gitanos, afrodescendientes del Valle de Azapa en Arica y diversos grupos de colonos inmigrantes.

Los estados por lo general albergan una multiplicidad de naciones, esta situación provoca que se hable de estados pluriétnicos y multiculturales. Un Estado es una entidad jurídico-política que tiene por función esencial proporcionar a sus ciudadanos protección frente a la inseguridad interior y a la agresión exterior. Para tal fin está dotado de soberanía política sobre un área territorial claramente definido y detenta el monopolio del uso legítimo de la fuerza. Además, tiene jurisdicción sobre un conjunto de ciudadanos cuya

lealtad terminal está orientada al mismo Estado. Sólo si un Estado coincide con una nación se podría hablar de Estado-nación, pero la inmensa mayoría de los Estados modernos son multinacionales, multiétnicos o una combinación de ambos. (Giménez, 2000b:7)

A la llegada de los conquistadores a América existían diversos pueblos con distintos niveles de desarrollo tecnológico, productivo y cultural. Generalmente se tiende a plantear la diferencia entre las altas civilizaciones y los demás pueblos de América. Por ejemplo, los incas, mayas y aztecas vendrían a ser parte de estas altas culturas, vanagloriadas por ser verdaderos estados centralizados, expansionistas, con conocimientos importantes en agricultura, astronomía, matemáticas, orfebrería, escritura. Los demás pueblos, entre ellos el mapuche, aunque no construyó grandes templos ni gozaba de un desarrollo agrícola y económico, sí contemplaba una religiosidad que le permitía mantener una relación menos jerarquizada y estructurada, más horizontal. Quizá esto les ayudó a resistir la conquista incaica y luego la española. La visión que tiene la cultura dominante sobre los diversos pueblos que existen a nivel mundial, están basada en la idea del progreso y el desarrollo tecnológico, por eso no llama la atención que algunas culturas sean clasificadas como más avanzadas y otras como más retrasadas. Esta idea de progreso a nivel global se aplicó al interior de los estados nacionales, clasificando a los pueblos en desarrollados o atrasados, en esta clasificación lo mapuche quedó en una escala inferior en la escala evolutiva.

La mayoría de los científicos sociales afirman que en la actualidad existe un proceso de revitalización de las identidades, que ha dado paso a diversos movimientos sociales, étnicos e incluso nacionalistas. Esta revitalización trae consigo una identidad de choque, que en ciertas ocasiones adquiere matices de violencia, tanto desde las propias identidades como desde el estado que las reprime. Podemos observar como fenómeno global un paulatino despertar de los pueblos originarios, quienes han comenzado a presionar a los estados nacionales por un mejor nivel de vida, el que está estrechamente relacionado con el concepto de territorio. También se habla que los territorios étnicos no contemplan sólo el ámbito geográfico, ya que muchas comunidades y colectividades étnicas se están construyendo más allá de las fronteras que físicamente recuerdan.

Un ejemplo claro de esto lo tenemos en los mapuche urbanos o *wariache*, nueva identidad que ha promovido las prácticas culturales al interior de la ciudad, creando espacios ceremoniales para la celebración de diversos ritos. En la ciudad de Santiago existen actualmente varios *gillatuwe* o espacios destinados a la celebración del *gillatun*, que han sido recuperados a partir de la revitalización religiosa mapuche en la ciudad. Al respecto, las migraciones indígenas a las ciudades han permitido a lo largo de años procesos de reetnificación o asignación de nuevos significados a las prácticas culturales.

Los migrantes indígenas a las grandes zonas metropolitanas de nuestro continente mantienen vínculos más o menos estrechos por una o dos generaciones, o aún más tiempo, con sus tierras de origen a las que vuelven con frecuencia para participar en las actividades y los ritos del ciclo de vida (matrimonios, fiestas y ceremonias). Un fenómeno más reciente es el de las llamadas “comunidades transnacionales” que abarcan a la localidad originaria, las redes de circulación migratoria y los asentamientos de migrantes en lugares distantes como Estados Unidos y aún Canadá (Ibíd:21-22).

Lo étnico se ha expresado en la actualidad en una serie de organizaciones indígenas que agrupan a una cantidad importante de socios, los que representan áreas territoriales extensas. Muchos pueblos indígenas han utilizado las leyes de cada país para organizarse y auto representarse, amparándose por ejemplo en las leyes indígenas o en las leyes que rigen la asociatividad. Como veremos más adelante, la multiplicidad de organizaciones mapuche demuestra este dinamismo cultural. En la actualidad, la comunidad indígena o comunidad reduccional pasó a ser la principal organización funcional contraparte del estado chileno. Fue creada como organización legal con la Ley Indígena 19.253 de 1992, la cual no ha estado exenta de complicaciones a la hora de su instalación, ya que si bien, en algunos casos ha permitido reivindicar los derechos colectivos mapuche, también ha servido para generar mayor división interna, debido a que de una misma comunidad ya

fraccionada con la entrega de los títulos de merced,⁹² se han creado otras comunidades para acceder a subsidios de tierra y a recursos proporcionados por el estado. Lo cual ha provocado migraciones internas, por el traslado de familias a vivir a otros territorios en tierras compradas por el estado.

Una situación parecida ocurre con las asociaciones indígenas, que son definidas en la misma ley como agrupaciones indígenas creadas para fines educacionales, productivos, profesionales. Sin embargo, el tiempo se encargó de que las comunidades se apropiaran de esta figura legal para agrupar comunidades de un mismo territorio, originándose organizaciones sociopolíticas, las cuales reivindican los derechos sobre el territorio y sus recursos.

4. PODER HEGEMÓNICO Y SUBALTERNO: EL ESTADO Y LO MAPUCHE

A la llegada de los españoles a América, el pueblo mapuche había comenzado a desarrollar una incipiente domesticación de plantas. Se habla, en este sentido, de una sociedad de horticultores, siendo la caza y recolección el principal fundamento de su economía. Posteriormente, la incorporación de animales traídos de Europa transformará la economía mapuche en una economía ganadera de tipo extensiva, que hará de éstos una sociedad generadora de excedentes.

Sin embargo el poder hegemónico de los nuevos conquistadores españoles se expresó desde un inicio en la conquista armada y la colonización ideológica, a través de la evangelización. La hegemonía se impuso a través de las leyes de indias en América y las leyes o normas propias del cristianismo. Instituciones españolas como la encomienda promovieron el trabajo forzado, con la explotación de los yacimientos de oro, que será la base del trabajo forzado en Chile.

Según Gabriel Salazar (2003), la conquista española en Chile a través del trabajo forzado indígena dará paso a la primera economía chilena denominada *el ciclo del oro en Chile* (1541-1580), caracterizada por la extracción de oro,

⁹² Recordemos que cuando se entregaron los títulos de merced el estado no respetó la organización tradicional mapuche, el *lof mapu* o comunidad ancestral y por lo tanto fragmentó esta organización, lo que trajo consigo que el *lof* quedara dividido en más de una comunidad reduccional.

acumulación del metal y exportación al virreinato de Perú y España, bajo un sistema mercantil simple (Salazar, 2003:41). Este sería un modo de producción y acumulación colonial que se habría dado en toda América, bajo un sistema capitalista mundial, pero con especificidades propias como el trabajo subyugado de tipo esclavista. La encomienda se abolió en 1791, debido al alto costo en vidas humanas, la población indígena disminuyó por las epidemias traídas por los españoles. Se deben agregar, en este recuento, los levantamientos indígenas contrarios a éste régimen esclavista y las constantes críticas que hizo la propia iglesia católica al evidenciar en éste a un sistema un trabajo inhumano, que se trató de regular en diversas tasas o leyes indianas, que finalmente desembocaron en su total abolición.

Salazar identifica la segunda etapa de desarrollo económico como una de *acumulación colonial* que se caracterizó por la producción de mercancías agrícolas y exportación de éstas al Perú, específicamente para abastecer la creciente economía de extracción de plata de Potosí. Este periodo se extendería desde el año 1580 a 1690. Esta etapa involucró la sobreexplotación de la mano de obra indígena, mestiza y de españoles pobres. Se caracterizó, además, por el monopolio de la clase oligárquica respecto a las exportaciones al Perú y la importación de bienes manufacturados.

Una tercera etapa de desarrollo planteada por Salazar la constituye el *apogeo del modo de acumulación colonial* (1690-1873). Se caracterizó por la alta demanda de productos chilenos en el extranjero, siendo el más relevante el trigo. Además, en esta época aparece la llegada de europeos a los puertos chilenos que venían a comercializar productos manufacturados. Esta etapa fue clave en el proceso de desterritorialización, ya que el estado Chileno abrió su interés por las tierras mapuche, por lo cual impulsó la colonización, para implementar la agricultura basada en la producción y exportación de trigo, abriéndose paso al latifundio.

Entre 1860 y 1878 se produjo la cuarta etapa de desarrollo propuesta por Salazar, para la economía nacional, caracterizada por la *crisis de la economía colonial*. Dicha crisis se produciría por la excesiva dependencia que tenía este modelo respecto de la economía internacional, a la cual se exportaban los productos. Junto con esto se da una crisis sostenida en el sistema de hacienda en el valle central, por el bajo precio que alcanzó el trigo, que hizo colapsar el sistema de inquilinaje, que impidió un desarrollo capitalista en el agro hasta el año 1930. Durante este

mismo año habría comenzado la exportación de cobre, que sin embargo más tarde entró en crisis debido al bajo precio que alcanzó el metal en el extranjero.

Respecto al complejo latifundio – minifundio que se habría extendido en Chile hasta la primera mitad del siglo XX, bajo una economía feudal, aparece éste como un sistema basado en la tenencia por parte de terratenientes de grandes extensiones de terreno subexplotados bajo un sistema servil e inquilinaje. El binomio latifundio–minifundio comprendía una estructura social basada en un patrón o latifundista -símil del señor feudal- quién detentaba el poder en un vasto territorio, para lo cual generaba relaciones de dependencia de tipo servil con los inquilinos - símil a los siervos de la gleba- También se consideraba mano de obra flotante compuesta por peones libres, que deambulaban por los campos y que constituyen el germen del lumpen proletariado o la clase social marginal.

Cabe destacar que la población pobre chilena estaba sometida al sistema de inquilinaje y subordinación de tipo ascética tal como lo plantea Bengoa (1990), es decir, se garantizaba un supuesto ascenso en la escala social, lo premiaba luego de años de trabajo, proporcionándole un terreno. Por su parte, el peón podía ascender en la escala social, si era obediente, llegando a transformarse en un inquilino, en un trabajador independiente. En el caso del peón, su condición de libertad, su deambular por el mundo en trabajos esporádicos en el campo, faenas mineras, caminos o ferrocarriles, lo hacían merecedor de lo que Bengoa (Op.cit.) define como subordinación sensual. Caracterizado por el vicio, la flojera, ser amoral, poco leal y vivir en base a la vivencia placentera del mundo popular, en la fiesta, borrachera y la vida fácil.

La dinámica de los cambios socioculturales y económicos globales ha modificado la estructura del poder político mundial. La historia de la humanidad y las distintas visiones de la ciencia social describen los procesos de cambio que han experimentado las sociedades, desde la comunidad primitiva, en la cual idealmente el poder político estaba en manos de la autoridad tradicional, cuyo poder era heredado y transmitido consuetudinariamente. Como veremos, el contacto con occidente trastocó la vida mapuche, en especial la imposición de autoridades en el ámbito político y

económico desde el estado, además de la imposición de un territorio hegemónico sobre un territorio imaginario subalterno⁹³.

A principios del siglo XX se produce un cambio notable en Chile y el mundo. A esas alturas, la totalidad de la población indígena había sido radicada, comenzaba una nueva era de abruptas transformaciones, que no pueden segmentarse en económicas, culturales o sociales, pues dichos cambios afectaron todas las esferas de la vida. Por eso cuando comienza en Chile la cuestión social (1880 – 1920), los cambios que se suceden son tanto de orden económico como de orden sociocultural. Este fenómeno social se caracterizó por la implantación del modelo capitalista, el creciente aumento de la migración campo ciudad y el surgimiento de la pobreza urbana. La iglesia por una parte propugnaba un mayor compromiso de los ricos con los pobres, la llamada acción social de la iglesia; por su parte el estado liberal y laico que desde el partido radical impulsó una reforma estatal que favoreció políticas de desarrollo económico y subsidiarias a los pobres; y, finalmente la corriente socialista que criticaba al gobierno liberal, como causante de la mala distribución de los ingresos y apuntaba a la necesidad de realizar reformas estructurales de la sociedad, donde el papel de los trabajadores estaba abocado fundamentalmente en el cambio social.

En la actualidad el poder hegemónico lo detentan los estados nacionales y los grandes conglomerados económicos que operan a escala mundial, todo lo cual surge y se desarrolla en un ambiente económico favorable: el neoliberalismo. Expresado en el capitalismo financiero y comercial, donde las ganancias se obtienen de la especulación más que la producción, donde cobra relevancia las bolsas, los bancos, las compañías de seguros y en Chile los fondos de pensiones.

Se puede decir, pues, que la instalación del modelo neoliberal en Chile se perpetró a través de una convulsión histórica de nivel superlativo, solo comparable con la que instaló, entre 1810 y 1830, el primer Estado nacional. Algunos entusiastas han dicho que el año 1973 es un nuevo 1810. Lo cual es

⁹³ Territorio para el estado, constituye límites precisos señalado en la jurisdicción nacional. Mientras que el territorio imaginario mapuche, se constituye en base a la remembranza, a los posibles límites difusos que se constituyen en base a la oralidad y el derecho consuetudinario mientras que en el caso del estado este territorio se expresa en la escritura y el derecho positivo.

cierto, al menos en cuanto a la magnitud de la convulsión histórica provocada. Y quizás es por esta misma imagen macro-convulsiva que se ha acuñado otro conveniente apelativo: se trataría, también, de una “revolución”. Una suerte de “segunda independencia”, con entrada libre al “primer mundo”, y a esa cima suprema que es el verdadero “desarrollo capitalista”. Un salto memorable que dejó atrás, por fin, el subdesarrollo, la dependencia, el ideologismo y, sobre todo, el desorden provocado por el comunismo. Un tiempo-eje que divide la historia en “antes de” y “después de”. Un tiempo, un quiebre, y un héroe: Pinochet. (Salazar, 1999:99)

5. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO

Como hemos planteado a lo largo de este capítulo, lo étnico se configuró en base a la relación entre conquistadores-colonizadores y los pueblos originarios, en donde unos y otros son representados, en base a atributos visibles y no visibles. En este sentido lo relacional configura el campo de las representaciones y lo étnico viene a ser una categoría dinámica que necesariamente se estructura en base al poder, de acción hegemónica y reacción sociocultural subalterna, donde indudablemente el poder otorga cambios estructurales en la sociedad mapuche, pero ésta no solo reacciona ante el poder generado, también tiene su propia dinámica de resistencia que le permite subsistir.

Por otra parte, la biografía colectiva de los pueblos indígenas denota una constante reinención del territorio, que apunta a una nueva mirada de sí mismo y de los otros. En la memoria oral existen diversos conceptos acuñados desde el *mapuzugun* que marcan los límites de lo propio y lo ajeno, que recuerdan la conflictiva situación colonial chilena, heridas del pasado que se abren en el presente. En este sentido, se van creando discursos de dominación y discursos de contrapoder, todos en el plano de la lucha por el control territorial. El estado legitimó la desterritorialización a partir del derecho positivo y la escritura, como sustento de la ideología dominante.

Dentro del ámbito de las representaciones, se producen relaciones asimétricas de representación, en tanto unos sujetos, en este caso el estado y sus instituciones, son quienes controlan los medios para difundir esas representaciones a una escala

local, nacional y supranacional. Las representaciones se producen en el seno de la cultura occidental y de masas, a través de medios tales como: leyes, medios de prensa, actos públicos, políticas de desarrollo y por sobre todo, relaciones políticas que han marcado históricamente relaciones desiguales.

Un ejemplo claro es el poder que adquirieron los latifundistas en el Chile de la época de la gran hacienda, donde en cada pueblo habían unas pocas familias que ostentaba el poder local e influían en la elección de los representantes locales del gobierno de turno. Actualmente esta representación está dada por las elecciones políticas municipales, donde el mejor alcalde o autoridad local, no es el que tenga mejores propuestas, sino aquél que demuestre una mejor solvencia económica, que proporcione a la población la mejor oferta de subsidios y que además se comprometa con la devolución de favores a sus electores.

Una de las diferencias sustanciales entre la estructura organizacional mapuche respecto del estado, es la gran movilidad que tienen los conocimientos, esta movilidad se expresa por medio de la oralidad. En cambio, el estado expresa su diferencia a través de la escritura, la cual permite perpetuar el derecho civil y penal, que pasa a ser la forma de controlar la diferencia. La oralidad descansa en un sistema de constante resignificación y adaptación.

Bonfil Batalla (1991) introduce el concepto de apropiación, fenómeno que se produce cuando la cultura es capaz de adaptar un elemento cultural externo a su propia dinámica, reproduciéndolo. Los mapuche fueron adoptando diversos elementos de la cultura occidental para su uso productivo y cultural, al cual le dieron un nombre propio a partir del *mapuzugun*, es el caso de los animales: oveja, caballo, buey, vaca, toro; renombrados en la propia lengua como: *üfiza*, *kawello*, *mansun*, *waka* y toro. Ciertos animales elegidos pueden ser usados en el *gillatun*, dispuestos al lado del *rewe* o altar ceremonial. Estos animales una vez que ingresan y participan en la ceremonia son sagrados -no se pueden sacrificar- y representan según su color diversos significados, asociados a lo que las familias solicitan a las divinidades, además de que a través de ellos las divinidades envían sus mensajes.

Los pueblos originarios fueron catalogados por occidente como pueblos ágrafos, puesto que según los conquistadores no disponían de un sistema de escritura

del tipo occidental, el lenguaje verbal basado en la oralidad fue signo de retraso para la cultura hegemónica. Como consecuencia se propendió a la invisibilización de sistemas propios de escritura en base la comunicación gráfica o llamado lenguaje pictórico -en base a signos o pictogramas, ideogramas- De este modo se impuso el capitalismo de imprenta, que no es otra cosa que el establecimiento de la hegemonía de la escritura occidental sobre los diversos sistemas de comunicación no occidentales. El sistema occidental se basó en grafemas que representan sonidos, con la utilización de un alfabeto; en cambio el sistema de comunicación de los pueblos originarios se basó, además de la comunicación verbal oral, en un sistema de escritura basada en ideogramas que representan conceptos.

Con lo que Benedict Anderson ha dado en llamar el capitalismo de imprenta se desató un nuevo poder en el mundo: el poder de la capacidad de leer y escribir, y la concurrente producción, a gran escala, de proyectos de afinidad étnica, que eran notablemente libres de la necesidad de una comunicación cara a cara e, incluso, de la necesidad de una comunicación indirecta entre personas y grupos. El mero acto de leer las mismas cosas creó el escenario para el surgimiento de movimientos que se basaban en una paradoja: la del primordialismo construido. Hay, por supuesto, mucho más en juego en la historia del colonialismo y de los nacionalismos dialécticamente resultantes. (Chatterjee, 1986 citado por Appadurai, 2001:27)

En el caso mapuche tenemos un complejo sistema de comunicación basado en el telar mapuche e ideogramas plasmados en diversas prendas de vestir y de uso cotidiano⁹⁴. Este saber es transmitido de preferencia entre las mujeres. Fue invisibilizado por los historiadores y conquistadores quienes desde una visión androcéntrica destacaron y ensalsaron los valores y cualidades del hombre mapuche, su capacidad guerrera y mítica. Esta particular forma de escritura mapuche se basó

⁹⁴ La vestimenta de la mujer se compone del *chamal* o *küepam*, paño cuadrangular de color negro, que envuelve todo el cuerpo, el *txariwe* o faja que se atan a la cintura sobre el chamal, la *ükilla*, paño de tejido muy fino, de color negro, sujeta en los hombros, se prende al cuello y cuelga largo hasta los tobillos y sirve para abrigarse la espalda, finalmente el delantal. Junto a las prendas, se utilizan adornos de plata, como el *txarilonko* o cintillo para sujetar el cabello; *txapelacucha* o adorno sujetos al pecho por un *tüpu* o punzón, aros de plata o *chawai*.

en la representación de figuras geométricas, donde se plasman cuentos, historias y relatos orales.

La estructura de la escritura mapuche se basa en la combinación de figuras geométricas para la construcción simbólica, dentro de las figuras geométricas pueden distinguirse cuatro principales: rombos, triángulos, cuadrados y cruces, las combinaciones de estas son amplias y la innovación y repetición de las mismas estaba en manos de las ñeminñürekafe. (Millaleo, 2011:2)

En efecto, este tipo de escritura en prendas de vestir ha sido motivo de diversas investigaciones por parte de lingüistas. A través de este sistema de comunicación era posible, por ejemplo, plasmar un relato oral. Como todo sistema de comunicación sometido a una colonización lingüística, el sistema de comunicación en base al telar fue modificándose, junto con el rol de la mujer en la sociedad mapuche.

El estudio de Ana Millaleo (2011) establece una periodicidad interesante para comprender las modificaciones en este sistema de comunicación. Ella distingue cuatro procesos históricos: el primero se refiere al intercambio interno de las prendas, en la cual las mujeres gozaban de un alto estatus en la sociedad mapuche, los significados de las prendas eran reconocidos por las personas y la prenda tenía un valor social de intercambio de bienes, que imaginamos era no monetario; el segundo proceso llamado de comercio fronterizo se basó en el intercambio de prendas con españoles y criollos, marcada por una transformación ya que ahora las prendas se destinaban a la cultura dominante, que carecía de una lectura del significado de las mismas, pasando a tener una mayor importancia su uso más que su significado; la tercera forma obedece a la folklorización del arte mapuche y la pérdida de significado, la producción comienza a hacerse a escala, abandonando en parte el sistema de significados usados, reemplazando el teñido natural por el sintético; la cuarta etapa la reconocemos en el retorno de lo mítico a partir del desarraigo.

Aunque el conquistador caracterizó al pueblo mapuche como ágrafo, reconoció en él un manejo propio de un idioma, el *mapuzugun*, el cual fue un obstáculo para las políticas de asimilación. Fue entonces necesario que los conquistadores contaran con traductores, llamados *lenguaraz*, con el objeto de

establecer relaciones: tanto comerciales, acuerdos de paz, realizar incursiones en su territorio que permitieran la dominación, la imposición de leyes. La educación occidental fue entonces una herramienta eficaz para conquistar y colonizar, de hecho la estrategia que usó la iglesia católica para evangelizar fue implementar internados, donde se pudieran educar hijos de autoridades tradicionales mapuche, que aprendieran de la otra cultura.

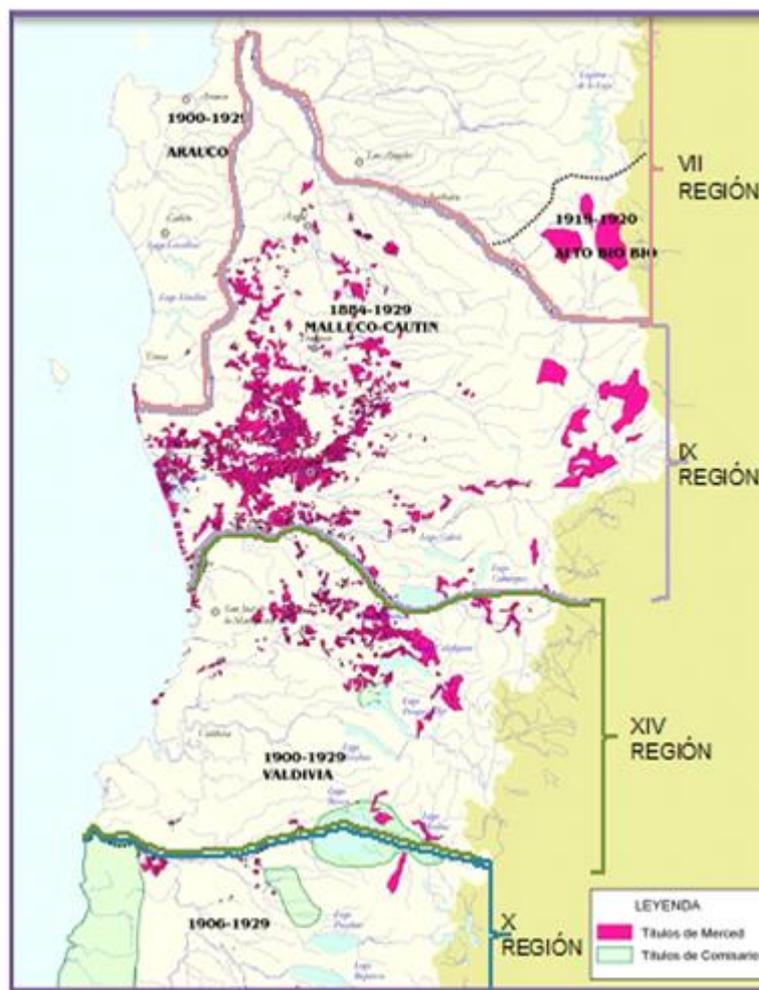
Como ya se ha mencionado, los parlamentos o acuerdos de paz fueron los principales hitos en las relaciones fronterizas entre mapuche y españoles, en dichos encuentros los españoles respetaron las autoridades tradicionales e incluso el uso del idioma *mapuzugun*, claro que bajo cierta autonomía territorial al sur del Bío Bío y hasta Toltén. Sin embargo esta situación no estuvo exenta de conflictos, pues los españoles una y otra vez intentaron construir fuertes al sur del Bío Bío y llevar adelante un proceso de evangelización. Las diversas instituciones españolas, dentro de las cuales destaca el trabajo forzado o encomienda, fueron impuestos en América a través de la escritura y las Leyes de Indias. Con el surgimiento del estado nación chileno son desconocidos los acuerdos bilaterales entre autoridades españolas y mapuche, lo que traerá consigo la imposición del sistema de escritura occidental, el que se instalará también por medio de leyes escritas que darán pie al proceso de desterritorialización y desestructuración de la sociedad mapuche, amparadas en la política de las reducciones y la colonización chileno extranjera. La colonización lingüística se impone entonces por medio de leyes escritas, que son desconocidas por el pueblo mapuche de aquella época y que permiten a los chilenos imponer sus instituciones.

El caso más emblemático de la política de colonización en base a la imposición de leyes escritas o colonialismo, que marcó el origen del despojo, fue la política de la radicación, expresado en la Comisión Radicadora de Indígenas, encargadas de ejecutar la ley. Fue un proceso engorroso y conflictivo, pues a la llegada de los funcionarios existían muchos conflictos con colonos que se habían apropiado de los terrenos mapuche, lo que dificultó el traspaso de tierras a éstos. Además, con este sistema se produce una colonización lingüística, al inscribir nombres y apellidos mapuche tergiversados, pues los chilenos desconocían la lengua indígena, además como se detalló en otro apartado, éstos usaban nombres y no

apellidos. Junto con esto, los nombres de las comunidades, que obedecían a elementos toponímicos y etnoclasificaciones, fueron reemplazados por los nombres y apellidos de un representante de la comunidad, errores que pesan hasta el día de hoy. Tanto la conquista española, como la colonización chilena se hizo de la mano de la religión cristiana occidental, la que modificó las creencias de las familias mapuche, cambiando la concepción que tenían del mundo.

El proceso de radicación es relevante para entender el proceso de despojo y desterritorialización. Se extendió entre los años 1884 y 1929, tiempo en el cual el estado a través de la Comisión Radicadora de Indígenas entregó 3.078 Títulos de Merced o reducciones a familias mapuche. Se estima que el territorio se redujo en alrededor de un 90%, ya que de 5.188.670 hectáreas que correspondía a la superficie total de las Provincias de Arauco, Bío Bío, Cautín, Malleco, Osorno y Valdivia, ocupadas por mapuche, se terminó radicando a éstos en 584.063,64 hectáreas. (Informe de la Comisión Histórica y Nuevo Trato, 2008:383)

Mapa 4: Radicación de Comunidades mapuche.



Fuente: Informe comisión verdad histórica y nuevo trato, 2008. Mapa N° 24.

CAPÍTULO III

LA PRODUCCIÓN DEL ESTADO, LAS ÉLITES Y DE LOS MEDIOS. GENEALOGÍA Y ALCANCE DE LA DOMINACIÓN CULTURAL, POLÍTICA Y MILITAR

1. INTRODUCCIÓN

En el siguiente capítulo, revisaremos algunos de los sucesivos procesos militares, políticos y jurídicos por medio de los cuales, se va a consolidar la dominación sobre los mapuche. Para ello, veremos algunos aspectos importantes de la historia reciente de los desencuentros entre chilenos y mapuche, cuestión que voy a trazar a partir del período inaugurado por la independencia de Chile y del inicio de su historia republicana, hasta llegar a las modernas políticas neoliberales que van a implicar una

profunda transformación en la forma en que se reproduce la dominación del estado, las élites y los medios sobre la sociedad mapuche.

Conviene aclarar que estoy tomando a estos tres sectores –el estado, las elites y los medios- como parte de un mismo espacio de producción de lo mapuche. Aunque es obvio reconocer las diferencias y la heterogeneidad presente en cada uno de estos sectores, mi propósito al unirlos es metodológico, puesto que siguiendo a Gramsci (1999) y sus concepciones de hegemonía, los tres pueden ser vistos como partes de la misma clase dominante, quienes históricamente han actuado para perpetuar la dominación sobre los mapuche.

Comenzaré sosteniendo que luego de la radicación –periodo comprendido entre 1884 y 1929- el estado logra apropiarse del territorio mapuche y reducir a su población. Asimismo, comienza a establecer una colonización ideológica (Althusser, 2003), según la cual era necesario incorporar al indígena dentro del estado, por la vía de la educación, la moral y las buenas costumbres, además del desarrollo económico. Desde el mundo no mapuche se construye una imagen que demoniza las costumbres indígenas, asociadas al pasado como sinónimo de atraso, promoviendo una imagen del indígena que supere esta contradicción y por lo tanto a través de un *blanqueo cultural*⁹⁵ tienda a adquirir los valores culturales de la sociedad moderna, que lo llevarán al progreso y al bienestar económico. Se pasa de una visión del indígena como sujeto flojo, poco aseado, ladrón, borracho, incivilizado y tantos otros calificativos; a otro sujeto con valores modernos, tales como llevar la fe cristiana, regirse por el sistema de salud occidental, adscribirse a una educación formal occidental y por supuesto hablar castellano.

De alguna manera, con la implantación del estado chileno en los territorios mapuches, y mediante este despliegue de discursos y prácticas, el estado intenta borrar al mapuche y crear al indígena. En otras palabras, construir al sujeto colonial

⁹⁵ Como lo explicaré con más detalle más adelante, uso esta idea a partir del concepto de “blanquitud” propuesto por Bolívar Echeverría (2010). Esta no es una categoría que define el color de las personas, dice este autor, no es blancura, es una apariencia “blanca”, un comportamiento determinado que se vincula y hace productivo en un marco de economía capitalista determinada. Para que esta economía funcione, se requiere de la enajenación de los sujetos, por tanto de su adhesión a los valores de la blanquitud.

(el indígena integrado en su docilidad), eliminando, para ello, al indio rebelde que había sido el rasgo histórico hasta ese momento.

Es en este período en donde se consolida la dominación militar y jurídica del estado sobre los mapuche, para lo cual estos discursos van a ser parte central de dicha estrategia. Por otra parte, es también el momento donde emerge una amplia variedad de organizaciones conducidas por mapuche, las cuales presentan un comportamiento político y puntos de vista bien diferentes en unas y en otras.

El discurso que emerge desde las organizaciones explica las relaciones subordinadas de esta sociedad con la chilena, la búsqueda de expresiones identitarias tímidas y radicales. Unas propugnan la desaparición de lo mapuche, borrando las costumbres consideradas paganas; otras posturas reivindicarán su pueblo a partir de la estructura organizacional tradicional, la religiosidad y la posibilidad de construir una nación con un destino propio. En el estado, al contrario, se abrazan nociones de progreso, desarrollo, ampliando sus fronteras, promoviendo el desarrollo agrícola y por consiguiente considerarán al mapuche y sus tierras como un obstáculo para este progreso.

Bajo todo ese despliegue de discursos que imaginan nociones tan fundamentales (como los de nación, identidad nacional y economía emocional⁹⁶), corren como ríos subterráneos los discursos que, a través de la oralidad mapuche, van enlazando la existencia de este pueblo con nociones de cuidado y ritualidad ancestral propios de su imaginación cultural.

Es decir, además de campos estatales e intelectuales donde indígenas y chilenos establecen nociones e ideas sobre lo indio y su nación, los mapuches todos los días y rutinariamente conservan, difunden y despliegan toda una variedad de concepciones y lenguajes que permiten hablar de un nivel comunitario y ritual de expresión y práctica de estos discursos.

⁹⁶ Economía emocional refiere, de acuerdo a Foucault, a todos aquellos dispositivos, tecnologías y mecanismos por los cuales la economía y las vidas humanas se hacen parte de la administración del gobierno, siendo formadas y producidas en un marco de conducción y disciplina determinado Foucault (2006). Para este pensador, la economía se define como la manera correcta de manejar individuos y riquezas, incluso en su definición original, por ejemplo en Rousseau, se expresaba como el sabio gobierno de la casa para el bien común de toda la familia.

En esta tesis estoy afirmando que cuando hablamos de los mapuche en Chile, debemos pensar en la producción y circulación de discursos y prácticas que lo construyen en una variedad de formas de expresión. En este capítulo espero explicar la emergencia y la formación de estos discursos en uno de esos tres sitios de producción; el conformado por el estado, las élites y los medios.

Como expliqué en la introducción y a lo largo de estas páginas, la división que hago de estos tres campos o sitios de producción de discurso tiene sólo fines metodológicos. Yo imagino posibilidades heurísticas al usar esta división artificial de la realidad, al observar estos tres sitios como espacios separados, sabiendo que en los hechos estos tres territorios de observación trabajan en conjunto y de forma productiva. Metodológicamente este capítulo se ha construido mediante la confluencia de diferentes herramientas y formas de trabajo propias de la etnografía y antropología.

En primer lugar, pude obtener valiosa información gracias a mi participación en diversos programas de desarrollo de políticas sociales hacia los indígenas en Chile. La práctica rutinaria y excepcional de las ONGs en el sur de Chile, la comunidad de lenguaje que se establece en torno a las políticas sociales hacia los indígenas, la construcción de los sujetos de atención (la definición de la población), son todos elementos que durante años fui incorporando en mi experiencia como antropólogo. Como he insistido, en esta investigación estoy tratando de comprobar que mucha de esta experiencia la puedo discutir intelectualmente por medio de un problema de investigación de tesis doctoral.

Además de las fuentes de información que he mencionado y que me han ayudado a construir este capítulo, he podido recopilar información secundaria referida a los cambios experimentados en la visión del estado respecto a lo indígena. En este sentido, se observa como emergen transformaciones que refieren a un discurso que se define más allá de la frontera nacional, donde entran a tener una participación clave las políticas internacionales en materia de desarrollo hacia los pueblos originarios. En otras palabras, el desenvolvimiento del caso en Chile para nada es ajeno a lo que se discute en torno a las cuestiones globales y mundiales de lo étnico y su resolución.

El trabajo de campo antropológico, el cual sustenta buena parte de los argumentos de la tesis, también me fue útil para explicar las ideas centrales que sostienen este capítulo. Sumado a estas estrategias metodológicas orientadas por el trabajo de campo etnográfico, también para este capítulo me he beneficiado, en el último tiempo, de mi participación en iniciativas de desarrollo orientadas por nuevas lógicas de trabajo del estado hacia los pueblos originarios. Se trata, en definitiva, del impulso de acciones que refuerzan la construcción de un mapuche estratégicamente orientado, conocedor de sus recursos y potencialidades microempresariales, y capaz de insertarse en los mercados generando oportunidades de crecimiento. En suma, un mapuche atento e inserto en los lenguajes neoliberales de crecimiento y de cultura.

En este sentido, por ejemplo, he participado en el Programa de Apoyo al Empresariado Indígena (PAEI) del BID (Banco Interamericano de Desarrollo), que comenzó a ejecutarse el año 2012. A través de este proyecto, he conocido diversas organizaciones, emprendimientos y empresas indígenas rurales en el centro sur del país. Este proyecto se enfocó en las diversas identidades territoriales: *pewenche*, *nagche*, *wenteche*, *lafkenche* y *williche*. En este caso la información que he obtenido me permitió contar con una mirada actualizada de los emprendimientos indígenas y las posibilidades de generación de negocios, junto con la percepción de las comunidades respecto al tema. También esta información nos da el contexto actual del tema mapuche en materia de desarrollo, discurso global respecto a la inserción de lo indígena en los mercados actuales y la mirada de conjunto de las diversas expresiones de lo mapuche en el contexto rural chileno. Aquí aparece claramente el discurso neoliberal, centrado en el desarrollo como sinónimo de bienestar, donde el capitalismo es la única salida a la pobreza indígena, lo que implica la necesaria presencia de la inversión empresarial en territorios indígenas, lo cual a su vez genera conflictos y tensiones permanentes por el control de los recursos naturales.

De algún modo, estas nuevas lógicas culturales que establecen ideas y concepciones sobre los mapuche y su desarrollo, suponen insistir en la utopía capitalista por medio de la cual el trabajo y el mercado son las únicas posibilidades de salida del atraso y la pobreza. Es decir, a pesar de las diferencias históricas y de contexto, para los mapuches la propuesta del estado continúa pasando por su incorporación disciplinada a un sistema económico que por más de 200 años ha ido

causando descontento y rechazo masivo entre las comunidades y pueblos del territorio.

2. EL DISCURSO MAPUCHE EN LA ERA POSCOLONIAL

Lo indígena siempre fue un problema para la empresa de conquista que se originó a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo. Los imperios europeos impusieron sus leyes en las colonias, y en el caso español, las llamadas leyes indianas⁹⁷ para establecer la hegemonía, desconociendo el derecho de los propios pueblos originarios. La conquista fue un proceso de apropiación de los recursos naturales y de expoliación del territorio, bajo la lógica del progreso occidental. Bajo una mirada similar, lo indígena fue y es un problema para el estado chileno que se originó al sur de América, debido a que el proyecto nacionalista, unitario y homogéneo, involucraba ocultar la diferencia bajo el manto del mestizaje y la unidad lingüística, jurídica y económica, que sepultó la tradición y relegó lo étnico a una categoría de problema nacional, hoy sin resolver.

Para comprender el colonialismo en Chile se debe insertar su historia en la trama mayor de la modernidad, la época cultural característica de los siglos de colonialismo y en especial del siglo XIX. Como ha explicado Bolívar Echeverría (2010), la modernidad fue un conjunto amplio de comportamientos, de ideas, discontinuos en el tiempo y de diferente historia, pero con algunos rasgos distintivos. Uno de estos rasgos mayores supuso un profundo desprecio por la diferencia, a la cual se ubicaba como un peligro más que como una oportunidad. La humanidad es pluralidad, dice Echeverría, la diferencia es inevitable. Pero al contrario, la modernidad exigió homogeneidad, consistencia a partir de un ser humano cosificado, de comportamientos promedios, un *homo capitalisticus*, en la expresión de este filósofo.

Para lograr la formación de este sujeto unitario en la escena nacional, la educación nacionalista fue un pilar en la construcción de ciudadanos homogéneos

⁹⁷ Son las leyes de la monarquía española que regulaban la vida social, política y económica en América. Comprende un conjunto de leyes dictadas durante la monarquía de Carlos II de España, como las Leyes de Burgos; Leyes Nuevas y las Ordenanzas de Alfaro. Conocida como Recopilación de las Leyes de Indias. Todas estas iniciativas, en definitiva, establecían la sujeción de los indios a la Corona española.

culturalmente, esto también en todos los proyectos coloniales del continente.⁹⁸ La modernidad, en este sentido, requirió de la enajenación de esos sujetos, los mapuche, quienes ahora transformados en “otra cosa”, logran por obra del colonialismo y la modernidad, verse a sí mismos como distintos⁹⁹.

La modernidad progresivamente adquiere una predominancia como fuerza cultural que define las culturas y las sociedades en una escala de tiempo y evolución. En esa línea de tiempo, por supuesto, los mapuche siempre se ubicaban más cerca de la naturaleza que de la cultura. Próxima de lo iletrado que de lo culto. Alejada de la razón y cercana de lo salvaje y difícilmente domesticable. Todas estas fueron, a la larga, las razones culturales que justificaron la empresa y su definición.

La ley tuvo, en este contexto, un papel fundamental. En el proyecto colonial, la ley fue creando profundas transformaciones en la subjetividad de los colonizados, en sus concepciones de familia, propiedad, economía y sociedad, de todo lo cual es que se ha concluido que el colonialismo fue, en primer término, una revolución cultural (Comaroff y Comaroff, 2009). Podría proponer en esta parte que mientras la modernidad brindó el marco cultural que estaría en el telón de fondo de la escena colonial, la ley se convirtió en una tecnología principal, en uno de los sitios primordiales de producción de verdad y por su intermedio, de disciplina y docilidad (Foucault, 1983 y 2006).

En el caso de la empresa de conquista española, sabemos que ésta duró poco más de 300 años, tiempo en el cual se dio un proceso de resistencia mapuche a la asimilación, que consistió en una organización sociopolítica que logró contener la

⁹⁸ Bolívar Echeverría ha explicado cómo la modernidad supuso varias cosas más. Por ejemplo, junto al desprecio por la diferencia encontramos en esta época cultural un apego utópico hacia la técnica y la física, en contraste con un sostenido rechazo a lo mágico y lo metafísico. Además, una confianza importante hacia la ciencia y el razonamiento, un abandono e incluso rechazo por el campo y la naturaleza, elevando a la ciudad como el lugar central de la vida civilizada; “el aire de la ciudad libera”, polemiza Echeverría.

⁹⁹ Por supuesto aquí estoy haciendo uso de las ideas de Franz Fanon, quien observó la manera en que el colonialismo dejaba sus principales huellas en la psicopatología del colonizado, quien a partir de esto aspira a un sueño blanco, un futuro blanco, teniendo plena idea acerca de la superioridad innegable del hombre blanco (y de su “natural” auto-inferioridad” en tanto indio), siendo definido él mismo a partir de esto como “otra cosa”, alguien distinto a sí mismo. El colonizado, de acuerdo a Fanon, aparece inserto entonces en una amplia zona de *no ser*, en la cual su mente se ha vaciado y se ha llenado nuevamente de un contenido que lo hace verse y definirse a sí mismo como distinto a lo que es (Fanon, 2007, 1967).

invasión en parte de su territorio. Quedando desde el río Bío Bío al río Toltén –lo que hoy es parte de la VIII y la casi totalidad de la IX Región- como territorio autónomo, pactado en diversos parlamentos. Durante este periodo se fueron intensificando las relaciones comerciales, el mestizaje y las relaciones interétnicas. Los españoles imponen las leyes indianas, promulgadas desde España con la colaboración de la iglesia católica, que instauraba un modelo de gobierno dependiente de la corona, donde el soberano era el rey, enviado de dios en la tierra, por eso la conquista era una empresa multipropósito, que se impuso como empresa económica y religiosa.

Los mapuche fueron sometidos como muchos pueblos originarios al régimen esclavista de la encomienda, donde se les obligó a trabajar en las minas de oro. La confrontación entre éstos y españoles fue un episodio continuo, donde este pueblo defendió acérrimamente su territorio, organizando la defensa armada, reaccionando ante la invasión y la barbarie. Con las armas nativas resistieron: lanzas de *koliwes*, *witxuwe* o boleadoras, *wiños*, *mazos o macanas*; además el caballo traído por los españoles y que fue incorporado plenamente a la vida indígena, se convirtió en el medio más eficaz para desplazarse en el territorio.

Posteriormente, los españoles se ven obligados a dialogar, para lo cual se establece una forma de lograr acuerdos de paz, de comercio y de fronteras denominado parlamentos¹⁰⁰, que seguirán la lógica del *txawün* mapuche, es decir largas conversaciones en espacios abiertos, donde primaban las relaciones interétnicas, jugando un papel preponderante la oralidad y el discurso protocolar mapuche.

El estado chileno, a diferencia de los españoles, no respetó los parlamentos, solo al inicio de la república, el bando de O'Higgins en su calidad de director supremo celebró el parlamento de Tapihue, el 1 de enero de 1825, donde reconoció la autonomía territorial al sur del Bío Bío. De este modo, la independencia configuró una nueva relación con los pueblos originarios, basada en el dominio de las leyes escritas. Los mapuches, en tanto, quedaron relegados bajo la categoría de sujetos sin

¹⁰⁰ En este recuento, destacan los Parlamentos de Paicaví de 1605; Parlamentos de Pedro de Valdivia de 1612, dos encuentros realizados en Catiray y Paicaví, Parlamento de Quilín firmado en 1641 y 1647, el de Negrete en 1726, donde una de las cuestiones fundamentales que se concluyeron fue que se debía respetar como zona limítrofe y autónoma mapuche entre el río Bío Bío y el río Toltén.

voz, carentes de participación política. Mudos en la escena nacional chilena, a partir de su dominación militar definitiva, ahora ellos necesitaran de un “padre” que hable en su nombre, puesto que en la máxima de Marx (2008), ellos ya “no pueden representarse a sí mismos, ellos deben ser representados”.¹⁰¹

Pero la misma modernidad que los ocultó en la homogenización, y aquí está su paradoja principal, será la clave para que los mapuche utilicen los medios que proporciona ésta para levantar la voz, a través del movimiento indígena, de los discursos de contrapoder, de estrategias globales de visibilización, que se expresan en medios escritos y principalmente audiovisuales¹⁰². En la actualidad si bien los medios de comunicación están controlados por el poder hegemónico, aparecen múltiples formas de expresión de los grupos subalternos a partir de los medios de comunicación como son las radios locales y comunitarias; el internet; periódicos impresos y digitales y las diversas plataformas comunicativas disponibles. La oralidad por su parte, fue relevante en el proceso de resistencia cultural a la dominación y hoy aparece como un medio discursivo relevante para entender la configuración de las relaciones interétnicas.

3. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE DESDE EL ESTADO CHILENO

3.1 Breve análisis sociohistórico

La rica tradición oral de los pueblos originarios en Latinoamérica ha permitido mantener los conocimientos sobre la historia del contacto con occidente y sobre los fundamentos de la religiosidad y cosmovisión indígena. También la oralidad ha contribuido a salvaguardar conocimientos específicos en salud, astronomía, arte, agricultura y gastronomía de los pueblos. Todos estos conocimientos forman parte del discurso mapuche que ha sido transmitido por generaciones a lo largo de la historia. El hecho de que la oralidad sea tan importante y más aún la lengua propia de los pueblos, es que se nos hace muy difícil saber acerca de los cambios

¹⁰¹ Por supuesto aquí me refiero a la famosa expresión acuñada por Marx en el Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, su obra histórica cumbre.

¹⁰² El silenciamiento de los subalternos, de las personas sin voz y sin representación ha sido una constante en los procesos de colonización, pero como lo ha visto Spivak, en esto también ha tenido responsabilidad la producción intelectual de occidente, la cual al hablar en nombre de los subalternos ha terminado, en los hechos, reproduciendo su silenciamiento estructural. (Spivak, 2003)

experimentados en este discurso, porque entendemos que antes de la llegada de los occidentales a América se daba un contacto permanente entre pueblos con diversas características, que ya iban transformando la lengua y la cultura que tenían¹⁰³.

En el caso mapuche, se desarrollaron procesos migratorios hacia y desde lo que hoy es Argentina, por lo cual este pueblo se mezcló con los *tewelches* que vivían en Argentina, asimilándolos. Desde Perú, los incas expandieron su territorio, desarrollando incursiones hasta lograr ampliar su territorio al Maule –lo que hoy es la VI Región- Por este motivo contamos con evidencias materiales del contacto pero no con relatos orales que den cuenta de esta situación¹⁰⁴.

El contacto de los mapuche con occidente y específicamente con los españoles marcó una nueva era, debido a la gran diferencia entre ambas cosmovisiones. Como he señalado, la escritura traída por occidente transformó el modo de vida indígena y propició la implantación del capitalismo, pues en lo jurídico se implementaron las leyes indianas que darán paso al derecho positivo y al desconocimiento del derecho propio y la tradición oral.

Una vez iniciada la independencia, el nuevo estado chileno impulsó una política de expansión de sus fronteras, asegurando los límites fronterizos, amenazados por los nuevos estados emergentes en Latinoamérica. Esta expansión de sus fronteras implicó anexar el territorio mapuche al estado chileno. Para esto se utilizarán tácticas militares, evangelizadoras y políticas. La guerra de la independencia (1813-1826) favoreció en cierto sentido la autonomía territorial mapuche, ya que gran parte de la población mapuche se mantuvo al margen de esta guerra, simpatizando más con el bando realista-español que el independentista. La economía indígena tuvo un periodo de auge antes de la radicación, a partir de la

¹⁰³ Quiero explicar aquí que uso la idea de “occidente” no para reificar alguna categoría homogénea de personas y culturas, cosa en la que por supuesto no creo. Sin embargo, uso el concepto para enfatizar en la *fuerza cultural* que emana de cierta epistemología universal que va a ser instalada en el mundo a partir del triunfo cultural de Europa por sobre los otros mundos, las otras culturas, las otras cosmogonías. Algunos temas vinculados a estos debates son claves en la antropología actual, por ejemplo en el trabajo de Viveiros de Castro (1992 y 2004).

¹⁰⁴ Hay que recordar que la ausencia de fuentes escritas en los pueblos colonizados fue uno de los temas preferidos en los debates iniciales de la antropología. Basta recordar que el funcionalismo británico, luego de algunas discusiones al respecto, se va a declarar como ahistórico, es decir, va a aceptar la imposibilidad que tiene la antropología para trabajar con fuentes escritas, por lo que no se trata de un desprecio hacia la historia (una actitud anti-histórica) sino la aceptación de su limitación original (una epistemología a-histórica). Ver Radcliffe Brown (1968).

crianza, venta e intercambio de animales –ovejas, vacunos y caballos- además de una agricultura incipiente. El comercio de lanas, cueros, de ponchos trajo consigo conflictos derivados del engaño hacia los mapuche, lo que tuvo que ser constantemente regulado en los parlamentos¹⁰⁵.

Boccaro y Boccaro (1999) establecen una secuencia histórica en Chile, en la cual van definiendo las relaciones interétnicas y describiendo el caso mapuche. Define tres periodos, el primero denominado *Los albores de la república* (1810 y 1850); posteriormente habla de un periodo conocido como la *Colonización y conquista militar* (1852-1883); posteriormente se desarrolló el periodo llamado *Colonización interna* (1883-1927); finalmente el último periodo los autores lo denominan *División de comunidades, política asimilacionista y organizaciones araucanas*.

En *Los albores de la república* (1810 y 1850) se forja el naciente estado, promoviendo un lento proceso de asimilación cultural de los mapuche, para lo cual utilizan las mismas estrategias de conquista usadas por los españoles, es decir, los parlamentos y la misión evangelizadora.

El hecho de que los Mapuches se hubieran puesto preferentemente del lado del bando realista no era aún visto como una traición sino más bien como un desconocimiento de su propio destino histórico. El poco interés que despertaba en los indígenas el proyecto emancipador, no parecía desalentar el espíritu integracionista de los padres de la Patria. (Boccaro y Boccaro, 1999:747)

Los parlamentos siguieron operando durante la república como acuerdos de paz, operando desde el oficialismo un discurso centrado en la nación chilena, la unión y la confrontación con los españoles. Los parlamentos vienen a garantizar la paz con el pueblo mapuche, para de este modo consolidar el comercio y oponerse a

¹⁰⁵ Contrario a la suposición de Weber que le indicaba que con el avance del desarrollo capitalista se crecía también en racionalidad y función eficiente del estado (Weber, 2003), en casos como el expuesto lo que vemos es la coexistencia de un capitalismo protestante con un capitalismo de piratería, de un momento moderno y otro atrasado. De un capitalismo, en la definición calvinista que da Weber, guiado por ideas de dedicación y trabajo, y de otro capitalismo, guiado por el saqueo, el despojo y la violencia como armas del estado.

los enemigos del país, que eran los españoles. En el Parlamento de Yumbel de 1823 se señalaba:

Desde el despoblado de Atacama hasta los límites de la provincia de Chiloé todos serán tratados como ciudadanos chilenos en el goce de las gracias y privilegios correspondientes y con las obligaciones respectivas. (Citado por Domeyko, 2010:10)¹⁰⁶

La misma situación ocurrió en el Parlamento de Tapihue en 1825, celebrado en Los Ángeles, lo que hoy es la VIII Región, donde se ratifica la frontera y territorio mapuche al norte del río Bío Bío. Por su parte, la evangelización fue una herramienta de colonización principal y un tema tratado en los diversos parlamentos, lo referido a la entrada de misioneros al territorio mapuche. La educación occidental por su parte, implicó la imposición de la escritura como forma de civilizar al indio, base de las normas y leyes que se impusieron y transformaron profundamente el modo de vida mapuche. Hay muchos testimonios, que señalan que los misioneros buscaban a los hijos de *logkos*, con el fin de internarlos para educarlos y cristianizarlos, de este modo se llevaba adelante una colonización en cierta medida indirecta¹⁰⁷.

Para Jorge Pinto (1996), Chile inicia la historia republicana mirando al norte de Chile, ya que económicamente la minería era la principal fuente de ingresos. Esto se veía favorecido por las inversiones de empresarios nacionales e ingleses. El otro foco acentuaba la mirada sobre la agricultura en la zona central. El sur de Chile no era de interés económico, sí político en el caso de zonas con acceso expedito al mar, por ejemplo Valdivia, desde donde los españoles emplazaron tempranamente fuertes para evitar la entrada de corsarios. Sin duda que en un principio no existió la necesidad de promover la anexión del territorio mapuche al chileno debido entre

¹⁰⁶ Tratado de unión firmado por el coronel Pedro Barnechea con los caciques gobernadores de los cuatro butalmapus y ordenado por el presidente de la época Ramón freire. En Yumbel, 12 de diciembre de 1823, Fs. 281-285. Las citas de f.281, en Archivo Nacional, Ministerio de Guerra, vol. 133.

¹⁰⁷ Educando a una pequeña parte de su población, se pensaba en un efecto más amplio que sería irradiado por los nuevos cuadros de mapuche dóciles al estado y a sus intereses económicos. Este es un modelo distinto al canadiense o australiano, donde fue práctica habitual el separar a todos los niños de sus padres, para luego ser enviados a escuelas e internados. Al cabo de muchos años, casi siempre en el inicio de su vida adulta, estos chicos volverían a sus pueblos y familias.

otras cosas a que las clases dirigentes del país se encontraban demasiado ocupadas en Santiago y el norte del país.

Boccará y Boccará (1999) plantea que aún cuando no existía un interés económico por el sur de Chile, el proyecto indigenista se irá desarrollando en forma lenta, siendo tres los procesos que se llevaron a cabo para lograr la total anexión del territorio mapuche al estado nacional, esto en el periodo de *Los albores de la república* ya mencionado.

En primer lugar, las normativas de 1823 y 1830 constituyeron la primera tentativa de imponer el dominio estatal sobre terrenos indígenas así como la supremacía del sistema jurídico chileno. En segundo lugar, empezó a materializarse la idea de traer a inmigrantes europeos para colonizar la región con hombres laboriosos. El proyecto de inmigración selectiva como manera de «mejorar la raza chilena» ya se concretó con la ley de colonización dictada por el presidente Bulnes en 1845. En tercer lugar, la integración económica de la región del Bío-Bío al resto del territorio de Chile ya había empezado en los años 1830-1840. (Boccará y Boccará, 1999:748)

El discurso republicano se inició como un discurso de unidad, donde se invitaba a los mapuche a ser parte de esta nueva república, donde se les respetaría sus derechos territoriales, confabulando una alianza en oposición a la Corona Española, enemiga de la independencia. Se ensalzaban las cualidades guerreras de los indígenas, destacando la fuerza, el valor y el heroísmo, como sinónimos de las cualidades nativas que se requerían ahora para lograr la anhelada independencia y unidad nacional. El imaginario nacional y la identidad nacional recuperaba lo mapuche a partir de sus valores guerreros, esto quedó en el imaginario chileno y fue plasmado en libros de historia, formó parte de la enseñanza escolar de este país durante mucho tiempo. Fuera de este marco, lo indio no existía, o no debía existir, al menos en el deseo de la élite. De este modo, la república se erigió así como mestiza, esta mezcla encubría de cierto modo lo indígena y lo relegaba a una categoría de folclore, un rasgo propio de las repúblicas latinoamericanas¹⁰⁸.

¹⁰⁸ En esta tesis no tengo el tiempo para abordar las diferencias entre los procesos indigenistas de Chile y de latinoamérica. Me conformo aquí con subrayar que mientras en muchos países de la región

Como se mencionó en la cita anterior, la primera estrategia del estado para anexar el territorio mapuche al chileno fue las *normativas de 1823 y 1830* (Op.cit). Este proceso apuntaba a que el estado reconocía en un principio la propiedad indígena sobre ciertas extensiones de terrenos y mandataba a los intendentes a que midieran, tasasen y remataran los terrenos sobrantes pertenecientes al estado. Con esto se reconocía la propiedad, pero se restringía todo al concepto de ocupación, ajeno a una sociedad trashumante que basaba su economía en esta movilidad estacional y en donde muchos terrenos se aprovechaban en ciertas épocas del año, como el caso *pewenche* y las veranadas¹⁰⁹.

El segundo proceso expuesto por el autor se centró en *promover la inmigración europea*, proceso que traería el “mejoramiento de la raza” y con esto mejoraría la productividad. Esto será de suma importancia en la ideología colonizadora, la idea de progreso y eficiencia, lo que supuestamente sólo se encontraba en los inmigrantes europeos y en parte de la población nacional de origen europeo, por cuanto lo indígena será sinónimo de atraso y estancamiento¹¹⁰.

Esta ideología racista fue y es una de las principales fuentes del desencuentro actual entre el estado y los mapuche. Ya que el indígena en la mayoría de los casos fue visto y sigue siendo visto como un sujeto problema, que produce en forma ineficiente, está en contra de los proyectos de inversión capitalista para extraer

se partió imaginando la unidad nacional a partir de un indígena que sintetizaba la mezcla y la productividad de esa base india y el encuentro con el europeo, en Chile se hablaba de mestizaje como forma de invisibilizar al mapuche de la escena nacional, en un bricolage que aseguraba su exterminio discursivo de la nueva esfera nacional. El mapuche, de esta manera en Chile y en esta historia, se parecía en los libros y en los discursos cada vez menos al mapuche que sobrevivía a diario al nuevo orden geopolítico del sur de Chile.

¹⁰⁹ Me refiero al traslado del ganado en verano a zonas de pastizales, los cuales en invierno están cubiertos de nieve. Esto es propio de las comunidades mapuche cordilleranas. Un fenómeno similar es descrito por Murra (1972) para el mundo andino, idea que él elabora en términos de un sistema de explotación vertical de pisos ecológicos, según el cual los indígenas del Perú prehispánico mantenía un complejo sistema económico que les permitía explotar distintos pisos ecológicos en base a un sistema de redistribución y reciprocidad, a nivel estatal y comunitario. En el caso mapuche, esto significa que hasta ese momento, se podían definir sus sociedades como culturas viajeras o en movimiento.

¹¹⁰ Las ideas de biopoder elaboradas por Foucault empatan bastante bien con lo que estoy describiendo aquí. El autor francés sostiene que en la época moderna pasamos de un estado territorial a otro estado de población. Esto significa que la vida pasa ahora a ser “el lugar” central donde se ejerce el gobierno, en donde la biología se hace política –la biopolítica- y la clasificación de razas y sexos se convierten en un asunto serio de administración pública.

materias primas de sus territorios y en general no sigue el modelo de desarrollo propuesto por el estado nacional.

Conviene en este lugar hacer una aclaración y ser muy explícito en lo que considero fueron las funciones ideológicas de esas ideas que llevaron, en definitiva, a sustentar la moral de la empresa colonial y luego de ocupación territorial. En antropología, una buena parte del desdén con que se abordaron los problemas de ideología en la sociedad se debieron a las concepciones heredadas de Marx (1968), quien la definía en su dimensión negativa. Recordemos que Marx toma la imagen invertida de la cámara oscura que fue la metáfora que Feurbach usó para cuestionar la religión. Con esta imagen, Marx explica que al igual que el proceso fotográfico, la ideología producía una imagen invertida de la realidad, oscureciendo el proceso real de vida. En esta tesis, en cambio, yo parto de ideas posteriores que el propio marxismo hizo sobre sí mismo. En este sentido, considero que la ideología, en este caso racista sobre los mapuche y su cultura, ha sido clave en la construcción de la dominación. Por esto, a la ideología hay que verla por sus efectos y no por sus orígenes (aunque esto último tampoco debe subestimarse). Entre los mapuche, los componentes de esta ideología del desprecio racial fueron claves para alimentar las visiones de las clases fundamentales, clases que por medio de sus aparatos ideológicos (televisión, periódicos como *El Austral* o *El Mercurio*, la academia, las ciencias, la escuela, la iglesia y las disciplinas), lograron imponer sus visiones al resto de la población.

Conviene aquí recordar el papel clave que tuvo el racismo en la construcción del proceso colonial. Como lo ha indicado Fitzpatrick para sus estudios en África, el racismo no fue una aberración del proyecto colonial, no fue algo marginal ni algo que se desarrolló por fuera del proyecto imperial. Al contrario, nos dice el autor, el racismo fue parte integral del iluminismo europeo, fue central en la moderna mentalidad del continente y estuvo entonces en las bases del racionalismo legal con que se impuso un modelo de extracción de recursos y de distribución económica entre los continentes (Fitzpatrick, 1990).

El tercer proceso o estrategia del estado para incorporar el territorio mapuche a la república, consistió en *anexar lo que hoy es la VIII Región al estado*, territorio habitado por comunidades indígenas, fomentando la agricultura y colonización.

Tenemos un estado que fomenta la colonización espontánea y el abuso de colonos y chilenos¹¹¹ respecto a la usurpación de tierras mapuche. La economía internacional y nacional producirá un “efecto gatillo” en tierras mapuche, ya que la demanda de trigo irá en aumento, los colonos irrumpirán súbitamente en territorio mapuche sin mediar legislación alguna. La colonización irá conformando el latifundio, producto de la demanda de trigo nacional, proveniente de las empresas mineras del norte de Chile; además de la demanda internacional de trigo desde California a partir del año 1848, época en que se desata la fiebre del oro en Estados Unidos. Se suma a esto la producción de carbón en la zona costera de la VIII Región, que motivará la proletarización campesina e indígena asociada a la explotación del carbón. Como vemos, la economía marcará el rumbo de la vida del pueblo mapuche y el discurso del estado tenderá a esta idea de progreso, desarrollo y modernización capitalista. A partir de esto, es cada vez más claro que lo mapuche se dirime en la escena nacional e internacional.

En este sentido es que vengo sosteniendo la idea de que, bajo este marco de economía política colonial y después capitalista, es que el mapuche fue borrado y el indígena fue inventado como categoría de articulación y explotación. En la construcción de la nación chilena, con algunos elementos fragmentados de cierta historia precolonial, el indígena tuvo que ser creado en perfecta sintonía con la patria. Un personaje de origen psicológico oscuro (en la expresión de Fitzpatrick, 1990), insumiso, incorregible en muchos aspectos, debía ser borrado de la escena nacional. Pero una vez allí, persistente en su biología y existencia, tuvo que ser civilizado, educado en las aulas y en las salas de hospital, corregido mediante las leyes, puesto en su lugar en la historia y en la joven nación. El castigo será una forma de domesticar al mapuche, por medio de golpes se prohibía en las escuelas hablar el

¹¹¹ Hago esta diferencia, ya que por “colono” entiendo a los inmigrantes europeos que se asentaron al sur de Chile y en territorio mapuche, favorecido por la política expansionista del estado chileno, que consideró traer extranjeros “laboriosos” para colonizar. En cambio por “chilenos”, entiendo los mestizos que también se interesaron por ocupar y explotar las tierras al sur de Chile y que fueron igualmente favorecidos por la ley de colonización dictada en Chile en el Gobierno de Manuel Bulnes en 1945. Debo aclarar que esta es también la nomenclatura con que se conocen estos dos tipos de personas en el sur de Chile, es decir, son parte de las expresiones “folk” de la población del sur del país.

mapuzugun; en los fundos –campos de gran extensión- se marcaban a los mapuche considerados peligrosos, ladrones y rebeldes, al igual que a los animales¹¹²

Es así como coincidente con esto, el territorio mapuche fue considerado baldío e improductivo y su población como incivilizada pues no era capaz de producir bajo la eficiencia occidental. La explotación de materias primas y el uso de tecnologías traídas de Europa fueron la base del sistema económico.

Es así como la ley de 1835 sobre denuncias de tierras baldías permitió la adquisición de grandes extensiones de terrenos en la Isla de la Laja. Esta ley, como las normativas posteriores, desconociendo totalmente el sistema de tenencia y ocupación de tierras por parte de los indígenas, permitía al denunciante apropiarse de un terreno juzgado libre de propietario. (Ibíd, 1999:751)

Es importante aquí detenerse en la observación de estos hechos. El territorio es considerado vacío, libre para los hombres trabajadores (que en su mayoría vienen de Europa del norte) y cosa curiosa, la población existe y es un asunto serio. Es decir, los mapuche existen –y son un problema-, pero su territorio no. Diríamos que son una especie de ángeles de la escena nacional chilena, sin raíz y sin historia, caídos por algún oscuro proceso hasta estas tierras del norte de la Patagonia. ¿Qué hacer con ellos entonces?

La respuesta se desliza por la tenue línea de la biopolítica tan característica de la actualidad (Foucault, 1978). En esta perspectiva –la biopolítica-, se debe comprender que el poder opera a nivel de los seres vivos, se coloca en el nivel de la

¹¹² De hecho una de las demandas del pueblo mapuche de principios del siglo XX fue eliminar la marcación, cuestión a que adhirieron las organizaciones mapuche y sus principales líderes, luego de la Marcación Painemal, en contra de Juan M. Painemal. Otro ejemplo lo constituye la familia de colonos Smitman, quienes se caracterizaba en la Comuna de Los Sauces, IX Región, por hacer la “marca de la campana” a sus trabajadores, la que consistía en marcar a fuego con un fierro en el gluteo de la persona. En 1994 me comentaron en las comunidades que aún habían ancianos que habían sido marcados. Por lo general se marcaba a los considerados rebeldes, ladrones, para que los mismos colonos pudieran distinguirlos, haciendo cortes en la oreja o marcas a fuego.

vida. Se trata de la administración de la vida, que intenta aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales¹¹³.

Hoy en día, dice Foucault, la vida es un objeto político central. El asunto es tomarla y controlarla. Y de esto se trata en el caso mapuche. De ocupar su territorio y asentar allí la figura de la nación chilena. Pero también, y quizás más importante, esto consiste en tomar esas vidas mapuche, ordenarlas, controlarlas, administrarlas por medio de actos de fuerza y poder. En la época de la biopolítica, dice Foucault, la más alta función no es matar, es sostener y multiplicar la vida al ponerla en orden. *Las matanzas han llegado a ser vitales*, insiste el filósofo, por lo que las guerras no se hacen en nombre de todos o del soberano, sino afirmando la necesidad de vivir. En el caso mapuche, el hecho de que constantemente se les presenta como salvajes, animales insumisos, no refiere a otra cosa que a su biologización. A su rebajamiento como condición de puro instinto, cero racionalidad, pura animalidad. Biología peligrosa. De modo perverso, la historia colonial de los mapuche, la antigua y la reciente, se une a otras historias parecidas, en donde poblaciones enteras son construidas como vidas insignificantes (Agamben, 2004)¹¹⁴, vidas que quizás no valen la pena de ser vividas.

Dejemos de momento estas reflexiones sobre las que volveré más adelante. Veamos ahora lo que el derecho aportó en este proceso hacia los mapuche. Respecto a la jurisdicción del territorio nacional, la Constitución de 1833 fijaba los límites del estado chileno entre el desierto de Atacama hasta el Cabo de Hornos, sin embargo el territorio sólo estaba habitado por chilenos desde la Serena hasta Concepción. No estaban habitados el norte y el sur de Chile, este último contaba con una alta concentración indígena. Como se puede ver hasta aquí, la ley tuvo un papel central

¹¹³ Hoy en día se detecta una amplia y sugerente producción de estudios, desde la filosofía hasta la antropología, que abordan los problemas derivados de la biopolítica. Es curioso que Foucault apenas insinuara el tema en el último capítulo de su último libro de autor y que esto diera para tanta discusión (*La voluntad de saber*, 1978). La pregunta fundamental que allí se establece, en palabras de Esposito, es ¿qué hace que la política de la vida termine por acercarse inexorablemente a su opuesto, la muerte? (Esposito, 2011).

¹¹⁴ Giorgio Agamben, inspirado por los escritos de Primo Levi sobre los campos de concentración, traza una sugerente discusión para proponer como la vida operó en el modelo nazi como resorte fundamental de la política, siendo el régimen nazi probablemente quien al máximo desplegó estas tecnologías de biopoder. En ese marco las vidas de algunos –judíos, gitanos, etc.– aparecieron definidas como vidas insignificantes. Mirado en un sentido más amplio, esto conlleva a pensar que el nazismo no es una excepción en el desarrollo del capitalismo, sino más bien su continuación *in extremis*.

en el proyecto colonial chileno, cuestión que se va a transformar en un rasgo histórico de la relación de los mapuches con el estado.

Un segundo periodo histórico expuesto por Boccara y Boccara (1999) fue el de *colonización y conquista militar* (1852-1883). Respecto a éste tenemos que el 18 de noviembre de 1845 el presidente Manuel Bulnes promulga la Ley de Colonización, que autoriza el establecimiento de colonias extranjeras al norte de Copiapó y sur del río Bío Bío. Este episodio histórico estuvo marcado por la necesidad del estado de ejercer soberanía al sur del Bío Bío. Esto significó fomentar la colonización extranjera, el desarrollo de la agricultura y la incorporación de industrias propias de Europa, propiciando el surgimiento de diversos negocios como la fabricación de cervezas, molinos y el auge de la producción triguera y ganadera. De este modo, el discurso sobre lo indígena desde el estado sufre un vuelco, ya que se pasa de una visión heroica del indio, necesaria para construir la nación unitaria y poder vencer a los españoles; a una visión que negativiza la tradición de lo indígena y lo rural, asociado al retraso, pasado, incivilizado, donde su religión, su lengua y su comunidad son un estorbo para la modernidad en pleno auge.

Por otra parte, el mayor valor de los terrenos cultivados i la creación de nuevas industrias vendría a redundar en provecho del Estado, y a promover la inmigración voluntaria de otros puntos de la República i del extranjero. Dando a la colonización toda su importancia i fomentándola en una escala proporcionada, en pocos años el fisco podría utilizar centenares de miles de cuadras de los terrenos situados entre el Malleco i el Imperial i algo más adelante; la existencia de tribus salvajes en la República, solo aparecería consignada en las páginas de la historia. (Saavedra, 1870:18)

Las primeras oleadas migratorias fueron principalmente de origen alemán y austrohúngaro, instaladas en Valdivia, Osorno y Llanquihue. En la Araucanía la colonización se realizó en forma posterior, entre 1883 y 1890, con la llegada de 10.312 colonos provenientes de Alemania, Francia y Suiza. Lo tardío de este proceso se debió a que este territorio no estaba ocupado militarmente, ese fue el motivo por el cual a partir de 1861 se comienza a planificar la ocupación militar de la Araucanía, encomendándose esta tarea a Cornelio Saavedra, quien fue militar y diputado de la

república¹¹⁵. El episodio de ocupación militar de la Araucanía fue eminentemente bélico y ofensivo. Se desconocen los parlamentos como acuerdos que reconocían la independencia territorial. Inicialmente la ocupación se hizo adelantando la línea fronteriza del Bío Bío a Malleco, hasta ocupar paulatinamente lo que hoy es la Araucanía.

Su plan, en síntesis, consistía en el adelantamiento de la línea fronteriza hasta el río Malleco, línea que sería protegida con la construcción de una serie de fuertes, dejando como territorio mapuche independiente aquel comprendido entre el Malleco y el Toltén; la subdivisión y posterior enajenación de los terrenos del Estado comprendidos entre el Bío Bío y el Malleco; y en la colonización por extranjeros de los terrenos de la Araucanía (Aylwin, 1995:17).

La ocupación propiciada por el estado y el parlamento se veía justificada por varias razones. Siendo el tema económico el principal, ya que una colonización extranjera permitiría al estado llevar adelante un proceso de industrialización favorecido por la experiencia de la revolución industrial en Europa. Además, la agricultura moderna requería el uso de maquinaria agrícola e insumos que debían ser traídos del viejo continente.

Por otra parte, el mismo Cornelio Saavedra reconocía que en la Araucanía se vivía un desorden producido por la entrada espontánea de inmigrantes y la ausencia de leyes que tuvieran por objetivo la apropiación de los terrenos considerados baldíos. Saavedra a toda costa intenta validar la tesis de la ocupación, victimizando al indio y al colono, planteando que el desorden y el caos no hacía prosperar la nación. El indígena nuevamente aparece como un ser con un doble estándar, ya sea ignorante o aprovechador. Una categoría de personas altamente ambigua. Este rasgo histórico continúa hasta nuestros días.

¹¹⁵ Es importante recordar que este proceso ocurrió paralelamente a la campaña por la cual Argentina ocuparía una buena parte del territorio mapuche al suroeste. Es decir, ambas campañas, las de Chile y Argentina, ocurren en el mismo tiempo y sobre el mismo territorio, en ambos lados de la cordillera de los Andes, en una acción geopolítica coordinada por ambos estados. Es curioso como cien años después, los gobiernos de Chile y Argentina volverían a estar organizados mediante la *Operación Condor*. Por medio de ésta, ahora se actuaría sobre otro tipo de personajes insumidos; los izquierdistas que durante los años 70' pondrían en jaque a sus respectivos estados.

Conviene, sin embargo, evitar un mal, sentido desde muchos años atrás, resultante de los fraudes que se cometen en las enajenaciones de terrenos de indígenas i que han producido un caos en la legitimidad de los derechos sobre terrenos. Bien sea que el indio vendedor engañe al comprador, presentándose como dueño sin serlo, bien sea que el comprador, abusando de la ignorancia del indio, lo induzca a errores, resulta que por estas y otras causas se ha producido i se producirá mientras subsista tal orden de cosas, un palenque de juicios interminables, una confusión de derechos que no pueden evitarse (Saavedra, 1870:16).

De este modo, la ocupación del territorio mapuche estuvo marcada por dos grandes procesos. Por una parte una ocupación física del territorio y por la otra, la ocupación ideológica. El primer caso implicó construir fuertes, abrir caminos, sistemas de comunicación, fundar ciudades, construir templos religiosos. Proceso que se dio a través de la ocupación militar, cristiana y la imposición de la radicación de los indígenas. Esto justificó la colonización chilena y extranjera, dando un soporte material a la invasión.

En este punto es interesante observar como en el caso de la ocupación del territorio mapuche operaron las dos formas de poder que Foucault describe en su historia del gobierno en Europa. De acuerdo a esta propuesta, en los siglos que van del XVI al XVIII, se produce una profunda transformación en la forma en que se expresa y desarrolla el poder. Pasamos, dice Foucault (2006), de un período de poder absoluto basado en el territorio como lugar primario de la soberanía, a un poder estatal basado en la población como lugar de la soberanía.

Esto implicó pasar de una singularidad trascendente en el poder del Príncipe, a una pluralidad de formas de gobierno. En la actualidad, hay muchos gobiernos (gobierno de sí mismo, gobierno de las familias y gobierno del estado), de las cuales el Príncipe es una modalidad más. Mientras el poder del soberano se simboliza en la espada (poder de dar vida y dar muerte), el poder de la multiplicidad de gobiernos se articula con infinidad de mecanismos, técnicas y procedimientos que provocan la fragmentación del poder y el trabajo directo con la subjetividad y con las mentalidades (el gobierno más la mentalidad, o la compleja palabra creada por Foucault de “gubernamentalidad”).

La ocupación mapuche, en vista de esta historia, aparece como el resultado de un poder absoluto que a la manera en que lo dispone el Príncipe, puede dar vida y dar muerte. El exterminio, el saqueo, la usurpación de tierras, etc., justifican esta idea. Pero no es la única. También en la ocupación militar del territorio se expresa el poder sobre la población, el estado gubernamentalizado, que se ha salido de sí mismo y se ha expandido por las venas y arterias de la sociedad mapuche a través de un poder mucho más sutil pero no por eso menos violento. La escuela, la medicina, las disciplinas son el argumento para esta segunda forma de poder. El resultado de esto, me parece, es que parafraseando a Bolívar Echeverría, aquí la población indígena fue vencida, siendo unos pocos los que sobrevivieron a la devastación (op.cit.).

Había dicho que junto a la ocupación física del territorio se dio la ocupación ideológica del mismo. Este proceso de ocupación ideológica del territorio se dio a través de la evangelización civilizatoria y el cristianismo, la imposición de la educación occidental y el derecho positivo. Todo lo anterior se manifestó a partir de un discurso ideológico sustentado en la república unitaria, que ahora justificaba la invasión y la barbarie, procesos necesarios para construir una nación.

No fue en este el periodo más sangriento de la famosa guerra de pacificación puesto que la labor fraudulenta de numerosos especuladores, las ventas al fisco, las donaciones y arriendos de terrenos y la penetración espontánea diezmaron gran parte del territorio indígena por conquistar. Sin embargo la última fase de la ocupación de la Araucanía había comenzado. Se fundaron fuertes en lugares estratégicos, un ejército compuesto por 7.000 hombres comenzó a avanzar legitimado en su acción por la ideología racista que se había impuesto entre la élite chilena. (Boccaro y Boccaro, 1999:753).

Es en este proceso en que la barbarie y el abuso de poder por parte del estado se acentúan. El racismo adquiere carácter de política cuasi-oficial, con lo que se consolida el poder biológico y político del racismo. La ocupación era alentada en el discurso oficial, que acentuaba las características negativas de los indígenas: se les tildaba de salvajes, sangrientos, incivilizados, bárbaros. Al respecto, el discurso propio del racionalismo y la iglesia católica sobre lo indígena había desaparecido, aquel que se construyó desde Europa y que centraba su atención en un indígena

como símil del “buen salvaje”¹¹⁶, un ser no contaminado por la sociedad, en un estado natural, que requiere la civilización para evolucionar a un estado superior¹¹⁷.

Si bien ahora ese mismo indígena debía seguir este ascenso evolucionista, el estado chileno comenzaba a considerarlo un estorbo para el desarrollo. Se realzan cualidades negativas que solo desaparecerán si es capaz de dejar sus costumbres y reemplazarlas por las costumbre occidentales. Por su condición de incivilizado, los indígenas carecían de derechos y el estado actuando de buena fe creó la radicación y los títulos de merced, que como bien dice su nombre esta merced de tierra pasó a ser un regalo, un favor, que el estado benefactor hacía para los incivilizados, con el compromiso que se civilizaran e incorporaran a la nueva nación moderna.

En este contexto, los grupos indígenas perdían toda existencia jurídica y debían acatar las leyes superiores del Estado-Nación chileno: «La Cámara sabe que nuestra Constitución política determina que los límites de Chile son: por el norte el desierto de Atacama, al oriente la cordillera de los Andes, por el sur el cabo de Hornos y al poniente el mar Pacífico. Esto significa claramente que dentro de esos límites no puede haber nadie que no obedezca en todo las leyes de Chile», afirmaba en 1868 el ministro de Hacienda Vicente Reyes. [...] «Si esto es cierto; si tampoco puede desconocerse que hay una fracción de habitantes en nuestro territorio que se llama araucanos, pero que para mí son también chilenos, ¿en virtud de qué derecho se les quiere eximir de la obediencia a nuestras leyes? » [...] (Casanueva citado por Boccara y Boccara, 1999:754).

¹¹⁶ Se tiende a asociar, erróneamente, a Rousseau con la idea del “buen salvaje”. Probablemente mucha de esta confusión se deba a que cuando el pensador de la ilustración leyó relatos de viajeros que hablaban de la amabilidad y el carácter pacífico de los pueblos del caribe, terminó elaborando una perspectiva que insitió en ver a la sociedad moderna como una de las fuentes de nuestros problemas, contrario a una vida en estado de naturaleza guiada por la solidaridad y el compromiso mutuo.

¹¹⁷ Muchas discusiones europeas en la época colonial tenían que ver con que si los indios de las américas tenían o no alma (y de allí si tenía algún valor la empresa evangelizadora). Al contrario, Viveiros de Castro se ha dedicado a dismantelar el perspectivismo amazónico, aquella filosofía indígena en Brasil, tratando de comprender la forma en que los indígenas conocen y construyen conocimiento. Haciendo uso de su etnografía y de unas notas de Levi Strauss sobre el Brasil amazónico, él propone que a diferencia de las preocupaciones occidentales, a los indios no les atormentaba la idea de si los europeos tenían o no alma. Eso era evidente para los indios. Su duda era si ellos podían tener el mismo cuerpo que los otros. El asunto serio de los cuerpos, los cuales transmutan por medio del uso de ropas y máscaras, no permiten estar seguros sobre el cuerpo de los otros, de lo que resulta que el tema de las almas no tenía el alcance que la teología y filosofía europea le daban. (Viveiros de Castro, 2004)

Paulatinamente el discurso dominante tendió a subrayar a los mapuche como reticentes a los cambios, a las leyes y a toda sujeción al orden y a la disciplina, salvajes e insumisos. Conviene indicar aquí, como se ha señalado a lo largo de esta tesis, que estos discursos precisamente tuvieron la capacidad de crear –cuestión propia de la cualidad de los discursos- tradición respecto a ellos como sociedad y como cultura. En otras palabras, los discursos y las palabras de tanto repetirse terminan por adquirir cierta cualidad de autoridad y tradición tal como aparecen estos rasgos en la imagen que los chilenos pueden llegar a tener de los mapuches en la actualidad. En su sentido histórico, la guerra de exterminio es entonces crucial en el discurso y práctica, pues a través de ésta es posible que el estado logre la total asimilación de la población indígena, su chilenización y su transformación de salvajes a civilizados.

Llevada (la guerra) por el sistema de invasores de nuestro ejército al interior de la tierra indígena, será siempre destructora, costosa y sobre todo interminable, mereciendo todavía otro calificativo que la hace mil veces más odiosa i desmoralizadora de nuestro ejército. Como los salvajes araucanos, por la calidad de los campos que dominan, se hallan lejos del alcance de nuestros soldados, no queda a estos otra acción que la peor y más repugnante en esta clase de guerra, es decir: quemar sus ranchos, tomarles sus familias, arrebatarles sus ganados y destruir en una palabra todo lo que no se les puede quitar. ¿Es posible acaso concluir con una guerra de esta manera, o reducir a los indios a una obediencia durable? (Saavedra, 1870:60)

Un tercer periodo histórico expuesto por Boccara y Boccara (1999) es el de la *colonización interna* (1883-1927), donde el estado chileno estableció una política de regulación en el acceso a la tierra, creándose la radicación, que obliga a los mapuche a vivir en espacios delimitados y estrechos. Aparece el concepto de tierras “baldías”, las que son apropiadas por el fisco o por colonos, desconociendo el sistema económico mapuche, que implicaba la trashumancia y el uso potencial de las tierras. De este modo comienzan a operar las leyes chilenas y el derecho positivo y se desconoce el derecho consuetudinario. Lo que trae como consecuencia diversos conflictos, que desembocan en la desestructuración de la organización sociopolítica mapuche.

El 20 de enero de 1883 se crea la Ley de 1866, impulsando la radicación definitiva de la población mapuche, lo que se conoce en lengua mapuche como *rakichem* -radicación- Este proceso histórico marcó un cambio histórico fundamental para la sociedad mapuche, ya que junto con la derrota militar, las familias mapuche desplazadas por la guerra, deben migrar a diferentes puntos del territorio y ocupar nuevas tierras, presionados por los militares y los colonos, replegándose a las montañas y sectores costeros. En este sentido, *rakichem* es el vocablo que creó la sociedad mapuche para incorporar la radicación dentro de su propio pensamiento, como un episodio impuesto, traumático, que operó con engaños, a partir de funcionarios que desconocían por completo la sociedad mapuche. En este sentido, la radicación, junto con desconocer la territorialidad mapuche, desconoce la lengua de éstos y comete un genocidio lingüístico¹¹⁸, junto con una distribución de la tierra a la usanza occidental, sin considerar las diferencias propias que tenían las familias en cuanto a su estructura sociopolítica, donde el *logko* y las autoridades tradicionales gozaban de cierto prestigio y poder socioeconómico en comparación a personas comunes y corrientes.

En suma, contrario a la imagen nacional pregonada hasta el cansancio, para los mapuche esta historia implicó comprender el contacto siempre como una experiencia de trauma, tal como lo ha descrito Fanon en sus trabajos (Fanon, Op.cit.).

El proceso de radicación vino a materializarse en la práctica sólo a contar de la dictación de la ley que creó la Comisión Radicadora de Indígenas en 1883. Fue esta comisión, la que a contar de 1896 tuvo su asiento en la ciudad de Temuco, la que entre 1884 y 1929 otorgó un total de 2.918 títulos de merced radicando a 82.629 personas en una superficie total de 510.386,67 hectáreas entre las provincias de Arauco por el norte y Osorno por el sur. (González, 1986 citado por Aylwin, 1995:38)

¹¹⁸ Este genocidio, entre otras muchas cosas, implicó que se impuso nombres y apellidos a los indígenas, castellanizando el *mapuzugun*, pues quienes radicaban no sabían el idioma. Recordemos que en la sociedad mapuche cada persona tenía un nombre (*üy*) que refería a cualidades de animales, cosas, fuerzas de la naturaleza. Por ejemplo el nombre *manke püllü* –significa espíritu de cóndor- fue reemplazado en la radicación colocando un nombre cristiano como Juan y un apellido paterno castellanizado, en este caso Manquepillán, distinto en su escritura, significado y sonido. Catriquir (1990) agrega que el apellido paterno inscrito se tomó del nombre (*üy*) del padre y el apellido materno por lo general lo adoptaron del nombre tradicional del padre de la madre.

La radicación se hizo sobre una parte del territorio mapuche. Provincias como Osorno, Llanquihue y Chiloé no fueron visitados por la Comisión Radicadora de Indígenas, estas comunidades tuvieron que seguir viviendo al margen de la ley chilena, amparados eso sí en los Títulos de Comisario entregados por la Corona Española pero no reconocido por la legislación chilena de ese tiempo. El proceso de radicación contempló las comunas de: Arauco, Bío Bío, Malleco, Cautín, Valdivia y Osorno (Aylwin, 1995).

Aylwin (Op.cit.) estima que los mapuche ocupaban cerca de 10.000.000 hectáreas y que al terminarse el proceso de radicación se los otorgó un poco más de 500.000 hectáreas, lo que equivale al 5% del total de tierra que controlaban las familias mapuche. Con un promedio de 6.18 hectáreas por persona, a diferencia de lo entregado a colonos nacionales y extranjeros, 50 y 500 hectáreas respectivamente.

El estado impulsó la radicación a través de la comisión radicadora, compuesta por ingenieros encargados de determinar los deslindes de las tierras ocupadas por los indígenas, para lo cual debía acreditarse con testigos la ocupación de las tierras con al menos un año de antigüedad. Se procedía entonces a entregar a diversas agrupaciones familiares Títulos de Merced que en la práctica eran títulos colectivos sobre la tierra, a cargo de un jefe de familia, que en muchos casos coincidió con la figura del *logko*. Las tierras no radicadas pasaban a ser de propiedad fiscal y rematadas a colonos chilenos y extranjeros, lo que trajo una serie de abusos y propició la usurpación de las tierras.

Un cuarto periodo señalado por Boccara y Boccara (1999) en esta breve descripción histórica es la *división de las comunidades, política asimilacionista y organizaciones araucanas* (1927-1970). Este periodo se caracteriza por el surgimiento de organizaciones indígenas, a partir de un movimiento político y social que desemboca en diferentes demandas de las organizaciones hacia el estado chileno. Estas organizaciones se originan a partir de un movimiento intelectual mapuche, centrado principalmente en las ciudades y levantado con participación rural, donde los profesores mapuche asumen una posición política y de defensa de su pueblo.

El discurso del estado se centró en esta época en la necesidad de la nación de incorporar a los mapuche dentro del estado, para lo cual era fundamental que todos

los indígenas tuvieran igualdad en el acceso a la educación, salud, justicia, lo que se conseguía hablando un mismo idioma: el castellano. La política asimilacionista del estado, reflejada en las leyes y las discusiones parlamentarias plantearon como propuesta hacia los mapuche, la necesaria subdivisión de sus tierras para que sean incorporadas al mercado y ellos a la nación. El estado y sus representantes aseguraban que la división de las tierras y la igualdad de derechos indígenas respecto de los chilenos llevarían adelante un proceso de asimilación e incorporación de lo indígena al país, de este modo todos llegaríamos a ser iguales¹¹⁹.

Desde el mundo indígena surgen diversas organizaciones con discursos disímiles, que se entremezclan con las voces de los partidos políticos de la época. Mientras algunas proponen la modernización mapuche y la rápida adopción de las costumbres occidentales, como la lengua, educación, salud; otras presentan mayor autonomía y demandan autodeterminación y rescate cultural. Sin embargo todas las organizaciones coinciden en demandar al estado mayor justicia social y evitar atropellos, engaños y más usurpaciones de tierras, situación que fue documentada en miles de juicios y demandas por usurpación de tierras comunales. Otros temas que apoyaban fuertemente las organizaciones indígenas fueron el no pago de contribuciones, el fomento a la educación y la ayuda crediticia.

De este modo, el discurso mapuche desde la intelectualidad se erige como un discurso ambiguo, que oscila entre la defensa de una tradición cultural auténtica y la rendición frente a los valores occidentales representados por los chilenos. En otras palabras, un péndulo que se mueve entre la recuperación cultural y en cierto sentido la vuelta atrás, a un pasado romántico visto como mejor¹²⁰, y en contraste, una visión de futuro que proyectaba el mejoramiento de los mapuche mediante su incorporación al estado y a la nación chilena, a partir de la educación, salud, religión y de los valores occidentales.

¹¹⁹ Autoras claves de la antropología de la ley, como Jane Collier, a partir de la lectura de autores “olvidados” como Pashukanis (quien propone la idea de “Ley Burguesa”), consideran que aquí reside una de las trampas claves del liberalismo legal, es decir, que declarar la igualdad de los ciudadanos, en medio de la mayor desigualdad reinante, pone en cuestión a la propia idea de justicia (Ver a Collier y colaboradoras, 1995).

¹²⁰ Stuart Hall, usando ideas de Fanon sobre el colonialismo, analiza como el cine negro del Caribe insiste en presentar una imagen hermosa del pasado negro, romántica y que anuncia un instante pasado que fue mejor. Para Fanon, dice Hall, se trata de una imagen nostálgica del pasado que nos reconforta y conforma, en medio de la miseria de nuestra vida cotidiana (Hall, 1990).

Uno de los temas que generó discordia entre las organizaciones fue la política de subdivisión de las comunidades reduccionales, ya que había partidarios y detractores de tal medida. Entre 1910 y 1920 la mayor parte de las organizaciones indígenas pregonaban discursos a favor de la subdivisión, esperanzados en lograr ampliar sus tierras, pero posteriormente el discurso mapuche se tornará contrario a tal medida, en el entendido que la subdivisión no hará más que dar legitimidad a las ocupaciones de *wigkas* en tierras mapuche y a los miles de fraudes y engaños que se habían sucedido luego de la radicación.

4. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE A PARTIR DE LAS LEYES CHILENAS

4.1 De la radicación a la subdivisión de la comunidad reduccional

Como he venido insistiendo, la ley tuvo un papel central en la dominación militar y política de los mapuche, permitió sustentar y perpetuar el dominio y el poder. La capacidad de escribir, por parte de los conquistadores, trajo consigo un cambio sustancial en el modo de vida de los pueblos originarios. Si bien hay una serie de leyes y decretos emanados por el estado chileno¹²¹ con anterioridad a la radicación, las últimas leyes que posibilitaron la implementación de este proceso son relevantes para entender la transformación de la sociedad mapuche de fines del siglo XX en adelante. Sin duda la ley de radicación fue fundamental para entender el proceso de despojo. El 20 de enero de 1883 se crea una nueva ley que entre otras cosas acelera el proceso de radicación y pone freno a la innumerable cantidad de abusos y usurpaciones de tierras que llevaron adelante particulares en contra de mapuche. También en esta ley aparece el concepto de tierras baldías, aquellas en que el indígena no podía probar su propiedad y por lo cual el estado se apropiaba de las mismas. Posteriormente, la Ley del 4 de Diciembre de 1866 señaló en su artículo 5 lo siguiente:

...Se procederá a deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas por una comisión de tres ingenieros que designará el Presidente de la República, los

¹²¹ Ver el trabajo de José Aylwin (1995), titulado: Estudios Sobre las Tierras Indígenas de la Araucanía: Antecedentes Históricos Legislativos (1850-1920).

cuales decidirán sumariamente las cuestiones que se suscitares sobre cada propiedad que deslinden...”, y “expedirán a favor del indígena o de indígenas poseedores un título de merced a nombre de la República, insertando copia de dicha acta i anotando el título en otro libro que servirá de registro conservador. (Aylwin, 1995:20)

Como revisaremos en el apartado sobre discursos y organizaciones, para gran parte de los líderes e intelectuales de ese tiempo, se tiene una visión romántica del mapuche pre-reduccional, asociando este periodo con una vida idílica y una economía de abundancia¹²². La radicación habría ocasionado la pobreza, tras la reducción del territorio y el sometimiento al estado chileno y su estructura política. Además, varias familias habrían quedado sin radicar, debiendo migrar.

Visiones contradictorias aparecieron en el discurso étnico. Manuel Manquilef líder y profesor normalista de principios del Siglo XX, fue partidario de la división de las comunidades, lo que le trajo la enemistad con otros líderes indígenas. Manquilef escribió diversos textos sobre las costumbres mapuche y colaboró con quien fuera su profesor, Tomás Guevara¹²³, en la producción de sus libros *Psicología Araucana* (1908) y *Folklore Araucano* (1911).

Los juicios del dirigente sobre la radicación en comunidad tenían así tres fundamentos: (1) rompía la antigua jerarquía entre caciques y konas, entre "ricos (ulmenes) y pobres (konas)"; (2) hacía posible el despojo de los bienes mapuches por el huinca y que “los audaces sigan enriqueciéndose a costa del robo”; (3) que sólo la propiedad individual y no la comunitaria era la base “indispensable para la cultura y el progreso de los campos”. (Manquilef citado en Foerster y Montecino, 1988:70)

¹²² Actualmente ocurre algo similar. Muchos intelectuales asocian vivir en ruka, comer alimentos mapuche como el *katuto*, *muzai*, *müllokin* u otros, vestirse con atuendos típicos, como sinónimo de bienestar. Sin embargo, varios ancianos me han comentado que antes se sufría mucho, la vida era muy dura, “no había que comer”, señalando que ahora hay comodidades. En este sentido, el pasado continúa siendo una categoría problemática para los mapuche, quienes no terminan de leer el pasado del mismo modo, emergiendo una pluralidad de lecturas posibles.

¹²³ Tomás Guevara fue un etnólogo, Director del Liceo de Hombres de Temuco. Fue uno de los fundadores de la organización mapuche Sociedad Caupolicán junto a otros profesores como Manuel Manquilef, Manuel Neculmán y Carlos Sadlier, religioso anglicano canadiense, fundador de la Misión Araucana de Quepe.

El discurso de Manquilef caló hondo en la sociedad mapuche, por lo cual el discurso indígena de principios del siglo XX se centró en oponerse a la comunidad reduccional, vista como sinónimo de atraso y estorbo para el desarrollo y progreso de la cultura. Paulatinamente algunas organizaciones irán modificando su discurso, más proclives a mantener la comunidad reduccional. La historia post-radición está llena de relatos de comuneros engañados por colonos chilenos, quienes habrían realizado préstamos y éstos al no poder pagarlos, habrían tenido que entregar sus tierras, o en otros casos habrían sido desplazados a la fuerza. Ocurrieron muchas injusticias en los tribunales, donde operaba el cohecho, la coima o el soborno.

Manuel Manquilef intentó por todos los medios de crear una ley indígena que propugnara la división de las comunidades, en el entendido que con esta medida se acortarían las distancias que separaban a los indígenas de las demás personas. Para esto cada mapuche debía ser propietario individual de la tierra, además de tener la facultad para vender o hipotecar su propiedad, lo que le permitiría acceder a recursos económicos.

Estas ideas tenían sentido ya que el líder fue consecuente con su partido, el liberal, que propugnaba borrar las distinciones de raza o de cultura, estimando que lo que definía a un hombre era su propiedad, y que sólo ella lo impulsaría al "progreso". (Foerster y Montecino, 1988:73)

Organizaciones indígenas como la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana estaban en contra de una ley de división de comunidades. Al respecto, la comunidad reduccional era vista como un refugio colectivo a la amenaza que significaba la apropiación de las tierras por parte de personas no mapuche. Lo que hasta aquí podemos ver es que la comunidad reduccional, una nueva figura legal, llegó a estar en el centro de los debates, tanto desde el estado como desde las diversas organizaciones.

El 29 de agosto de 1927 se aprobó la Ley 4.169 de división de comunidades, dictada en el Gobierno de Carlos Ibañez del Campo, la que creó tribunales especiales para la división de las comunidades, posibilitando que éstas fueran divididas si alguno de los comuneros lo solicitaba. Con esta ley además se abrió una ventanilla para iniciar la recuperación de las tierras que provenía de los Títulos de Merced, ya

que cuando el tribunal procedía a la subdivisión era posible que las comunidades reclamaran por la devolución de las tierras comprendidas en dicho título. El 24 de enero de 1930 se aprueba la Ley 4.802, que modificaba la 4.169. Con esta ley se disolvió el Tribunal de División y se crearon 5 Juzgados de Indios. Se comenzó a dividir por oficio y se dio paso a una serie de abusos, tal cual se señala a continuación;

...se resolvió "...en derecho sobre la situación jurídica de los ocupantes de terrenos en la comunidad, disponiéndose que los títulos emanados del Estado o reconocidos por éste prevalezcan sobre el Título de Merced y que, además, son expropiables los terrenos que los particulares deben devolver a indígenas por sentencia judicial, a fin de que permanezcan en poder del particular. Ambas instituciones (Art.31 y 32) aplicadas durante más de cuarenta años, han servido para consumir el despojo de muchas tierras indígenas". (Ormeño y Osses citado por Foerster y Montecino, 1988:73)

Posteriormente las leyes 4.169 y 4.802 se refundieron en el Decreto Ley 4.111 del 12 de junio de 1931. El único cambio significativo fue que la división, a cargo de cinco Juzgados de Indios, procedería ya no de oficio sino cuando lo solicitara la tercera parte de los comuneros (Boccaro y Boccaro, 1999:761). La ley dejó la posibilidad de restitución de tierras reduccionales y la obtención de nuevas posesiones a través de la radicación en propiedades fiscales. Paradójicamente, desde esta época, la tierra y el territorio para los mapuche, a medida que se van perdiendo se van haciendo más y más importante. Cada vez más son conceptos y categorías que operaran como fuerzas culturales que definen a los indígenas en su traumática relación con el estado. Dicho en otras palabras; las tierras mientras devienen en más insignificantes para sus economías, se transforman en objetos más valiosos para sus culturas e identidades.

El discurso mapuche desde las organizaciones se fue configurando en base a la resistencia discursiva, una práctica común de los grupos subalternos, que deben crear discursos de contrapoder para permitir hacer valer sus derechos y oponerse a

las políticas de asimilación¹²⁴. Es así como gran parte del Siglo XX el discurso mapuche se opuso al pago de impuestos al estado por las tierras que provienen de la radicación. Por eso el discurso se centró en oponerse a esta medida por considerarla injusta, ya que las comunidades no capitalizaban como para poder pagar impuestos y por lo tanto al quedar endeudadas con el fisco corrían el riesgo de perder nuevamente sus tierras.

Finalmente, en 1931 se legisló definitivamente sobre el asunto de los impuestos con la Ley 4.111, donde se estableció que "...los predios de indígenas que tengan Título de Merced quedarán exentos del impuesto territorial por un plazo de 5 años, contados desde la promulgación de la ley 4.802 del 24 de enero de 1930, se haya efectuado o no la división de la respectiva comunidad, pero sin derecho a reclamar la devolución de lo ya pagado. Cesará el privilegio establecido en el inciso anterior tan pronto como los indígenas adjudicatarios transfieran sus hijuelas por acto entre vivos". (Foerster y Montecino, 1988:97)

5. DE LA REFORMA AGRARIA AL GOLPE MILITAR

La Reforma Agraria fue un proceso socioeconómico que se desarrolló en Latinoamérica y que tuvo por objetivo modificar la estructura hacendal, resolviendo la ineficiencia productiva y promoviendo la modernización de la agricultura. El objetivo de esta reforma era solucionar la crisis alimentaria por la que atravesaba Latinoamérica, donde el sector rural era visto como un sector tradicional, el cual debía modernizarse, lograr un desarrollo económico con asistencia técnica e incorporación en mercados nacionales y extranjeros. Es importante consignar que el discurso de la reforma agraria fue eminentemente campesinista, por lo cual la reforma se hacía con el fin de favorecer a sectores campesinos y preferentemente de

¹²⁴ Analíticamente es importante recordar que, de acuerdo a Gramsci, el triunfo de los subalternos sólo será posible mediante la alianza de las clases más dispares (visión absolutamente contraria a Marx, quien veía la sociedad como una lucha de dos clases antagónicas). Esta alianza de clases gramsciana se dará a través de la creación de un "bloque histórico", el cual vencerá a las clases en el poder sólo si logra hacerse del control cultural. Si es capaz de tener autonomía cultural, superando así la hegemonía de las clases en el poder. Para la antropología estas ideas de Gramsci significaron que la cultura iba a ser clave para explicar la dominación, así como su contraparte, la emancipación social (Gramsci, 1999).

inquilinos que trabajaban en fundos y que no tenían tierras, los cuales mantenían un trabajo de tipo servil con el patrón, propio de un sistema de tipo hacendal.

Un ejemplo de esta situación es que para la izquierda en Chile el “problema mapuche” siempre fue una cuestión de difícil abordamiento. El enfoque en su máxima expresión política –durante el gobierno de Allende- fue siempre a partir de tratar el asunto como clase desfavorecida, es decir, las demandas y luchas mapuche fueron igualadas a las de los campesinos. De aquí es que deduzco que los asuntos de clase y de raza han formado siempre un binomio irresuelto para la izquierda en Chile, algo así como un puzle de difícil alcance.

El proceso de Reforma Agraria tuvo distintos episodios en Latinoamérica, por ejemplo en México ya se había comenzado a desarrollar a partir de la revolución de 1910. En el contexto chileno dicho proceso estuvo marcado por el contexto político de 1960, donde Latinoamérica atravesaba por problemas sociales y de pobreza, además de procesos revolucionarios, como el cubano en 1959, que amenazaba la estabilidad de EE.UU. Es así como este último país, a través de su política de seguridad promovió la modernización de los países latinoamericanos, a partir de la Alianza para el Progreso, programa de ayuda social, política y económica, promovida por John F. Kennedy. Dentro de estas ayudas estaba la promoción de la Reforma Agraria. En 1961 se celebra una reunión en Punta del Este, Uruguay, donde se logra comprometer a los países latinoamericanos para implementar dicho proceso. El que fue asumido en Chile por Jorge Alessandri, presidente de condición política independiente, de centro-derecha. Alessandri debió asumir el terremoto y maremoto de 1960, siendo apoyado económicamente por E.E.U.U y por la Alianza para el Progreso.

La modernización agraria implicó romper la estructura tradicional que concentraba la tenencia de la tierra en manos de los terratenientes, redistribuyendo la tierra a los “campesinos”. Por eso el lema de la Reforma Agraria en el gobierno de Eduardo Frei Montalva era *la tierra para el que la trabaja*, en esta frase se puede leer que la tierra debe ser para los inquilinos que son los que trabajan para el hacendado, en esta situación, no aparecen los indígenas. De este modo, este proceso en su origen no consideró el tema étnico, sin embargo las demandas de las propias organizaciones indígenas por la recuperación y ampliación de tierras, junto a la

revitalización cultural, provocará en el Gobierno de Frei y Allende una preocupación especial por la temática indígena.

[...] En 1955 casi un 80% de la superficie agrícola de Chile se encontraba en manos de los grandes terratenientes. Esta concentración de la propiedad significaba que, aproximadamente, 1 millón 700 mil hectáreas estuvieran repartidas en unas 10 mil grandes explotaciones. Por otro lado, alrededor de un 80% de los predios correspondían a propiedad familiar y subfamiliar (menos de 20 hectáreas) y solo tenían un 8,4% de la tierra agrícola, es decir, 183.000 hectáreas que se repartían en 116 mil pequeñas propiedades. Esta propiedad minifundiaria no permitía satisfacer las necesidades mínimas para la subsistencia del grupo familiar. (GIA, 1990:184)

En Chile, la Reforma Agraria se desarrolló durante tres periodos presidenciales, a partir de los años 1960 y hasta 1973. Con Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964) se dicta la Ley de Reforma Agraria 15.020 en 1962 y que entra en vigencia hasta 1967, con la creación de la Corporación Nacional de Reforma Agraria (CORA). Durante este gobierno se tildó esta reforma con el rótulo de “Reforma de Macetero”, por llevar adelante un proceso de reforma prácticamente sin expropiaciones y con un impacto mínimo en la redistribución de las tierras. Esto se debió a que para expropiar había que esperar la sentencia de los juicios, que se dilataban por años, lo que impedía la toma de posesión de los predios.

Por tal motivo su desarrollo en este periodo estuvo centrado más que nada en tierras donadas por la Iglesia Católica, que a partir de 1962 hizo entrega de 4 fundos del Arzobispado de Santiago y uno de Talca, con una superficie de 5.545,34 ha, beneficiando a 193 familias (Correa, Molina y Yáñez, 2005:79). Además se transfirió y/o vendió tierras de origen fiscal o de instituciones del estado. Las comunidades mapuche solo accedieron a esta reforma a través de tierras transferidas por el estado a las comunidades que habían sufrido los embates del terremoto y maremoto del año 1960 y que tuvieron que ser reasentadas. En el caso mapuche, sólo se logra transferir un predio a comunidades mapuche, con un total de 2.399,8 ha, lo que equivale a menos del 2% de las tierras recuperadas o asignadas a mapuche durante las tres reformas agrarias.

En el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) se continúa con la Ley 15.020 hasta 1967. Con esta ley se logró expropiar 472 predios, 1.209.975 hectáreas (34% de las tierras expropiadas en el gobierno demócrata cristiano) (Correa et al, 2005). En 1967 se dicta la Ley de Reforma Agraria 16.640, la que profundiza la reforma agraria, que sí permite la expropiación de terrenos mayores a 80 ha de riego básico (HRB), ya que se legisla en torno a la función social de la propiedad y el deber del estado de distribuirla. Se incorpora, como se dijo, el tamaño de los predios como causal de expropiación y se crean los asentamientos, figura jurídica creada para transferir los predios a los campesinos y prepararlos productiva y organizativamente. La Reforma Agraria se impulsa a través de instituciones estatales como INDAP, SAG (Servicio Agrícola Ganadero), CORA y Banco del Estado. A diferencia del gobierno de Alessandri se evitan los juicios, ya que una vez consignada la indemnización era posible la toma de posesión de los predios por parte de CORA.

Una cuestión importante en el Gobierno de Frei fue la creación de reformas constitucionales que impidieron a los latifundistas dividir sus predios y repartirlos a los familiares, que era una forma común de evitar las expropiaciones por parte de éstos. Se crea además la Ley 16.625 de sindicalización campesina, la que vino a favorecer el desarrollo organizacional de los trabajadores rurales, movimiento en el cual se involucran dirigentes y miembros de las bases de comunidades indígenas. Sin embargo, nunca fue un movimiento de amplia participación étnica.

La Reforma Agraria fue un proceso en el cual si bien las comunidades indígenas no participaron directamente en su desarrollo, sí lo hicieron indirectamente a través de la revitalización de un discurso étnico, centrado en la recuperación de tierras y la revitalización de la cultura. Promoviendo un proceso de ocupación de fundos reivindicados históricamente como propios, donde nuevamente se tensaron las relaciones al interior del sector rural con el sector latifundista y la elite criolla. En cierta forma, campesinos e indígenas se unieron en sus demandas por tierra, lo cual oscureció sus enormes diferencias culturales. Lo indígena fue tratado como problema de clase, en donde lo étnico realmente nunca fue un factor importante para el estado y para los actores políticos.

El movimiento mapuche logró a través de la Ley 16.640 acceder a tierras recuperadas, expropiándose 25 fundos, con alrededor de 20.595,8 ha. Lo que

corresponde a casi el 14% de las tierras recuperadas o adjudicadas a mapuche durante el proceso de Reforma Agraria (Correa et al, 2005). Superior al periodo de Alessandri e inferior a la Reforma Agraria de Allende.

Con Salvador Allende (1970-1973) se da continuidad a la Ley de Reforma Agraria operando la Ley 16.640 dictada en el gobierno de Frei, profundizándose y acelerándose el proceso de expropiaciones. De este modo se introducen reformas legales para acelerar el proceso de Reforma Agraria. Se implementa una política indígena destinada a resolver la demanda territorial mapuche. Según Correa (Correa Op.cit.) durante el gobierno de Allende se logra recuperar 129.420,88 ha, un total de 137 predios, lo que corresponde al 85% de las tierras que los mapuche recuperaron en los tres gobiernos en que se aplicó la Reforma Agraria.

Las movilizaciones mapuche fueron el centro de atención en el gobierno de Allende. En 1971 el proceso de recuperación de tierras iba en aumento, tras una serie de sucesivas ocupaciones de fundos, lo que fue denominado por la prensa de aquel entonces como *El Cautinazo*¹²⁵. Esta situación obligó al gobierno de Allende a trasladar todos los organismos del agro, incluido el Ministro de Agricultura a la ciudad de Temuco. El propio Ministro en esta materia, Jacques Chon Chol tuvo que viajar a la zona para abordar de cerca esta materia. El pueblo mapuche había pasado de la teoría y el discurso a la práctica revolucionaria, a través de la ideología de la recuperación de tierras usurpadas.

Respecto del tema organizacional se promueven organizaciones productivas campesinas, reemplazando los asentamientos por las CERAS (Centros de Reforma Agraria). Estas organizaciones tenían un componente económico – productivo y técnico, pero no contemplaron la organización y estructura tradicional mapuche. En el ámbito de las demandas mapuche, en 1970 el gobierno de Allende crea la Comisión de Tierras Usurpadas a comunidades indígenas, que logra restituir una importante cantidad de hectáreas usurpadas bajo los Títulos de Merced. No fueron consideradas las tierras ancestrales y la ampliación de tierras, que era una demanda que entraba a tomar fuerza y que hoy es prioritaria. Allende promueve un convenio

¹²⁵ “Cautinazo” en referencia a la provincia donde ocurrieron los hechos: la sureña Provincia de Cautín.

CORA-DASIN (Corporación de Reforma Agraria y Dirección de Asuntos Indígenas) en 1972. Este convenio trataba de la restitución de las tierras, la asistencia técnica, legislación indígena y por primera vez se hablaba de la ampliación de las tierras.

En el ámbito organizacional se crea la Confederación Nacional Mapuche, organización que demandó al gobierno la derogación de la Ley de subdivisión 14.511 y la presión por la promulgación de una nueva ley indígena, que se materializó en 1972, con la promulgación de la Ley N° 17.729. De este modo, se podría decir que el gobierno de Allende fue el más sensible al problema de tierras mapuche y al problema étnico en general, ya que la Ley promulgada en este gobierno consideró a los demás grupos indígenas que habitan Chile.

El gobierno de Allende evitó a toda costa la criminalización de la protesta mapuche, materializando las demandas en la recuperación de tierras usurpadas y en la dictación de una nueva ley indígena. Con esto se lograba una de las principales aspiraciones del movimiento indígena, que tanto se había opuesto a la división de las comunidades. Sin embargo estos registros positivos en la cuestión mapuche para Allende, su tratamiento fue siempre como clase popular desprotegida y no como grupo cultural distintivo. En suma, en el proceso de Reforma Agraria se logra expropiar 163 predios, con un total de 152.416,88 hectáreas (Correa et al, 2005:220). Se crean cooperativas, asentamientos, centro de reforma agraria (CERA) y centros de producción (CEPRO). Las familias mapuche participaron en dicha reforma a partir de las reivindicaciones comunitarias y bajo sus propias formas de organización.

Como habíamos adelantado al principio, luego de la Reforma Agraria en su conjunto (1962-1973) viene el golpe militar de 1973 que junto con anular la Ley de Reforma Agraria y mantener en receso la Ley Indígena 17.729 recientemente creada, persigue y reprime a la dirigencia indígena¹²⁶. Se impulsa la Contrarreforma Agraria, que consistirá en tres procesos: por una parte, revocar las expropiaciones realizadas y devolver los fundos a sus antiguos propietarios; por otra parte, se procede a rematar

¹²⁶ Respecto a las víctimas en Chile se redactó el Informe Rettig entregado en 1991 por la Comisión de Verdad y Reconciliación, que da cuenta de las violaciones a los derechos humanos ocurridas en la dictadura militar. Posteriormente se crea la Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura, más conocida como Comisión Valech, que da cuenta de la identidad de las personas privadas de libertad y torturadas en esa época. En un segundo informe se reconoce que en Chile oficialmente hubo 40.018 víctimas. Como se dijo en páginas anteriores las víctimas mapuche entre ejecutados y torturados asciende a 300 personas.

terrenos y finalmente, se impulsa un proceso de parcelación de las tierras expropiadas y a partir de esto se procede a la asignación de parcelas a campesinos, dejando fuera a quienes estuvieron involucrados en tomas de terrenos y en actividades políticas de la Unidad Popular. Son declarados proscritos los partidos políticos y las organizaciones sociales, sus dirigentes perseguidos, encarcelados, torturados y/o ejecutados.

Según Correa (op.cit) se calcula que de las casi 10 millones de hectáreas expropiadas hasta septiembre de 1973, se revocaron 4,5 millones de ha, que sumadas a tierras transferidas a organismos públicos y fuerzas armadas, significó que más del 60% de las tierras expropiadas no llegaron a manos de los campesinos. La devolución de las tierras expropiadas estuvo a cargo de un nuevo organismo, el Comité Ejecutivo Agrario (CEA). Estos procesos estuvieron plagados de arbitrariedades, de hecho gran parte del conflicto mapuche focalizado hoy en la llamada zona roja del conflicto -bautizada así por el estado, los latifundistas y las empresas forestales- corresponde a fundos emblemáticos que habían sido recuperados durante la reforma agraria de Allende, pero que sin embargo fueron devueltos a sus antiguos ocupantes.

Hoy en día, la mayor parte de estas tierras están en manos de empresas forestales y una porción menor nuevamente recuperada a favor de las comunidades, por medio de compras de tierras con subsidio de la CONADI, lo que costó represión, encarcelamiento y años de lucha.

...un 28.36% devuelto a los antiguos propietarios medido en hectáreas físicas (26.41% en HBR), un 33.08 % de HF a ser designado en parcelas a los campesinos, un 6.94 % traspasado a otras instituciones y un 31.62 % en poder de CORA y rematados públicamente en los años siguientes. (Bengoa, 1983:47)

Para el caso mapuche, de los 163 predios expropiados, 97 fueron restituidos a sus antiguos ocupantes, un total de 98.817,3 hectáreas. Un total de 63 predios se parcelaron, con una superficie de 53.240,88 hectáreas, de esta parcelaciones menos del 50% fueron entregadas a mapuche. Por otra parte, 3 predios se remataron, un total de 1.478,2 hectáreas (Correa et al, 2005:248). En suma, no superan las 25.000

hectáreas que quedaron en poder de mapuche, 16% de las tierras recuperadas entre 1962-1973, el 84% restante fue devuelto a sus antiguos propietarios o en parcelas a ex inquilinos o medieros. Como se había mencionado en párrafos anteriores, el 25 de agosto de 1972 bajo convenio CORA-DASIN fueron expropiados 37 predios y restituidos a las comunidades, sin embargo el Gobierno Militar devolvió a los antiguos propietarios 33 predios, es decir el 89% que se había recuperado de esta forma, vía convenio.

En esta breve revisión del proceso conocido como Reforma Agraria, he planteado que ésta reforma se diseñó pensando en los trabajadores dependientes del campo y no se consideró el tema indígena como sí ocurrió en otros países latinoamericanos, salvo el gobierno de Allende que por presión de las propias organizaciones indígenas se vio obligado a crear normativas y leyes para favorecer al pueblo mapuche. En este sentido, el eslogan de la campaña de Frei *la tierra para quien la trabaja* implicó considerar esa amplia gama de trabajadores rurales dependientes de un patrón.

Durante el desarrollo del proceso de reforma Agraria, los mapuche y sus comunidades, junto a sus organizaciones políticas y ancestrales, desarrollaron una lucha centrada en la recuperación de la tierra y la identidad. Logrando una importante participación en este proceso histórico, en el entendido que era la oportunidad que se tenía para ser escuchados. Las familias se sumaron a una acción más bien independiente de los partidos políticos, aunque a veces fueron apoyados por partidos de izquierda, desarrollando procesos de ocupación y toma de fundos y predios demandados. Esto trajo consigo un clima de constante tensión sobre todo en la Región de la Araucanía, por la oposición tenaz que dieron los latifundistas a las tomas de terreno. Los dueños de fundos se organizaron y establecieron comités de defensa respecto de las tomas, de forma armada. Se crearon organizaciones para tal fin como el Consorcio Agrícola del Sur (CAS), la Federación Provincial de Sindicatos de Empleados Agrícolas de Malleco y Cautín, entre otras.

6. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE EN EL NEOLIBERALISMO (1989-2013)

Ahora pasaré a revisar la producción de lo mapuche en el último período marcado en Chile por la presencia del neoliberalismo. Básicamente, para ello voy a considerar que el neoliberalismo es algo de lo que se habla mucho pero se define poco. Su cualidad que parece abarcarlo todo, evita muchas veces que logremos comprenderlo en su expresividad compleja.

Diría, siguiendo a Dávalos, que el neoliberalismo es además de economía, principalmente un programa geopolítico y biopolítico (Dávalos, 2011). El neoliberalismo, si bien posee elementos comunes que provienen del liberalismo clásico y del primer capitalismo en Europa, se diferencia de éste en que se trata de una versión particular de visión económica y política que triunfa a partir de la segunda guerra mundial y que alcanza su máxima expresión en los gobiernos de Ronald Reagan en Estados Unidos y Margaret Thatcher en Inglaterra.

En este sentido, el neoliberalismo representa el triunfo de una perspectiva que va a privilegiar el abandono de la planificación estatal y junto con ello, un enfrentamiento con formas estatales de planificación (estados socialistas) y formas capitalistas de dirección (estados de bienestar). Los neoliberales así emprenden una lucha a nivel técnico y político contra la planificación (Dávalos, 2011). Con su triunfo, gana también una manera de comprender la organización económica,

En eso consiste el credo liberal: en que el mercado posee su propio mecanismo de *feed back*, que los clásicos llamarán la mano invisible. Ésta es la piedra angular del liberalismo económico. Hayek y Friedman la incorporan en la teoría del equilibrio, pero ellos hacen del sistema de mercado una utopía, equivalente en cierto modo a la del marxismo, aunque invertida: una utopía patronal, sustentada en la competencia perfecta, la movilidad perfecta y la transferencia perfecta en los mercados, por una parte, y la fe en el progreso, que reemplaza la idea de necesidad histórica, por otra. (García de la Huerta, 2010: 192).

De este modo, en lo que sigue se debe comprender que las lógicas y grandes líneas que definen las difíciles relaciones en la actualidad entre el estado chileno y

los mapuche se inscriben en un marco mucho más amplio de economía política neoliberal, lo que define las fuerzas en juego y los resultados, siempre desfavorables para los mapuche.

6.1 La Concertación, la Coalición por el Cambio y las Elites Locales

La situación de los pueblos indígenas en todo el mundo sigue un curso más o menos similar, que puede ser descrito y analizado históricamente. Me refiero a los efectos de la globalización a nivel mundial, que implican que si bien hay un discurso local sobre lo étnico, también opera un discurso global; el de las políticas internacionales. El caso mapuche no es la excepción. Hemos visto cómo la formación económico social va determinando el comportamiento discursivo de las fuerzas sociales que intervienen en la configuración de lo étnico, por ejemplo la conformación de la colonia, la formación de la república en Chile y los distintos episodios históricos, como fueron: el surgimiento a principios del Siglo XX de la Cuestión Social, la Reforma Agraria, la Dictadura Militar en Chile y la recuperación de la democracia, que instalan y perpetúan en Chile el régimen neoliberal. Todos estos episodios históricos se desarrollaron también en toda Latinoamérica y en el mundo, lo que nos obliga a mirar la realidad como global, es decir, determinada por procesos globales que van estructurándose discursivamente en todo el planeta y que de alguna manera moldean el devenir histórico de los pueblos.

El antropólogo Charles Hale (2005) introduce el concepto de multiculturalismo neoliberal, para referirse al contexto latinoamericano, donde el neoliberalismo instalado promueve el multiculturalismo, pero a través de límites precisos. En este discurso étnico, resalta lo que Hale (2004) llama el indio permitido versus el indio desautorizado, señalando los límites que los estados proponen al actuar indígena en un contexto de dominación. El indio permitido vendría a ser aquel que se inserta en las políticas indígenas, que no se opone a los proyectos capitalistas y que participa exitosamente de los beneficios y subsidios del estado y que promueve la mercantilización de los productos étnicos: arte, cultura, turismo, productos agrícolas y pesqueros. El indio desautorizado es aquel que se revela a las políticas neoliberales y es contestatario a la labor del estado y de las políticas indígenas, también aquel que promueve la recuperación de tierras vía ocupación de las mismas.

Todos estos son calificados por el estado como “violentistas”, “terroristas”, “insurgentes”.

Buena parte de la literatura reciente argumenta que el multiculturalismo neoliberal es una nueva forma de gobernabilidad centrada en la sujetización de un nuevo tipo de ciudadano. En principio adhiero a esta noción, pero subrayando que en este proceso las nuevas formas de ciudadanía no se imponen simplemente desde arriba sino que se reformulan de acuerdo a la dinámica peculiar de las relaciones sociales locales. Por ende, para entender el estado actual de las relaciones entre los Mapuche, el estado y la sociedad no-indígena, es necesario comprender tanto la dimensión transnacional del proceso de producción del discurso multicultural neoliberal como las historias y los imaginarios sociales locales, los que no necesariamente se inscriben dócilmente a la agenda global. (Richards, 2010:2-3)

Al respecto, la globalización genera una poderosa máquina de poder a partir de instituciones que operan con programas y proyectos de cooperación internacional, además de discursos de poder que en la práctica se traducen en procesos hegemónicos y subalternos a nivel global con importantes impactos en las regiones y las localidades. Como contrapartida a todo lo anterior, las organizaciones locales y más aún, los pueblos originarios generan desde la tradición e historia oral un poderoso discurso que ha permitido la supervivencia del sistema ideológico y cosmovisional mapuche. Aunque claro está, se trata de un sistema que no ha sido inmune a la penetración cultural de occidente.

Analíticamente todo esto nos debiera llevar a cuestionar lo que define a la naturaleza misma del estado neoliberal contemporáneo. En este punto es importante mencionar que la moderna literatura antropológica sobre el estado tiende a hablar del estado como un artefacto cultural, en ningún caso como una entidad o totalidad claramente definida. Muy lejos de esa imagen universal que parecía existir de antemano en los textos académicos, y que por lo tanto empujaba a tomar como natural al estado en la ciencia política tradicional (Gupta, 1995), yo recojo aquí las propuestas de la antropología del estado.

Mi interés en este punto es tratar de observar “los efectos del estado” (Mitchell, 2006), evitando tomar a esta categoría como una prelación para discutirla y verla en su operación. En el caso mapuche, de este modo se podría ver cómo se construyó la dominación en estos territorios, en una híbrida fórmula donde el estado en cierta forma se logra introducir en las mentalidades haciendo innecesaria su presencia física puesto que la subordinación ya estaría garantizada. Un área fundamental de lucha, en parte de resistencia cultural, en parte de reproducción mecánica de la dominación, lo constituye la oralidad entre los mapuche. La transmisión oral sustenta el movimiento indígena, en tanto éste se nutre de lo rural, de lo ancestral, de la circulación del conocimiento por medio de la palabra. Aquí la oralidad permite la construcción de un conocimiento propio, que permite empoderar a los grupos subalternos y organizar sus demandas.

Con esto no quiero decir que se dé una total autonomía discursiva, sin embargo la oralidad a que me refiero, que se expresa en el uso del *mapuzugun* y la práctica de la oratoria y normas que rigen el *ad mapu* –territorio- sustentan un contrapoder, que puede llegar a promover un cambio a niveles más allá de la exclusividad de lo local. La forma en que se expresa y desenvuelve la oralidad como fuerza cultural de las comunidades es un tema ampliamente trabajado y expuesto en el primer capítulo. Basta aquí mencionar que imagino importantes posibilidades en estos campos, puesto que al igual que lo expresado por Gramsci, considero que está en la autonomía cultural la posibilidad no sólo de resistencia, sino es su deseo, de superación de la situación actual.

Para Hale (2005) el multiculturalismo y el neoliberalismo van de la mano. Al respecto, el reconocimiento de la multiculturalidad y los derechos colectivos son compatibles con relaciones de dominación basadas en el racismo. En este sentido, el indio permitido viene a configurar un nuevo sujeto indígena que no cuestiona el modelo. Este sujeto pasa a ser legítimo y es construido y relevado en el discurso a través de los medios de comunicación. Este planteamiento teórico no ha estado exento de críticas desde los líderes indígenas y los neoliberales, los primeros critican el no considerar el papel de las organizaciones indígenas en el cambio global y en el segundo caso, los neoliberales se defienden señalando los aspectos positivos que implica la multiculturalidad en un contexto global.

Podríamos decir que con más o menos matices, el discurso hegemónico que se construye a partir de la república en Chile y hasta fines del siglo XX fue el que sostenía el inevitable mestizaje, la construcción de la nacionalidad chilena a partir del bricolaje, donde se proponía una supremacía de lo europeo por sobre lo indígena. En este contexto, lo étnico era visto como una categoría en extinción, que yacía oculta, que requería ser superada con la modernidad y el progreso. Esta construcción ideológica de los estados nacionales, tuvo por objetivo someter a los pueblos originarios y asimilarlos, para incorporarlos definitivamente a los estados nacionales latinoamericanos.

A partir de los años noventa en adelante, toma con fuerza en Latinoamérica y en Chile un discurso centrado en el multiculturalismo, que plantea esta vez que los estados están conformados por una diversidad de culturas que hay que respetar, para lo cual se construyen nuevas políticas y formas de relacionarse. Esta composición multiétnica de los países, ha sido reconocida por las políticas liberales de los gobiernos democráticos en Chile, sin embargo, constantemente vemos una tenaz resistencia de las organizaciones indígenas a los procesos asimilatorios, propios del capitalismo global.

El neoliberalismo multicultural surge a partir de una política internacional destinada a los grupos subalternos, donde los pobres y los indígenas vienen a configurar un asistencialismo multilateral que opera a nivel global, con organismos como el Banco Mundial (BM), Fondo Monetario Internacional (FMI), Organización Mundial del Comercio (OMC), Organización de Naciones Unidas (ONU), Banco Interamericano de Desarrollo (BID), entre otros.

Además, el cambio hacia el multiculturalismo ha tomado lugar en el contexto de una profunda reforma neoliberal caracterizada por el desarrollo de la exportación, la desregulación comercial, la descentralización y la eliminación de la universalidad de los servicios sociales. En tal sentido, puede decirse que el multiculturalismo cumple la función de generar consensos en apoyo al proyecto neoliberal. Dentro del multiculturalismo neoliberal se pueden reconocer la existencia de los pueblos originarios y garantizar algunos derechos indígenas en tanto no afecten los objetivos establecidos por el Estado en la economía global. (Richards, 2010:10)

Las nuevas formas de gobernanza implicaron por parte del estado y la iglesia el reconocimiento de la existencia de los pueblos originarios y sus culturas, incluso su religiosidad. Por lo cual se invierte el discurso de principios del Siglo XX, que anulaba las costumbres y la religión indígena. En cuanto a las demandas históricas como son el territorio, los recursos naturales y la tierra; el multiculturalismo neoliberal se presenta como un proyecto que reconoce superficialmente los derechos sobre estos espacios, ya que en la práctica se avalan proyectos privados de extracción de materias primas y el deterioro ambiental sostenido. Las organizaciones que se oponen a dichos proyectos, son prontamente reprimidas y sus dirigentes aislados.

En el Capítulo II abordamos el tema del desarrollo, por eso no nos extenderemos mayormente en este tema. Señalaremos solamente que la influencia del desarrollo en Latinoamérica, fue y es relevante en relación a su impacto en los pueblos originarios. Éste apareció como una nueva teología, un dogma, que tiene sus propios funcionarios, representados en la cooperación internacional, junto con las diversas instituciones públicas de desarrollo, conformando una nueva estrategia de colonización ideológica, que se orienta a trabajar sobre la base de la superación de la pobreza, aunque en la práctica actué promoviéndola o perpetuándola.

El multiculturalismo neoliberal es un requisito de los países democráticos, así como lo fue en algún momento la política de la Reforma Agraria. Los países que suscriben los tratados y acuerdos internacionales en materia indígena están llamados a tener una “buena imagen internacional” y por lo tanto están siendo consecuentes con la globalización y la homogeneidad ideológica global. El problema es hasta qué punto se cumple con los tratados internacionales. Un ejemplo claro al respecto es el Convenio N° 169 de la OIT y la consulta que debe hacerse a los pueblos originarios, cuando el estado implementa políticas, proyectos que de alguna manera incidan en la vida de éstos¹²⁷. Desde la ratificación del convenio en Chile, el estado no ha sido capaz de promulgar normas o procedimiento para su operatividad, demostrando una ambigüedad jurídica

¹²⁷ El Artículo N° 6 señala que se debe consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente (Convenio 169, OIT; 2006).

El neoliberalismo se instaló en Chile a partir de la dictadura militar de Augusto Pinochet, de la mano de los cambios económicos propuestos por los “chicago boys”, un grupo de economistas neoliberales chilenos que estudiaron en la Universidad de Chicago en la década de 1970, discípulos de Milton Friedman y Arnold Harberger. Este se materializó en proyectos que cambiaron las relaciones socioeconómicas en el país, como fueron la privatización de la educación, salud, previsión social y la implementación de proyectos privados y transnacionales. En el ámbito campesino y mapuche, junto con implementar la contrarreforma agraria, se promovió la empresarización de los fundos agrícolas, ahora convertidos en empresas agroexportadoras.

Posterior a 1990, con el advenimiento de la democracia, el modelo neoliberal se desarrolló con más fuerza, lo que impactó directamente en la sociedad civil. La sociedad mapuche comenzó a movilizarse en contra de los proyectos de centrales hidroeléctricas de embalse y hoy hace lo propio con los proyectos y la implementación de pisciculturas para la industria salmonidea. Sin embargo, el mayor impacto ha sido la implementación de una política de desarrollo forestal con la propagación de plantaciones de pino y eucaliptus subsidiadas por el estado a través del Decreto Ley N° 701, principalmente para producción y exportación de celulosa. Privilegiando los intereses privados por sobre el de las comunidades, generando una protesta social que ha implicado desde las organizaciones mapuche una verdadera guerra discursiva y operativa, en contra la empresa forestal, en el denominado “conflicto mapuche o zona roja”.

Estas plantaciones han sido el principal blanco de la protesta Mapuche, incluyendo ocupaciones, sabotaje de equipos e incendios intencionales. Activistas Mapuche han sido acusados de cometer incendios no solo contra las forestales sino también contra fundos de colonos. Mientras que un número pequeño de comunidades han sido involucradas en las formas más extremas de protestas (2.4%), sus demandas son compartidas por la mayoría de comunidades (Richard, 2010:15).

La dictadura militar propuso la total incorporación del indígena a la nación, por medio de los Decreto Ley 2.568 de 1.979 que modificaba la Ley Indígena 17.729 de Allende, promoviendo la subdivisión de las comunidades indígenas y la

cancelación de los Títulos de Merced. Este proceso trajo consigo la materialización de una ideología nacional que había circulado en los discursos de principios de 1900, centrados en el progreso del país y en el necesario cambio cultural de los indígenas.

Con el advenimiento de la democracia, asume un nuevo presidente, Patricio Aylwin Azocar, quien apoya un encuentro entre la sociedad mapuche y el estado, conocido como *Acuerdo de Nueva Imperial*, celebrado en el año 1989, donde las organizaciones demandan una nueva ley indígena y la restitución de tierras usurpadas. Es así como en 1993 se dicta la Ley Indígena 19.253, la cual entre otras cosas creó la CONADI, promulgó artículos sobre la protección y expansión sobre los derechos del agua, tierras y desarrollo indígena. Todos estos elementos de la política nacional están aún vigentes en Chile.

Sin embargo, el discurso estatal favoreció hasta nuestros días los intereses de privados y del propio estado en desmedro de los indígenas, lo que contradice la Ley Indígena creada y la ratificada en Chile respecto a tratados internacionales. El argumento del estado radica en el concepto de “desarrollo”, ya que para llevar adelante megaproyectos que supuestamente benefician al país, es necesario expropiar, o utilizar los recursos naturales con que cuentan las comunidades indígenas.

Se puede observar hoy que el discurso predominante del estado hacia el pueblo mapuche se centra en la pobreza en sintonía con las políticas internacionales, donde la cultura antes despreciada ahora era fomentada como un nuevo producto, transable en el mercado a través del turismo, la gastronomía y lo exótico. No está demás aclarar, que este discurso ha tomado fuerza en la dirigencia indígena, en los profesionales del desarrollo, las universidades y los organismos internacionales, de ahí que el multiculturalismo también ha implicado una mercantilización de la cultura, lo cual está promoviendo nuevos procesos socioculturales. A pesar de las continuas demandas por autodeterminación y autogobierno, el democrático neoliberal ha hecho caso omiso a estas demandas y en su remplazo ha seguido inyectando subsidios y fomentado el asistencialismo.

Durante el retorno a la democracia en 1990, el estado chileno asume un papel importante en el restablecimiento de las relaciones con las organizaciones indígenas.

Se instauraron diálogos abiertos, al estilo de los parlamentos que se celebraban con los españoles. Es el caso del *Acuerdo de Nueva Imperial* que desembocó en la promulgación de la Ley Indígena N° 19.253 en 1993. Otro caso de este tipo lo constituyen los “diálogos comunales” celebrados el año 1999, durante el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle, donde las autoridades chilenas recorrieron las comunas de la Región de la Araucanía para consultar al pueblo mapuche sobre sus demandas, en un diálogo donde se escuchó el parecer de las organizaciones y comunidades indígenas. La mayor parte de las demandas se tradujeron en términos de necesidad de infraestructura y servicios (40%), seguido del ámbito económico-productivo (32%), el ámbito sociopolítico (15%), las tierras (12%) y finalmente el ámbito cultural (1%) (Lavanchy, 1999). Me atrevería a decir que hoy el panorama ha cambiado bastante, ya que si bien prima en el mundo mapuche el tema económico y las demandas se reducen a bienes materiales, en el fondo las organizaciones mapuche reivindican cada vez con mayor fuerza la autonomía y la autodeterminación. Aunque no compartamos esta división, creemos que es concordante que las mayores demandas se orienten al ámbito económico –infraestructura, económico-productivo- pues la colonización ideológica hacia los pueblos originarios ha instaurado en el imaginario propio, su condición de pobres, que va más allá de lo material y que involucra una ideología de la pobreza en todo sentido. En la construcción de historias de vida de territorios mapuche me ha tocado revisar en el Archivo Regional de la Araucanía (ARA) diferentes carpetas administrativas de comunidades indígenas. En dicha revisión me encontré con los resultados del Censo del año 1960 y en la mayoría de los casos, las principales demandas de la época fueron también por infraestructura productiva y aspectos económicos asociados.

Generalmente el diálogo entre las organizaciones y el estado bajo el neoliberalismo ha estado atravesado por un discurso economicista, desarrollista, que denota la colonización ideológica de las comunidades y sus líderes, quienes también han asumido en parte esta cuestión. La cultura como ideología y religión ha quedado relegada a un contexto de multiculturalismo neoliberal a una folclorización. Desde el estado se le utiliza promocionando rituales, costumbres, la lengua, pero de forma superficial. Sin embargo en los últimos años el discurso mapuche fue reestructurándose, centrado ahora en las demandas de tierras, protección de espacios

sagrados, oposición a proyectos privados que afecten a comunidades y sólo en el último tiempo a la autodeterminación.

Desde el año 2001 al año 2012 se ejecutó la I y II Fase del Programa Orígenes, programa de colaboración entre el estado chileno y el BID. Este programa surgió a partir de las demandas indígenas. Por su cobertura y duración es relevante para entender el discurso del estado hacia los pueblos originarios y el cambio en la forma de relacionarse con las comunidades indígenas y las organizaciones urbanas. El Programa se centró en el ámbito de la salud, la educación y el desarrollo económico de los pueblos originarios. Las instituciones públicas tuvieron que incorporar la temática indígena a su quehacer, desarrollándose programas de educación y salud intercultural; desarrollo económico en el ámbito forestal, agropecuario y finalmente el desarrollo cultural.

El diseño del programa se hizo desde Santiago, con una visión centralista y marcadamente económica. La presión de las comunidades y del discurso político y populista transformaron los propósitos iniciales del programa, orientados a llevar adelante un desarrollo económico con proyectos asociativos. Sin embargo se tuvo que optar por un desarrollo económico a nivel familiar, con proyectos disgregados, siendo en su mayoría proyectos de subsistencia que tuvieron un impacto familiar y mayormente relacionados con infraestructura productiva, siguiendo la lógica y las demandas señaladas en los Diálogos Comunes de 1999. En la actualidad se crearon otros programas, como el programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI) que materializó la idea de proyectos colectivos, basándose en los aspectos económicos y dejando de lado los aspectos culturales, vislumbrándose un futuro poco prometedor. También se creó la continuidad del Programa orígenes, llamada ahora Chile Indígena, cuyo diseño es similar al primer programa, pero esta vez ejecutado por el gobierno de Piñera.

Otro hito relevante para entender la relación estado-Pueblos Originarios en Chile, se refiere a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, creada por el presidente Ricardo Lagos el año 2000. Esta comisión se encargó de realizar un estudio histórico sobre la realidad de los pueblos originarios, que propendieran al establecimiento de un nuevo trato. Sin embargo, en lo fundamental, las relaciones

fueron quebrándose cada vez más, ya que se siguió aplicando la Ley Antiterrorista¹²⁸, la promoción de programas asistencialistas y la no aprobación de cuerpos legales fundamentales como el Convenio N° 169 y el Reconocimiento Constitucional, este último al día de hoy no ha sido consensuado por el ámbito político, pues requiere modificar la Constitución de 1980, un verdadero fetiche para los grupos de derecha en Chile.

En el gobierno de Michelle Bachelet (2006-2010) hay un cambio favorable a los pueblos originarios. Por una parte, se aprobó la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU y se ratificó el Convenio 169 de la OIT en el año 2008. Además se redactó el documento “Reconocer: Pacto por la Multiculturalidad”, que resume la política indígena de su gobierno.

El documento reconoce la persistencia de la pobreza indígena y las demandas insatisfechas, bosquejando un plan de acción relacionado al sistema político, los derechos, las instituciones, el desarrollo, la multiculturalidad y la diversidad. Las propuestas más novedosas son las que instan a la participación de indígenas en el Congreso Nacional, así como en los consejos regionales y municipales. También se considera la institucionalización del derecho a participación, la construcción de una política multicultural, publicación del informe de Verdad Histórica y el pasaje de una ley antidiscriminación. (Richard, 2010:19)

Respecto al ámbito discursivo, en los gobiernos neoliberales advertimos un cambio en el tipo de organizaciones, líderes y dirigentes. En la época pre reduccional el valor de la dirigencia radicaba en el manejo de los conocimientos tradicionales y en la capacidad de oratoria, de negociación política y capacidad guerrera, de la mano de líderes como Kurillanca, Lonkomilla, Ayllafilu, Leftxaru, Galvarino, Kalfulikan, Kolo-Kolo, Pelentxaru, Anganamón, Lientur. Luego de la radicación y en la actualidad, surgirán una serie de líderes que sustentarán su poder en esta relación dual, donde es importante el conocimiento occidental y mapuche, en un contexto de

¹²⁸ Esta ley antiterrorista fue creada en el gobierno militar el año 1984. Todavía se aplica y cada vez a un mayor número de casos donde están involucrados mapuche. Más adelante explico en detalle esta legislación. Me limito aquí a indicar que esta ley es clave para definir la relación actual de los pueblos indígenas y el estado neoliberal chileno.

hegemonía del estado chileno. En la época post-reduccional figuras como Manuel Aburto Panguilef, Venancio Coñuepán, Antonio Chihuailaf, Rosendo Huenuman, Gregorio Seguel Capitán, Martín Painemal y Zoila Quintremil, si bien presentarán discursos heterogéneos, todos fueron educados occidentalmente, muchos de ellos fueron profesores normalistas. Ya no bastó manejar el idioma y costumbres nativas, sino fue esencial dominar la cultura hegemónica.

Paulatinamente el discurso mapuche ha tomado nuevos rumbos, creemos que con el advenimiento de la democracia en Chile se origina un nuevo marco político y de demandas desde el pueblo mapuche, que si bien siguen en parte centradas en lo económico, han mutado hacia una incipiente propuesta de autonomía y autodeterminación, lo que posiciona el movimiento mapuche frente a desafíos en un nuevo contexto de neoliberalismo multicultural. Esto supone, finalmente, el reto para estas organizaciones y líderes de discutir sobre su lugar en la historia de Chile, el país neoliberal por definición en América Latina¹²⁹.

6.2 *El mapuche como terrorista*

El estado, la iglesia y los medios de comunicación han creado una imagen del indio polarizada, por una parte un indio bueno, pacífico, un indio permitido (Hale, 2005). Y por otra parte un indio insurrecto, contestatario, catalogado como problemático y últimamente tildado de terrorista. “Mapuches malos y mapuches buenos”.

A principios del Siglo XX la visión del mapuche problemático estaba cimentada en aquel que reivindicaba la cultura y la ritualidad, asociado a lo tradicional y por lo tanto opuesto a los valores occidentales, donde la modernidad implicaba el cambio en las costumbres indígenas que deberían ser reemplazadas por las occidentales. Los valores principales radicaban en promover la educación

¹²⁹ Por supuesto el neoliberalismo es economía y es un modo cultural de existencia. Y en su extensión es amplio dominador de los escenarios de latinoamerica, no solo de Chile. Sin embargo, aquí estoy insistiendo en que Chile probablemente como lo ha indicado cierta literatura, representa uno de los primeros países donde las reformas neoliberales en todas las áreas se pusieron en práctica, con lo que el país cuenta con más de 30 años de aplicación de este modelo a diferencia de la mayor parte de sus pares en la región. Ver, por citar una variedad de autores, a Dinges, 2004; Klein, 2007; Dávalos, 2011; García de la Huerta, 2010.

occidental y la práctica de la religión católica. También el vivir en comunidades indivisas era visto como opuesto a la modernización, mientras que al contrario, la entrega de títulos de dominio, se suponía, permitiría a los mapuche igualarse en derechos con los chilenos.

El discurso sobre lo mapuche se ha transformado. De una visión de lo indígena como sujeto incivilizado, analfabeto y premoderno en contraposición a un sujeto que se incorpora y asimila a los valores de la civilización, se pasó a un lenguaje de lo mapuche basado en esta bipolaridad: mapuche permitido versus mapuche insurrecto. Este último sujeto que adhiere a la movilización mapuche más radical, se le asocia con el sujeto terrorista, tal como ha ocurrido en el caso de los indígenas que adhieren a movimientos reivindicativos en toda Latinoamérica.

Hasta el día de hoy el problema mapuche sigue siendo el mismo desde la visión estatal: ¿Cómo incorporar al pueblo mapuche al estado chileno y su proyecto desarrollista? Antiguamente su incorporación dependía de cuánto más o cuánto menos asimilados o chilenizados estaban los indígenas; cuánto estaban integrados a los mercados laborales proletarizados. Ambas cosas se establecían a partir de indicadores tales como nivel educacional, ingresos económicos y superación de la pobreza.

Hoy, en cambio, la situación es similar pero su incorporación ya no depende de estos factores solamente, se agrega al ámbito rural la necesaria empresarización, asociatividad con empresas agroexportadoras o forestales, privilegiando un modelo neoliberal de desarrollo. En este sentido, el nuevo indígena aceptado por el estado, es aquel que simpatiza con el capitalismo tardío presente en Chile desde hace 30 años. Claramente el estado chileno tiene una apertura a la inversión de empresas chilenas y extranjeras en territorio indígena, apostando por un modelo capitalista tardío (Harvey, 2004) de extracción de materias o el uso de recursos naturales para generar energía para suministrar las faenas de explotación minera. El problema se origina cuando observamos una nula capacidad del estado respecto de controlar y administrar tales inversiones, visualizando que los conflictos ambientales tienden a

aumentar y a tensar las relaciones sociales, sobre todo bajo una legislación ambiental débil como es la chilena¹³⁰.

En la actualidad el mayor conflicto ambiental-cultural pasa a ser la relación comunidad y empresa forestal, ya que tras años de implementación del modelo forestal para la producción de celulosa, las consecuencias han sido nefastas para las comunidades. Donde se han instalado empresas forestales, se ha agudizado la pobreza, la contaminación y el conflicto. Otros proyectos están causando conflictos territoriales, derivados de una débil normativa ambiental y de empresas que en su mayoría tienen una deficiente política de relacionamiento comunitario. Las organizaciones mapuche más radicales apuntan a oponerse a todo tipo de intervención empresarial en su territorio. Aunque la normativa ambiental ha cambiado positivamente, se requiere de una sociedad civil empoderada que presione para cumplir la ley, lo que implica que el manejo de información en los cuadros directivos es cada día más relevante. En suma, se trata de la profundización de un modelo económico para el cual las tierras y sus recursos, en este caso las asentadas en territorios mapuches, son una mercancía que debe ser trabajada. Es fácil imaginar en este contexto, al mapuche como definido fundamentalmente como ocioso y poco productivo bajo estos cánones.

Desde fines del siglo XIX el estado chileno ejerció el poder y el dominio militar a través de la guerra *-awkan-* cuyo objetivo fue tomar posesión del territorio mapuche, y así establecer la radicación. Luego de este suceso, continuó la colonización ideológica, implantando un modelo de desarrollo territorial y cultural sobre la territorialidad mapuche, ocultando y negando esta última en los discursos y las políticas –salud, educación, legislación, desarrollo. Se produjo un proceso de superposición territorial, que provocó en lo étnico la diáspora¹³¹, que se entiende

¹³⁰ Los Comaroff en su análisis de la ley en la poscolonia, hablan de una economía de nuevos botines tropicales, una nueva geografía económica donde legislaciones ad-hoc permiten toda serie de inversiones sin atender a los factores ambientales, por ejemplo. En esto ellos insisten que es difícil hablar de países corruptos (generalmente los del sur) versus países incorruptibles (preferentemente los del norte). Al contrario, mediante el análisis de información publicada por el propio Banco Mundial estos antropólogos demuestran que el sur y el norte se complementan. Países con burócratas dispuestos a aceptar proyectos de dudosa sustentabilidad ambiental y social, e inversores del norte dispuestos a saltarse legislaciones y constituciones con el fin de generar utilidades, ambos combinados en una productiva relación (Comaroff y Comaroff, 2009).

¹³¹ Retomo aquí la definición de diáspora de Clifford, según la cual se trata de poblaciones que han tenido que salir de su territorio original de manera forzada, esparciéndose su cultura por otros

como el sentido de vida puesto en varios mundos, expresado en dos lenguas, varias religiones, sistemas educativos y de pensamiento.

Fue durante el golpe militar que se instauró el concepto de terrorismo en forma legal, a través de la llamada Ley Antiterrorista N° 18.314, creada en 1984 en plena dictadura militar. La Real Academia Española define terrorismo como [...] *la dominación por el terror, o la sucesión de actos de violencia ejecutados para infundir terror*". En Chile se entiende por terroristas;

[...] los delitos de homicidio, lesiones, secuestro (encierro, detención, retención de una persona en calidad de rehén y/o sustracción de menores), envío de efectos explosivos, incendio y estragos, las infracciones contra la salud pública y el descarrilamiento. (Rifo, 2010:1)

El terrorismo implica entonces tres aspectos: que el delito genere temor en la población; que se cometa mediante armas de poder destructivo y que su objetivo sea arrancar resoluciones de la autoridad o imponerle exigencias (Op.cit.). Esta ley se aplicó a grupos de izquierda en Chile, que operaban contra la dictadura militar y que amenazaban con la estabilidad de este régimen. Posibilitó perpetuar el terrorismo de estado, la tortura y el genocidio. Contradictoriamente en el gobierno democrático se vuelve a ocupar dicha ley, esta vez para reprimir el movimiento indígena, aunque los propios organismos de derechos humanos han sostenido que su uso es indebido.

En Chile, esta Ley se vuelve a ocupar en el Gobierno democrático del presidente Ricardo Lagos (2000-2006). Según Richard (2010), durante su legislación se arrestaron unos doscientos mapuche y se les aplicó la Ley Antiterrorista a 31 personas. Esta ley continuó aplicándose en el gobierno de Michelle Bachelet y en la actual administración de Sebastián Piñera. Es importante considerar que esta ley se inscribe en un concierto global mayor, donde los paradigmas de la "securitización" se han vuelto centrales para definir al estado. Es decir, la seguridad está al centro de la definición misma del estado. La paradoja aquí, sin embargo, es que la producción estatal de seguridad casi siempre implica su opuesto; es decir, la producción estatal

territorios. Una vez fuera, ellos elaboran discursos que hablan de su espacio ancestral, reafirman un mito de retorno por el cual siempre volverán a aquél, con lo cual se convierten en poblaciones que tienen cierta unidad a pesar de la fragmentación y dispersión geográfica (Clifford, 2008).

de inseguridades de todo tipo, claro está, sobre poblaciones incómodas como es el caso de ciertas comunidades y regiones mapuche.

Si bien ha habido diversas organizaciones mapuche a lo largo de la historia, la aparición de organizaciones con un discurso de corte autonomista más radical ha implicado que el estado al sentir amenazada su soberanía ha emprendido una persecución política contra éstas, principalmente contra el Consejo de Todas las Tierras a partir del año 1990 y tras el debilitamiento de esta organización, ha emprendido acciones enérgicas con la Coordinadora Arauco Malleco, esta última culpada de la mayoría de los casos asociados a delitos terroristas.

Es importante señalar la ausencia de estudios que relacionen el conflicto territorial mapuche y los imputados, en cuanto a causas y resultados de las mismas. La abogada María del Rosario Salamanca Huenchullán que actualmente dirige la Defensoría Penal Mapuche (DPM), realizó un estudio el año 2001, donde revisa estadísticas de imputados atendidos por la DPM en la Araucanía. Al recoger datos del Programa de Derechos Humanos del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera y en el marco del conflicto mapuche, en agosto del 2002, se indicó que estaríamos en presencia de 91 personas imputadas por este tipo de delitos. El 100% son hombres y los casos se asocian directamente a recuperaciones de tierras en la IX Región.

Respecto del tipo de delitos por los que se ha imputado a estas personas tenemos que mayoritariamente corresponden a asociación ilícita con 35 casos de los 91 imputados esto es el 38 % del total, le siguen en orden decreciente Atentado a la autoridad, Secuestro calificado, Robo e Incendio con 14, 11, 10 y 9 casos, la usurpación consigna un 6 % que corresponde a 5 casos, hurto, tumulto y desórdenes consignan un 3 y 2 % respectivamente y tanto la exacción ilegal como los daños calificados consignan un 1%. (Salamanca, 2002:6)

Es interesante observar la estrecha relación entre el conflicto mapuche y las “recuperaciones de tierra”, por cuanto la mayor parte de los atentados, robos, incendios y demás delitos ocurren en fundos forestales o fundos agrícolas demandados por las comunidades como tierras provenientes de los Títulos de Merced

o tierras ancestrales. También llama la atención que los imputados hasta la fecha del estudio citado eran mayoritariamente hombres, situación que está cambiando ya que ahora hay varios casos en los cuales los condenados son mujeres y menores de edad, lo que implica que el conflicto se ha agudizado y que los actores centrales se han diversificado.

El apelativo de terrorista permite al estado y al aparato policial poder aplicar la fuerza, a través de allanamientos, suspensión de garantías individuales, instalación de cuarteles policiales al interior del territorio mapuche, además de llevar adelante operaciones de inteligencia, que tienen por objetivo desestabilizar las organizaciones. En este sentido, los mapuche son vistos como una amenaza para la estabilidad de la nación. Esta política contra el sujeto terrorista, violento, es también difundida fuertemente en los medios de comunicación, subrayando la violencia y sectorizándola. Esto se refleja en la denominación de “zona roja” a todo el territorio en conflicto, lo cual vendría a comprender las comunidades indígenas que reivindican tierra y territorio en la provincia de Malleco y en Bío Bío, la mayor parte con una historia de demandas y de participación en la recuperación de tierras en la Reforma Agraria.

Pasado unos meses de su mandato, el actual presidente de Chile Sebastián Piñera, emitió un discurso donde hacía alusión al pueblo mapuche. En él se pueden apreciar los principales lineamientos que hasta el día de hoy se han traducido en la política indígena del último tiempo.

En el año del Bicentenario, ha llegado el tiempo de hacer justicia a nuestros pueblos originarios. Para ello, implementaremos dos programas muy concretos. Un acuerdo de Reencuentro Histórico con el Pueblo Mapuche, cuyo primer paso será poner urgencia a la reforma que consagra su reconocimiento constitucional. Además, modificaremos la CONADI, para crear una verdadera Agencia de Desarrollo Indígena. Asimismo, reformularemos la política de tierras, para transformarla en una verdadera palanca de progreso para las comunidades indígenas, incorporando capacitación, asistencia técnica y asociatividad. Tendremos siempre una posición clara y categórica en contra de la violencia, que grupos minoritarios promueven entre las comunidades y territorios indígenas. Segundo, el “Plan

Araucanía” promoverá un desarrollo integral de los pueblos originarios, incluyendo importantes inversiones para mejorar la infraestructura de las regiones de La Araucanía y el Bío Bío, atraer inversiones que generen buenos trabajos, e incluirá un esfuerzo especial para mejorar la calidad de la educación, salud y la promoción de la cultura de los pueblos originarios. (Gobierno de Chile, 2010:34)

De la lectura anterior, se puede desprender que lo principal para este gobierno es promover el “desarrollo”, entendido éste como económico, para lo cual se reemplazará la actual CONADI por una Agencia de Desarrollo Indígena, situación que no se ha llevado a efecto hasta el momento. En este sentido, para el gobierno de Piñera y sus asesores, el problema radica en que a los mapuche se les ha entregado tierras, pero sin apoyo técnico y económico que les permita mejorar su situación. Junto con esto se plantea el “reconocimiento constitucional”, que permitirá un reencuentro histórico mapuche-estado, sin embargo esto hasta la fecha no se ha materializado.

En el discurso aparece, esta ideología del mapuche permitido y el subversivo, catalogando al igual que lo hiciera el Gobierno de la Concertación con Ricardo Lagos, a estos hechos como incidentes aislados a cargo de grupos minoritarios que aplican la violencia. Para el estado estos grupos deben ser perseguidos y reprimidos, de forma implacable. En la perspectiva del estado, entonces, en ningún caso se debe estudiar el origen de la radicalidad de ciertos sectores mapuche, la cual se puede explicar a partir de oscuros impulsos propios de ellos mismos. Expresado de otra manera, lo que pasa con los mapuche en Chile en caso alguno debe llevarnos a pensar en la economía política donde ellos están insertos.

Esta “nueva lógica de relación” del estado con los mapuche en Chile no deja de confirmar la “regla de oro” que hasta el cansancio se le ha repetido “a estos indios”: a saber; que sus problemas se deben a ellos mismos, pobres por su culpa, por su falta de visión y claro, de perspectiva. Ahora bien, el sujeto permitido bajo este contexto de neoliberalismo multicultural al que hacía alusión Hale, implica en el caso mapuche hablar de un sujeto exitoso, emprendedor, innovador, capaz de competir en un mercado global. Esta idea es transmitida a los pueblos originarios, quienes deben estar informados, conectados y en sintonía con el estado. Este discurso antes

reservado al hombre hoy es transmitido a las mujeres, quienes se han incorporado a la sociedad capitalista como emprendedoras artesanas, productoras de alimentos, agentes del turismo y difusoras del conocimiento.

7. LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE DESDE LAS CLASES DIRIGENTES

La construcción de lo mapuche a partir del estado, las políticas públicas e internacionales ha sido largamente comentada en este estudio, ahora hablaré del papel que han tenido las elites nacionales en esta construcción. El estudio de Patricia Richard (2010) sobre cómo las elites locales construyen al sujeto indígena es relevante para comprender la visión de éstas respecto a los mapuche y cómo sus visiones están íntimamente ligadas a aspectos históricos y nociones de raza y clase. En dicho estudio se concluye que existe una diversidad de narrativas, que van del reconocimiento al no reconocimiento del sujeto y cultura mapuche. El primer tipo de narrativas reconoce a los mapuche como terroristas, adoptando una postura punitiva coincidente con la postura punitiva del gobierno. Un segundo grupo de narrativas niega la existencia de los mapuche y su identidad colectiva. Un tercer grupo de narrativas si bien reconoce su existencia, plantea al mismo tiempo que la sobrevivencia de éstos depende de la renuncia a su cultura y a las tierras que demandan, siendo importante el blanqueamiento y la asimilación a la cultura dominante. (Richard, 2010)

Efectivamente, como señala Patricia Richard estas visiones de las elites locales tienden a mantenerse y a brotar en épocas de conflicto, entrecruzándose subjetividades cimentadas en nociones sobre raza y clase. Esto tendría relación con la ocupación chilena del territorio a través de la colonización, donde el colono es visto por las elites locales como el que trajo el progreso y la salvación en contraposición a los mapuche poco laboriosos y opuestos a la civilización. La historia de las relaciones interétnicas es esencial para comprender el conflicto, Richard (Op.cit.) menciona que al entrevistar a agricultores acomodados, éstos constantemente hacían alusión a la Reforma Agraria de Allende, época en la cual las elites sintieron las consecuencias de un estado que apoyó las demandas mapuche por las tierras usurpadas y en donde éstos vieron amenazados sus intereses. Al hablar de la

inseguridad que ellos viven al ser presa de la organización mapuche en la recuperación de tierras, las elites tienden a igualar esta situación a los hechos vividos durante la Unidad Popular de Allende. Al leer los testimonios capturados por Richard, y extendiendo su análisis, queda la idea de estos grupos dirigentes como portadores de cierta “nostalgia autoritaria”. Una visión donde el pasado autoritario (con Pinochet en la cúspide de esta imagen), les daba más seguridad, porque ellos si sabían “mantener a estos indígenas a raya”.

En los años setenta parte de las elites locales apoyaron también el golpe de estado, creando grupos paramilitares pro-defensa de los latifundistas ante la seguidilla de procesos de recuperación de tierras demandadas por campesinos y mapuche. Esta misma situación se repite hoy, lo que nos habla de que el discurso ideológico es transmitido también por vías familiares, es decir, por una intrincada relación entre esas elites locales y las “familias importantes”. A través de ellas, ha vuelto a la idea de que emerge una posible amenaza de que los mapuche vuelvan a recuperar las tierras que antiguamente demandaban. Todo esto ha llevado a los agricultores a organizarse nuevamente.

Coincidentemente, en varias oportunidades los colonos anunciaron a los medios su decisión de crear sus propias brigadas de defensa, esencialmente organizaciones paramilitares para defender sus propiedades. En Enero de 2008, el “Comando Trizano” anunció su reactivación en respuesta a nueva ola de violencia. El grupo toma el nombre del capitán Hernán Trizano, a quien se indica como defensor de los colonos a fines del siglo XIX y es recordado por su tratamiento brutal de los Mapuche. (Richard, 2010:31)

Las visiones de la elite local a partir de las narrativas rescatadas por Richard reflejan el racismo explícito y a veces solapado que existe en la región donde se concentra la población mapuche. Estas visiones tienen raíces profundas e históricas ancladas en el proceso de conquista, colonización y sus relaciones interétnicas. En los discursos de la clase dirigente hay una variedad de planteamientos que es importante comentar. Algunos entrevistados asocian el problema mapuche como algo de una minoría, ya que a nivel nacional representan un mínimo porcentaje de la población, por lo que se trata de problemas de minoría.

Otros planteamientos señalan que el conflicto mapuche es una invención, ya que supuestamente en otros tiempos había una convivencia pacífica entre la elite criolla, los colonos y los mapuche. Esta última postura no concuerda con los datos históricos que señalan el alto nivel de conflictividad que representó en el pasado – antes y después de la radicación- los problemas por usurpaciones de tierra, trabajo forzado y racismo (como la ya comentada Marcación Painemal), la quema de viviendas mapuche, la tortura a la que eran expuestos cuando no obedecían las órdenes del latifundista. Los mismos mapuche en diversos episodios históricos habrían reaccionado ante la violencia aplicada hacia ellos, conteniéndola o generándola también.

En mis inicios en el ejercicio de antropólogo en el año 1994, recuerdo haber presentado los resultados de una investigación a un Alcalde de la Región de la Araucanía. En un momento de la exposición señalé que en la comunidad visitada había una cantidad determinada de familias mapuche y una cantidad determinada de familias chilenas, las que establecían cierto tipo de relaciones socioculturales. En ese preciso momento, este alcalde me preguntó ¿Por qué hacía la diferencia, si los mapuche también eran chilenos? En su argumentación, él sostenía que ellos vivían dentro del país y tenían las mismas costumbres nuestras. Entonces yo le expliqué que desde la cosmovisión mapuche, ellos establecen la diferencia entre ser mapuche y chileno.

Dados estos antecedentes, podemos decir que la negación de lo mapuche es una constante, se tiende a invisibilizar las diferencias. En muchos casos se desconoce la cultura profunda que implica una serie de códigos, creencias, rituales y formas de comportamiento desconocidos por los chilenos, incluso por quienes son vecinos de las familias mapuche. En el discurso, sin embargo, se tiende a resaltar el mestizaje como forma de asimilación de la cultura mapuche a la chilena, borrando las diferencias.

Metafóricamente, en el caso chileno sin embargo, se trata de un mestizaje distinto al de otros países de la región. Aquí no se trata del mito de la amalgama armoniosa y casi perfecta de culturas. El mestizo aquí no es síntesis de nada. Es más bien, la capacidad de producir un mestizo caníbal que no resulta de la síntesis sino de una cultura más poderosa que literalmente se come a la otra más débil. Parafraseando

a Walter Benjamín quien lo dijo para otro caso, el matrimonio cultural que en Chile produjo al mestizo, hizo del lecho nupcial un mar de sangre¹³².

Si bien no podemos generalizar respecto a la visión de los colonos respecto a los mapuche, ya que existe una diversidad de discursos y narrativas, es posible advertir que existe una marcada visión racista de parte de las elites, la que ha sido publicada en diversos medios de comunicación. Es el caso de Jorge Luchsinger¹³³, quien fue entrevistado en la *Revista Que Pasa*, el periodista al consultarle si estaba de acuerdo en que se le entregara territorio a los mapuche, él señaló:

- ¡Pero si no es posible! Va a ser una miseria absoluta, porque ellos no trabajan. No se va a resolver el problema, no van a dejar de ser miserables. ¿Usted ha visto cómo están los campos que les ha comprado el Estado a través de la Conadi a los mapuches? ¡No queda nada, ni un árbol parado, no producen nada! (Revista Que Pasa, 2005:30)

El texto anterior denota una de las visiones radicales y racistas que existen y reviven en la Araucanía. Aquí los mapuche son calificados como miserables, ya que los mapuche carecerían de capacidades para mejorar su situación, llegando a recalcar que faltan “capacidades intelectuales”.

- El indio no ha trabajado nunca. El mapuche es un depredador, vive de lo que aporta la naturaleza, no tiene capacidad intelectual, no tiene voluntad, no tiene medios económicos, no tiene insumos. No tiene nada. (Revista Que Pasa, 2005:31).

Durante la historia de relaciones interétnicas y especialmente entre mapuche y dueños de fundo y ahora empresas forestales, se han dado complicados episodios de tensión y confrontación. Sin embargo, cuando uno o varios mapuche son agredidos o muertos, esto pasa casi desapercibido por los medios de prensa y el

¹³² Me reifero a la expresión de Benjamin cuando dice que la técnica traicionó a la humanidad e hizo del lecho nupcial un mar de sangre (Benjamin, 2003).

¹³³ Primo del matrimonio de Werner Luchsinger y Vivianne Mackay, muertos calcinados en un incendio en su casa patrimonial el 4 de enero del 2013, del Fundo Palihue, del sector General López de Vilcún. Cuyo suceso el gobierno de Sebastian Piñera lo asocia al conflicto mapuche, culpando a la Coordinadora de Comunidades Arauco Malleco, aún cuando la organización no se adjudicó el atentado. Esta causa está actualmente en investigación y el único procesado es el machi Celestino Córdoba de una comunidad vecina donde ocurrió el atentado.

estado. En el polo opuesto, cuando las instalaciones, camiones o propiedades de una empresa forestal o de un fundo son atacados, el estado a través de la autoridad saca su voz punitiva, condenatoria y en algunos casos aplica la Ley Antiterrorista. Inmediatamente envía comisiones a terreno, para que investiguen y condenen a los culpables. De alguna manera, el estado aparece aquí como un Leviatán de dos cabezas. Como el monstruo de Hobbes, dispuesto a actuar con la delicadeza de un susurro, o con la furia de un monstruo frío¹³⁴.

Desde el retorno a la democracia la totalidad de los atentados ocasionados supuestamente por mapuche, habían sido dirigidos a instalaciones, quema de vehículos y casas patronales, incendios de plantaciones, pero no se habían registrado víctimas humanas. Un antes y un después lo constituye la muerte de Werner Luchsinger y Vivianne Mackay de Vilcún, en la Región de la Araucanía, atacados presumiblemente por encapuchados en la madrugada del día 4 de enero del 2013, donde murió el matrimonio calcinado, este hecho dio un giro inusitado al llamado conflicto mapuche. El estado a través del presidente Piñera tomó inmediatamente partido en el asunto, condenando el hecho, visitando la zona y enviando nuevos contingentes policiales a la Araucanía, junto con desplegar toda una política de seguridad. Esto marcó una diferencia respecto del trato hacia la muerte del mapuche Alex Lemún en el año 2002, quien estaba en una recuperación de tierras en Ercilla y fue asesinado de un disparo en la cabeza. O la muerte de Matías Catrileo en el año 2008, quien en otra recuperación de tierras en Vilcún, fue asesinado por la espalda con la bala de un policía que lo seguía. Ninguno de los dos policías que ocasionaron dichas muertes fue condenado por la justicia chilena. Hay un trato diferenciado, ya que mientras Piñera visitó el lugar de los hechos en la muerte de los agricultores, en el caso de las muertes mapuche sólo hubo declaraciones públicas.

Es importante destacar que como una forma de aminorar la escalada de violencia recién en 2013 Piñera decide, luego de la muerte de los agricultores, separar de sus funciones al carabinero Walter Ramírez Inostroza, quien diera muerte a Matías Catrileo por la espalda, hecho constatado por la justicia. En una primera instancia, a pesar de que la justicia constató que la muerte del comunero fue realizada

¹³⁴ Por supuesto aquí hago referencia al monstruo marino –leviathan- que usa Hobbes como metáfora del estado. Y del monstruo frío que es la manera en que Nietzsche lo define.

por el carabinero en cuestión, no lo inhabilitó para continuar en sus funciones. Sin embargo luego de la muerte del matrimonio Luchsinger Mackay, Piñera actuó inhabilitando al policía de sus funciones.

La escalada de violencia en la Araucanía sigue su curso, ya que el 06 de agosto de este año, en una parcela del sector Chihuihue en la Comuna de Ercilla, fue encontrado muerto Rodrigo Melinao Licán, integrante de la comunidad Rayen Mapu. Esta persona había sido condenada a prisión por incendio forestal y por daños a buses y un camión aljibe. En este caso ocurre algo similar, las organizaciones mapuche reclaman y el estado se mantiene al margen de lo sucedido.

Las narrativas de la elite criolla nos permiten adentrarnos en sus discursos, comprender cómo y por qué se construyen estereotipos, imaginarios. La voz de las elites se mueve en esta gradiente del reconocimiento y el no reconocimiento, sin embargo ahora que la movilización mapuche es evidente, surgen llamados públicos a la paz y el entendimiento. Se argumenta por una parte que tanto mapuche como empresarios agrícolas son víctimas, culpando al estado del abandono hacia los productores agrícolas. Aparece la visión bipolarizada del mapuche, al referirse a los indios buenos o los indios malos, los pacíficos o los insurrectos. En este caso el discurso de las elites llama a la unión, obviamente condenando a los indios malos. Revisemos lo que declaró el vocero de la Multigremial de la Araucanía Emilio Taladríz, luego de la muerte de la familia Luchsinger.

Hemos visto con buenos ojos al menos la presencia en terreno de este ministro del Interior. Esperamos que tenga la fortaleza y tenga el respaldo necesario para tomar acciones políticas decididas para, en lo posible, poder detener a la gente que promueve la violencia. Aquí no hay que confundirse, no es que sean todos los mapuches violentos. (Rivas, 2013)

Un discurso común en las elites criollas plantea que antiguamente no había conflictos entre mapuche y colonos, que se vivía momentos de paz y armonía (Richard, 2010). Esta tesis es desmentida al estudiar las atrocidades que cometían algunos colonos con los mapuche. El pasado no fue tan idílico como se plantea, muchos relatos hablan de las “corridas de cerco”, mediante esta estrategia los colonos usurpaban las tierras. También están los relatos que hablan de grandes

borracheras auspiciadas por latifundistas, con el objeto de apropiarse de las tierras. El caso extremo lo constituye la quema de *rukas* (casas), efectuada por colonos para correr a los mapuche de sus tierras ancestrales, inventando cualquier pretexto para llevar adelante la usurpación, por ejemplo acusando a éstos de deudas impagas, por supuesto que dichas deudas eran pequeñas en comparación a las tierras que fueron adquiridas mediante estas artimañas.

Podría afirmar en este punto que aunque pueden haber existido excepciones, casos distintos, miembros de la elite conscientes de las graves situaciones por las que pasaba y pasa el pueblo mapuche, la gran fuerza cultural del desprecio y la hostilidad fueron los materiales con que se trazaron los paisajes de la historia reciente. Y detrás de esa economía sentimental, por extensión, quedó suspendida toda una economía política de la extracción y el despojo. Mi postura en este punto es que si uno observa con detenimiento la situación actual, imbricada por estados en tensión y hostilidad muy amplios, se podría afirmar lo difícil que resulta dar respuestas fáciles y rápidas. La complejidad es tal, que cualquier respuesta fácil debe ser observada críticamente.

En tanto, el discurso de las elites cala con fuerza en sectores de campesinos no mapuche, que tienden a criticar al estado por permitir una segregación positiva hacia los indígenas, ya que los mapuche pueden acceder a recursos económicos, becas, subsidios y beneficios, mientras que los campesinos pobres se ven imposibilitados de hacerlo.

Aquí se ideologizó este problema hace mucho tiempo. Este odio que se empieza a percibir antes no existía. Antes teníamos pobreza y situaciones de progreso, pero no odio. Hoy día uno ve cómo la gente pobre de los campos siente resentimiento contra los mapuches porque reciben beneficios. Y los mapuches también ahora están sintiendo un resentimiento exacerbado contra los chilenos. (Rivas, 2013:31)

En el actual Gobierno de derecha de Sebastián Piñera, afloran viejos discursos que hablan de un mapuche empobrecido, con escasez de tierra y poca capacidad de producción. Para el oficialismo, se debe acabar con la discriminación que hay hacia ellos, en tanto no pueden rentar, hipotecar o permutar sus tierras, para acceder a créditos o para decidir migrar a la ciudad y dejar el campo.

Ellos no pueden disponer de la tierra con la libertad que podemos disponer nosotros. No pueden hipotecar su tierra. Si quieren pedir un crédito para elaborar un proyecto, los bancos no los pescan, por ser tierra indígena. Hay que abrirse a otros sistemas de compensación. No lo podemos encapsular en la tierra, con la dificultad para hacerla producir, en pocas hectáreas, con muy poco acceso al crédito. Ese tipo de cosas hay que cambiarlas. Hay que darles libertad a ellos para elegir también. (Rivas, 2013:32).

Esta visión la comparten organismos internacionales como el BID, para el cual una estrategia de desarrollo para los pueblos originarios debiera estar en la necesaria asociatividad con empresas y empresarios que controlan los medios de producción y comercialización, los que pueden proporcionar al indígena asesoría técnica e insumos para empresarizarlos, en el entendido que esto solucionará la situación de pobreza indígena. Ese mismo organismo proporciona el crédito necesario para formalizar el encadenamiento productivo con la empresa, en una asociatividad asimétrica entre la empresa y la organización indígena. Lo que inevitablemente más tarde se transformará en un arriendo de la tierra, más que en un negocio compartido. Como ejemplo, tenemos el caso de las empresas forestales, quienes controlan hoy el mercado de la producción y comercialización forestal¹³⁵. Estas empresas podrían disponer de los insumos y el expertise técnico para que los mapuche establezcan plantaciones en las tierras que han comprado con subsidios de CONADI, luego de lo cual el propio BID podría colocar los recursos económicos para pagar las plantaciones en verde, de modo que la empresa posteriormente cosecha lo que plantó, bajo una modalidad de monopsonio, es decir, un solo comprador para la producción forestal, controlando la demanda del producto a nivel de exportación de celulosa.

¹³⁵El enriquecimiento de las tres empresas que controlan el tema forestal: Holding CMPC (Cuya principal empresa es Forestal Mónico), Arauco y Masisa grupos económicos Matte y Angelini y se comenzó a experimentar bajo la dictación del Decreto Ley N° 701 de 1974, mediante el cual se subvencionó las plantaciones primero en un 75% y posteriormente en un 90%, esto bajo el gobierno de la dictadura militar. En la concertación se mantuvo dicho decreto ampliando el beneficio a pequeños productores campesinos. Hoy el gobierno de Sebastián Piñera promueve la extensión del DL N° 701, bajo el discurso del éxito económico del modelo exportador forestal, que ha tenido nefastas consecuencias en territorios mapuche. Ver el Índice de Desarrollo Humano de la VIII y IX Regiones respectivamente.

Estas ideas recuerdan a la insistente y paradójica propuesta neoliberal, es decir, que los problemas de los mapuche se van a solucionar con la misma fuente que los originó: la economía capitalista y luego neoliberal. Esta “cura con lo semejante” (como en la homeopatía), produce un efecto homeopático en la relación con el estado. Los mapuche para dejar de ser pobres, de este modo, cuya pobreza en gran medida resulta del impacto del capitalismo y colonialismo en sus tierras, deberán dar sus votos otra vez al capitalismo, porque como en la tautología elemental, sólo el destino manifiesto define la situación.

En Chile, últimamente el BID está sometiendo a consulta de las organizaciones mapuche respecto a la posibilidad de generar negocios en el área forestal, agronegocios, producción de energía eólica y producción pesquera, para lo cual se busca en cierta medida la asociatividad con empresas que tengan el capital para generar los negocios¹³⁶ del Programa de Apoyo al Emprendimiento (PAEI), cuyas grandes líneas de desarrollo eran: generación de energía renovable no convencional (ERNC) de tipo eólica; agronegocios; negocios forestales y finalmente negocios del ámbito pesquero.

Los mapuche han pasado de la invisibilización y atropello de sus derechos como pueblo a una creciente toma de conciencia y a la movilización. Esta situación los sitúa en un nuevo estatus a nivel nacional e internacional. De este modo sus demandas se unen a las demandas de los demás pueblos originarios de Chile, Latinoamérica y el mundo. Se dan conferencias, seminarios, congresos, donde la participación mapuche o de intelectuales que hablan de lo mapuche es primordial.

Sin embargo la visión del mapuche como flojo y borracho sigue primando en la ideología de las elites, encubriendo las verdades históricas del desencuentro y la desterritorialización. Este concepto de laboriosidad es cuestionable, puesto que los estudios teóricos respecto de las economías campesinas a diferencia de las economías empresariales y agrícolas señalan que sus objetivos son totalmente contrapuestos. Mientras las economías campesinas se orientan a la subsistencia familiar, las

¹³⁶ Particularmente me tocó asesorar al BID en el Programa de Apoyo al Emprendimiento (PAEI), ejecutado por una empresa consultora, donde se hizo un recorrido por diversos territorios y organizaciones mapuche, en la búsqueda de negocios en las áreas señaladas. Este trabajo lo realicé entre enero y septiembre del año 2012.

economías empresariales se sustentan en la producción a gran escala, con contratación de mano de obra extrapredial y la generación de excedentes. Lo mismo sucede con la mayor parte de las familias mapuche, el objetivo primordial es autoabastecer a los miembros del grupo familiar, tomando en cuenta la escasez de medios económicos con que cuentan –tierra, infraestructura productiva, capital. Esto los sitúa en una posición subordinada respecto al mercado.

Que el estado chileno declare su multiculturalidad no es algo suficiente. Se tiene que avanzar en esa multiculturalidad más allá del neoliberalismo y las formas de cooptación de las minorías. Superar las políticas públicas con doble estándar, que por una parte pregonan el respeto a la diversidad y multiculturalismo y por otra parte reprimen todo tipo de expresiones de identidad y resistencia ante el poder.

En gran medida, la construcción de los Mapuche como terroristas deviene de la construcción del chileno como víctima. Construir los Mapuche como terroristas permite al estado, a las elites locales y a las forestales ignorar el racismo del presente y del pasado y eludir el hecho que ellos están en posesión de tierras Mapuche obtenidas por medios espurios. Construir los Mapuche como terroristas permite al estado eludir los problemas que muchos creen legítimos como son la preservación o recuperación del territorio, la biodiversidad y la cosmovisión Mapuche. De esta forma el estado criminaliza problemas que merecen un verdadero debate nacional y una solución política. (Richard, 2010:43)

8. SÍNTESIS DEL CAPÍTULO

En este capítulo he realizado un recuento histórico y un análisis de la producción de lo mapuche a partir del estado, las elites y los medios. Dejando en claro que estas representaciones y discursos surgen a partir de procesos de larga duración en la historia colonial, republicana y poscolonial. Todas enmarcadas en procesos de dominación y hegemonía de la clase dominante sobre los sujetos subalternos mapuche. En este proceso de relaciones interétnicas se ha ido construyendo el sujeto colonial, un sujeto en constante resistencia al proyecto de asimilación cultural. En esta tesis propongo que lo mapuche no se construye solo desde la mirada hegemónica o desde la mirada subalterna mapuche, sostengo que

dicha construcción obedece a una relación compleja, donde si bien lo étnico es una categoría clave, también intervienen variables como la clase social, el género y la biografía individual y colectiva de los sujetos.

En esta historia, el estado chileno se construyó en su origen en base a la imagen del indígena como sinónimo de gallardía y heroísmo, tan necesario para crear una comunidad nacional imaginada como diría Anderson (1993). La comunidad nacional asoció y utilizó al indio para armarse de valentía y vencer a los españoles. En esta guerra los mapuche se mantuvieron al margen y muchos de ellos simpatizaron con la causa realista más que la republicana, como si supieran el destino que les reparaba. Una vez que los republicanos logran el propósito nacional, de crear una nación, el mapuche idílico quedó relegado al olvido, al sur del imaginario independentista. En forma posterior, el estado creó el concepto de *tierras baldías*, considerando como tales a todas aquellas en las cuales habían indígenas, por lo cual el indio que tanto había sido ensalzado ahora era borrado de sus tierras, creando las *mercedes de tierras* para no dejarlos del todo abandonados. Así nace la oligarquía chilena y la elite criolla, de la mano de la traición tan común en nuestra historia. Se pasa de *Los albores de la república* a la *Colonización y conquista militar* (Boccaro, 1999), promoviendo la colonización extranjera y chilena, para hacer producir la tierra e introducir hombres laboriosos que permitirían el progreso. Comienza la guerra ofensiva y la invasión al territorio mapuche, de la mano del avance de la frontera norte, la total anexión de la provincia del Bío-Bío a Chile. Los mapuche tienen que ser sometidos pues ese es su destino, para poder civilizarlos en nombre del progreso, solo se requería la obediencia y ese era un mandato en nombre del poder republicano. Este es uno de los procesos más cruento de la historia, lleno de arbitrariedades, pues ocurre la llamada *colonización espontánea*, de la mano de los engaños, atropellos y usurpaciones de tierras, la guerra ya no era solo con un ejército sino que con los nuevos sujetos de la nación, “los colonos y chilenos”.

A finales del Siglo XIX un nuevo impulso colonizador se gestó en el sur de Chile, devino la radicación, una de las principales herramientas legales que posibilitaron el despojo de los mapuche respecto de sus tierras. Sin embargo, la colonización ideológica que tempranamente había ingresado al territorio indígena, ahora se constituía en una herramienta mucho más efectiva para cambiar y

transformar al indio, solo se requería su voluntad, para olvidar su pasado y abrazar el presente, de la mano del cristianismo y las buenas costumbres. Con estos dos procesos se logró el despojo y se consolidó la desterritorialización. A partir de la radicación se originaron las leyes indígenas que hasta el día tienen sus secuelas en los llamados conflictos de tierra.

La colonización ideológica se implementó desde el estado a partir del dominio de la ley, cuyo poder transformó las subjetividades de los sujetos coloniales, modificando los conceptos de familia, propiedad, economía, sociedad, derecho y territorialidad. Como veremos en el Capítulo IV los mapuche se vieron obligados a aceptar las costumbres occidentales, para poder seguir resistiendo, ahora utilizando los medios necesarios que dispone la sociedad chilena para crear nuevas estrategias de lucha. Esta será materia del capítulo siguiente, donde expondré las organizaciones mapuche del Siglo XX y Siglo XXI.

Otro suceso relevante para entender estas representaciones lo constituyó en Chile la *Reforma Agraria*, un proceso de modernización del sector rural que se dio en toda América, pero que en este país no consideró a la población indígena como receptora de las tierras, aunque como se verá la enorme capacidad organizativa del pueblo mapuche, presionará para que se les considere. Esta reforma toma tres procesos y gobiernos, desde la implementación de una tímida Ley de Reforma Agraria N° 15.020, durante el periodo presidencial de Jorge Alessandri, con un impacto insignificante en la sociedad mapuche y chilena. A una reforma más profunda en el Gobierno de Eduardo Frei, con la creación de la Ley N° 16.640, que posibilitó la expropiación de los fundos de más de 80 ha de riego básico. Creándose además la ley de sindicalización campesina. Aunque la participación mapuche no fue tan relevante, el movimiento logró recuperar un 14% de las tierras usurpadas. En el gobierno de Allende en cambio los movimientos sociales tuvieron un momento clave en la historia y el movimiento mapuche logró articular sus demandas por la recuperación histórica de sus tierras, de este modo comenzaron las *recuperaciones de tierras usurpadas* por vía título de merced. Esto desembocó en la presión al gobierno de Allende por una nueva ley indígena y por la devolución de las tierras usurpadas, creándose la Ley Indígena N° 17.729 y la Comisión de restitución de tierras usurpadas. El Ministerio de Agricultura se traslada a Temuco, luego del conflicto que

se sucedía en el sur, pues los latifundistas se habían organizado militarmente para oponerse a las recuperaciones espontáneas que originaba la organización mapuche. Este periodo de la historia termina con el golpe militar y una fuerte represión al movimiento, que causa un centenar de muertos y detenidos desaparecidos. La dictadura militar junto con reprimir a la sociedad chilena y mapuche, instaló un modelo neoliberal a partir de la privatización de los distintos servicios, además impulsó la división definitiva de las comunidades, a partir de la cancelación de los títulos de merced y la entrega de títulos de dominio a las familias.

Finalmente, a partir de la vuelta a la democracia y hasta el día de hoy, el modelo de desarrollo neoliberal instalado durante el gobierno militar se acentuó, provocando diversos conflictos en la sociedad civil, lo que se expresa hoy en los movimientos sociales más importantes: el movimiento estudiantil, el movimiento ambientalista y el movimiento mapuche. Si bien la democracia abrió un panorama prometedor en la sociedad mapuche a partir del Acuerdo de Nueva Imperial y la creación de la Ley Indígena N° 19.253 y de CONADI, el estado continuó con el modelo neoliberal y la colonización de los territorios mapuche. Se generó una y otra situación conflictiva, que colapsó a partir del modelo de desarrollo forestal, que como vimos trajo consecuencias nefastas en la sociedad mapuche. El multiculturalismo neoliberal como propone Hale (2005) ha llevado al estado a estigmatizar al mapuche, bipolarizando el conflicto, creando en el imaginario al sujeto mapuche bueno y al sujeto malo, el primero dócil y servil y el segundo opuesto al desarrollo y modernidad. Podemos ver que la historia del conflicto es un continuo, ya que por ejemplo las elites han vuelto en la escena política con fuertes discursos racistas que recuerdan los peores años de principios del Siglo XX, cuando se quería a toda costa hacer desaparecer al mapuche a partir del blanqueamiento cultural o de la mano de la Reforma Agraria que desembocó en el golpe militar y la fuerte represión a este pueblo y a la sociedad chilena. En este escenario el mapuche nuevamente es el causante de los males que aquejan a la sociedad e impiden de una vez y para siempre llegar a ser modernos.

CAPÍTULO IV

**LA PRODUCCIÓN DE LO MAPUCHE DESDE LAS
ORGANIZACIONES: EL PÉNDULO QUE VA DESDE LOS DISCURSOS DE
ASIMILACIÓN Y BORRAMIENTO ÉTNICO HASTA LAS NARRATIVAS
DE AUTONOMÍA**

1. INTRODUCCIÓN

En los capítulos anteriores he presentado la producción cultural de lo mapuche a partir de diversas fuentes: desde la tradición oral y el espacio comunitario; desde el estado, las elites y los medios. En este capítulo me encargaré de mostrar el complejo y heterogénea discurso mapuche desde las organizaciones contemporáneas. Para ello me basaré en aquellas que se conformaron luego de la república, como reacción al proceso colonizador y que tienen su expresión en la actualidad en renovadas posturas frente al modelo neoliberal.

En esta trama, he seleccionado las organizaciones que a mi parecer permiten mostrar la diversidad respecto al tema, algún lector podrá decir que he dejado de lado algunas importantes organizaciones fuera, esto es simple de responder, no es posible abarcar la totalidad de discursos en tan pocas líneas, por lo demás la economía de letras ayuda a comprender una situación que estoy de acuerdo es del todo complejo. Por ejemplo, en la actualidad hay una organización que me parece relevante en el movimiento mapuche pero que he dejado fuera de este análisis y que bien podrían ser materia de otros estudios. Su importancia radica no tanto por su cobertura mediática o por la cantidad de adeptos que tiene, sino más bien por sus postulados, me refiero a la organización *Wallmapuwen*, que se proyecta como un partido político nacionalista, sin embargo actualmente no cuenta con el respaldo de firmas necesarias, por eso es solo un proyecto. Esta organización plantea entre otras cosas la creación de un estatuto de autonomía del territorio ancestral llamado *wallmapu*, que vendría a ser el territorio comprendido en la Región de la Araucanía y que fue el territorio autonómico pactado en los diferentes parlamentos.

En este recorrido histórico presentaré estas organizaciones como respuesta a las injusticias, atropellos que se siguieron cometiendo luego de la república, por lo cual éstas canalizan distintas estrategias de resistencia al poder. Surgen en su mayoría desde la ciudad y desde la intelectualidad indígena, a partir de las migraciones propias del capitalismo a inicios del Siglo XX. Paradójicamente dichas organizaciones fueron levantadas por profesores, digo así porque la educación fue y es también una herramienta de colonización, esto confirma que los mapuche siempre han utilizado los medios que dispone la sociedad dominante para poder resistir a la asimilación.

Marimán (1997a) plantea una división de las organizaciones separándolas respecto a sus discursos y posturas políticas: asimilacionista, integracionista, fundamentalista e indianista. En el primer caso tenemos la Unión Araucana, una de las primeras organizaciones del Siglo XX, que se origina a partir de la Iglesia Católica y de los capuchinos, quienes creían fehacientemente que si el mapuche dejaba sus costumbres podría ser un sujeto nuevo, borrando su pasado mapuche. En el caso de las organizaciones integracionistas tenemos la Sociedad Caupolicán y también en cierto sentido la Corporación Araucana, las cuales planteaban que el sujeto mapuche debía integrarse a la sociedad chilena, adoptando parte de sus costumbres, como la educación, salud y desarrollo rural agrícola, además de usar la vía política para acceder al poder político, tal como lo planteó Manuel Manquilef.

Una postura distinta fue la planteada por la Federación Araucana de la mano de Manuel Aburto Panguilef, para quien si bien no se podía volver al pasado reduccional, sí era importante recuperar la tradición, oponiéndose a los postulados de la iglesia tras los intentos de sepultar la tradición. Por lo tanto crearon diversas estrategias para lograr esto, como la validación de la oralidad a través de los llamados congresos araucanos, donde se tomaban decisiones políticas sobre el destino del pueblo, además la tradición, involucró retomar el poder político de logkos y reconsiderar a la machi como autoridad espiritual. Estas mismas ideas son abrazadas en los años 90 por el Consejo de Todas las Tierras con Aucan Huilcamán a la cabeza, quien se proclamó *werken* o mensajero, levantando el consejo de logkos y poniendo el tema de la tradición al inicio del camino. Finalmente, en la actualidad asistimos a una radicalización de las posturas, de la mano de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), organización de carácter *indianista*, que plantea la autonomía territorial, la liberación nacional y la lucha y recuperación de tierras ya no simbólica como lo hizo el Consejo de Todas las Tierras, sino llevando adelante una lucha física a través del retorno al *weichafe* o guerrero y el sabotaje de empresas nacionales y trasnacionales. Esta organización disidente se plantea fuera del marco institucional y se opone a toda forma de participación política en el estado, además de posicionarse en contra del asistencialismo. Proponiendo la recuperación de tierras usurpadas no solo a partir de los títulos de merced sino también a las llamadas tierras ancestrales, por lo cual la demanda por territorio es fundamental.

Todas estas organizaciones configuran el discurso organizacional y político mapuche, clave para entender el actual conflicto que ahora aparece deslocalizado, pues el movimiento se construyó en base a la migración y el desplazamiento. Por eso, si bien el conflicto ocurre en territorios físicos específicos, también opera a nivel virtual y transnacional, global. Las actuales organizaciones son parte de una historia colonial y de desencuentros con la sociedad chilena que se han ido profundizando, surgen además como respuesta al colonialismo y emergen como discursos descolonizadores que requieren de una atención especial de toda la sociedad chilena y en especial de las elites que gobiernan.

2. EL DISCURSO MAPUCHE DESDE LAS ORGANIZACIONES: SIGLO XX Y XXI

2.1 Las organizaciones políticas mapuche desde 1900 a 1973

Dos son los hechos que marcan la derrota militar y política mapuche a fines del Siglo XIX. Por una parte está la conquista militar chilena en territorio mapuche, conocida como la *Pacificación de la Araucanía*, liderada por el militar Cornelio Saavedra y basada en una guerra ofensiva, cruenta. Por otra parte, la conquista militar argentina, conocida como Conquista del Desierto¹³⁷, liderada por el general Julio Argentino Roca, que marcó el dominio ofensivo y el sometimiento de los pueblos originarios allende los Andes.

El dominio militar de ambas repúblicas sobre los pueblos originarios, fue un proceso que se caracterizó por altos grados de violencia aplicada por los ejércitos republicanos hacia los pueblos originarios, en donde no se respetaron los derechos territoriales. Estos dos eventos se desarrollaron en periodos de tiempo similares, aproximadamente entre los años 1860 y 1885.

¹³⁷ Si bien la Conquista del Desierto se desarrolló entre 1878 y 1885, donde la república Argentina emprendió una guerra ofensiva contra los pueblos originarios, principalmente mapuche y *tewelche*. Con anterioridad ya se habían sucedido diversas campañas contra éstos, como la Campaña de Juan Manuel de Rosas al Desierto, entre 1833 y 1834, con relativo éxito, debido a diversos conflictos internos de la república de Argentina, como el enfrentamiento entre la Confederación Argentina y la Provincia de Buenos Aires o la guerra contra Paraguay, que propiciaron la continuación del dominio mapuche en la zona de la frontera.

Una vez lograda la independencia en Chile y anexado la totalidad del territorio mapuche al estado, deviene la radicación y junto con esta se sucedieron diversos episodios de injusticia que originaron las usurpaciones de tierras, engaños, abusos de poder en contra de los mapuche, que por ser iletrados eran presa fácil de engaños a través de créditos y préstamos de particulares, que luego cobraban con tierra las utilidades, para lo cual se hacían valer de las leyes chilenas y del analfabetismo indígena. La sociedad mapuche al quedar sometida al arbitrio de la sociedad chilena, no tuvo otra opción que aprender el nuevo idioma y educarse en el sistema occidental, incorporar las leyes del otro y dejar de lado el derecho nativo.

Ante la pérdida de la soberanía, el mapuche queda relegado y estigmatizado, asociado ahora al concepto de raza tan utilizado en la época, bajo la lógica del conocimiento científico positivista, que justificaba una postura evolucionista de los pueblos originarios, considerados lastres para la modernidad. En este contexto surgen entonces organizaciones políticas mapuche, que abogan por un espacio político dentro de la sociedad chilena hegemónica. Para emprender una nueva resistencia, ahora en un contexto de dominación y hegemonía estatal. Las organizaciones son lideradas por la intelectualidad mapuche, aquella que se forma bajo los cánones de la cultura occidental y la propia cosmovisión mapuche, en esta doble militancia. Esta intelectualidad debe necesariamente manejar el lenguaje del poder hegemónico, la política oficial, los medios de comunicación. Aquí subyace una paradoja colonial fundamental en la época de la asimilación; los indios ilustrados, educados en las artes de occidente, aprenden muy pronto a usar esas artes en contra de su misma fuente.

La resistencia mapuche tiene un origen ciudadano, fue y es emprendida por profesionales mapuche, inicialmente la mayor parte de este liderazgo recae en los profesores, que dominan el campo de la política occidental, que saben leer y escribir. Surgen nuevas formas de lucha, que se hacen valer del capitalismo de imprenta, de la prensa y de la lucha discursiva. Este discurso heterogéneo, transitará en un péndulo que va desde la asimilación pura y total a la sociedad chilena, hasta el rechazo más fuerte posible a cualquier aceptación de contactos con los chilenos.

En el primer caso, se trata de una visión de lo mapuche como sinónimo de pobreza, abandono y miseria, que debe ser superada con una especial atención del estado, a partir de políticas asimilacionistas centradas en una mayor educación y

acceso de servicios básicos para el pueblo mapuche. En el segundo, se trata de un discurso fundamentalista, basado en la recuperación cultural a partir de los sueños premonitorios de *logkos* y autoridades sagradas del pueblo mapuche, donde las costumbres deben recuperarse porque se trata de cuestiones esenciales.

En este panorama, hay un amplio abanico de posibilidades entre la asimilación y el fundamentalismo, así lo expresan la diversidad de organizaciones que han existido. Desde el estado y las elites criollas se replicará a lo largo de la historia un discurso centrado en las cualidades negativas del mapuche, a quien se le calificará como un verdadero estorbo para el progreso.

Actualmente, si bien se han modificado las condiciones de vida y con esto las relaciones interétnicas, no es menos cierto que en lo fundamental estos discursos tienden a permanecer y reaparecer con mayor fuerza en tiempos de conflictos, como el que estamos viviendo actualmente. Nuestra aproximación investigativa se sustenta también en demostrar cómo los mapuche, el estado y las elites van configurando discursos atravesados por condicionantes históricas y de relaciones interétnicas que permiten analizar el conflicto y propiciar ciertas soluciones a la problemática indígena.

Así, en el ámbito de la organización mapuche, surgen diversas organizaciones como reacción a los atropellos que se cometían en contra de los mapuche y al creciente discurso racista de la elite chilena hacia éstos. En esta tesis no me es posible explicar con detalle la genealogía de cada una y de todas estas organizaciones, lo cual excedería mis objetivos y posibilidades. Tomaré algunas de estas organizaciones para ilustrar dos cosas. Por una parte, para observar el tipo de respuestas populares y comunitarias que crean los mapuche, y por la otra, para presentar ciertas lógicas con que actúa el estado y las clases dominantes. El punto de análisis fundamental aquí me indica que entre las organizaciones y el estado se producen relaciones e imbricaciones que hacen imposible separarlas del todo.

Por ejemplo, tenemos la *Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía*, la cual a partir de 1910 se erige como la primera organización que levantó la voz en contra de dichos abusos, denunciando antes las autoridades políticas y demandando

una mayor injerencia del estado en estos asuntos. Algunos de sus líderes más importantes fueron Manuel Neculmán y Manuel Manquilef.

En 1922 se constituyó la *Federación Araucana*, liderada por Manuel Aburto Panguilef, que emprende la organización de diversos congresos indígenas, originando una forma moderna de organización que retoma en parte lo que eran los parlamentos. Esta organización a diferencia de las demás promovió la cultura como eje central y la autodeterminación como forma de ejercicio del derecho.

En 1926 se fundó la *Unión Araucana*, Liderada por Antonio Chihuailaf. De marcada ideología católica, donde los padres capuchinos y la figura de Guido Beck de Ramberga orientarán la opción política. Esta organización fue de un marcado carácter civilizatorio en oposición a la cultura y ancestralidad de los mapuche.

En 1937 se creó el *Frente Único Araucano*, liderado por el Partido Radical. Aparecen figuras como Gregorio Seguel Capitán y Andrés Chihuailaf. Y en 1938 surge la *Corporación Araucana* liderada por Venancio Coñuepán, una de las organizaciones que ejerció mayor influencia en la sociedad mapuche, logrando representación parlamentaria, injerencia en asuntos de estado y en la política indígena.

La diversidad de expresiones también reflejan las distintas concepciones existentes en torno a lo mapuche y sobre la nación, lo cual nos lleva a aceptar como principio fundamental que cuando hablamos de los mapuche en realidad nos estamos refiriendo a una amplia variedad de situaciones, muy lejos de la imagen de homogeneidad que tanto el estado como las propias organizaciones han estado tratando de confirmar. Para el caso de la presentación y análisis de los discursos mapuche a partir de sus organizaciones me he basado en la lectura de diversas fuentes bibliográficas, lo que me ha permitido presentar en este texto la visión de las principales organizaciones, las que ejercieron mayor influencia desde sus orígenes a la actualidad, pues no es posible abarcar la totalidad. Sabiendo que esta omisión puede ser un problema, pues no están representadas todas las organizaciones, me atrevo a decir que las que presento abarcan una gran variedad de discursos. Es interesante hacer notar, que estas organizaciones han originado nuevas formas de resistencia basadas en la recuperación cultural, la reivindicación de los parlamentos

como medio de comunicación y negociación política, la creación de los congresos araucanos¹³⁸ y la participación política de los líderes indígenas, fundamental para ocupar cargos en el Congreso Nacional y en diversos organismos públicos.

El Congreso Araucano fue una estrategia de organización política y de representatividad relevante en el movimiento social mapuche. Este espacio de organización convocaba a las más importantes organizaciones, distintos discursos y posturas. Menard y Pavez (2005) desarrollan un interesante trabajo sobre el Congreso Araucano como forma de organización política a partir de inicios del Siglo XX. En este estudio se revisan las diversas actas y documentos que respaldan la realización de dichos congresos, donde los líderes mapuche tomaban decisiones importantes para el futuro de su pueblo, convocando a las diversas organizaciones, ejerciendo una soberanía alternativa al sistema político chileno. Los congresos implicaron el uso del idioma, la oralidad, el minucioso trabajo de levantar actas de cada congreso, con los detalles de las conversaciones y acuerdos.

El Congreso Araucano constituyó a la vez una institución con vocación representativa y carácter resolutivo, y un conjunto de manifestaciones políticas desarrolladas entre 1921 y 1950, de ahí que el concepto oscile entre su forma singular y el plural de la serie de congresos realizados. Su origen se confunde con la formación de la Federación Araucana, una de las principales organizaciones mapuches del siglo XX, fundada con ocasión del Primer Congreso Araucano realizado en Collimallín en diciembre de 1921. Detrás de esta iniciativa se encontraba Manuel Aburto Panguilef, que hasta ese momento se desempeñaba como presidente de la Sociedad Mapuche de Protección Mutua, creada cinco años antes. (Menard y Pavez, 2005:213)

Como señalan estos autores, los Congresos Araucanos se realizaron por más de 20 años y su componente principal fue la ritualidad, la religiosidad con que se llevaron a cabo. En una mezcla que ya anunciaba el contacto cultural, como se verá más adelante estas reuniones tuvieron un alto componente identitario a la vez que

¹³⁸ Los congresos araucanos fueron una estrategia política de reunión y toma de decisiones del pueblo mapuche, originados a partir de la organización Federación Araucana, liderada por Manuel Aburto Panguilef, líder que promovió la mantención de las tierras mapuche como colectivas, la recuperación de las costumbres y de la organización tradicional mapuche. Este líder fue fuertemente criticado por la Iglesia Católica.

burocrático, como por ejemplo los espacios de registro y escritura. El Congreso Araucano debe entenderse como una forma de organización propia y original que se dio este pueblo durante el siglo XX. Formas híbridas de organización que retoman por ejemplo de los antiguos parlamentos elementos propios de la oralidad, del discurso y del protocolo. Como señalan Menard y Pavez (Op.cit.), la diferencia principal entre el Congreso Nacional (Institución legislativa) y el Congreso Araucano es que el primero es una institución fija, que opera a puertas cerradas, mientras que el segundo comprendía una organización móvil, itinerante y a campo abierto.

A. La Sociedad Caupolicán

La *Sociedad Caupolicán* Defensora de la Araucanía se origina en 1910 en Temuco. Presidida por Manuel Neculmán, profesor normalista, con Basilio García como secretario y Tomás Guevara como presidente honorario, este último director del liceo de Temuco. Otro de sus fundadores fue Manuel Manquilef, quien además fue uno de los primeros diputados mapuche, junto con Francisco Melivilu. Esta organización representaba su oposición a una serie de injusticias que se estaban dando en el sur de Chile respecto a las usurpaciones de tierra. Por citar alguno de los casos, organizaron una oposición a la ya citada “Marcación Painemal”, la *Sociedad Caupolicán* acordó convocar a una gran concentración en Nueva Imperial para protestar por esta afrenta (Pinto, 2012).

Manquilef, fue uno de sus líderes oriundo de Maquehue, Región de la Araucanía, profesor de *mapuzugun* y castellano, desde un inicio apoyó la división de las comunidades indígenas –Títulos de Merced- cuestión que permitiría al pueblo mapuche estar en igualdad de condiciones al resto de la población. Es decir, él pensaba que el mejoramiento de las condiciones de vida mapuche pasaba por su total incorporación a la vida occidental chilena. Desde luego, esto generó la oposición del liderazgo mapuche y en especial de Arturo Huenchullán, quien sucedió a Manquilef como presidente de la *Sociedad Caupolicán*. Manquilef se irá desprendiendo de su rol como mapuche para asumir una posición política al alero del Partido Liberal.

La *Sociedad Caupolicán* se originó como organización pro defensa de los derechos indígenas, poniendo freno a las injusticias derivadas de la usurpación de tierras, el racismo y la visión negativa que se había generado de la imagen del

indígena. Además, ellos acompañaron los reclamos ante el estado respecto de familias que no habían sido radicadas a principios del Siglo XX. Tanto ésta como las demás organizaciones tuvieron una especial preocupación por la educación occidental del indígena, lo que era visto como una brecha que impedía equiparar las diferencias entre mapuche y no mapuche, claro, en un sistema hegemónico que privilegiaba este tipo de educación.

El discurso mapuche de esta organización se sitúa entonces en las ideas de progreso, ciencia y desarrollo, lo que implicaba la plena incorporación de los mapuche al estado chileno, a partir del acceso a la educación, a la salud, el desarrollo rural, entre otros. Siguiendo las ideas de Foucault (2006), las concepciones de desarrollo y crecimiento, propias del estado en un comienzo, fueron luego gubernamentalizadas por la población, incorporadas como cosa natural y obvia. En este sentido la educación occidental era una necesidad para poder incorporarse al estado, por este motivo las personas mayores en su mayoría, dejaron de enseñar el *mapuzugun* a las nuevas generaciones, pensando que si lo hacían, sus hijos y nietos se occidentalizarían de forma rápida y serían más competentes en la sociedad chilena.

Volviendo atrás en la historia, una vez concretada la radicación, los mapuche son sometidos territorial e ideológicamente al estado chileno. En el discurso de las organizaciones mapuche, el culpable de la pobreza y el abandono a que hacen alusión constantemente, será el estado y la política de radicación implementada y es al mismo estado que se le pide que rectifique esta situación. Manquilef por ejemplo en su libro *Las Tierras de Arauco* (1915) planteó que la pobreza se origina por la desigualdad creada por el estado y por haber permitido la desterritorialización, a partir de la radicación, lo cual ocasionó la pérdida del territorio, el ganado, relegando a la pobreza al pueblo mapuche. De este modo, surge un discurso romántico, una imagen idílica y retórica del mapuche prereducional. Una imagen nostálgica donde el pasado aparece siempre como mejor. Manquilef estaba convencido que la vía política y el acceso a cargos públicos era una importante alternativa, pues desde el poder legislativo se podía de algún modo lograr la justicia para el pueblo mapuche.

A diferencia de Manquilef, quién era proclive a la división de las tierras, con una postura conservadora y anticomunista, Arturo Huenchullán, líder de la *Sociedad*

Caupolicán en 1926, mantuvo una postura opuesta a la división de las tierras, chocando con la postura de Manquilef. Este último creía que la división de las tierras era un camino para superar la pobreza mapuche y evitar los desórdenes que ocasionaban la represión (Idem).

A través del trabajo de estas organizaciones y la incorporación de sus dirigentes a los partidos políticos y al liderazgo mapuche, se logró levantar candidatos al parlamento, que fueron aumentando a través del tiempo. Es el caso de Manuel Manquilef del partido Liberal Democrático y Francisco Melivilu del Partido Demócrata en 1923, ambos electos diputados. El acceso al mundo político implicó una constante tensión entre representar los valores de su pueblo o representar a los partidos políticos que apoyaban dichas candidaturas.

B. Federación Araucana

Fue fundada en 1922 por su presidente vitalicio Manuel Aburto Panguilef, luego que éste fundara la Sociedad Mapuche de Protección Mutua de Loncoche¹³⁹ en 1914, una de las primeras organizaciones junto a la Sociedad Caupolicán. Panguilef fue abogado, educado en la misión anglicana, pero pronto abandonó la religión occidental para adentrarse en la religión y filosofía mapuche.

Esta organización originó un discurso particular y único en la época, muy cercano al nativismo, en el sentido que en parte negaba la cultura occidental, causante de los males por los que atravesaba el pueblo mapuche, para sí recuperar la identidad en las prácticas religiosas y culturales propias. Se proponía la mantención y recuperación de todo tipo de prácticas culturales ancestrales, tales como la vida en *ruka*, la práctica del *mapuzugun*, la vuelta al poder de los *logkos*, la valoración de las autoridades tradicionales, el uso de los sueños –*pewma*– como métodos propios del conocimiento mapuche, para entender la naturaleza, la vida y guiar el destino cultural de su pueblo.

Al igual que las demás organizaciones se criticó fuertemente el sistema de reducciones, se solicitó al gobierno el cese de los remates de tierras y la pronta

¹³⁹ Loncoche actualmente corresponde a una comuna de la Novena Región de la Araucanía.

radicación de familias que no tenían tierra. Se podría decir que dentro de esta organización había posturas radicales, que promovieron la recuperación de tierras, lo que ocasionó una fuerte represión del movimiento mapuche. Esta organización planteaba su oposición a la ley de subdivisión de comunidades dictada en el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo. Las demandas mapuche seguían algunos lineamientos de la Sociedad Caupolicán, como eran la demanda al estado por la exención en el pago de impuestos y contribuciones, la denuncia de los atropellos a que eran sometidas las familias mapuche respecto a la usurpación de tierras. Pero claro, su principal diferencia con otras organizaciones, fue llevar adelante una postura considerada radical para esa época, pues proponía la autonomía mapuche materializada en los congresos Mapuche. Por tal motivo se asoció a esta organización con partidos de izquierda, tildando a sus dirigentes de comunistas.

Estos congresos consistían en encuentros que convocaban a distintas organizaciones, quienes se reunían para discutir sus principales problemas y demandas. Esta forma de organización, colocaba al centro al *logko* como autoridad tradicional, la práctica del *mapuzugun* y la oratoria como forma tradicional de encuentro de la sociedad mapuche.

El Congreso Araucano funciona como una suerte de reflejo inverso del Congreso Nacional. A la institución fija, inscrita en un edificio permanente, se opone esta otra, móvil, actualizada en forma intermitente, de manera itinerante y a campo abierto. Comparte con el Congreso o Parlamento nacional chileno (Aburto hablará también del Parlamento Federal de la Araucanía) el hecho de constituir un espacio de representación territorial y organizacional. (Menard y Pavez, 2005:216)

El I y II Congreso Araucano se celebró en Collimallín, IX Región. En el discurso de convocatoria se puede observar la forma en que se llama a participar, abogando por el tradicionalismo mapuche y la cultura a partir del uso de vestimentas, instrumentos e incluso banderas, éste último elemento ya había sido incorporado en la cultura mapuche, cuyo origen es de la sociedad occidental.

[...] para restablecer y sublimar todos los actos y costumbres de la raza mapuche... la Junta Central previene a todos los Consejos Federales y

reducciones de indígenas que deben concurrir oficialmente...luciendo sus banderas, lanzas, macanas, mazas, espadas y sus instrumentos de música...Una orquesta de instrumentos de cuerdas, encabezada por el mapuche don Manuel Callfuquir, que la Federación Araucana hará venir especialmente de Santiago, solemnizará todos los actos de este Congreso Araucano. (DA¹⁴⁰ 1/12/1922 citado por Foerster y Montecino, 1988:33)

Sabiendo de la necesidad de que el pueblo mapuche sea representado en la estructura política chilena, la Federación Araucana luchó por levantar candidatos a diputados. Es así como se logró elegir como tal a Francisco Melivilu en el periodo 1924-1927, quien fue apoyado también por el Partido Demócrata. La Federación organizó el apoyo económico necesario para tal fin. Uno de los anhelos de los líderes mapuche y de los dirigentes de las organizaciones descritas fue que éstas logaran representar a su pueblo, intermediando entre éste y el estado. Las organizaciones se constituyeron como respuesta a las injusticias y a la falta de representatividad, como una forma de dar voz y de visibilizar lo que el estado ocultaba. Pero como hemos señalado en varias partes de este documento, la heterogeneidad de las propuestas y la diversidad de pensamientos inscritos en las diferentes organizaciones mapuche, no permitían una sola representación de lo mapuche, sino que varias.

La *Federación Araucana* propuso a fines de 1931 la idea de una República Independiente Mapuche, idea que fue fuertemente criticada por las demás organizaciones y por los políticos del momento, tildándola de comunista. La Federación presentaba una ideología de izquierda, de hecho Manuel Aburto Panguilef apoyó la instauración de la República Socialista de Marmaduke Grove en 1932¹⁴¹.

Además, esta organización mantenía una estrecha relación con la Federación Obrera de Chile (FOCH), organización que apoyó la realización de los congresos

¹⁴⁰ Corresponde a la sigla del Diario Austral, periódico de la época editado en Temuco.

¹⁴¹ Marmaduke Grove fue un militar, revolucionario y político chileno que participó activamente en la vida política del país entre 1920 y 1930, propiciando el socialismo y anarquismo. Participó en el fallido golpe de estado contra el gobierno de Carlos Ibañez del Campo (1927-1931), producto de lo cual fue relegado a Isla de Pascua. En el gobierno del presidente Juan Esteban Montero, Grove asume como jefe de la Fuerza Aérea. El 4 de junio de 1932 Grove nuevamente protagoniza un Golpe de Estado, que logró instaurar la República Socialista en Chile, sin embargo ésta duró tan solo 14 días, ya que pronto fue aplacada y nuevamente Grove es enviado a Isla de Pascua.

araucanos, como el de 1934. Aunque debemos entender que el pueblo mapuche y sus organizaciones siempre han establecido alianzas con los partidos políticos. Desde un comienzo ellos entendieron que es una forma de acceder al poder político, a las estructuras de poder y sortear las dificultades de estar insertos en un estado hegemónico. En uno de los congresos realizados con apoyo de la FOCH en 1935, se dictaron las resoluciones del mismo. En éstas, se puede contar con un excelente resumen de las propuestas de la Federación Araucana, alguna de las cuales señalo:

Las resoluciones de este Congreso fueron: entrega de tierras y devolución de las usurpadas; no pago de contribuciones; escuelas bajo el control de los indígenas; sección especial (atendida por mapuches) de la Caja de Crédito Agrario; derogación de la ley de Juzgados de Indios; creación de Tribunales Indígenas con personal de la raza; respeto del Estado por las costumbres tradicionales como el bastón de mando, los títulos de los caciques, las ceremonias, etc.; reconocimiento de la bandera mapuche y elección de los representantes mapuches en el Parlamento, en los congresos de indígenas. (Cf. Justicia, junio de 1935 citado por Foerster y Montesino, 1988: 143-144)

La necesidad de que los mapuche fueran representados ante el parlamento y ser escuchados por el presidente, es un anhelo de todas las organizaciones, incluso las más radicales. Esto implica que dichas organizaciones tienen que tener capacidad para negociar con políticos, candidatos a la presidencia, alcaldes y funcionarios públicos. La *Federación Araucana* estableció relaciones con partidos políticos de izquierda como el Partido Socialista, el Partido Comunista. También en su momento, la organización estableció su compromiso con la candidatura de Arturo Alessandri Palma, en el entendido que éste apoyaría las demandas del pueblo mapuche.

Sin embargo, un hecho de su gobierno empañó esta situación. En efecto, con la represión sufrida en contra de campesinos mapuche y chilenos en lo que se conoce como la Matanza de Ranquil, las relaciones con este gobierno se deterioraron al máximo. En ese entonces, tanto mapuche como inquilinos reclamaban del trato abusivo de sus patrones. Las comunidades hacían lo propio al reclamar por las tierras usurpadas. Tras la denuncia de la Sociedad Puelma Tupper, Alessandri envía fuerzas policiales para reprimir a los manifestantes, esto en el Fundo Ranquil, poblado de

Lonquimay en la IX Región. Esto ocurrió en el año 1934 y costó la vida de alrededor de 200 personas.

Lamentablemente, hechos como este han sido claves para que los mapuche comprendan lo que pueden esperar del estado chileno. Me atrevo a afirmar que las relaciones actuales con la sociedad chilena, en gran medida es fruto de esta historia de violencia que se mantiene en la memoria con una huella indeleble y duradera.

El hecho de que esta organización fuera proclive a la revitalización cultural era notoriamente criticado por los gobiernos de turno, pues la religiosidad mapuche no era considerada como tal, sino asociada al paganismo, a la poligamia. En este sentido, ritos como el *gillatun* y el *machitún* eran contrarios a los principios cristianos, la moral y las buenas costumbres. Uno de los principales críticos fue el padre Guido de Ramberga, quien redactó una carta pastoral donde denosta al líder indígena Manuel Panguilef, acusándolo de pagano y de inculcar antivalores.

...Levantamos públicamente nuestra voz contra unos hombres sin conciencia de sembrar la irreligiosidad, la vuelta al paganismo y predicar el odio contra cierta clase de personas que ellos designan usurpadores de sus tierras... la dirección de la Federación Araucana...está hace años, en manos de un hombre hijo de la propia raza araucana, al que debemos llamar con toda razón un *espíritu malo, un seductor para su pueblo...*, Manuel Aburto Panguilef, así se llama ese seductor del pueblo araucano... ha hecho entre los indígenas una propaganda abiertamente anticristiana, subversiva y funesta y ha sabido azuzar los bajos instintos del pueblo araucano que es fácil de seducir, precisamente por ser indígena...(Foerster y Montecino, 1988:43-44)

Denótese en el discurso anterior, la visión de Ramberga respecto a los indígenas, donde plantea que éstos son fáciles de seducir, por tal motivo la iglesia era quien se autorepresentaba como la salvadora del mundo mapuche, al inculcar los valores universales del bien, bajo la moral cristiana. Hoy día la iglesia ha cambiado bastante de acuerdo a este paradigma, si bien sigue existiendo la evangelización, hay una apertura a aceptar las costumbres mapuche, los ritos y la lengua, pues se comprende que los mapuche cuando oran lo hacen a dios.

Es importante hacer notar, la importancia que fue adquiriendo la mujer en el movimiento indígena, logrando un espacio en una sociedad mapuche y chilena tremendamente machista. La hija de Manuel Aburto Panguilef, de nombre Herminia Aburto Colihueque, fue la primera mujer mapuche candidata a las elecciones municipales en 1935 (Calfio, 2009). Miembro además de la estructura organizacional de la Federación Araucana y de la Corporación Araucana

En 1937 se creó la Sociedad Femenina Araucana Yafluayin, primera organización femenina mapuche, cuya presidenta fue Herminia, cuyas propuestas superaban una visión centrada solo en lo mapuche, ya que además se posicionaba desde el punto de las reivindicaciones de la mujer “Organizada la Araucana lucharán por la reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho de voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país (Aburto, 1935)”.

Por otra parte esta líder mapuche se caracterizó por ser redactora de la *Federación Araucana*, lo que le otorgó poder e importancia, pues esta organización a pesar de basar su estructura en la oralidad, llevó un acucioso registro de los acuerdos y temas que se trataban en los diversos congresos nacionales.

C. La Unión Araucana

Esta organización se origina en el año 1926, bajo el alero de la Iglesia Católica y de los padres capuchinos. Dentro de los líderes de la organización estaba Antonio Chihuailaf y el padre Ramberg ya mencionado anteriormente. Fue una organización cristiana que se opuso a la recuperación y difusión de la cultura mapuche, por lo tanto contraria a la Federación Araucana y a su líder Manuel Aburto Panguilef. Su ideología se centraba en la necesidad de evangelizar y educar al indígena, para que adopte los valores de la modernidad y el progreso, únicas formas para salir de la pobreza y de la ignorancia por la cual atravesaba el pueblo mapuche. Se proponía que el indígena era capaz de actuar en igualdad de condiciones que el resto de la sociedad chilena, si se lo permitía. Para esto era necesario entonces inculcar valores cristianos, dejar en el pasado al paganismo de la ritualidad mapuche. En suma, esta organización sigue las posturas ideológicas del positivismo y del cristianismo occidental y combate con fuerza en su discurso a las organizaciones mapuche de izquierda y a los líderes con posturas centradas en la reivindicación cultural.

El objetivo de la Unión Araucana fue el bienestar económico, intelectual, moral y social para "...combatir los grandes males que hoy afligen a los araucanos"...Estos "males" serían; la ignorancia, el alcoholismo, la poligamia, la "inseguridad en la posesión de sus terrenos, el atraso agrícola y la desunión. Fue, eso sí, en el ámbito de la "moral" donde la organización encaminó sus mayores esfuerzos: la educación y la creación de escuelas fueron percibidos como medios fundamentales para que los mapuches se integraran a los usos culturales occidentales. Del mismo modo, estimó urgente "...establecer el matrimonio cristiano" y "...extirpar en absoluto el vicio de la poligamia" (DA 22/3/1926 citado por Foerster y Montecino, 1988:51)

Esta organización tenía su propio diario; "El Araucano", mediante el cual se difundían las ideas cristianas, la necesidad de considerar al pueblo mapuche como una raza que era capaz de competir en igualdad de condiciones que los blancos y que por lo tanto no eran inferiores como lo señalaba constantemente la prensa y la elite criolla. La Unión Araucana realizaba reuniones periódicas y la celebración de lo que ellos denominaban parlamentos, encuentros donde se trataban temas propios que afectaban a los mapuche, con una intervención importante de la iglesia, que dirigía los diálogos, en contra de la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana. Como bien lo señala Foerster y Montecino (1988), operaba una relación ambigua con la cultura, porque se negaban las prácticas culturales, pero en la práctica seguían operando en una especie de sincretismo religioso que incorporaba aspectos de la cultura mapuche y aspectos de la religión católica. Se realizaba una especie de *misa-gillatun*, como la dirigida por Félix de Augusta y descrita en el siguiente relato¹⁴².

El estilo de esta reunión da cuenta de los intentos de sincretismo y fusión cultural que propiciaron los sacerdotes capuchinos: se inauguró con una misa solemne en mapudungu y en español, y un sacerdote subió al altar "...para ofrecer el gran sacrificio del cordero inmaculado al único y *verdadero Dios de las cosechas*". (DA 2/4/1926 citado por Foerster y Montecino, 1988:56)

¹⁴² Capuchino de origen judeo-cristiano que llegó a la Araucanía a fines del Siglo XIX, uno de los estudiosos de la gramática mapuche y creador de uno de los diccionario mapuche-español, español-mapuche.

En este mismo sentido, prácticas como el *gillatun*, el *machitun* y todas aquéllas relacionadas con la religiosidad mapuche fueron consideradas paganas y por lo tanto se pidió su abolición. Como se ha ido planteando, esta organización y una parte quizá minoritaria del movimiento mapuche, asociado a la iglesia, planteó un nuevo sujeto mapuche, con valores cristianos y modernos. Esto último se lograba superando la tradición, visión propia de la corriente evolucionista. Así, el cristianismo imponía una ideología evidentemente androcéntrica donde el rol de la mujer quedaba relegado a la sumisión y obediencia hacia el hombre. La iglesia en ese tiempo era contraria al matrimonio mapuche –*mafün*– en cuya tradición operaba el pago de la dote, este tipo de ritual fue explicado en detalle en el Capítulo I. También era contraria a la poligamia, práctica común en los *logkos*, quienes tenían por lo general más de una esposa.

Congruente con su afán crítico, la *Unión Araucana* demonizó a la cultura mapuche, a partir de una fuerte crítica a la poligamia y al matrimonio tradicional que implicaba el pago de la dote, señalando apelativos tales como; “esclava”, “vale lo que un animal”, “el padre es su amo”, “la roban”, “pagan por ella” “que humillante y repugnante tratamiento de la mujer” (El Araucano N° 3. 1928 citado por Foerster y Montecino, 1988:60). De este modo se combatió el matrimonio tradicional, aunque éste será reivindicado por las demás organizaciones mapuche, como era el caso de la *Federación Araucana*.

En el discurso de esta organización lo mapuche debía ser superado a través de un blanqueamiento cultural, lo que se lograba dejando las prácticas culturales tradicionales y remplazándolas por la de la sociedad chilena, educación y desarrollo productivo constituyeron los principales elementos para llegar a la modernidad. Si bien los postulados de esta organización fueron radicales, en el sentido de criticar y renegar la tradición mapuche, también es importante señalar que la Unión Araucana se abanderó con la lucha mapuche por la recuperación de las tierras usurpadas, la exención del pago de contribuciones, apoyó la formación de la Caja de Crédito Indígena, además de otras medidas como una propuesta de una ley antialcohólica¹⁴³.

¹⁴³ Era una propuesta legislativa que pretendía declarar zona seca las zonas habitadas por mapuche, luego del aumento de la ingesta de alcohol producto del sometimiento, pobreza y conflictos internos

D. Corporación Araucana (1946-1959)

Fue una organización que unificó el accionar mapuche en términos políticos, agrupando a líderes y miembros de la Sociedad Caupolicán, Frente Araucano e incluso de la Unión Araucana. La *Corporación Araucana* logró desplazar a la Federación Araucana y se constituyó en la principal organización de mediados del siglo XX.

Fue fundada por Venancio Coñuepán en 1938, apoyando la candidatura a presidente de Pedro Aguirre Cerda que duró desde 1938 a 1941. A juicio de muchos Coñuepán fue uno de los líderes más influyentes en el movimiento mapuche, tanto por su capacidad discursiva, manejo de los conocimientos mapuche y también por conocer en profundidad la cultura chilena. Junto con él, aparecieron líderes como Esteban Romero y José Cayupi. Coñuepán tuvo una importancia decisiva en el movimiento mapuche, pues junto con lograr llegar al poder político, asombró su capacidad de gestión para lograr beneficios hacia su pueblo, por este motivo propició el desarrollo agrícola y la tramitación de las causas asociadas al conflicto de tierras. Esta organización desarrolló un importante trabajo político, levantando diversos candidatos a cargos políticos dentro del gobierno. Así, en 1953 la organización logró un rotundo triunfo electoral al ser elegidos 12 regidores y dos diputados de su organización (Foerster y Montecino, 1998).

La *Corporación Araucana* se alió con partidos políticos, pero mantuvo autonomía en sus planteamientos, ya que retomó de la Federación Araucana el respeto a la tradición, de la mano de los *logkos* y las propuestas políticas que habían estado presentes en el discurso mapuche de las diversas organizaciones: la no división de las comunidades, el acceso a créditos y recursos para producir, la educación, la valoración de la cultura y la lengua mapuche.

Una de las apuestas de esta organización fue el desarrollo económico, debido a los altos índices de pobreza que se experimentaban en las comunidades. Para esto, se solicitó incansablemente el apoyo del gobierno, tanto en insumos, créditos y apoyo técnico. Respecto al tema del crédito, logró materializar en 1936 una

de la sociedad. “Se pide que se declaren zonas secas todas las regiones habitadas por los mapuches para librar a la raza de su peor enemigo que es el alcohol” (Aburto Panguilef, 1935).

propuesta centrada en la creación de una caja de crédito, llamada Caja Central Indígena. Para Coñuepán, el desarrollo productivo era esencial para superar la pobreza y la visión del mapuche como sujeto improductivo.

Señores, este es el grito, la manifestación de una raza que se niega a morir sin más esfuerzos y que despojándose de su impotencia y que empuñando el arado y la pluma confía ser útil a la humanidad y escribir nuevamente una página más brillante que la contada por Ercilla. (Diario Austral 27/07/1936 citado por Foerster y Montecino, 1988:121)

El nuevo movimiento mapuche reivindicaba la cultura, valorando la ritualidad, la sabiduría y los conocimientos mapuche, pero a diferencia de la Federación Araucana, incorporaba en el discurso la necesaria modernización del mapuche, su vinculación política con el estado, promoviendo acceder al poder político y de esta forma lograr la representatividad en el parlamento.

La Corporación Araucana comenzó su quehacer político en el gobierno de Pedro Aguirre Cerda¹⁴⁴, aunque en ese momento no se contaba con representación política en el parlamento, Coñuepán se presentó a las elecciones de diputado en 1937, como candidato independiente, pero sin obtener resultados positivos. Posteriormente fue electo diputado en tres periodos, 1945¹⁴⁵, 1949 y 1965, logrando un poder político nunca antes visto. Coñuepan logró ser el brazo derecho de Carlos Ibañez del Campo¹⁴⁶, quien demostró apoyo político a su candidatura, logrando con esto el cargo de Ministro de Tierra y Colonización y la dirección de DASIN (Dirección de Asuntos Indígenas). Integró además la Comisión Permanente de Agricultura y Colonización y la Comisión Permanente de Economía y Comercio en el Gobierno de Gabriel González Videla. En 1961 es elegido Consejero del Banco

¹⁴⁴ Presidente chileno que gobernó desde 1938 a 1941, siendo el primero de tres presidentes radicales que gobernaron hasta 1952. Era considerado el presidente de los pobres, tenía el lema “gobernar es educar”. Puede ser considerado como uno de los presidentes claves del período modernizador en Chile, aquel marcado por la política de sustitución de importaciones.

¹⁴⁵ En 1945 Coñuepán sale elegido diputado, apoyado por el Frente Popular y por la Alianza Popular Libertadora, partidos de izquierda y derecha respectivamente.

¹⁴⁶ Fue presidente de Chile en dos periodos, de 1927-1931 y de 1952-1958. En el primer periodo fue como candidato independiente. En el segundo periodo fue apoyado por el Partido Agrario Laborista (PAL), integrado por el Partido Socialista Popular y por el Partido Femenino de Chile.

del Estado, nombrado por Jorge Alessandri Rodríguez¹⁴⁷. En 1965 fue elegido nuevamente diputado en el Gobierno de Eduardo Frei Montalva.¹⁴⁸

Como se puede observar, la Corporación Araucana fue la organización que tuvo mayor permanencia en el tiempo y que logró un mayor poder político, siendo la figura de Venancio Coñuepán relevante para entender esta cuestión. La negociación política con representantes de diversas ideologías, permitió a Coñuepán un manejo político relevante, en torno a ganar adeptos a la causa mapuche, aunque esto no fuera del todo entendido por otros líderes mapuche. Esta capacidad negociadora y política le permitió a Coñuepán materializar una serie de proyectos relevantes para el pueblo mapuche y defender a su pueblo de las injusticias cometidas en los distintos puntos del país. Junto con él, miembros de su organización fueron también elegidos diputados, por ejemplo Esteban Romero y José Cayupí, quienes en 1953 fueron electos por el Partido Nacional Cristiano, a lo que se sumó la elección de varios regidores que fortalecieron la organización mapuche.

En los años 1956 y 1957, la Corporación Araucana perdía poder, ya que tanto los políticos, como la prensa criticaban la labor de Coñuepán, insistiendo en que éste quería hacer un partido mapuche que renegara de los partidos políticos chilenos, amenazando en cierto sentido la estabilidad del estado, ya que se pensaba que estaba formando un verdadero estado mapuche dentro de otro estado. En 1956 Antonio Chihuilaf, presidente del Consejo Nacional de Asuntos Indígenas se oponía a Coñuepán y la Corporación Araucana, planteando que la mayoría de los indígenas querían la disolución de las comunidades (Ruiz y Samaniego, 2007).

Durante la existencia de esta organización el discurso del estado es de un marcado carácter anti mapuche, culpando a éstos del atraso del país y de la Región de la Araucanía, de no interesarse por el progreso. Sin embargo, la organización mapuche mantuvo una postura contraria a la división de las tierras y la enajenación de las mismas. Por ejemplo, durante el Gobierno de Gabriel González Videla en 1946, se propone entre otras medidas erradicar las familiar mapuche de los sectores

¹⁴⁷ Presidente de Chile entre 1958 a 1964, apoyado por el Partido Liberal y el Partido Conservador. En 1970 vuelve a las elecciones presidenciales, sin embargo Salvador Allende sale electo. Alessandri luego del golpe militar apoyó el régimen militar y la elaboración de la Constitución de 1980.

¹⁴⁸ Presidente del Partido Demócrata Cristiano entre los años 1964-1970.

límites al casco urbano de Temuco a Aysén –extremo sur de Chile- entregándole 30 hectáreas a cada uno y estableciéndolos lejos de las ciudades. Esta visión racista se repetía en los discursos de los agricultores y latifundistas, para quienes los mapuche era un pueblo de ociosos y flojos que no se merecían las tierras que ocupaban.

Un artículo de Olto Berg en El Diario Austral impugnaba: "¿Cómo es posible que se permita que los terrenos más fértiles en estas provincias, que son el granero de Chile, permanezcan en manos de indios que no produzcan absolutamente nada, por cuanto están en el mismo estado en que los encontró Pedro de Valdivia?! Existen en ellos las mismas chozas de pastos y totoras que encontrara el gran capitán extremeño y nada más, absolutamente nada más...Los siglos no han enseñado nada a los indígenas". (DA 18/11/1946 citado por Foerster y Montecino, 1988:204)

Desde el estado y los grupos de poder se intentó por todos los medios de desprestigiar la acción de la Corporación Araucana en los años 50, ya que ésta controlaba en ese entonces la Dirección de Asuntos Indígenas y por lo tanto gran parte de la política indígena. Esta organización representaba, para muchos políticos y elite criolla, el pasado. El poder que había alcanzado representaba una amenaza al poder del estado y de los empresarios. Se criticaba desde el ámbito político y comunicacional el hecho de que el discurso mapuche hiciera la separación entre chilenos y mapuche, que además se crearan leyes especiales que fomentaran esta separación y que por lo tanto dieran garantías al pueblo mapuche para evitar el pago de impuestos. Esta misma situación hoy es criticada, tanto por la elite como por los campesinos chilenos, en quienes ha calado fuerte el discurso que critica a los gobiernos por el supuesto exceso de ayuda a los indígenas en desmedro de los pobres del campo y la ciudad.

Para poder dilucidar el clima anti mapuche que se vivía en ese tiempo y el constante ataque que hacía la elite criolla y la prensa en contra de las organizaciones mapuche, presento esta cita del Diario Austral de la época.

La reacción del señor Romero es típicamente indígena. El indio es alérgico al cambio. Aquí y en todo el mundo en donde queden grupos étnicos

aborígenes, ellos viven mirando hacia el pasado. Hay en toda las lenguas vernáculas una maldición al hombre blanco y al mestizo, y en sus ritos paganos abundan los exorcismos contra la inspiración civilizadora. El caso de Chile no es distinto. Tal como está, vegetando muchas veces en unos pocos acres que apenas alcanzan para que se revuelque una flaca gallina, desamparado en sus orientaciones y entregado sin defensa a sus hábitos ancestrales, el mapuche va en rápido camino hacia la desintegración. Es muy reducido el porcentaje que rompe la barrera del prejuicio racial y que se incorpora a la chilenidad. Decenas de miles de aborígenes permanecen, en cambio, enraizados al modo tradicional de vida. Y en él se gastan sin esperanzas, sin horizontes, a la vera de Chile, como si vivieran en otro país o en otro planeta (DA 4/12/1956 citado por Foerster y Montecino, 1988:235).

E. Asociación Nacional de Indígenas de Chile

La Asociación Nacional fue fundada el año 1953, mantuvo nexos con el Partido Comunista y por lo tanto se orientó no solo al tema mapuche, sino amplió su campo de acción a la justicia social de los grupos oprimidos, donde entraban obreros y pobres. En esta declaración se deja entrever los postulados de unidad a que apelaban, propiciando la recuperación de la cultura, pero ampliando el discurso a la incorporación mapuche a las luchas globales de la humanidad, en donde la lucha debía unirse a la lucha de obreros y de la clase trabajadora.

La Asociación Nacional de Indígenas trabajará por organizar en una sola central a todos los mapuches del país, a fin de lograr su completa emancipación en su Calidad de Minoría Nacional; luchará por abolir toda discriminación racial; por la conservación de su cultura, de su lengua y de su arte, y por la reconquista de sus tierras; luchará por elevar el nivel económico, político, social y cultural de sus asociados. Junto al pueblo y a la clase trabajadora organizada luchará por la recuperación de las libertades públicas; por el perfeccionamiento del régimen democrático; por la defensa de la soberanía nacional; por la liberación de Chile de la dominación extranjera; contra la oligarquía terrateniente y sus sirvientes; por la paz y contra la guerra

y luchará para sacar a Chile de su postración económica junto a todos los países democráticos del mundo. (Citado por Foerster y Montecino, 1988:250)

Los planteamientos de esta organización se centraban en la recuperación y devolución de las tierras usurpadas; ampliación de tierras para familias jóvenes y sin tierra; prohibición de enajenación de las tierras anulando la venta de tierras efectuadas; oposición a la llegada de colonos mientras no se radicaran los campesinos y mapuche sin tierra; ayuda del estado para el desarrollo agrícola; reconocimiento de los títulos de Comisario, Realengo y de Merced (Osorno, Llanquihue y Chiloé).

Dentro de los principales líderes estaba Martín Painemal y Zoila Quintremil. Esta última fue la vicepresidenta, además fue profesora normalista y la primera mujer candidata a diputada en 1953 por el Partido Democrático del Pueblo. Su irrupción en el campo político causó asombro, apoyo e incluso rechazo desde importantes dirigentes del pueblo mapuche. Venancio Coñuepán desde una visión sesgada y machista hizo un ataque confrontacional a la nueva líder, señalando lo siguiente:

[...] esa mujercita, dijo, padre mujer se presentó a candidata a diputado, pobre mujercita, el padre tiene veinte juicios, todos los gana, porque tiene unas hijas muy bonitas, todas sus hijas. El entrega una hija al juez y ganó el juicio, viene entrega otra hija y ganó el juicio. Son todas unas rameritas, unas putas. Ahora esa candidata a diputada la viste un hombre rico, le da de comer y entonces que es por eso que es tan nombrada. De que va servir una putita en la cámara de diputados (Mariman, 1993)

La Asociación Nacional fue opositora a Venancio Coñuepán, por cuanto éste centraba su discurso desde lo mapuche separado del resto de la sociedad. Si bien los dos apuntaban a la recuperación de las tierras usurpadas, Coñuepán profundizaba su discurso en la reivindicación cultural, planteando una lucha desde lo mapuche y sin considerar los demás miembros de la sociedad que también tenían problemas de pobreza y segregación social.

Las propuestas se ampliaban al caso de los Juzgados de Indios y su importancia en la solución de conflictos de tierras. Respecto a educación, salud y cultura, todo apuntaba a contar con un mayor acceso a ésta, mayor dotación de

infraestructura, becas, acceso a viviendas, entre otras medidas. En el plano de los recursos naturales se proponía nacionalizar los mismos, promover la Reforma Agraria como una forma de romper con las desigualdades en las cuales vivían inquilinos y campesinos, además se fomentaba la industrialización. Desde 1961 la Asociación se convierte en la Federación Nacional Campesina e Indígena de Chile. Esta organización se vinculó al movimiento obrero y promovió la realización de la Reforma Agraria, junto con la creación de nuevos juzgados indígenas.

2.2 Las organizaciones políticas mapuche desde 1973 al 2013

A. Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad Mapu

El Golpe de estado en Chile en 1973 y su impacto en las zonas rurales y especialmente en el mundo mapuche fue devastador. Muchos dirigentes fueron torturados y asesinados, lo que ha sido consignado en diversos informes sobre derechos humanos en Chile. Producto de esto, sumado a la persecución política de quienes se organizaban, trajo consigo un repliegue de las organizaciones sociales y políticas. En 1978 surgen las primeras organizaciones mapuche post dictadura, nacidas éstas de la mano de la Fundación Instituto Indígena del Obispado de Temuco y del Vicariato de la Araucanía.

Estas organizaciones se llamaron los Centros Culturales Mapuche (CCM), los que se originaron como respuesta y oposición a la subdivisión de la comunidad indígena, nueva ley propiciada por Augusto Pinochet a través del Decreto Ley N° 2.568. Este decreto modificó la Ley N° 17.729 que había creado el Gobierno de Salvador Allende. El resultado de estos cambios en la era pinochetista fue la cancelación de los Títulos de Merced y la entrega por parte del estado de Títulos de Dominio individuales.

De este modo, en 1981 se originó la organización mapuche Ad Mapu, denominada *Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche Ad Mapu*, que dio continuidad a un discurso de tipo culturalista, reivindicativo, que se distancia bastante del discurso mapuche de la Unidad Popular en el Gobierno de

Salvador Allende, ya que empezó a gestarse un movimiento político que tomó como bandera de lucha la reivindicación cultural, que cada vez será más decisiva.

Ad Mapu se opuso al Decreto N° 2.568 de Augusto Pinochet, pues implicaba la anulación de lo mapuche. Esto trajo consecuencias negativas a sus socios, derivadas de la represión por parte de la dictadura militar, pues el modelo neoliberal instalado, al contrario de la tradición y el colectivismo, fomentó el individualismo, sepultando la cultura. Estos mismos dirigentes levantaron la voz para iniciar un discurso de tipo autonomista, que abogó por la libre determinación y el reconocimiento como pueblo. Con esto, se comienza a establecer un cambio en las demandas mapuche. Reproducimos este discurso del emblemático dirigente José Santos Millao en el año 1984, líder de Ad Mapu.

Tenemos una política clara y definida en torno a este régimen y creo que la seguiremos teniendo frente a los futuros regímenes, en el sentido de que si no considera la participación y el reconocimiento de nuestro pueblo, vamos a luchar igual (...) ninguno de nosotros desea la violencia, pero en la medida que han tratado de socavar la dignidad y han tratado de exterminarnos, es donde nuestro pueblo ha salido a luchar por sus reivindicaciones y es ahí donde a veces se producen hechos de violencia que no están en nuestros planes. (Mella, 2001:109)

Marimán (1995) por su parte, plantea que la sociedad mapuche en su mayoría aceptó la división de las comunidades, por lo cual Ad Mapu va perdiendo su sentido original, lo que provocó que gran parte de sus bases se marginaran del trabajo político de oposición a la dictadura militar, ya que la lucha contra la dictadura era para la mayoría del pueblo mapuche un tema que debía ser resuelto por los partidos políticos chilenos. Esto implicó la izquierdización de Ad Mapu.

Hacia fines de 1984 Ad Mapu quedó convertido en un referente exclusivamente de izquierda, y donde la hegemonía estaba en manos del Partido Comunista, seguido del Partido Socialista –corriente Almeida- y el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR). (Marimán, 1995:2)

Se produce una pugna ideológica entre los partidos políticos de izquierda que mantienen la dependencia de Ad Mapu, donde el partido socialista comienza a tener una injerencia cada vez mayor en la toma de decisiones del partido mapuche.

Será el año 1985 cuando el proceso de reconstitución socialista concluye. Con el control sobre el trabajo cultural de Admapu (grupo de teatro), presencia en una ONG mapuche (Sociedad Nehuen), entre los estudiantes universitarios mapuche (grupo Pelquitun), profesionales (Asociación de Profesionales mapuche), residentes mapuche urbanos (Santiago, Concepción y Osorno) y reducciones campesinas mapuche a lo largo del territorio mapuche, el Partido Socialista –Dirección Colectiva- se constituye en una agrupación política capaz de disputar la hegemonía al Partido Comunista al interior de Admapu. (Ibíd:2-3)

Actualmente Ad Mapu plantea la autonomía territorial, aunque siempre dentro del estado Chileno. Lo que implica que este último debiera otorgar las condiciones necesarias para que la sociedad mapuche sea representada en el parlamento y en las entidades públicas. Es por tanto necesaria la participación política y la reforma constitucional que reconozca la multinacionalidad. Aunque esta autonomía se ve desdibujada cuando aparece el Partido Comunista, que se erige como el partido que originó Ad Mapu y que en cierto sentido viene a confundir aquellos discursos de autonomía indígena con aquellas ideas de igualdad y planeación estatal propios de la ideología comunista. Domingo Marileo, uno de los fundadores y fiel a Ad Mapu es claro al señalar.

... no es contradictorio con que el día de mañana este pueblo decida crear su propia estructura comunista, bajo sus mismos principios... En algunas personas está la idea. Lo que debe ver es si están maduras las condiciones para desarrollar esa idea y los componentes de este. Yo [Domingo Marileo] creo que eso implica un grado de conciencia muy alto de los mapuche y del propio Partido Comunista chileno. Pero jamás puede servir como una acción de paralelismo o de contradicción con el Partido Comunista. Debe ser una reivindicación que abracen todos los comunistas, estén en Temuco o en Iquique, sean o no mapuches. Entenderlo como la mejor forma de

organización para avanzar en la liberación de las clases y los pueblos oprimidos. Yo no tengo temor a esta idea (Diario el Siglo, 1996:13)

Ad Mapu fue un gran referente en el movimiento mapuche, gran parte de sus cuadros políticos generaron sus frutos en las nuevas generaciones, sin embargo el movimiento mapuche paulatinamente se irá radicalizando. Es así como surge la figura de quién sería gravitante en la conformación de un nuevo referente en la organización mapuche al inicio del gobierno democrático, Aucan Huilcamán, quien comenzará a presidir Ad Mapu en 1985, abanderado con el Partido Socialista (Dirección Colectiva).

Los conflictos de poder al interior de Ad Mapu provocaron diversos quiebres, que según Marimán (1995) fueron otorgando mayor poder a Huilcamán, pavimentando el camino para el surgimiento de una figura política y nuevo referente mapuche de mano del nuevo referente organizacional, el Consejo de Todas Las Tierras.

B. Aukiñ Wallmapu Ngulam o Consejo de Todas Las Tierras

Para comprender el surgimiento de esta organización, es necesario partir por sus orígenes, los que se remontan a una época de agitación política en Chile, caracterizada por el surgimiento de diversos movimientos sociales y políticos que abogaron por el término de la dictadura militar. El *Consejo de Todas Las Tierras* se origina a partir de Ad Mapu, partido que como se dijo se origina de los Centros Culturales Mapuche (CCM) y que paulatinamente se conformará al alero del Partido Comunista y posteriormente bajo la predominancia del Partido Socialista.

La crisis de Ad Mapu vio nacer a Aucán Huilcamán quien lideró Ad Mapu a fines de los años 80, además fue referente de una de las facciones del Partido Socialista, el Partido Socialista Comandante. La función del *Aukiñ Wallmapu Ngulam (AWNg)* fue el año 1990, al alero del Partido Socialista, del cual esta organización se irá desprendiendo paulatinamente. *Consejo de Todas las Tierras* se originó de la mano de Aucán Huilcamán en su calidad de *werken* o mensajero del pueblo mapuche, propugnando una vuelta a la tradición de la mano de los *logkos*,

machis y autoridades tradicionales, por lo cual su discurso estuvo acompañado del discurso del Consejo de *Logkos*, entidad tradicional que apoyó el desarrollo de esta organización, en cuya cabeza se encontraba el padre de Aucán Huilcaman.

El movimiento mapuche a lo largo de la historia se ha caracterizado por concentrar el poder en la figura de un líderes, llamando la atención que en la mayoría de los casos estos líderes son hombres, lo que habla de una estructura organizacional más bien androcéntrica. Así como en las organizaciones de principios de Siglo XX surgieron liderazgos claros, de la mano de Manuel Manquilef, líder de la Sociedad Caupolicán; Manuel Aburto Panguilef de la Federación Araucana o Antonio Chihuailaf de la Unión Araucana. En la época pre y post dictadura militar surgieron diversos líderes masculinos: Domingo Marileo en Ad Mapu; Aucán Huilcamán del *Consejo de Todas Las Tierras*; Adolfo Millabur de la *Identidad Lafkenche* y Héctor Lleitul de la Coordinadora Arauco Malleco. En esto ha jugado un papel relevante los medios de comunicación, para presentar al líder como único, centralizando ideológicamente en el poder, ya que también de esta forma es más fácil debilitar a las organizaciones mapuche. También es cierto que la mujer ha sido invisibilizada pues es claro que en nuestros tiempos la voz femenina ha surgido con fuerza en las reivindicaciones territoriales, de la mano de líderes como Patricia Troncoso, la *Logko* Juana Calfunao, Ana LLao, Machi Millaray Huichalaf, Natividad LLanquileo, las hermanas Quintraman entre otros liderazgos.

Marimán (1995) tiene una visión bastante crítica del *Consejo de Todas las Tierras*, por cuanto en su lectura de una propuesta política y programática del partido, ve una serie de contradicciones que necesitan ser superadas para que se convierta en un movimiento capaz de enfrentar la modernidad y los nuevos tiempos. Una crítica que se le hace a esta organización es su incapacidad para mirar al futuro, ya que según Marimán, la organización *Consejo de Todas las Tierras* presenta en su propuesta a un mapuche idílico, olvidando que la mayor parte del pueblo mapuche vive en las ciudades y no en el sector rural.

Por otra parte, se critica el hecho que en su propuesta política aparecen enunciados conceptos programáticos a modo de sinónimos, cuando en verdad son diferentes. Tal es el caso del concepto “gobierno paralelo”; “autonomía mapuche” y “co-gobierno”. En este mismo punto, dicha autonomía se ejercerá sobre un límite

territorial que va desde el Bío Bío al sur, sin que se explicita que tan al sur es la propuesta.

Así, cuando se habla de "co gobierno," "autonomía mapuche", "gobierno paralelo," finalmente se termina sin comprender realmente lo que desean. Un "co gobierno" sugiere la idea de "compartición del poder político, económico y administrativo, como una forma de garantizar el equilibrio, el desarrollo y la relación de ambas sociedades", la chilena y la mapuche. Una "autonomía mapuche" en cambio, expresaría la idea de que "las leyes que se aprueben para la sociedad no mapuche no pueden ser válidas para los pueblos que no tienen la misma cultura, o sea, leyes propias a cada sociedad componente del estado nación, o leyes distintas a ambas sociedades. Finalmente, un "gobierno paralelo", la idea de una autoridad política para los chilenos y una autoridad política para los mapuche, con plena jurisdicción sobre cada sociedad. Todas estas opciones, en el marco de un territorio mapuche reivindicado desde "el Bío Bío al sur. (Ibíd.:6)

En suma, la estructura organizacional que propone *Consejo de Todas las Tierras* se basa en el fundamentalismo basado en la organización tradicional, donde se recupera la autoridad del *logko*; junto con la reivindicación de la lengua mapuche; la educación tradicional y la justicia propia. Pero como hemos insistido, la propuesta no recoge la realidad en que vive el pueblo mapuche, donde la mayor parte no se expresa en su lengua originaria. Además la organización tradicional y la autoridad de *logko*, *machi* y agentes del ámbito espiritual y de la salud, ha quedado relegada al ámbito ritual. El *logko* como autoridad política y jurídica fue reemplazado por las autoridades chilenas. La misma situación ocurre en el tema de la educación, donde la transmisión de la oralidad y la lengua antes transmitida al interior de la familia mapuche, ha sufrido un fuerte cambio debido al predominio y obligatoriedad de la educación occidental de los niños mapuche.

En lo que respecta a la tradición, esta organización mapuche se propuso fortalecer la identidad de la mano del uso de la vestimenta masculina y femenina tanto en la aparición pública como en su uso ritual. Además del uso reivindicativo de las armas mapuche usadas en la lucha espiritual -ritos comunes y de sanación- además de la lucha por la defensa en procesos de recuperaciones de tierras. Estas

armas son el *witxuwe* -boleadora- las lanzas hechas de *koliwes*, los *wiño* o chuecas y también en el uso del caballo en las diversas marchas que reivindicaban la autonomía y la autodeterminación mapuche, marchas que en muchas ocasiones han empezado en el sector rural y han terminado en la ciudad.

En este sentido, de la organización *Consejo de Todas las Tierras* fue clave su discurso, ya que por medio de éste se ha podido sostener con claridad que es posible luchar por la autonomía y que ésta necesariamente requiere congeniar tradición, identidad y modernidad. El movimiento mapuche de la mano de esta organización, se vio favorecido por los contactos que realizó su líder en el exterior, por ejemplo en el foro Permanente para las Cuestiones Indígenas, celebrado en Ginebra, Suiza y auspiciado por Naciones Unidas. Esto le ha permitido contar con una red de contactos en el exterior, quienes funcionan además apoyando diversos movimientos indígenas en el mundo.

De este modo, Aucán muy pronto conoció de cerca otras organizaciones indígenas que llevaban una posición adelantada en sus demandas respecto del caso de Chile, lo que obligó al movimiento mapuche a volcar su estrategia hacia un discurso más radical y con un fuerte discurso hacia la autonomía. Por ejemplo en 1994 se erigió uno de los movimientos indígenas que más connotación internacional han tenido, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, México. Otros movimientos indígenas aparecieron a la luz pública, tanto en Ecuador, Bolivia y en todo el continente americano.

Otro aspecto importante y quizá el más valorado por la sociedad mapuche, ha sido las acciones de recuperación de tierras, que fue una política levantada por el *Consejo de Todas las Tierras*. A partir del año 1991 esta organización inició un trabajo político en diversos sectores rurales, donde se tomó contacto con antiguos y nuevos líderes mapuche, surgiendo las recuperaciones de tierra, que convocaron a autoridades tradicionales y las propias familias de las comunidades, incentivadas a recuperar tierras que habían sido usurpadas. Dichas acciones trajeron consigo una fuerte represión hacia el movimiento mapuche y una reorganización de los latifundistas. Paralelo a esto, muchos fundos agrícolas fueron transferidos a empresas forestales, hoy nuevo enemigo mapuche. El estado chileno apoyó y apoya hoy a las empresas forestales y latifundistas, aplicando todo el rigor de la ley que se manifiesta

en una constante represión al movimiento indígena. Los grupos de centro-derecha en Chile han visto amenazada su integridad y sobre todo la propiedad de las tierras que detentan y cuya propiedad históricamente en la mayor parte de los casos perteneció al pueblo mapuche. Cada vez que los latifundistas se ven amenazados, recuerdan diversos episodios del Gobierno de Salvador Allende, donde el pueblo mapuche fortalecido ideológicamente inició un procesos de recuperación de tierras que convocó a final de cuentas a un resultado de tortura, muerte y represión de la dirigencia mapuche.

Al respecto, durante los diversos gobiernos de la concertación nuevamente el pueblo mapuche se organiza para recuperar sus tierras o ampliar las existentes. Sin embargo, dichas recuperaciones han sido reprimidas, por ejemplo sólo el primer gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia, de la mano de Patricio Aylwin, condenó a 141 mapuche, muchos de los cuales se les aplicó la Ley de Seguridad del estado, Ley N° 12.927.

De este modo, el *Consejo de Todas las Tierras* se ha caracterizó por promover las “recuperaciones de tierras simbólicas”, que tenían por objeto llamar la atención del estado chileno respecto de las demandas mapuche, para provocar que el estado compre las tierras demandadas por las familias del territorio. A partir de la Ley Indígena N° 19.253, que creó el Fondo de Tierras y Aguas, se creó también el Artículo 20 letra B, que ha permitido a las comunidades postular al subsidio de tierras basados en información histórico-antropológica que permita solventar que dichos terrenos en litigio históricamente pertenecieron a las comunidades en conflicto, tanto con empresas forestales o latifundistas.

De este modo, la presión ejercida por esta organización y las comunidades que promovían recuperaciones de tierra vía ocupación de fundos de forma simbólica, trajo consigo en un inicio que el estado para acallar el conflicto hiciera la compra de dichas tierras en conflicto, lo que ocasionó disputas internas de las comunidades por acceder a un cupo en la larga lista de demandas por tierras usurpadas. Por otra parte, el valor de las propiedades se elevó por la mayor demanda de tierras y la acción de alza de precios por parte de los dueños de fundo. Comenzó una fuerte especulación que hizo aparecer a funcionarios, latifundistas y especuladores en el centro de la discusión y de los negocios. Irrisoriamente los precios subieron en la medida que el

conflicto fue mayor y que los medios de prensa fueran causando una sensación de inseguridad nacional.

C. Coordinadora Arauco-Malleco (CAM)

En los gobiernos de la concertación de partidos por la democracia, entre los años 1990 y hasta el año 2010 y en forma posterior, bajo el actual gobierno de Sebastián Piñera¹⁴⁹, el conflicto mapuche se ha agudizado, llegando a una situación crítica, en la cual algunas organizaciones mapuche han tomado una postura radical frente al tema. La conflictividad a la que aludo está inserta en altos niveles de exclusión social y política del pueblo mapuche, lo que ha aumentado el nivel de incertidumbre en las familias, donde el estado ha funcionado y sigue funcionando principalmente como una máquina de subsidios orientados al sujeto mapuche visto como sujeto pobre, replicando un modelo fallido.

En el actual escenario, es fácil observar un alto nivel de conflictividad que tiene múltiples orígenes, pero que hoy se expresa en un alto conflicto entre las comunidades indígenas y la empresa forestal, en menor medida con los pocos latifundios que quedan y un nuevo conflicto que se está gestando, me refiero a los proyectos de inversión nacional y extranjera en territorios mapuche, tales como: implementación de pisciculturas, centrales hidroeléctricas, geotermias, proyectos eólicos, agroindustrias. El discurso mapuche más radical se opone a toda forma de intervención empresarial en estos territorios, pues la experiencia con éstas ha sido negativa, sin embargo algunas organizaciones mapuche han ido reflexionando en torno a la necesidad de establecer procesos de negociación con empresas, de generar mayor poder local a partir de la empresarización de las propias comunidades, en negocios inclusivos, que permitan un mejoramiento de la economía mapuche.

Con todo, el tema del conflicto mapuche, es el resultado de conflictos históricos relacionados con la desterritorialización que implicó la implantación del estado chileno y del sistema económico capitalista, que desplazó y relegó a este pueblo a un reducido espacio territorial y al abandono forzado de las costumbres. En esta larga historia, hemos ido explicando las distintas etapas que ha experimentado

¹⁴⁹ Gobierno de centro-derecha, adscrito al pacto Coalición por el Cambio.

esta sociedad. Hemos visto como a fines de la dictadura militar, el pueblo mapuche se rearticuló organizacionalmente, sembrando sus esperanzas en una nueva Ley Indígena, que se materializó en el año 1993 con el primer gobierno de la concertación, con Patricio Aylwin como presidente. Se realiza el ya citado Acuerdo de Nueva Imperial, donde se estableció un compromiso político para un nuevo trato, creándose la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), encargada de la redacción de una nueva ley para los pueblos originarios del país. Las comunidades sembraron esperanzas en este nuevo proceso, pero la concertación de partidos por la democracia lejos de transformar el modelo económico implantado por la dictadura militar, le dio continuidad a las reformas neoliberales.

Un ejemplo de los impactos negativos del modelo neoliberal y el más controversial, es el modelo de desarrollo forestal empresarial. En 1974, la dictadura militar creó el Decreto Ley N° 701, que subvencionó el 75% de las plantaciones en forma de monocultivo y con especies exóticas, favoreciendo a los principales grupos económicos en Chile, Matte y Angelini.

"Angelini, uno de los dueños de Latinoamérica", publicaba la revista Poder en México y Estados Unidos en alusión a Anacleto Angelini, 86 años, de origen italiano, con una fortuna personal de unos 1.500 millones de dólares, considerado por la lista Forbes uno de los hombres más ricos del orbe. Dueño de Bosques Arauco, la empresa forestal más grande de Chile y dueño de distintas empresas controladoras de diversos mercados chilenos y latinoamericanos en áreas de inversión, finanzas, naviera, pesquera, eléctrica, combustibles, servicios y minería. Sus principales empresas, además de las forestales son: Eperva (industria pesquera); Copec (petrolera); Gener (energía) Antar Chile, entre tantas otras. La familia Matte, es el otro grupo de los selectos billonarios en Chile, dueños de CMPC en el área forestal, cuya principal empresa es Forestal Mininco, participando además en otras áreas como Universidad, minera, fondos previsionales y financiera. (Segel, 2004:5)

La concertación de partidos por la democracia en el año 1990 continuó con este modelo forestal, el que perfeccionó y amplió en cobertura hacia los campesinos y pequeños propietarios agrícolas, pues en un inicio dicho subsidio estuvo dirigido a las empresas forestales. En la Provincia de Malleco las plantaciones en comunidades

fueron reemplazando el área que se destinaba al cultivo de cereales y chacra, de este modo, las empresas aumentaron la superficie plantada, porque de una u otra forma el destino de las plantaciones son las empresas, quienes basan su sistema económico en la producción y exportación de celulosa.

La zona donde se concentra el conflicto mapuche y que tiene hoy su expresión en la oposición al modelo forestal, se sitúa en la Provincia de Malleco, ubicado en la zona norte de la Región de la Araucanía. En este espacio territorial es donde también se han generado históricamente diversos episodios de resistencia, tanto a la conquista española como a la colonización chilena. Además, durante la Reforma Agraria y específicamente en el periodo de Salvador Allende, las comunidades de este espacio territorial lograron llevar adelante un proceso de recuperación de tierras exitoso en el sentido de su organización, pero que luego tuvo consecuencias nefastas en la represión que llevó adelante el gobierno militar en contra de los dirigentes y comunidades mapuche. Luego del golpe militar del año 1973, la tierra recuperada fue devuelta a los antiguos latifundistas, otra parte rematada a través de la Corporación Nacional Forestal –CONAF- y una mínima parte parcelada y entregada a campesinos que no estuvieron involucrados en procesos de recuperaciones de tierras, como se explicó en detalle en este documento.

Las comunidades mapuche y las organizaciones ambientalistas denuncian que el estado ha sido cómplice del modelo forestal chileno, ya que a través de la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y el Instituto Forestal (INFOR) ha invertido una gran cantidad de recursos económicos para el desarrollo de esta industria, en investigaciones, control de incendios y protección de fundos de empresas forestales.

El modelo forestal descrito implicó que los suelos que antes se destinaban a un uso agrícola, ahora pasaron a usarse como suelos forestales, estableciendo plantaciones en forma de monocultivo de pino y eucaliptus, reemplazando la vegetación nativa y desplazando con esto la fauna que cohabitaba ahí. Por otra parte, las plantaciones requieren un manejo forestal con uso de agroquímicos, lo que ha impactado negativamente en los suelos, sobre todo porque gran parte de las plantaciones se han establecido en zonas de altura y como las comunidades campesinas están en las zonas bajas, el agua de las lluvias ha generado procesos

erosivos que han desplazado los agroquímicos a las zonas bajas, impactando el desarrollo agrícola de las comunidades. Se ha denunciado por parte de las comunidades la fumigación aérea que realizan las empresas forestales y los efectos en la salud humana, junto con sus efectos en la contaminación de cursos de agua y de la vegetación, ya que muchos campesinos recolectan plantas medicinales y frutos de recolección, que son consumidos por las familias.

Por otra parte, dichas plantaciones llegan a su etapa de madurez a los 15 o 20 años de edad, lo que implica que si un campesino establece una plantación, ocupando por ejemplo la mitad de su predio, no podrá desarrollar ninguna otra actividad en ese espacio, mientras las plantas estén en crecimiento. Uno de los tantos efectos negativos de la empresa forestal se refiere cuando las plantaciones han llegado a su etapa de madurez, se cortan a tala raza, eliminando la vegetación colindante y desprotegiendo el suelo y la fauna que se ha establecido ahí. Quizá el aspecto más negativo sea que las plantaciones secan las napas subterráneas, afectando los cursos de agua a los que acceden las familias. Además, las empresas forestales con el tiempo fueron adquiriendo una mayor cantidad de predios agrícolas, por lo cual fueron cerrando antiguos caminos que eran usados por los campesinos para la recolección de leña, plantas medicinales y frutos silvestres. Estamos en presencia de un conflicto que ha implicado un modelo de desarrollo excluyente para las comunidades campesinas, pues se ha implementado favoreciendo a un sector de la sociedad chilena en desmedro de otros.

Uno de los efectos negativos del neoliberalismo en Chile, es el aumento de la desconfianza de las comunidades y organizaciones indígena respecto al estado y a la CONADI como organismo público encargado de la política indígena, debido a la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco el año 1997. Este proyecto generó una oposición por parte de las comunidades indígenas *pewenche* afectadas y de la sociedad civil, que a través de movimientos ecologistas, activistas, intentaron frenar el proyecto, lo que tuvo un efecto mediático a nivel nacional e internacional. Sin embargo, el proyecto a la larga fue aprobado y aceptado por parte de las familias mapuche, que tuvieron que ser desplazadas y sus tierras inundadas para el funcionamiento de la central hidroeléctrica de embalse.

El modelo económico neoliberal ha provocado diversos conflictos ambientales, que han llevado a los diferentes gobiernos a legislar en materia ambiental, de hecho hoy existe en Chile un Ministerio de Medio Ambiente creado en el Gobierno de Michelle Bachelet en enero del 2010 y actualmente en operación. Este ministerio reemplazo a la antigua Comisión Nacional del Medio Ambiente (CONAMA) y creó el Servicio de Evaluación Ambiental (SEA). En el caso de las comunidades indígenas en Chile, los conflictos se han materializado en conflictos ambientales con la empresa forestal, la minería principalmente en la zona norte de Chile, la generación de energía a partir de la construcción de centrales hidroeléctricas, energía eólica, geotermia y la implementación de pisciculturas para el cultivo de salmones.

En el caso mapuche, las comunidades demandan de parte del estado el respeto a los derechos fundamentales que deben tener los pueblos originarios, el derecho a la libre determinación y a la participación política. La crítica apunta al estado, pues éste no ha regulado el desarrollo empresarial y su impacto en las comunidades y menos aún interceder para solucionar el grave conflicto de tierras que es una demanda sentida por la amplia mayoría de las comunidades. En este sentido, el actual presidente de la república Sebastián Piñera, se ha visto afectado por diversos movimientos sociales, siendo los principales el movimiento estudiantil, el mapuche y el ambiental. Este último de la mano de proyectos controversiales como son Hidroaysén y Patagonia Sin Represas¹⁵⁰, además de varios movimientos ecologistas y de pobladores en contra de empresas abusivas¹⁵¹ y de proyectos que generan un fuerte impacto en la población y en el medio ambiente, como fue la protesta social que logró que el presidente Sebastián Piñera diera un giro en la aprobación del organismo ambiental en Chile, de la Central Termoeléctrica Barrancones, ubicado en

¹⁵⁰ Consiste en la construcción de 5 centrales hidroeléctricas en la región de Aysen, en el sur de Chile, las que son administradas por ENDESA y Colbun S.A. Este proyecto ha sido fuertemente cuestionado y ha tenido un gran impacto mediático en Chile, con movimientos sociales y ecologistas nacionales e internacionales a la cabeza, tales como Patagonia Sin Represas. Sin embargo el proyecto en su primera etapa ha sido aprobado.

¹⁵¹ Tenemos el caso del holding de producción de alimentos Agrosuper, que en una de sus plantas de cerdos en Freirina, III Región, por malas condiciones sanitarias y la protesta de la ciudadanía se vio obligada al cierre de la misma, dejando abandonado planteles de cerdos y la contaminación que estos producen, lo cual nuevamente produjo una serie de movilizaciones y la presión a la empresa para implementar un plan de contingencia. Situaciones similares han ocurrido con otras empresas en el país.

el Santuario de la Naturaleza Punta de Choros, IV Región y que de este modo, obligara a la empresa a cambiar su ubicación.

En 1996 algunas comunidades forman la Coordinadora Territorial *Lafkenche* (CTL), de la cual se originan en forma posterior dos organizaciones mapuche. Por un parte, la Identidad Territorial *Lafkenche*, liderada por Adolfo Millabur, actual alcalde de la Comuna de Tirúa, en la VIII Región. Esta organización agrupa a comunidades costeras de la VIII y IX Región, sus propuestas están dirigidas a la protección del espacio marino y la promoción de una nueva ley que hoy se materializó el año 2008 como Ley de Espacio Marino Costero de Pueblos Originarios (ECMPO), N° 20.249. Esta organización es proclive a la participación política mapuche y la recuperación de tierras.

A diferencia de la anterior, surge el *Coordinador de Comunidades en Conflicto Arauco - Malleco (CAM)* en el año 1998, de un marcado carácter nacionalista mapuche, por lo cual separada de los partidos políticos y con una posición radical respecto a la empresa forestal, a las cuales declara la guerra. La CAM se adhiere a las posturas radicales de diversas organizaciones indígenas a nivel mundial.

Las noticias sobre las reivindicaciones nacionalistas y territoriales en Chechenia, Bosnia, Kurdistán, Palestina, Euskadi, unido al ascenso del movimiento indígena en México, Bolivia y Ecuador, fueron seguidas por las nuevas camadas de militantes mapuches. Finalmente, la coyuntura nacional fue decisiva. La protesta en 1992 ante la conmemoración del Quinto Centenario de la conquista española, la construcción de la represa hidroeléctrica *Ralco*, en fin, la decepción con gobiernos democráticos que hacían oídos sordos de la causa mapuche, terminaron por radicalizar a viejos y nuevos activistas mapuche. (Pairacán y Álvarez, 2011:71)

A diferencia de las otras organizaciones mapuche, la CAM ha legitimado el uso de la violencia política y tal como lo señala Pairacán y Álvarez (2011) ha levantado un nuevo sujeto en el escenario del conflicto, el *weichafe* o guerrero mapuche, que recordaba los antiguos héroes de la conquista, como son Pelentaru, Leftxaru, Kalfullikan. Muchos jóvenes se adhirieron a esta idea, debido a las

constantes injusticias que han presenciado desde niños: allanamientos a las comunidades en conflicto, represión, enfrentamientos y muerte de alguno de los comuneros.

Ideológicamente la CAM opera sobre la base del concepto de control territorial, que implica dar continuidad a la recuperación de tierras, pero no de manera simbólica como lo ha planteado el Consejo de Todas las Tierras, sino haciendo ocupación efectiva de fundos forestales y agrícolas, para luego comenzar un proceso de producción denominado siembra productiva. Posteriormente se irá estructurando una ideología propia basada en el concepto de Liberación Nacional, que involucrará usar como método de lucha la violencia política a través del sabotaje a las empresas instaladas en el territorio mapuche. Esto implica quema de camiones forestales, fundos forestales, procesos de recuperación de tierras, entre otras acciones.

Desde esa condición tendrían que edificar una primera etapa de acumulación de fuerza para comenzar un proceso de Liberación Nacional. Dicha acumulación de fuerza, se realizaría en tres facetas. Primero, en la resistencia al capital, es decir, las acciones de sabotaje a empresas forestales, turísticas, hidroeléctricas y latifundistas apostados en territorio mapuche. Segundo, en la reconstrucción sociocultural (nguillatunes, rogativas, medicina natural, etc.), unido con la reconstrucción del mismo “ser mapuche”, que se expresará en el Weichafe (guerrero). Finalmente, en los aspectos políticos, lograr generar un Movimiento Político Mapuche Autónomo y cimentar las primeras expresiones ideológicas del pueblo mapuche en post de la Liberación Nacional. (Ibíd:73)

La confrontación con el estado Chileno y contra las empresas que se instalan en territorio mapuche, ha provocado una persecución política de parte del estado, lo cual ha originado diversos operativos de inteligencia propiciados tanto por los Gobiernos de la Concertación como por el actual gobierno de centro derecha de Sebastián Piñera. Durante el gobierno de Ricardo Lagos se llevó adelante la “Operación Paciencia”, esto en el año 2001, que consistió en perseguir y desbaratar a la cúpula de la CAM. Por otra parte, Lagos logró implementar sin mayores tropiezos una política indígena de tipo subsidiaria, bajo la forma de un programa llamado

“Programa Orígenes”, con financiamiento del BID y en coordinación con el estado de Chile. Este programa se orientó a paliar el nivel de conflictividad que vivía el pueblo mapuche. Surge de diversos diálogos realizados en las comunas con población mapuche, donde se recogieron las demandas que se materializaron en el programa de gobierno descrito. Durante el gobierno de Lagos igualmente se crea la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, en la que participa la intelectualidad mapuche y no mapuche, diversas organizaciones indígenas, menos la CAM, la cual es considerada una organización ilícita. Parte de los planteamientos políticos de esta organización se pueden ver en esta entrevista realizada al líder de la CAM, Héctor Lleitul.

Por eso la CAM es una organización revolucionaria. Confronta al capital y esa confrontación genera el conflicto. Y nos hace antioligárquicos, anticolonialistas y antiimperialistas. A partir de la realidad y de la suerte de nuestro pueblo, irrumpimos como un movimiento autónomo, mapuche y revolucionario. Eso nos hizo objeto de la atención del Estado y de los detractores de la causa mapuche, de la oligarquía histórica y del capital nacional e internacional. Entonces pasamos a constituirnos en el enemigo interno del Estado chileno. (Faundes, 2012:1)

Sin embargo, la confrontación entre las organizaciones mapuche que llevaron adelante episodios de recuperación de tierras y las fuerzas policiales del estado Chileno, aumentaron el nivel de conflictividad. Uno de los episodios más controversiales fue el asesinato de Alex Lemun Saavedra el año 2002. Este joven de 17 años pertenecía a la comunidad Requiem Lemún Bajo. Lemun muere en plena recuperación de tierras llevada adelante por la comunidad Montutui Mapu de Ercilla, en el Fundo Santa Elisa, de la empresa Forestal MININCO, cuando un efectivo policial dispara un proyectil con una escopeta, que impacta en la cabeza del joven. El hecho anterior, sumado a otros mártires y al creciente número de presos políticos, trajo consigo el aumento en el número de acciones protagonizadas por la CAM. Es así como el 2002 el estado condena a la CAM por “Asociación Ilícita Terrorista¹⁵²”, lo que implicó que la CAM se refugiara en la clandestinidad hasta el día de hoy.

¹⁵² Que implica delitos que tienen por objetivo infundir terror en la población.

La resistencia desde las cárceles, más la clandestinidad política, generó una profundización en la subjetividad: la ira de las detenciones, de los allanamientos y de vivir en clandestinidad, se convirtió en un nuevo capital de politización para la CAM. Durante la vida entre la prisión y las sombras, se produjeron nuevos encarcelamientos, cuando a fines del año 2006. A partir de esta fecha, comenzó a caer la “Dirección Histórica” de la *Coordinadora*: en septiembre fue el turno del vocero de la organización, José Llanquileo y en febrero y marzo de 2007 Héctor Llaitul y José Huenchunao, respectivamente. (Pairicán y Álvarez, 2011:83)

3. SISTESIS DEL CAPÍTULO

Luego de la radicación, el estado logra apropiarse del territorio mapuche y reducir a su población en asentamientos fijos que rompen la estructura económica basada en la trashumancia estacional y el uso diferenciado de la tierra, tanto para producir, establecer las viviendas o para el acceso a las veranadas en el caso *pewenche*. Como hemos insistido a lo largo de este documento, a partir de la radicación se construyen discursos sobre la imagen del pueblo mapuche, que bien pueden ser analizados a la luz de los discursos de la elite criolla, del estado y de las organizaciones mapuche. Cada discurso comprende una heterogeneidad de visiones sobre el tema, no existe una sola organización mapuche, sino múltiples, por lo cual múltiples discursos transitan en la vida cotidiana. Lo mismo se expresa en el estado Chileno, que conforme pasa el tiempo va estableciendo políticas hacia los pueblos originarios con diferentes matices, estas políticas surgen de la interacción de los mapuche con la sociedad chilena y no son políticas aisladas.

Para efectos teóricos podemos dividir las distintas posturas de las organizaciones mapuche para enfrentar las políticas del estado chileno a lo largo de la historia. Siguiendo a Marimán (1997a), existirían cuatro tipos de posturas: asimilación, integración, fundamentalismo e indianismo. La primera postura, *la asimilación*, plantea que la sociedad chilena es superior a los pueblos originarios, por lo cual es necesario assimilarlos, de modo que adquieran las costumbres occidentales, para enfrentar su economía y su vida. Al respecto, revisando la historia, podemos ver como en sus inicios parte de la postura de la iglesia católica se expresó en este tipo

de ideas, llevando adelante una postura radical, que demonizaba las costumbres indígenas haciendo una fuerte crítica a la poligamia y a la religiosidad mapuche, asociadas al pasado, sinónimo de retraso, planteando como alternativa la evangelización y la adopción de las costumbres occidentales por medio de la educación. Posturas de este tipo podemos verlas en otras religiones, como es el caso de las iglesias evangélicas, parte del mundo de las elites criollas y de algunos partidos políticos conservadores.

Una entrevista de *El Mercurio* a los presidentes de la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), Andrés Santa Cruz, y de la Corporación de la Madera (CORMA), José Antonio Leteamandi, sirve para graficar claramente este punto de vista. Para ambos, el conflicto está ampliamente extendido. Junto a la violencia mapuche, aumenta paralelamente el temor de los agricultores, desprotegidos por el Gobierno y su errónea política indígena. Pero, en última instancia, no se trata de ningún “conflicto étnico” ya que “son chilenos de origen mapuche, tal como existen chilenos de origen alemán, español o italiano. ¡Son todos chilenos...!”. El problema radica, en cambio, en la “enorme pobreza que abarca extensas zonas del sur del país”. Se debe reorientar toda la política indígena, comenzando por la misma CONADI, que debe desaparecer, para dar paso a la solución de “la pobreza de todos, todos los chilenos, no importa su origen étnico”, y sacar así de su pobreza a “los pobres del país, incluidos los mapuches. (Foerster y Vergara, 2002:38)

Esta postura radical, de corte racista, obviamente generó y genera aún situaciones de conflicto sin resolver. Un profundo rencor histórico es el que ha causado esta visión sobre lo mapuche. Planteamientos de este tipo los podemos evidenciar en una organización mapuche de principios del Siglo XX, la Unión Araucana, que surge a partir del discurso de la Iglesia Católica y de la mano de los Capuchinos. Lo mapuche es sinónimo de atraso y las costumbres son negativizadas y exorcizadas, por ser consideradas paganas: el matrimonio mapuche, la poligamia, los ritos, todo constituye algo que hay que extirpar y enviar al pasado. La superación de la tradición es posible a partir de los valores de occidente: educación, salud, familia y economía occidental. Por lo tanto, la religión católica es el pilar para el cambio sociocultural, que llevará al indígena a abrazar la modernidad.

Una segunda postura, llamada de *integración*, implica considerar el mestizaje como la solución ideológica a la sociedad moderna. Lo chileno se construye a partir de lo indígena y lo europeo, la mezcla origina una nueva sociedad que retoma lo bueno de una y otra cultura. Esta postura es planteada por algunas organizaciones mapuche, el estado y la elite criolla. Tanto la Sociedad Caupolicán a principios del Siglo XX, como diversas organizaciones territoriales y productivas actualmente vigentes, son parte de esta postura ideológica. Consideran que es necesario mejorar las condiciones de vida del pueblo mapuche a partir de las costumbres occidentales, que les permitirán desenvolverse de mejor manera dentro del estado Chileno, a través de la educación occidental y una agricultura competitiva que les permita insertarse en los mercados.

En este sentido, la Sociedad Caupolicán, primera organización mapuche, de la mano de Manuel Manquilef había sentado las bases de un discurso pro-civilizatorio del indígena, centrado también en esta modernidad. Aquí fue relevante el discurso pro- educación occidental, la incorporación de los mapuche en la esfera política y económica dentro de la sociedad chilena. Pero también había una fuerte crítica al estado y a los particulares, en tanto habían construido una imagen distorsionada del indígena, la que favorecía la usurpación de las tierras, el engaño y una mirada racista hacia la sociedad mapuche.

Una tercera postura, denominada *fundamentalista*, fue la de la Federación Araucana a principios del Siglo XX, de la mano de la mano de Manuel Aburto Panguilef. Esta organización planteaba la recuperación de la cultura, la validación de la estructura organizativa tradicional, de las autoridades espirituales mapuche y en general que el pueblo mapuche vuelva a mirarse a sí mismo, a partir de sus propios conocimientos, donde los sueños, premoniciones, jugaban un rol importante en la conformación de la identidad mapuche. Como hemos revisado en este apartado histórico, Panguilef fue capaz de promover los congresos mapuche que sesionaron en espacios abiertos, donde la oratoria era esencial, pero donde la escritura y la difusión de las ideas serán relevantes para comunicarse con los demás, por lo que la Federación Araucana recogerá elementos propios de la cultura mapuche y elementos occidentales. Panguilef tenía la fuerte convicción de que el pasado pre-reduccional era la edad de oro mapuche, pues sus condiciones de vida en esa época eran ideales.

En esta misma época surgen organizaciones femeninas, con un discurso centrado en los derechos de los pueblos indígenas pero por sobre todo en los derechos de la mujer, esto marcará un cambio en la historia. El ya citado caso de Herminia Aburto confirman esta tesis, pues junto con ser profesora y líder de la Federación Araucana y de la Corporación Araucana, llevó adelante el registro minucioso de los congresos araucanos, plasmando la oralidad en el texto escrito.

La Federación Araucana planteaba que la pobreza mapuche era el producto de la radicación. Todo se habría acabado cuando el territorio se ve reducido, lo que trajo como consecuencia un cambio en la esfera económica, de una agricultura y ganadería extensiva en grandes extensiones de terrenos a un tipo de economía intensiva, en espacios reducidos, de este modo, los suelos fueron empobreciéndose cada vez más. Panguilef planteaba que la radicación no consideraba las diferencias sociales al interior de la sociedad mapuche, repartiendo tierras en partes iguales, por lo cual tuvo efectos directos sobre la estructura tradicional y el poder económico que tenían los *logkos*. Esta organización emprende una tarea de visibilización de los mapuche, recurre a elementos propios de la folclorización de las tradiciones, como son el uso de las vestimentas, revitalizar ritos, reinventar la cultura por ejemplo a través del teatro y difundir esto a la sociedad no mapuche.

En los años noventa en Chile se originó una nueva organización que retomó los fundamentos de la Federación Araucana. Me refiero al Consejo de Todas las Tierras, sustentada en la organización ancestral e histórica mapuche, reivindicando la figura del *logko* y la tradición. Esta organización retomó los postulados de la revitalización cultural propia de la Federación Araucana, a partir del teatro mapuche, el discurso y oratoria, difundiendo la cultura en diversos escenarios nacionales e internacionales.

Una cuarta postura llamada *indianista* es la que actualmente abraza la CAM, que retoma elementos de la tercera postura, como son la recuperación cultural y el respeto a la organización tradicional. Pero por otra parte, comprende una postura nueva centrada en lo que denominan el retorno a los *weichafe* o guerreros, que en este caso son jóvenes que viven en contextos rurales o urbanos, muchos de los cuales han vivido la pobreza y la discriminación y que sienten los efectos del neoliberalismo, el cual los obligó a migrar. Estos *weichafe* retoman del pasado

romántico, la fuerza y energía de los antiguos guerreros que dieron su vida por la defensa del territorio. Reconocen la pérdida del idioma y por lo tanto emprenden acciones para recuperarla. Esta postura, involucra situarse al margen de la participación política del país, planteando una postura nacionalista y contraria al neoliberalismo y capitalismo, promoviendo acciones de violencia política que tengan por objetivo el sabotaje de las empresas que se instalen en el territorio y que amenacen a la estabilidad ambiental y cultural, en suma se busca la autonomía del pueblo mapuche.

Esta nueva postura radical, habla del control territorial y la recuperación del territorio a partir de las recuperaciones de predios forestales y latifundios no por la vía simbólica sino por la ocupación efectiva, con una organización de autodefensa. Todos estos ingredientes han llevado a esta organización a enfrentarse en múltiples ocasiones a la fuerza policial chilena, generando un clima de tensión y represión.

CONCLUSIONES

En este trabajo he puesto en las manos del lector diversas miradas sobre la manera en que por medio de discursos, ideas y concepciones, una variedad de actores y sitios han estado produciendo y definiendo lo mapuche en Chile. Mirado en perspectiva del tiempo, la historia mapuche es la historia de un pueblo y su sobrevivencia a la devastación cultural y social.

Fanon (2007), cuando escribía sobre los africanos y sus experiencias coloniales, decía que la historia colonial de ese continente era la historia de una constante y profunda enajenación mental del africano. Gracias al colonialismo y al “encuentro” con Europa, la mente del africano fue vaciada de contenido, produciendo una vasta zona de no-ser, donde ahora debe ser producida nuevamente la definición cultural africana. Gracias a esto, ahora el africano nunca más se verá asimismo como lo que es, él ha sido construido nuevamente, y en esa construcción, ahora es un ser de piel oscura pero de máscara blanca.

Yo en esta tesis he tratado de comprender qué ha ocurrido después de la conformación de esa vasta zona de no-ser de los mapuche. He estudiado la manera en que el estado, las elites chilenas y los medios se han encargado de actuar ejerciendo su dirección cultural –hegemonía- sobre este pueblo. Ellos han tenido la capacidad y los medios (leyes, armas, educación y religión) para decir quiénes son, ahora definidos por medio de conceptos que los convirtieron en categorías minorizadas de personas e historias.

Pero los mapuche han respondido desplegando una amplia variedad de respuestas. Con sus organizaciones surgidas desde el momento mismo de la invasión militar chilena sobre sus territorios (siglo XIX), ellos han actuado frente al estado, a veces aceptando sus reglas y sometándose a su dominación, en otras, poniéndolo en jaque, respondiendo con violencia en un lenguaje que aprendieron de sus mismos colonizadores. En este sentido, este pueblo también ha creado discursos de contrapoder, basados en la oralidad, donde describen la historia del desencuentro con los invasores, a quienes usando un concepto nativo llaman “*wigka*”. En estos relatos se deja entrever los continuos desplazamientos de las familias provocados por la guerra, proceso que se agudizó a fines del Siglo XIX. Conceptos como *malón*, *awkan*, configuran una historia marcada por el enfrentamiento con el invasor. En esta guerra, los mapuche fueron vencidos, relegados a las reducciones, obligados a

incorporarse al estado y a seguir las costumbres occidentales. Es importante consignar que los efectos que esta derrota tiene en el imaginario indígena, son claves para entender el conflicto, pues supone altos niveles de dolor, rabia, contra quienes provocaron esta situación. Este lamento se observa con fuerza en el canto *-ül-* la poesía y la historia *-wewpitun-* mapuche, todas formas de expresión discursiva que frecuentemente remiten a ese dolor.

Sin embargo, también he visto otro nivel donde se construye lo mapuche, a “ras” de suelo, en la cotidianidad de las comunidades y de la vida familiar, donde en torno al fuego de la cocina y en medio de los rituales sagrados los mapuche todos los días dan muestras de una esfera cultural más autónoma. Decir qué son los mapuche en Chile significa, y esas son mis principales conclusiones, muchas cosas y una variedad de perspectivas y experiencias.

A partir de esa multiplicidad de discursos que emergen en contextos de las relaciones interétnicas, de las relaciones con el estado, los mapuche han sido el resultado de esas *guerras de imágenes* que, como en el trabajo de Gruzinski (2006), provocaron y conformaron la experiencia colonial. También he destacado que si bien este pueblo fue colonizado, una y otra vez ha resistido a la asimilación, usando para ellos medios propios y aquellos de la sociedad que los colonizó. En este sentido, el mayor acceso de los jóvenes a la educación y al mundo globalizado, permitió el surgimiento de un nuevo sujeto intelectual mapuche, que pone el acento en la descolonización como nueva forma de lucha, usando la tradición y los medios de comunicación.

Muchas de estas imágenes están situadas en la hegemonía del estado Chileno y las elites sobre este pueblo. La hegemonía a que me refiero supone diversos intentos históricos tendientes al *blanqueo cultural* y *borramiento étnico* (Echeverría, 2010). Prácticas dominantes en este sentido fueron prohibir el ejercicio de la lengua vernácula, la práctica de la medicina mapuche y del rito, considerados prácticas paganas. Todo esto se agudizó una vez que los mapuche fueron vencidos y desterritorializados, a fines del Siglo XIX. Benjamín Vicuña Mackenna, quien fuera un historiador y político chileno de ese siglo, señaló a través de la prensa y el parlamento, que: *el indio no era más que un animal de rapiña cuyo destino era*

*desaparecer*¹⁵³. Esa era una visión común de la elite criolla y es la visión que reaparece en la actualidad, en la zona del conflicto mapuche y recuerda los pasajes más violentos y sangrientos de nuestra historia.

En este complejo análisis sostengo y concluyo al igual que lo plantea Pinto (2012), que el conflicto no se originó hace 20 años, ni es producto de actores ajenos al mundo indígena, sino que obedece a un conflicto histórico que ha pasado por diversos momentos, que han agudizado las relaciones con el estado. Como por ejemplo la Reforma Agraria de Salvador Allende, donde las comunidades se movilizaron para recuperar sus tierras usurpadas, pero que costó la vida a más de 300 mapuche, entre detenidos desaparecidos y ejecutados. También es cierto que hoy el conflicto se agudizó como nunca antes se había visto, siendo el modelo forestal y neoliberal implantado por la dictadura militar y perfeccionado por la Concertación y la Alianza para el Progreso, lo que gatilló aún más este conflicto. Con el tiempo el estado aumento la desigualdad: riqueza para ciertos conglomerados económicos y pobreza para otros; exclusión, desconfianza en las autoridades y la justicia, lo que motivó el surgimiento de movimientos radicales y organizaciones mapuche como La Coordinadora Arauco Malleco.

Este pueblo fue convertido en etnia, nación desterritorializada, marginada y expoliada (Giménez, 2000b). Lo que llevó al sujeto colonial a una encrucijada, sentirse mapuche y vivir como tal u ocultarlo. El estado y las elites confabularon en esto, por medio de la negación del ser mapuche, bajo los conceptos de asimilación, integración y mestizaje. No todos actuaron así, pero la gran mayoría renegó de su origen étnico. Con el tiempo las organizaciones reivindicaron éste, a partir de cualidades positivas, se difundió la idea de un pasado glorioso y del orgullo que significaba ser mapuche, los científicos sociales y antropólogos hicieron un aporte a la comunidad imaginada al describir e idealizar la tradición (Anderson, 1993). El territorio tuvo que ser imaginado y construido nuevamente, por eso la intelectualidad indígena acuña conceptos como *territorio ancestral* o *Wallmapu*, este último para referirse a ese territorio que gozó de autonomía hasta fines del Siglo XIX y que fue arrebatado.

¹⁵³ Santiago 22 de octubre de 1901, En El Colomo, N° 3.477, Angol, 31 de octubre de 1901, p.1.

El capitalismo de imprenta del que nos habla Anderson (Idem), se basó en el dominio y poder del estado por medio de la ley. Gracias a ella, toda la experiencia colonial puede ser justificada, a veces en nombre de la ciencia, otras en alusión al orden y la prosperidad, y la mayor parte de las ocasiones, en nombre de la razón (Poole, 2000). La historia de la resistencia pasó de la lucha armada a la lucha política de sus dirigentes, las organizaciones entendieron que era necesario luchar por acceder al poder político, con el fin de crear leyes que favorezcan a la sociedad mapuche. Ejemplos de esto fue la creación de la CONADI y la actual Ley Indígena N° 19.253, que surgió de la demanda de las organizaciones mapuche. Sin embargo, hoy CONADI pasa a ser el blanco de las frustraciones y de las promesas incumplidas por el estado.

En esta tesis sostengo que uno de los sitios de mayor importancia para entender la sociedad mapuche actual, es la producción de lo mapuche a partir de la visión comunitaria. En esta revisión de la ritualidad, los roles culturales, los topónimos, las organizaciones tradicionales, sostengo que la oralidad sigue siendo un espacio vital desde donde se configuran las nociones e ideas de identidad, territorio y poder subalterno. Es además un espacio con una mayor autonomía que las demás esferas de la vida. Es posible hablar hoy de una religión mapuche, denominada *gillanmawün* y de una filosofía sustentada en el conocimiento *-mapuche kimün-* Creo que gran parte de la sobrevivencia de lo mapuche se debe a las barreras culturales que la propia sociedad y líderes indígenas colocan al conocimiento tradicional, a partir de un saber oculto que ha sido traspasado por siglos.

No es mi interés situarme en una postura esencialista de la cultura, pero debo también ser fiel a quienes llevan un modo de vida más cercano a la tradición. Las machis en los diversos ritos que ofician entran en *küimi* o trance, donde literalmente son tomados por espíritus antiguos y actuando como médium, emiten discursos rituales que necesariamente deben ser traducidos por el *zugumachife*, otro agente cultural comunitario. En esta trama cultural, lo mapuche es rearticulado y reconfigurado, dando un nuevo sentido a los elementos culturales de la sociedad chilena, llevando adelante procesos de apropiación cultural (Batalla, 1991).

Pero los mapuche no son sólo eso, son también aquéllos que perdieron el idioma, que se fueron asimilando a las costumbre occidentales, que quizá renegaron

su ser, como una forma de resistir en un ambiente hostil, como fue la escuela, donde los textos también aportaron al *borramiento étnico*. Me imagino cómo será para un niño escuchar desde su infancia la negación de su propia cultura en la escuela o presenciar la invasión militar en las comunidades, observando la violencia de estado en contra de sus padres y abuelos, por defender el territorio. Este conflicto es nuevamente, un conflicto histórico que requiere ser solucionado.

He descrito que a partir de la derrota militar mapuche, en el Siglo XX, el estado comienza a construir una nueva imagen del indígena. Ya no fue necesario ensalzar sus cualidades guerreras útiles para generar una simpatía hacia el movimiento republicano que logró la independencia de España. Por el contrario, al erigirse Chile como república independiente, la ideología que comienza a dominar promueve la imagen de un mapuche con cualidades negativas que deben borrarse del nuevo mapa cultural homogéneo que promueve el estado. Entonces se asocia al mapuche cualidades como las de flojo, borracho, incivilizado y retrasado, esto no ocurrió solo en Chile, sino en todos los países donde fueron sometidos los pueblos originarios. El mapuche debía blanquearse, convertirse en chileno, adoptar sus costumbres para superar su estado de pobreza e ignorancia.

Surgen entonces organizaciones cuya lucha se levanta desde las ciudades y desde los intelectuales indígenas, convencidos en que la participación política era necesaria. Como bien lo plantea Marimán (1997a) las posturas de las organizaciones mapuche se pueden dividir en: asimilacionistas, integracionistas, fundamentalistas e indianistas. En el primer caso tenemos a la Unión Araucana; en el segundo a la Sociedad Caupolicán y la Corporación Araucana; en el tercer caso a la Federación Araucana y en la actualidad al Consejo de Todas las Tierras; en el último caso a la Coordinadora de Comunidades Arauco Malleco. La lectura de las organizaciones nos lleva a concluir que sus discursos son heterogéneos y responden a la diversidad de miradas que hay sobre la situación mapuche. El multiculturalismo neoliberal del que nos habla Hale (2005), ha promovido dentro de la sociedad mapuche una polarización de ideas, creando un indio permitido y un indio insurrecto. En la mayoría de los casos el estado y los aparatos de seguridad han actuado en contra de este indio rebelde.

En la actualidad estamos ante un escenario complejo, donde hay una mayor conciencia de ser indígena, de ser mapuche, esto se expresa en el auto reconocimiento y en la creciente demanda por los derechos indígenas. Podemos apreciar que el nivel de conflictividad hoy es alto, lo que se expresa en la violencia del estado a partir de la criminalización y judicialización de las demandas sociales (Acuña, Fredes y Perez; 2010).

Así mismo sostengo, que a mayor estado represivo, criminalización de la protesta mapuche y violencia discursiva y violencia física. Por lo general, la respuesta de las organizaciones es a una rearticulación, un creciente aumento en el manejo de medio de comunicación y formas discursivas para enfrentarse al poder del estado y las elites. Junto a esto, se origina un particular movimiento mesiánico, donde las autoridades tradicionales y espirituales son llamadas por sus antepasados a emprender la lucha espiritual por su pueblo. Con esto sostengo que el movimiento mapuche a lo largo de la historia se ha retroalimentado a partir de la religiosidad, siendo un espacio regeneración cultural y social.

Es importante considerar que la sociedad mapuche se está reinventando, en este campo de batalla ideológico (Spivak, 2003), en el cual hay una lucha interna por resistir y permanecer, en un escenario de confrontación permanente. Me preocupa sin embargo, la lenta capacidad de reacción ante los cambios que se avecinan. La globalización en Chile está agudizando el conflicto, ya que hay una mayor demanda por los recursos que cuentan las comunidades y estas tienden a resistir, pero sin una respuesta para conformar una nueva construcción de sociedad, sino más bien sumida en una respuesta contracultural que a la larga puede solventar más posturas radicales y fundamentalistas.

Concluyo aquí que en mayor o menor medida todos los discursos presentados implican ciertos niveles de colonización, por lo que es imposible abstraerse de la hegemonía del estado y las elites. No es posible hablar de sujetos subalternos autónomos, pues todos comparten la experiencia de haber sido colonizados. La tradición sigue ocupando un papel relevante en la vida de los pueblos originarios y la religión es hasta cierto punto el contenido que hace posible la recreación de los movimientos indígenas.

Para finalizar, atiendo a mis propias limitaciones en este estudio, las que se sitúan en el ámbito de profundización de algunos temas trabajados en forma general. Sin embargo, la amplitud de la tesis no me permitió abordar todo de la misma forma y al mismo tiempo. El desafío es poder a partir de los temas trabajados, generar futuras publicaciones e investigaciones y por su puesto difundir esta tesis, pues constituye un estudio actual de la sociedad mapuche.

Por mi parte, ha sido relevante poder aprovechar mis conocimientos etnográficos de los mapuche, pues vivo en la región donde se concentran éstos, lo que ha facilitado mi trabajo de campo. Soy consciente también de los sesgos que puede ocasionar mi propia visión sobre el tema del conflicto, sin embargo he hecho un esfuerzo titánico en ser lo más objetivo posible, pero neutral no he podido ser, pues he sido testigo de los problemas históricos del pueblo mapuche (De Sousa y García, 2004).

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- ABURTO PANGUILEF, Manuel
(1935) *Acuerdos del 15avo Congreso Araucano*, Traitraico-Imperial, 25 de diciembre. Archivo de la Federación Araucana.
- ABURTO, Colihueque Herminia
(1935) “Lo que la mujer araucana debe dar a conocer entre la raza”. En Juventud Araucana, en *Diario de la Federación Juvenil Araucana*, Traitraico, nueva Imperial, 27 diciembre.
- ACUÑA, Felipe; FREDES, Daniel y PEREZ, Domingo
(2010) Criminalización de la protesta y judicialización de las demandas sociales. Producción de legitimidad social a partir del doble juego de la dominación. *Derecho y Humanidades*, N° 16, Vol. 1, pp. 363-372.
- AGAMBEN, Giorgio
(2004) *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Valencia, Pre-Textos.
- ALCAMÁN, Eugenio
(1994) *La sociedad mapuche-huilliche del futahuillimapu septentrional. 1750-1792*. Boletín N° 1, pp. 64-90. Museo Histórico Municipal de Osorno.
- ALCAMÁN, Severiano y ARAYA, Jorge
(1993) *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche*. Publicación del Obispado de Temuco. Área Pastoral de la Fundación Instituto de Estudios Indígenas.
- ALONQUEO PIUTRIN, Martín
(1979) *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Ediciones Nueva Universidad. Pontificia Universidad católica de Chile. Vicerrectoría de comunicaciones.
- ALTHUSSER, Louis
(2003) *Ideología y aparatos ideológicos de estado / Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ANDERSON, Benedict
(1993 [1983]) *Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. Fondo de cultura económica, México D.F.
- ANTILEO, Alihuen
(2012) *Derechos humanos y pueblo mapuche: crónica de un genocidio silencioso*. [En línea] Artículo basado en los antecedentes presentados en Gran Bretaña por medio de la Embajada de Chile, luego de la detención de Augusto Pinochet en Londres. <<http://meli.mapuches.org/spip.php?article2763>> [Consultada el 03 de enero del 2010].
- APPADURAI, Arjun
(1990) Disjuncture and difference in the global cultural economy, en Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londres.
(2001) *La modernidad desbordada, Dimensiones culturales de la globalización*. México, Trilce/FCE.
- AUKANAW
(2000) *El Diluvio Mapuche*. [En línea] Disponible en página del Grupo Aukamapu <<http://www.geocities.com/aukanawel/ruka/chillka/meliad.html>> [Consultada el 01 de febrero del 2011].

AYLWIN, José

(1995) Antecedentes históricos legislativos. [En línea] *Pentukun*. 4. Publicación periódica del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Ediciones Universidad de la Frontera, EDUFRO. <<http://200.10.23.169/trabajados/pent4.pdf#page=22>> [Consultada el 01 de marzo del 2012]

BARRENECHEA, Paulina

(2002) *Usos y mecanismos literarios en el discurso mapuche*. Desde los “antiguos” a la nueva poesía. [En línea] Edición Ñuke Mapuförlaget. <http://www.sc.ehu.es/yfwsemab/2005_2006/Barrenechea020500.pdf> [Consultada el 12 de diciembre del 2012]

BARTH, Frederik

(1975 [1969]) *Introducción. Los Grupos Étnicos y sus Fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica. [En línea] <http://docencia.izt.uam.mx/sgpe/files/users/uami/lauv/Barth_intr_Los_grupos_etnicos_y_sus_fronteras.pdf> [Consultada el 03 de diciembre del 2012].

BATALLA, Bonfil

(1991) *Lo Propio y lo Ajeno, Una Aproximación al Problema del Control Cultural*. Alianza Editorial.

BENGOA, José

(1983) *El Campesinado chileno después de la Reforma Agraria*, Ediciones Sur. Colección Estudios Sociales, Santiago, Chile.

(1985) *Historia del Pueblo Mapuche*. Editorial SUR.

(1990 [1998]) *Haciendas y campesinos. Historia social de la agricultura chilena, Tomo I: El poder y la subordinación*. Santiago, Ediciones Sur.

BENJAMÍN, Walter

(2003) *La obra de arte en la época de reproductibilidad técnica*. México, Itaca. Biblioteca Nacional de Chile, BCN, Ed. (2012) *Historia política legislativa del Congreso Nacional de Chile*. Reseña biográfica parlamentaria, Pedro Barnechea [En línea] <http://historiapolitica.bcn.cl/resenas_parlamentarias/wiki/Pedro_Barnechea> [Consultada el 03 de julio del 2012].

BLUMER, Herbert

(1954) What is wrong with social theory, en: *The American Sociological Review* 19, 3-10.

BOCCARA, Guillaume y BOCCARA, Ingrid

(1999) Políticas indígenas en Chile (Siglos XIX y XX). *Revista de Indias*, vol. LIX, núm.217.

BOURDIEU, Pierre

(2000) *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

(1991 [1980]) *El Sentido Práctico*. Ed. Taurus, Madrid.

CALFIO, Margarita

(2009) Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia. En: *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Compilador Andrea Pequeño, FLACSO, Sede Ecuador.

CALVA, José Luis

(1998) *Los campesinos y su devenir en las sociedades de mercado*. Ed. Siglo XXI, México.

CANIGUAN, Jacqueline

(1997) *Poesía mapuche registrada. Un primer rescate*. Tesis para optar el grado de Licenciado en Educación. Temuco: Facultad de Educación y Humanidades

CÁRDENAS, Renato

(1991) Los huilliches del sur. El territorio huilliche en Valdivia y Osorno. [En línea]. Sin editar.

<<http://www.vocesdelatierra.com/recursos/huilliche/Los%20Huilliches.pdf>>

[Consultada el 02 de noviembre del 2012].

CARRASCO, Hugo

(1984) Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. 115-127. Universidad de la Frontera Temuco de Chile.

(1985) Sistema mítico y relato oral mapuche. *Estudios filológicos* 20, 83-125. Universidad Austral de Chile.

CARRASCO, Iván

(1990) Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. 4, 19-27. Universidad de la Frontera, Temuco de Chile.

(1989) El discurso explicativo mapuche en el acto de comunicación intercultural. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. 3, 9-25. Universidad de la Frontera, Temuco de Chile.

CASANUEVA, Fernando

(1982) La evangelización periférica en el Reino de Chile, 1667-1796. *Nueva Historia: Revista de historia de Chile*, Londres, Año 2, N° 5, 5-30.

(1998) Indios malos en tierras buenas, en Jorge Pinto (ed.), *Modernización, inmigración, y mundo indígena: Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. 291-327.

CASTRO, Paulo

(1998) Economía Lafkenche. Hacia una propuesta territorial de tipo de economía mapuche en la comuna de Carahue, IX región. Investigación realizada en el marco del Proyecto de Recuperación y Apropiación del Espacio Marino. Financiado por el Fondo de Las Américas, Chile. Documento inédito, 110 páginas.

(2004) Aproximación a la identidad lafkenche. [En línea]. *Revista Periferia*, 2, 1-30, enero/febrero. Revista de recerca i investigació en antropología. Universidad Autónoma de Barcelona. <<http://revistes.uab.cat/periferia/article/view/146>> [Visitada el 02 de noviembre del 2011]

(2011) *Informe peritaje antropológico causa infanticidio*. Causa Ruc 1100188205-K. Defensoría Penal Mapuche, Defensoría Penal Pública. IX Región.

CATRILEO, María

(1995) *Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungun - Español - English*. Ed. Andrés Bello, Santiago, Chile.

CATRIQUIR

(1990) El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. *Actas de lengua y literatura mapuche*, 4: 257-275.

CLIFFORD, Jame

(2008 [1999]) *Itinerarios transculturales*, capítulos 3 y 10, “Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la antropología”, y “Las Diásporas”. Gedisa, Barcelona.

COLLIER, Jane; MAURER, Bill y SUÁREZ-NAVAZ, Liliana

(1995) Sanctioned Identities: legal constructions of modern personhood. En *Identities: global studies in culture and power*, vol. 2, numbers 1-2.

- COMAROFF, Jean y COMAROFF, John
(2009), *Violencia y Ley en la Poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*. Katz Editores, Buenos Aires.
- COMAROFF, John
(2008) *The discourse of rights in colonial South Africa: subjectivity, sovereignty, modernity*. London: Routledge.
- CONTRERAS, Constantino
(1997) Relato oral de Loreto Llaito *En: Mitología, historias, leyendas y creencias mágicas obtenidas de la tradición oral*. Ed. Atelí. Chiloé.
- COÑA, Pascual
(1930) *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- CORREA, Martín; MOLINA, Raúl y YAÑEZ, Nancy
(2005) *La Reforma Agraria y las tierras mapuches*, Santiago, LOM.
- CORTÉZ, Ana; IGLESIS, Andrés; MORALES, Lorenzo, VIVAR, Julieta y VIDAL, Aldo
(2011) Informe sobre violencia institucional contra la niñez mapuche en Chile. Informe preliminar elaborado el 05 de febrero del 2011, para la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, periodo ordinario de sesiones N° 141.
- CHAYANOV, Alexander
(1974) *La Organización de la Unidad Económica Campesina*. Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina.
- CHILE, CONSTITUCIÓN DE 1980, MINISTERIO DEL INTERIOR
(1980) Constitución política de la República de Chile. Editorial jurídica de Chile.
- CHONCHOL, Jacques
(1996) *Sistemas agrarios en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura Económica.
- DÁVALOS, Pablo
(2011) *Neoliberalismo político y Estado Social de Derecho*. Documento sin publicar [En línea]
<http://www.puce.edu.ec/documentos/NeoliberalismoyEstadosocialdederecho.pdf>
[Consultada el 03 de septiembre del 2012].
- DE AUGUSTA, Fray Félix
(1910) *Lecturas Araucanas*. Santiago: Impr. y Editorial San Francisco.
(1916) *Diccionario Araucano-Español, Español-Araucano*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile.
- DESCOLA, Philippe
(2004) Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En García P y Surrallés A. (eds.) *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Producción editorial: Alejandro Parellada, 25-45.
- DE SOUSA Santos, Boaventura y GARCÍA Villegas Mauricio
(2004) *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia*. Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, Colombia, 11-83.
- DIARIO EL SIGLO
(1996) Entrevista al dirigente mapuche Domingo Marileo, *Diario El Siglo*; 21 al 27 de Junio.
- DINGES, John
(2004) *The Condor Years. How Pinochet and His Allies Brought Terrorism to Three Continents*, New Press.

DOMEYKO, Ignacio

(2010) *La Araucanía y sus habitantes*. Biblioteca fundamentos de la construcción de Chile. Cámara chilena de la construcción, Pontificia Universidad Católica de Chile, Biblioteca Nacional.

DORION, Henri

(1993) A qui appartient le nom de lieu?. *Onomastica Canadiana*, 75, 1, p. 1-10.

DURAN, Teresa y ZABALA, José Manuel

(2005) Flujos migratorios e identidades culturales en La Araucanía: Reflexiones desde un acercamiento histórico-antropológico de los desplazamientos humanos. *Revista Cuhso*, Vol 10, N° 2, pp. 37-55. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco.

DURKHEIM, Émile

(1972) A review of Ferdinand Tönnies's *Gemeinschaft und Gesellschaft*, en *The American journal of sociology*, Vol. 77, 6, mayo.

DURSTON, John; DUHART, Daniel; MIRANDA, Francisca y MONZÓ, Evelyn

(2005) *Comunidades campesinas, agencias públicas y clientelismo político en Chile*, Santiago, LOM, GIA.

ECHEVERRÍA, Bolívar

(2010) *Modernidad y blanquitud*, México: Era.

ENGELS, Federico

(1972 [1886]) Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En selección de textos. C. Marx, F. Engels, V.I Lenin. Editorial Pueblo y Educación. La Habana.

ERIKSEN, Thomas

(1993) *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. Pluto Press, Nueva York.

ESCOBAR, Arturo

(1995) El posdesarrollo como concepto y práctica cultural, en Daniel Mato, Coord.: *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización*. [En línea] Caracas: FaCES, Universidad Central de Venezuela. <<http://www.cibera.de/fulltext/14/14298/pub/Rocky/Libro3/Escobar.pdf>>

[Consultada el 05 de diciembre del 2012].

(1996) *La invención del tercer mundo*. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Grupo editorial Norma.

(2005) El posdesarrollo como concepto y práctica cultural, en Daniel Mato, Coord.: *Políticas de Economía, Ambiente y Sociedad en tiempos de globalización*. Caracas: FaCES, Universidad Central de Venezuela. [En línea] <<http://www.cibera.de/fulltext/14/14298/pub/Rocky/Libro3/Escobar.pdf>>

[Consultada el 05 de mayo del 2012].

ESPOSITO, Roberto

(2011) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires.

FANON, Frantz

2007[1963] *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos. Fondo de Cultura Económica, México D.F.

(1967) *Black Skin, White Mask*, New York, Grove Press.

FARON, Louis

(1969) *Los Mapuches, Su Estructura Social*. Instituto Indígena Interamericano; México D.F.

FAUNDES, Juan Jorge

(2012) Liberación nacional es la estrategia mapuche. [En línea] En *Revista Punto Final* N° 770, Noviembre. <http://www.puntofinal.cl/770/llaitul770.php> [Consultada el 11 de mayo del 2012].

FERGUSON, James

(1990) *The anti-politics machine: development, despoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, Nueva York: Cambridge University Press.

FITZPATRICK

(1990) *Custom as imperialism. En: Law, society, and national identity in Africa*. U. Spellenberg, Hamburg.

FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia

(1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900 - 1970)*. Santiago, Ediciones, Centro de Estudios de la Mujer.

FOERSTER, Rolf; VERGARA, Jorge

(2002) Permanencia y transformación del conflicto Estado-mapuche en Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 6, 35-46.

FOUCAULT, Michel

(1978) *The history of sexuality*, volume 1: An Introduction. Random House. New York, u otras ediciones en español.

(1983 [1973]) La verdad y sus formas jurídicas. Trad. Enrique Lynch. *El discurso del poder*. Presentación y selección de Oscar Terán. México: Folios.

(2006) Gubernamentalidad, en *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.

(2010) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Editorial siglo XXI, México.

FRIEDMAN, Milton

(1980) *Libertad de elegir hacia un nuevo liberalismo económico*, México: Grijalbo.

GARCÍA DE LA HUERTA, Marcos

(2010) Foucault y el neoliberalismo: una lectura crítica. En: Vanessa Lemm (editora), *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica como pensamiento contemporáneo*. Ediciones Universidad Diego Portales, Chile.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio; PONIATOWSKA, Elena; MONSIVÁIS, Carlos; EZLN

(1994) *Documentos y comunicados* 1° de enero/8 de agosto de 1994. Prólogo de Antonio García de León. Crónicas de Carlos Monsiváis y Elena Poniatowska. Colección Problemas de México. Ediciones Era. México D.F.

GEERTZ, Clifford

(1980) *Blurred Genres. The Refiguration of Social Thought*, En: *American Scholar*, vol. 49, 2, 165-179.

(1988) *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.

GIA, Grupo de Investigaciones Agrarias

(1990), *Los campesinos desde la Hacienda hasta la Reforma Agraria*, Serie Materiales de Capacitación, Santiago, Chile.

GIDDENS, Anthony

(2000) Etnicidad y Raza En: Giddens, Anthony. *Sociología*. Capítulo 9. Alianza Editorial, Madrid, 2000. Tercera edición revisada. pp. 277-315.

GIMÉNEZ, Gilberto

(2000a) Materiales para una teoría de las identidades sociales. En *Decadencia y auge de las identidades*, J. M. Valenzuela (E.d), pp 45-78. El colegio de la Frontera Norte. Plaza y Valdés, México D.F.

(2000b) Etnia, estado de la cuestión. [En línea] En *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, L. Reyna (Comp.), 45-70. CIESAS, México D. F <http://www.paginasprodigy.com/peimber/id_etnicas.pdf> [Consultada el 15 de septiembre del 2011].

(2003) *Identidades en globalización*. [en línea]. <<http://www.gimenez.com.mx/articulo1/articulo.html>> [Consulta: 9 de marzo de 2010].

GLASER, Barney - STRAUSS, Anselm

(1967) *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine Publishing Company.

GLEDHILL, John

(2000) *El poder y sus disfraces*. Ediciones Bellaterra, Barcelona, España.

GOBIERNO DE CHILE

(2010) *Mensaje presidencial de Sebastián Piñera Echeñique*. [En línea] 21 de mayo del 2010, Valparaíso, Chile. <http://www.gobiernodechile.cl/media/2010/05/Mensaje-presidencial-21-de-mayo.pdf> [Consultada el 05 de enero del 2012].

GOLLUSCIO, Lucía

(1984) Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. 103-113, Universidad de la Frontera Temuco de Chile.

GONZÁLEZ, Héctor

(1986) Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche. En NUTRAM, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, Año II, N° 3.

GONZÁLEZ, Hector

(1996) Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche. En NUTRAM, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Santiago, Año II, N° 3.

GRAMSCI, Antonio

(1999 [1939]) *El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia*. Cuaderno 19, 1934-1935, en: Cuadernos de la cárcel, Vol. 5, Ediciones ERA, México.

GREEN, Linda

(1998) *Lived lives and social suffering: problems and concerns in medical anthropology*. En: *Medical anthropological quarterly, new series*, vol. 12, N°1.

GRUZINSKI, Serge

(2006) *La Guerra de las imágenes. De Cristobal Colón a Blade Runner (1492-2019)*. FCE, México.

GUEVARA, Tomás

(1904) *Costumbres judiciales i enseñanza de los Araucanos*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

(1908) *Psicología del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

(1911) *Folklore Araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

(1913) *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, Santiago de Chile.

GUPTA, Akhil

(1995) Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State. *American Ethnologist*, Vol. 22, 2, 375-402.

HALE, Charles

(2005) Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Polar: Political and Legal Anthropology Review* 28.1 10-28.

(2004) Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido". *NACLA Report on the Americas* 38.2 16-21.

HALL, Stuart

(1990) Cultural Identity and Diaspora En: Jonathan Rutherford *Identity: Community, Cultural, Difference*. Lawrence and Wishart. London.

HALL, y GILROY

(1992) Race and the Cinema: An Interview with Stuart Hall and Paul Gilroy. *Critical Sociology* October 1992 19: 107-120.

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul

(1994). *Etnografía*. Métodos de Investigación, Paidós, Barcelona, España.

HARVEY, David

(1998 [1990]) *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.

HOBBSBAWM, Eric

(1978) Gramsci y la teoría política. En Eric Hobsbawn, et.al., *El pensamiento revolucionario de Gramsci*. Universidad Autónoma de Puebla.

HOBBSBAWM, Eric y RANGER, Terence

(1999 [1983 Versión Inglés]) Inventando Tradiciones. Cambridge University Press. *Revista Bitarte* n° 18, pp. 39-53, San Sebastián. Traducción de Pablo Méndez Gallo.

INFORME DE LA COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

(2008) Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, editado por el comisionado presidencial para asuntos indígenas.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS(INE)

(2013) *Económicas. Productos estadísticos. Generación y distribución eléctrica*. [En línea] http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_economicas/energia/series_estadisticas/series_estadisticas.php [Consultada el 15 de octubre del 2011].

KAY, Cristobal

(2005) Enfoques sobre el Desarrollo Rural en América Latina y Europa desde Medios del Siglo Veinte. [En línea] *En: Memorias. Seminario Enfoques y perspectivas de la enseñanza del desarrollo rural*. 1-48. Universidad Javeriana. Bogotá. <http://www.ruta.org:8180/xmlui/bitstream/handle/123456789/600/RN138.pdf?sequence=1> [Consultada el 15 de diciembre del 2011].

KEARNEY

(1996) *Reconceptualizing the Peasantry*, Riverside, Westview Press/University of California Riverside.

KLEIN, Naomi

(2007). *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Knopf Canada (editorial).

KROEBER, Alfred

(1948) *Race, language, culture, psychology, pre-history*. New York: Harcourt, Brace. University of California Libraries.

LATCHAM, Ricardo

(1924) *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*. Museo de Etnología y Antropología de Chile, Santiago.

(1928) *La Prehistoria Chilena*. Santiago de Chile: Imprenta y Litografía Universo.

LAVANCHY, Javier

(1999) *Perspectivas para la comprensión del conflicto mapuche*. [En línea] Centro de estudios Miguel Enríquez <<http://www.mapuche.info/mapuint/newtreat040400.pdf>> [Visitada el 02 de enero del 2011]

LENZ, Rodolfo

(1893) *Contribución para el conocimiento del español de América*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

(1905-1910) *Diccionario de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas*. Editorial Universitaria, Universidad de Chile. Santiago de Chile.

(1895-1897) *Estudios araucanos*. Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura, i las costumbres de los indios mapuche o araucanos: diálogos en cuatro dialectos, cuentos populares, narraciones históricas i descriptivas i cartas de los indios en la lengua mapuche. Santiago: Impr. Cervantes.

LEVITT, Peggy

(2001) *Transnational migration: taking stock and future directions*. En: Global Networks 1, 3. USA.

LIENLAF, Leonel

(1989) *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

MALINOWSKI, Bronislaw

(1929) *Practical Anthropology*, en Africa, vol. 2, 1: 22-38.

(1930) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Editorial Ariel, Barcelona.

MANQUILEF, Manuel

(1911) Comentario del Pueblo Araucano I, La Faz Social. En *Revista del Folklore Chileno*, Tomo II, entrega 1ª. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.

(1914) *Comentario del Pueblo Araucano II, La Gimnasia Nacional. Juegos, Ejercicios y Bailes*. En *Revista del Folklore Chileno*, Tomo IV, entrega 3ª a 5ª. Imprenta, Litografía y Encuadernación Barcelona, Moneda, esquina de San Antonio. Santiago de Chile.

(1915) *¡Las Tierras de Arauco! El Último Cacique*. Imprenta y Encuadernación "Modernista", Temuco.

MARCUS, George

(2001[1995]). Etnografía en / del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. [En línea] *Alteridades*, 11 (22), 111-127. México. en http://doctoradoensemiotica.groupsite.com/uploads/files/x/000/026/444/marcus_sistemamundo.pdf [Consultada el 15 de octubre del 2012].

MARIMÁN, José

(1995) La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. [En línea] Centro de documentación mapuche Ñuke Mapu. Denver, U.S.A <<http://www.mapuche.info/mapuint/mar950400.pdf>> [Consultada el 15 de mayo del 2013].

(1997a) Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura (parte 1). Centro de documentación Ñuke Mapu. Disponible en

<http://www.mapuche.info/mapuint/jmar4a.htm> [Consultada el 15 de octubre del 2011].

(1997b) Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura (parte 2). Centro de documentación Ñuke Mapu. Disponible en <<http://www.mapuche.info/?kat=8&sida=73>> [Consultada el 09 de diciembre del 2009].

MARIMÁN, Pablo

(1993) *Demanda por Educación en el Movimiento Mapuche en Chile: 1910-1990. Una Aproximación desde la Historia Oral*. Tesis para optar al título de Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica Universidad de La Frontera Temuco.

MARX, Karl

(1867) *El Capital*. Instituto del Marxismo-Leninismo y Editorial Progreso, Moscú. Traducido del alemán. Ediciones Bandera Roja.

(1968) *La ideología Alemana*. Montevideo. Edit. Pueblos Unidos.

(2008 [1852]) *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Prometeo.

MAUSS, Marcel

(1979 [1924]) Ensayo sobre los dones, motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas en Sociología y antropología. Madrid, Tecnos.

MELLA, Magali

(2001) *Movimiento mapuche en Chile. 1977-2000*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 73-74.

MENARD, André y PAVEZ, Jorge

(2005) El congreso araucano. Ley raza y escritura en la política mapuche. *Política*, Otoño, año/vol.44. Universidad de Chile, Santiago, Chile. Pp.211-232.

MILLALEO, Ana

(2011) El vitral: La escritura ancestral de las mujeres mapuche. [En línea] Artículo publicado en diario mapuexpress. Marzo. en <<http://mapuexpress.net/?act=news&id=6631>> [Visitada el 02 de enero del 2013]

MILLANAO, Osvaldo; QUIDEL, María; REIMAN, Alfonso y REIMAN, Galvarino

(2004) *Acuerdo de la 2ª Asamblea Constituyente Nag-che*. [En línea] <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/documentos/doc-24.htm> [Consultada el 05 de marzo del 2013].

MINISTERIO DEL INTERIOR

(1980) *Constitución política de la república de Chile*. Edición de la Editorial Jurídica de Chile.

MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN Y COOPERACIÓN

(1993) LEY INDÍGENA 19.253. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), Subdirección Nacional Sur. Impresos Lara Ltda. D. of. 5-10-1993. Temuco, Chile

(2004) Política del nuevo del trato con los pueblos indígenas. Derechos indígenas, desarrollo con identidad y pueblos originarios. Editado en el gobierno de la presidente Michelle Bachelet.

MITCHELL, Timothy

(2006) Society, Economy, and the State Effect, en Sharma y Gupta (eds.), *The Anthropology of the State*.

MOLINA, Raul y CORREA, Martín

(1990) Territorios huilliches de Chiloé. CONADI. Santiago de Chile.

(1998 [1996]) *Territorio y comunidades pehuenches del Alto Bío Bío*. CONADI. Santiago de Chile.

MURMIS, Miguel

(1980) *Tipología de pequeños productores campesinos en América Latina*, IICA, San José. pp 46-54.

MURRA, John

(1972) *El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andina*. Ensayo publicado en el tomo II de la Visita de La Provincia de León de Huanuco (1562) Iñigo Ortiz de Zúñiga, Visitador. Universidad Hermilio Valdizan, Huanuco-Perú.

NIETZSCHE, Friedrich

(2007) *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. Editorial Tecnos, Madrid.

ÑANCULEF, Juan

(2011) *Los elementos del patrimonio cultural mapuche*. [En línea]. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Chile. <<http://es.scribd.com/doc/55624285/patrimonio-intang>> [Visitado el 07 de marzo del 2010].

OIT (Organización Internacional del Trabajo)

(2006) *Convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo*. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Santiago, Oficina Internacional del Trabajo.

PAINEQUEO, Héctor

(2000) *La oralidad en el canto mapuche*. Tesis para optar al grado de Maestro en Lingüística Indoamericana. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México.

PAIRICÁN, Fernando y ÁLVAREZ, Rolando

(2011) La nueva guerra de Arauco. La coordinadora Arauco – Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). [En línea] *Revista www.izquierdas.cl*, 10 de agosto, 66-84 <<http://www.izquierdas.cl/revista/wp-content/uploads/2011/09/izquierdas-10-41.pdf>> [Visitada el 02 de septiembre del 2013]

PHILIP, Abrams

(1988) Notes on the difficulty of studying the State. En *Journal of Historical Sociology*, 1(1), pp. 58-89.

PINTO, Jorge

(1988) *Frontera, Misiones y Misioneros en Chile y Araucanía (1600-1900)* en Jorge Pinto y otros, *Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de Historia fronteriza en Chile*, Universidad de la Frontera. Temuco, 76.

(2000) *Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía; (1600-1900)*. Ediciones de la Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.

(1996) Al final del camino. El mundo fronterizo en Chile en tiempos de Balmaceda, en *Revista Complutense de Historia de América*, N° 22. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, pp. 287-322.

(2012) El conflicto Estado – Pueblo Mapuche, 1900-1960. *Revista Universum*, N° 27, Vol I. 167-189. Universidad de Talca.

POOLE, Deborah

(2000) *Visión, Raza y Modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Sur Casa de Estudios del Socialismo. Perú.

(2006) Los usos de la costumbre, Hacia una Antropología Jurídica del Estado Neoliberal. En *Revista Alteridades* 16 (31) págs. 9-21

PUJADAS, Joan

(1992) El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.

QUIROZ, Daniel

(1995) El repartimiento de Cunco y los Cuncos en el Siglo XVII. Boletín municipal de Osorno, N° 1, pp. 110-112.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred

(1968) *Estructura y función en la sociedad primitiva*. The Free Press. N.York.

REDFIELD, Robert

(2002) La sociedad folk, en A. Pérez-Castro et al. *Antropología sin fronteras, Robert Redfield, Tomo I, Antología*, México, UNAM.

REVISTA QUE PASA

(2005) Entrevista a Jorge Luchsinger. [En línea] En *Revista Qué Pasa* N° 1784, Edición impresa, 18 de junio. Págs. 16 a 20. <http://www.theclinic.cl/2013/01/04/el-dia-que-jorge-luchsinger-dijo-que-los-mapuche-eran-flojos-sin-capacidad-intelectual/> [Visitada el 05 de mayo del 2013]

RICHARD, Patricia

(2010) De indios y terroristas: Cómo el estado y las elites construyen al sujeto Mapuche en Chile. Título original Of Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. [En línea] *Journal of Latin America Studies*, Cambridge University Press. Traducido por la autora. Número 42, 49-90. <<http://journals.cambridge.org/action/displayAbstract?fromPage=online&aid=7492212>>

RIFO, José Luis

(2010) *Ley Antiterrorista ¿Qué se entiende por terrorismo en Chile?* [En línea] Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). http://www.bcn.cl/carpeta_temas_profundidad/ley-antiterrorista [Visitada el 27/05/2013]

RIVAS, Sebastian

(2013). Entrevista a Emilio Taladriz. El estado nos ha fallado a nosotros y a los mapuche. [En línea] *Revista Que Pasa*, 10 de Enero, Págs. 28-32. <<http://papeldigital.info/qp/index.html?2013011101>> [Consultada el 12 de mayo de 2012].

RUIZ, Carlos y SAMANIEGO, Augusto

(2007) *Mentalidades y políticas wingka: Pueblo mapuche, entre golpe y golpe (de Ibáñez a Pinochet)*. Consejo superior de investigaciones científicas. Impreso en España.

SAAVEDRA, Cornelio

(1870) Consideraciones a favor del avance de nuestras fronteras en el territorio indígena, i del establecimiento de una nueva línea sobre el río Malleco. *Documentos relativos a la ocupación de Arauco: que contienen los trabajos practicados desde 1861 hasta la fecha*. Santiago, Chile. Imprenta de la Libertad. 97-261.

SAID, Edward

(2003 [1978]) *Orientalismo*. Editorial Debate. México.

SALAMANCA, María del Rosario

(2002) *La defensoría en cifras: imputados atendidos por la defensoría penal mapuche en la Novena Región de la Araucanía*. [En línea] Documento inédito.

- <http://200.10.23.169/trabajados/Defensoria%20Mapuche.pdf> [Visitado el 07 de agosto del 2013]
- SALAZAR, Gabriel
(2003) *Historia contemporánea de Chile I*. Estado, legitimidad, ciudadanía. Ediciones LOM, Santiago de Chile.
- SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio
(1999) *Historia contemporánea de Chile*. Tomo I. Santiago: Ediciones LOM.
- SÁNCHEZ, Gilberto
(1997) *Relatos orales mapuches (Procedentes del Alto Biobío, VIII Región)*. [En línea]. Ethno- 1. Santiago de Chile.
<http://rehue.csociales.uchile.cl/rehuehome/facultad/publicaciones/Ethno-orales1.htm> [Visitado el 03 de agosto del 2012]
- SAPIR, Edward
(1971[1921]) *El lenguaje: una introducción al estudio del habla*. Fondo de cultura económica, México D.F.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy y BOURGOIS Philippe
(2004) Introduction: Making Sense of Violence, en Nancy Scheper-Hughes y Philippe Bourgois (eds.), *Violence in War and Peace: An Anthology*, Londres, Blackwell Publishing, 1-31.
- SEGUEL, Alfredo
(2004) Radiografía al conflicto forestal en el gulumapu. [En línea] *Ambiente Ecológico* Año XII - Edición N° 88 / Enero - Junio <<http://www.ambiente-ecologico.com/ediciones/informesEspeciales/>> [Visitada el 05 de febrero del 2013].
- SERRANO, Sol
(1995) *De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas: La educación en la Araucanía en el siglo XIX*. [En línea] *Revista Historia*, Vol. 29; 423-474. <<http://revistahistoria.uc.cl/wp-content/uploads/2011/10/Serrano-Sol-29.pdf>> [Visitada el 05 de julio del 2013]
- SHARMA, Aradhama y AKHIL, Gupta
(2006) *The Anthropology of the State: A Reader*. Wiley-Blackell, USA.
- SPEED, Shannon
(2006) Entre la antropología y los derechos humanos. Hacia una investigación activista y comprometida críticamente, en: *Revista Alteridades* N 31. Págs. 73-85, México.
- SPIVAK, Gayatri
(2003) ¿Puede el subalterno hablar? En *Revista Colombiana de antropología*, vol. 39, ene-dic.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
(2001). *La Diversidad Cultural en el Desarrollo de las Américas*. [En línea] Serie de Estudios Culturales N° 9, Organización de Estados Americanos <<http://www.oas.org/udse/espanol/documentos/1hub8.doc>>
- STUCHLIK, Milan
(1974) *Rasgos de la Sociedad mapuche Contemporánea*. Ediciones Universitarias de la Frontera. Edición Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile. Vicerrectoría de Comunicaciones.
- SUNKEL, Osvaldo y PAZ, Pedro
(1970) *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Siglo XXI, Madrid.

TEREUCAN, Julio

(2002) Relaciones de parentesco y cambios en la organización social de las comunidades mapuche. En documento de trabajo inédito.

THOMPSON, John

(2002), El concepto de Cultura (Fragmento de capítulo 3). [En línea] En *Ideología y cultura moderna*, México, UAM. Disponible en <<http://iberocultura.files.wordpress.com/2011/05/s09-thompson-john-b-ideologia-y-cultura-moderna-c3.pdf>> [Consultada el 12 de enero de 2013].

TÖNNIES, Ferdinand

(1947 [1887]) *Comunidad y sociedad*. Trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.

TORT, Joan

(2003) Toponimia y marginalidad geográfica. Los nombres de lugar como reflejo de una interpretación del espacio. [En línea]. *Scripta Nova Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Universidad de Barcelona. ISSN: 1138-9788. Depósito Legal: B. 21.741-98 Vol. VII, núm. 138, Abril <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-138.htm>> [Visitada el 01 de enero del 2012]

VAN DIJK, Teu

(1996) Análisis del discurso ideológico, en *Versión. Estudios de Comunicación y Política* No. 6. UAM-X, México.

(2003) La multidisciplinariedad del Análisis Crítico del Discurso: un alegato a favor de la diversidad. En R. Wodak y M. Meyer (Eds.), *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 143-177). Barcelona: Gedisa.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

(1992) *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*, Chicago, University of Chicago Press.

(2004) Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En García P y Surrallés A. (eds.) *Tierra Adentro. Territorio Indígena y Percepción del Entorno*. Producción editorial: Alejandro Parellada, 37-80.

WALLERSTEIN, Immanuel

(1974) *The Modern World-System*, 3 vol., Academic Press. Inc. Nueva York.

(1991) La construcción de los pueblos: racismo, nacionalismo, etnicidad” en Wallerstein, I. y Balibar, E.: “Raza nación y clase”, Iepala, Madrid.

WARREN, Kay

(1998) *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

WEBER, Max

(2003) *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*. FCE. Págs. 1-128.

WHORF, Benjamin

(1971) *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral, Barcelona.

WOLF, Eric

(1982), *Los campesinos*, Barcelona, Labor.

ZABALA, José Manuel

(2008) *Los colonos y la escuela en la araucanía*: los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la región de la araucanía. *Revista Universum*, v.23 n.1 Talca.

ZAPATER, Horacio

(1998 [1973]) *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Editorial Andrés Bello.

ANEXOS

Anexo 1: Fotografías

RITUALIDAD MAPUCHE



Llellipun en Küziwe, Octubre 2009. Autor Paulo Castro



Mujer tocando el kultxun en Ralun Koyam, Diciembre 2009. Autor Paulo Castro



Machi de Ralun Kovam. Diciembre 2009. Autor Paulo



Machi con su rewe en Chol-Chol, octubre 2012. Autor

INFORMANTES Y COLABORADORES DE LA INVESTIGACIÓN



Anciana Pu Kovam, Noviembre 2008. Autor Paulo Castro



Dirigentes de Llifkentue, Enero 2010. Autor Paulo



Locke Llifkentue, Diciembre 2009. Autor Paulo Castro



**TÉCNICAS DE RECOLECCIÓN DE INFORMACIÓN Y TRABAJO
DE CAMPO**



Entrevista en profundidad con logko de Küziwe, Agosto 2009. Autor Paulo Castro



Koyawtun en Küziwe, Octubre 2009. Autor Paulo



Entrevista en profundidad con kimche Territorio Ralun Koyam, Diciembre 2009. Autor Paulo Castro



Entrevista Grupal en Pü Koyam, Octubre 2008. Autor Paulo Castro

Anexo 2: Lista de entrevistados y colaboradores

COLABORADORES KALOF

Aladino Huaracán Carmona
Alonso Segundo Curamil Lincopi
Antonio Segundo Llancao Paillaman
Audolina Huaracán Antil
Brígida del Carmen Huaracán Antil
Elia Ester Lincopi Huaracán
Florencia Curamil Lincopi
Fresia Huaracán Cayupil
Gloria Pamela Huaracán Huaracán
José María Cayupil Curifuta
José Regino Cayupil Pailacura
José Roberto Raío Llancaján
José Venancio Pailacura Caniuqueo
Juana Rosa Aillapán Nahuelcoy
Julia Zúñiga Antinao
Leonides Burgos Huaracán
Manuel Teodosio Huaracán Cheuquenao
Marcelina Llancao Millahuinca
María Irma Huaracán Antil
María Isabel Huaracán Lincopi
Petronila Antil Blanco
Petronila del Rosario Huaracán Cayupil
Santos Cayupil Millahuinca
Sonia Rosa Huaracán Llancao
Tomás Segundo Huaracoy Nahuelcoy
Viviana Lincopi Huaracán
Fresia Yolanda Lincopi Huaracán

COLABORADORES LLUFKENTUE

Alberto Llanquín Levín
Ana María Aníñir Millahual
Antonio Antío Colihuinca
Antonio Neculhual Marín
Benjamín Marín Millaqueo
Felisario Neiculeo Huenchual
Flora Huenchual Marín
Francisco Huilcán Huenchual
Juan Carlos Tranamil Mellao
María Huenchual Marín
Mariano Tropa Huenchual
Pedro Huaiquío Inal
Pedro Neiculeo Huenchual
Ramón Quilán Cañete
Raul Tropa Lepimán
Sebastian Castro Nain
Segundo Eugenio Huenchumariano Huenchual
Segundo Levin
Sergio Llanquín Llanquín

COLABORADORES KUDIWE

Alberto Meliñir Cheuque
Alfredo Huenchupil Lincopán
Bernardo Calvin Alecoy
Carmela Lefiman Manquián
Cesario Millabil Marimán
Domingo Millanao Huenchupil
Eulogia Marimán Lepiman
Francisco Caniulao Bizarro
Francisco Manquel Coña
Grobe Roberto Levío Manquián
José Collío Millán
Juan Coñoepán Melicura
Juan Mariman Coñoepán
Lorenzo Cheuque Huenchupil
Magdalena Cayuqueo Huechucoy
Magdalena Huenchupil Colimán
Marcelina Núñez Collío
Marco Antiqueo Huenchun
María Curihual Nahuelhual
María Melillán
Mario Cayuqueo Manqueo
Mario Colón Curaqueo
Martín Calfulén Calfimán
Juan Miguel Cayuqueo Manqueo
Pedro Coñoepán Melicura
Segundo Marimán Coñoepán
Sonia Cariqueo Coñoman
Tomás Bernardo Calvin Melillán

COLABORADORES PU KOYAM

Abelino Treullán Curiqueo
Carlos Pineda Antüllagka
Domingo Melillán Melillán
Ema Antüllagka Barahona
Enrique Treullán Ñeicul
Ernesto Antüllagka Treullán
Ernesto Huenchul Antón
Fidelina Jiménez Cayulén
Gustavo Colil Barahona
José Daniel Quemel Martínez
José Paillaguín Antüllagka
Josefina Colil Jaramillo
Juan Domingo Quemel Martínez
Juana Antileo Jaramillo
Juana Jaramillo Huentemanque
Juana Treullán Ñeicul
María Melillán Calfin
Nelson Antüllagka Barahona
Pedro Colil Catril
Rosa Coñoepán Curifil
Rosario Catril Antón
Selmira Antüllagka Ñeicul
Edita Rosa Catril Antileo

COLABORADORES RALUN KOYAM

Marta Nahuel Queupil

Marcelina Nahuel Queupil

Gabriel Nahuel Marivil

Julio Huera Pedro

Ana Ñanculeo Caniumil

Sofía Epul Llanquihuen

Tránsito Mateo Curiqueo

Mateo Huaiqueo Huichacura

Vicente Lonconao Llanquihuen

Magno Millapán Ponce

Sergio Curihual Nahuel

Jorge Elgueta Licanqueo

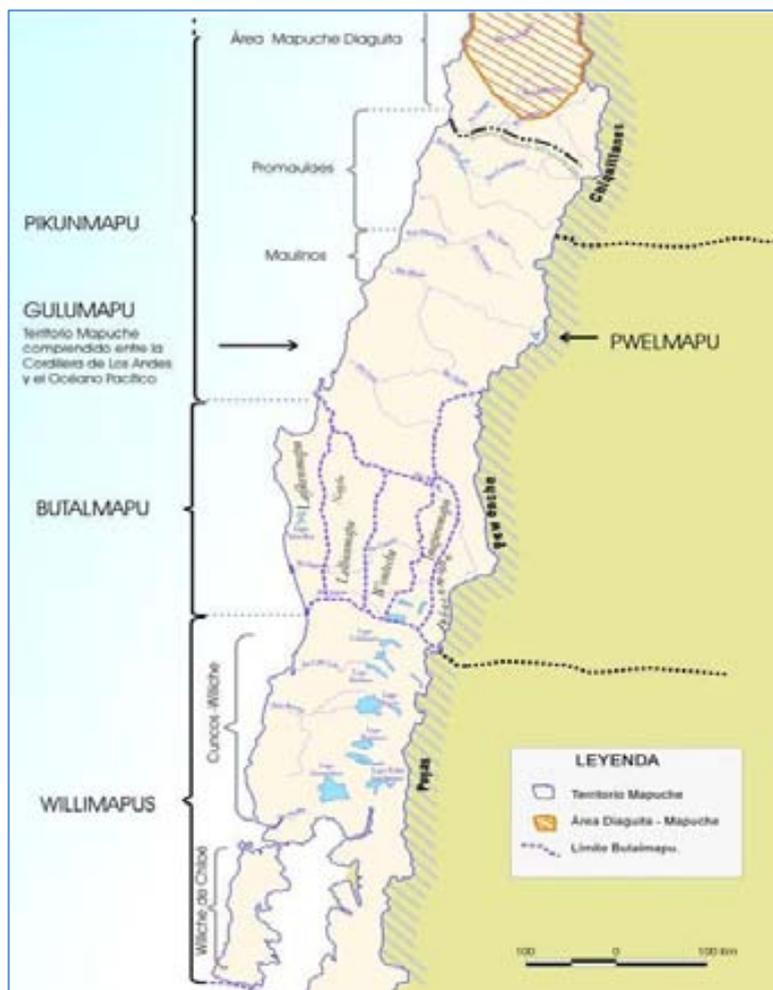
Carmen Canío Fica

Antonia Tripailao Huera

Bernardo Llanquihuen Curihuinca

Anexo 3: Mapas

Mapa 5: Territorio mapuche hacia 1540¹⁵⁴, inicio de la conquista española



Fuente: Comisión verdad histórica y nuevo trato, mapa N° 19

¹⁵⁴ Hacia 1540 el territorio mapuche en lo que hoy es Chile abarcaba las actuales regiones IV, V, Metropolitana, VI, VII, VIII, IX, X, XIV. En la actualidad el territorio ocupa parte de las regiones VIII, IX, X y XIV, además de los mapuche que viven en ciudades, especialmente en la capital, Santiago de Chile y en Argentina.

Mapa 6: Ubicación del pueblo mapuche en la actualidad



Anexo 4: Cronología general

Años	Hitos
1460	Invasión inca del territorio mapuche
1471	Los incas intentan avanzar hasta el Río Maule, VI Región, pero son obligados a retroceder por parte de los mapuche.
1536	Diego de Almagro ingresa al actual territorio chileno, lo que en historiografía se denomina Descubrimiento de Chile.
1541	Pedro de Valdivia inicia campaña de conquista, funda Santiago de Chile.
1541	Michimalongo líder mapuche, ataca junto a sus guerreros a los españoles, destruyendo e incendiando Santiago.
1558	Desastre de Kuralaba. El <i>Logko</i> Pelentxaru destruye los fuertes españoles instalados al sur del Bío Bío. Esto obliga a los españoles a respetar el Bío Bío como frontera del territorio mapuche.
1641	Parlamento de Küyem, la Corona Española reconoce la autonomía mapuche al sur del Bío Bío.
1726	Parlamento de negrete, nuevamente se reconoce la frontera al sur del Bío Bío, se pactan además relaciones comerciales entre españoles y mapuche.
1680-1700	Araucanización de la pampa. Los mapuche araucanizan a los pehuenches y éstos son asimilados.
1738	Parlamento de Tapihue, celebrado el 1 de enero de 1825, en plena República de Chile. El Director Supremo de la época era Bernardo O'Higgins
1810	Primera Junta Nacional de Gobierno, 18 de Septiembre de 1810.
1817	El 17 de febrero los republicanos ganan la batalla a los realistas en la Batalla de Chacabuco, este episodio marca el inicio de la independencia de España.
1837	Guerra contra la Confederación Perú-Boliviana, disputa por territorio al norte de Chile.
1845	El presidente Manuel Bulnes promulga la Ley de Colonización al sur de Chile.
1845-1855	Fiebre de oro en California, que influye en Chile, pues se produce exportaciones de trigo a EEUU.
1861	Gobierno de José Joaquín Pérez.
1861	Cornelio Saavedra expone el Plan de Ocupación de la Araucanía, el cual inicialmente es rechazado en el congreso.
1861	Incursión de Orellie Antoine, Rey francés que se declara Rey de la Araucanía

1862	Detención de Orellie Antoine y destierro a Francia.
1866	Cornelio Saavedra es nombrado general e inicia el Plan de Ocupación de la Araucanía, el congreso esta vez acepta el plan, motivado por la amenaza de que otros países se apropiaran del sur de Chile.
1866	Ley de poblamiento de los territorios al sur de Chile, incluye la Ley de Radicación de los mapuche.
1866	Parlamento de Toltén con los abajinos.
1867	El Congreso argentino promulga la Ley de Conquista del Desierto, que inicia la guerra contra los mapuche.
1867	Parlamento de Ipinco.
1872	Levantamiento general de la pampa dirigido por Calfucura; ataque a la frontera de Buenos Aires.
1879	Guerra del Pacífico.
1881	El Ministro Recabarren avanza ocupando la Araucanía. La línea del Cautín.
1881	Fundación del fuerte Temuco.
1884-1929	Reducción o radicación del pueblo mapuche, por parte de la Comisión Radicadora de Indígenas, se entregan Títulos de Merced comunitarios.
1910	Fundación de la organización mapuche Sociedad Caupolicán.
1913	Marcación Painemal, asamblea política en Nueva Imperial.
1917	Fundación de la Federación Araucana, presidente Manuel Aburto Panguilef.
1919	Primer Congreso Araucano.
1920	Fundación de la organización mapuche Unión Araucana en Padre Las Casas, IX Región.
1924	Francisco Melivilu Henríquez, sale elegido primer diputado mapuche por el Partido Demócrata.
1927	Ley de división de comunidades indígenas. Se clausura la Ley de Mercedes de Tierras a indígenas.
1932	Fundación de la organización Sociedad Galvarino en Santiago.
1932	Arturo Huenchullán Medel sale elegido diputado por el Partido Demócrata.
1935	La Sociedad Caupolicán se reorganiza pasando a llamarse Corporación Araucana, dirigida por Venancio Coñuepán.
1938	Surge el Frente Popular.
1938-1939	Se funda el Frente Unico Araucano, dirigido por Gregorio Seguel Capitán.

1949	Muere Manuel Aburto Panguilef líder de la Federación Araucana
1952	Presidente Carlos Ibañez del Campo.
1964	Presidente Eduardo Frei Montalba.
1953	Se crea la Dirección de Asuntos Indígenas y como Director Venancio Coñuepán.
1953	José Cayupi y Esteban Romero salen elegidos diputados por la organización mapuche Corporación Araucana.
1953	Se funda la organización mapuche, Asociación Nacional Indígena de Chile.
1953	Venancio Coñuepán sale elegido diputado por el Partido Conservador y la Corporación Araucana, en dos periodos.
1959	Primer foro indigenista del Movimiento de Unificación Araucana, Santiago.
1958 - 1964	Periodo presidencial del presidente socialista Jorge Alessandri Rodriguez. Se crea la Ley de Reforma Agraria N° 15.020. Inicio de la Reforma Agraria conocida como Reforma de Macetero, con una casi nula incidencia en el pueblo mapuche.
1961	Se dicta la Ley N° 14.511 que crea cinco Juzgados de Indios, la función era dividir las comunidades, resolver conflictos y autorizar enajenaciones.
1964 - 1973	Periodo presidencial del presidente demócrata cristiano Eduardo Frei Montalba. Se crea la Ley de Reforma Agraria N° 16.640. Se continúa con la Reforma Agraria, se posibilita el inicio de las recuperaciones de tierras en manos de mapuche.
1965-1967	Se crea la Federación de Estudiantes Indígenas (FEI), que agrupa a estudiantes mapuche secundarios y enseñanza superior.
1968	Muere Venancio Coñuepán.
1969	Se funda la Confederación Nacional de Asociaciones Mapuches. Primer congreso en Temuco y segundo congreso en Ercilla.
1970-1973	Periodo presidencial del presidente socialista Salvador Allende. Reforma Agraria, profundización de la recuperación de tierras mapuche.
1971	Salvador Allende crea la Ley Indígena N° 17.729, que crea la Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas. Se produce el Cautinazo. Este hecho se relaciona con el aumento de

	las recuperaciones de tierra mapuche que obligan al Ministro de Agricultura del presidente Salvador Allende, Jacques Chonchol a ir a la Región de la Araucanía para solucionar el conflicto con latifundistas.
1973	Sale electo Diputado Rosendo Huenumán, dirigente <i>lafkenche</i> de larga trayectoria.
1978	Se crean los Centros Culturales Mapuche, cuyo objetivo era detener la división de las comunidades. Se organizan al alero de la Iglesia Católica.
1979	Se crea la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad Mapu. Se dicta la Ley N° 2.568, bautizada como Ley Maldita, pues modifica la Ley Indígena 17.729 de Salvador Allende y promueve la división de las comunidades y entrega de títulos de dominio individuales.
1981	Se origina la Sociedad <i>Newen</i> , organización y ONG mapuche
1986	Se origina la Sociedad Lonko Kūlapan, organización y ONG mapuche
1989	Se origina la Coordinador de Instituciones Mapuche (C.I.M)
1989	Se firma el Acuerdo de Nueva Imperial con el advenimiento de la democracia, entre el pueblo mapuche y el presidente Patricio Aylwin, se pacta una nueva institucionalidad indígena.
1989	Se crea Aukinko Zomo, organización de mujeres mapuche. Se crea el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. Surge la organización Consejo de Todas las Tierras.
1992	Manifestaciones en rechazo al 5° Centenario del Descubrimiento del Continente Americano.
1993	Se crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) antesala a lo que será la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Se crea la CONADI y la Ley Indígena N° 19.253.
1996	La Comisión Nacional del Medio Ambiente (CONAMA) aprueba la construcción de la represa Ralco de ENDESA, la que origina movilizaciones ambientalistas y mapuche en oposición al proyecto. La población afectada son los <i>pewenche</i> , que viven en la cordillera en terrenos hasta ese entonces no ocupados por empresas.
1997	Surge la organización Coordinadora de Comunidades en Conflicto arauco Malleco (CAM).
2000	Se crea la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato para tratar el problema de la deuda histórica con los pueblos originarios. Esto ocurre en el gobierno de Ricardo Lagos.
2002	Muere Alex Lemun, martir de la causa mapuche. Este joven de 17 años pertenecía a la comunidad Requiem Lemún Bajo Lemun, muere en una recuperación de tierras llevada adelante por la comunidad

	Montutui Mapu de Ercilla, en el Fundo Santa Elisa, de la empresa Forestal MININCO. Cuando un efectivo policial dispara un proyectil con una escopeta, que impacta en la cabeza del joven mapuche.
2008	Muere Matías Catrileo, joven mapuche que apoyaba la recuperación de tierras en Vilcún y que fue impactado por un proyectil de carabineros por la espalda.
2013	Muerte del matrimonio Werner Luchsinger y Vivianne Mackay, tras ser incendiada su casa patronal el 4 de enero de ese año. Luego de este episodio se levanta un fuerte operativo policial para buscar a los responsables. Producto de esto procesan a un machi, el cual actualmente fue condenado a prisión.
2013	Rodrigo Melinao Licán, integrante de la comunidad Rayen Mapu, fue encontrado muerto en un predio del sector Chihuihue en la Comuna de Ercilla. Se barajan diversas hipótesis y las comunidades plantean que la muerte fue producida por terceros.

Anexo 5: Glosario

1. *Afafan*: Grito colectivo que realizan los mapuche cuando participan en ceremonias y encuentros sociopolíticos, una especie de apoyo colectivo y una entrega de energía colectiva.
2. *Af kazi*: Persona que acompaña o apoya a otra, *kazi* es costilla e indica la compañía. Por ejemplo un logko siempre tiene una persona que lo apoya, él es su *af kazi*.
3. *Akunche*: Concepto referido al asentamiento de las familias en un territorio. En este caso son las familias que llegan a poblar un territorio ya poblado por otras familias mapuche.
4. *Alwe*: Alma
5. *Am*: Corresponde al espíritu de la persona en vida.
6. *Amüll püllü*: Despedida del espíritu del fallecido, que la comunidad y familia mapuche realizan. La cual debe seguir una serie de protocolos y la intervención de personas con conocimientos basados en la historia y las relaciones de parentesco.
7. *Ankalaf*: Apellido mapuche, antes constituía un nombre. Cuyo significado es *en medio del lago*.
8. *Anekon*: Apelativo que se le dan a los hombres que se van a vivir a la comunidad de las mujeres, rompiendo la regla del matrimonio mapuche donde la comunidad en la que vive el hombre recibe a la novia.
9. *Anümche*: Concepto referido al asentamiento de las familias en un territorio. En este caso son las familias que están asentadas en un territorio con anterioridad a otras, para diferenciarlas de las que llegan buscando donde asentarse.
10. *Awkan*: Proceso de violencia y guerra al cual se ha visto sometido el pueblo mapuche.
11. *Awar*: Es una leguminosa denominada habas de la cual se come la semilla que es de color verde amarillento.
12. *Awarkudewe ül*: Canción del juego de las habas. Canción que se entonaba mientras se jugaba a un juego semejante al de los dados que se realizaba con ocho a doce habas marcadas o pintadas por un lado y con palitos que servían para contar.
13. *Awün*: Caminar o galopar de a caballo alrededor del *gillatuwe* o de un muerto en un funeral, con el objetivo de alejar espíritus negativos.
14. *Ayekan*: Reír o hacer chiste.
15. *Ayllarewe*: Organización socio religiosa mapuche, que abarca un territorio amplio, en este caso compuesto por nueve *rewe* o espacios ceremoniales.

16. *Az mapu*: Conjunto de normas que operan en un determinado territorio, en el que está expresado el poder hacer y el no hacer, en definitiva es lo que se conoce como el derecho consuetudinario.
17. *Bío-Bío*: Es el río más ancho de Chile, conocido por los mapuche como futalebu, que durante la Colonia y al inicio de la Independencia de Chile marcó el límite norte del territorio mapuche, junto al límite sur que correspondía al río Tolstén. Bío-Bío deriva de *fiw fiw*, canto de un ave.
18. *Chamall*: Prenda de la antigua indumentaria mapuche hecha con un paño rectangular, que la mujer lleva a modo de túnica.
19. *Champurria*: Persona mapuche que tiene ascendencia no mapuche, mestizos.
20. *Chipiñ*: Colchón de paja, con amarras de cáñamo
21. *Chollkollma*: Ceremonia casi en extinción, donde se sacrifica un animal para contrarrestar catástrofes, como terremotos o temblores. En algunas ocasiones y en ceremonias muy antiguas se ofrecían sacrificios humanos en estos rituales.
22. *Comunidad indígena*: Organización mapuche que crea el estado a través de la Ley 19.253 vigente en Chile desde 1993. Que agrupa a familias vinculadas a una antigua comunidad reduccional.
23. *Comunidad reduccional*: Agrupación de familias mapuche a las cuales el estado les entregó una merced de tierra, llamado Título de Merced, desconociendo el territorio ancestral, respetado en los diversos parlamentos. Posteriormente el estado canceló dichos títulos y entregó títulos de dominio a las familias que ahí habitaban.
24. *Comunidad tradicional*: Agrupación de familias adscritas a un centro ceremonial o *rewe*, pudiendo coincidir o no con la comunidad reduccional.
25. *Eltuwe*: Espacio físico destinado como morada de los muertos, ubicado en tierras mapuche.
26. *Eluwün*: Ceremonia para despedir al muerto y apoyar a la familia afectada.
27. *Epew*: Narrativa oral mapuche que describe historias con elementos de la ficción y de la naturaleza.
28. *Filü*: Culebra.
29. *Feyentun*: Creencia.
30. *Foye*: Canelo o *Drimys winteri*. Es un árbol nativo de Chile y parte de Argentina, considerado árbol sagrado por los mapuche, usado para adornar el *rewe*, para acompañar los bailes y como remedio para diversas enfermedades.
31. *Fücha*: Hombre anciano representado por el agua.
32. *Füchache*: Anciano
33. *Füchakeyem*: Antepasados

34. *Füchotu*: Sahumerio donde se queman los restos de huesos, carne, remedios que sobran de la ceremonia del *gillatun*.
35. *Füta mapu*: Gran territorio, el que puede corresponder a una identidad mapuche o a un espacio territorial compuesto por varias organizaciones tradicionales mapuche, como *lof mapu*, *ayllarewe*, *rewe*.
36. *Futxako*: Pantano
37. *Gapitun*: Rapto de la novia en el matrimonio mapuche, el que es realizado por el novio en forma convenida o no con la novia.
38. *Geikurewen*: Ceremonia de cambio o renovación del *rewe* de la machi.
39. *Gen*: Espíritu protector de espacios naturales.
40. *Gempiñ*: Autoridad tradicional mapuche, que en el territorio *lafkenche* reemplaza al *logko*.
41. *Getamchefe*: Especialista de la salud o sea mapuche.
42. *Gillan zomo*: Es una ceremonia previa al matrimonio, en la cual el novio a través de un mensajero pacta la dote con el padre de la novia, ya sea con el consentimiento de la novia o sin el consentimiento de esta.
43. *Gillañmawün*: Es el conjunto de la religiosidad mapuche expresada en el *gillatun*.
44. *Gillatufe*: Persona mapuche que oficia en el *gillatun* a través de oraciones y por lo tanto entra en calidad de experto en el ámbito religioso.
45. *Gillatun*: Principal ceremonia del ámbito religioso mapuche, que congrega a diversas familias de un territorio, adscritas a un *rewe*, quienes son los organizadores del ritual.
46. *Gillatuwe*: Espacio ceremonial semicircular destinado a la celebración del *gillatun*, ubicado en un terreno sagrado. En su centro se dispone un *rewe* y alrededor del mismo se espacia de vivienda provisorios levantados con ramas y madera para que las familias participantes permanezcan el tiempo que dura la ceremonia y de este modo atiendan a sus invitados.
47. *Guillatuñma*: ceremonia que se realiza cuando un enfermo ha sido poseído por un espíritu ajeno, un espíritu vago.
48. *Gülam*: Consejo que generalmente son transmitido por personas mayores con sabiduría.
49. *Gülu mapu*: corresponde al espacio territorial donde viven los mapuche en Chile, vertiente oriental.
50. *Güru*: Zorro cumpeo, mamífero que habita en los bosques chilenos.
51. *Itxofil mogen*: Concepto mapuche de biodiversidad.

52. *Kai kai* (Cai cai): representa la fuerza negativa que amenazan con inundar la tierra, personificada en una culebra.
53. *Kako*: Trigo mote, el cual se obtiene a partir del trigo hervido en agua, luego se mezcla con cenizas y agua fría para así pelar el grano. Se consume en las diferentes rogativas mapuche.
54. *Kalfu kona*: Generalmente son dos personas varones que se encargan de mantener el orden en una ceremonia mapuche, asistiendo al *logko* y la machi. Estos pueden actuar en *gillatun* o en ceremonias de sanación de una machi.
55. *Kalku*: Maleficio que es causado por la acción de un hechicero y que provoca la enfermedad mapuche o *mapuche kutxan*. Para restablecer la salud de la persona por lo general se requiere la realización de ceremonias oficiadas por una machi.
56. *Kamarikun*: *Gillatun* de urgencia, realizado en épocas de conflicto o cuando ocurren desastres naturales como terremotos, sequía, inundaciones, u otros.
57. *Kaskawilla*: Instrumento a base de esferas de metal, que antes se hacía de calabazas. Se usa para acompañar el sonido del kultxun o tambor ceremonial de la machi y lo usan igualmente los bailarines en una ceremonia. Se dispone en la muñeca, los pies e incluso a través de una banda tejida con lana que atraviesa el cuerpo de la persona. Esto último lo he presenciado en el baile del logkomew que realizan hombres danzantes que imitan al ave llamada treile, esto en el territorio cordillerano *pewenche* y precordillerano.
58. *Katuto*: Especie de pan hecho a base de granos de trigo cocido y triturados.
59. *Kawellu perimontu*: Visión que tienen ciertas personas mapuche con poderes especiales, en los cuales se aparecen caballos con características sobrenaturales.
60. *Kawin ül*: Cantos para las fiestas sociales mapuche, como la inauguración de una *ruka* o casa; canciones de trilla o cosecha de trigo.
61. *Kellu*: Ayudante de un machi o de una autoridad tradicional, puede prestar servicios relacionados con la recolección de plantas, asistir en la preparación de remedios e incluso en los preparativos de una ceremonia.
62. *Kelluwün kuzaw*: Trabajo colaborativo en diversos trabajos, como la construcción de una casa o *ruka* mapuche, trabajo agrícola como las cosechas, la preparación de suelos para cultivar o cualquier trabajo comunitario.
63. *Kilenwentxu*: Es el espíritu que acompaña a *Kintuante*, catalogado de machi, protector del Río Pilmaiquén en la Región de los Ríos. Dicen que vivió al lado del río con *Kintuante*, juntos apoyaban la salud de su comunidad.
64. *Kimche*: Sabio mapuche, el que puede ser una autoridad tradicional como un *logko*, machi o simplemente una persona mayor con sabiduría.
65. *Kimelche*: Persona que dentro de una comunidad mapuche se encargaba de avisar el fallecimiento de un miembro de ésta, de este modo anunciaba los preparativos del *eluwün* o ceremonia de despedida de la persona y de su alma.

66. *Kiñel mapu*: Organización mapuche que abarca un gran espacio territorial, compuesto por diversos *rewe* o centros ceremoniales.
67. *Kintuante*: Es un espíritu ancestral mapuche, protector del Río Pilmaiquén en la Región de los Ríos. Protector de un espacio ceremonial, espíritu tutelar de los y las *lawentuchefe* o personas especialistas en remedios. Dicen que vivió al lado del río con *Kilenwentxu*, juntos apoyaban la salud de su comunidad.
68. *Ko*: Agua
69. *Koliwe*: Corresponde a un arbusto característico del sur de Chile, del cual se extraen varas usadas para distintos fines, como mueblería, invernaderos, cercos, etc.
70. *Kon- antü*: Corresponde a una de las etapas de la ceremonia del *gillatun* en la cual las familias llegan al espacio ceremonial o *gillatuwe*. Primero llegan los *gen ruka* o dueños de casa, familias que organizan la ceremonia, de modo que éstas se encargan posteriormente de recibir a las comunidades invitadas, lideradas por sus autoridades tradicionales.
71. *Kon*: Refiere a un contendor en el juego del *palín* o chueca, cuando dos *lof mapu* o comunidades tradicionales se enfrentan. La relación entre ambos se manifiesta en que el *kon* anfitrión debe atender a su *kon* y en un partido de vuelta éste debe ser atendido. Esta relación diádica debe perdurar toda la vida.
72. *Konas*: Guerreros mapuche, tanto en el plano terrenal como en el plano espiritual.
73. *Konchotun*: Corresponde a una especie de contrato social entre dos personas, las que se confieren amistad de por vida, se visitan y son atendidos recíprocamente por las familias de cada uno, en una relación de dones y contradones.
74. *Konew*: Adivinanza.
75. *Koyawtun*: Discurso oral que se efectúa en encuentros sociopolíticos, característicos en las reuniones entre diversas identidades mapuche, en la cual los *lonkos* o el *wewpin* –historiador mapuche– dan largos discursos, por intermedio de los cuales transmiten conocimientos sobre la vida y la historia mapuche.
76. *Küimi*: Refiere al proceso mediante el cual la *machi* entra en trance. Es un momento fundamental en la religiosidad mapuche pues para que esto ocurra la ceremonia del *gillatun* o de sanación tiene que seguir ciertos protocolos que permitan a la autoridad religiosa tomar contacto con los antepasados.
77. *Küla*: Número tres en *mapuzugun*.
78. *Kullkull*: Cuerno de vacuno que emite un sonido agudo y que los mapuche usan para llamarse, con el objetivo de dar un aviso, llamar a una reunión e incluso en momentos de guerra permite reunir a los *weichafe* o guerreros.
79. *Külong*: Arbusto nativo, denominado en castellano maqui, de nombre científico *Aristolelia chilensis*. Se usa en las diversas ceremonias y como planta medicinal para la preparación de diversos remedios.

80. *Kultxun*: Instrumento mapuche usado por la *machi* y ciertas mujeres llamadas *tallelfe*. Es un tambor, hecho de madera y forrado en cuero de animal, su forma corresponde a la mitad de una esfera, permite la comunicación con los antepasados.
81. *Küme mogen*: bienestar o buen vivir
82. *Küna*: Esta palabra tiene dos significados. El primero referido a una fibra vegetal usada para la fabricación de las casas antiguas mapuche, denominadas *ruka*, específicamente para construir la techumbre. Otro significado de esta palabra esta referido al linaje al cual pertenece el individuo, el que antiguamente podía obtenerse a partir del nombre de la persona, el que señalaba su adscripción totémica, referida a características propias de la naturaleza asociadas a un cierto linaje.
83. *Küni*: Ramadas o estructuras cuadradas o rectangulares, en base a cuatro postes y ramas en su parte trasera y lados, además de una techumbre provisoria de ramas. Sirviendo como vivienda temporal mientras dure el *gillatun*, para que los niños y personas puedan descansar y alimentarse. Quedando abierta la ramada hacia el lado del *rewe* o altar ceremonial.
84. *Küpal*: Se relaciona con el origen de la persona en cuanto sus características hereditarias. Es fundamental el linaje de cada persona, pues ciertos roles culturales tienden a ser hereditarios, como el rol de *logko* o *machi*.
85. *Kureyewün*: Matrimonio a la usanza mapuche, que implica una serie de protocolos donde intervienen las familias de los novios y una serie de relaciones culturales.
86. *Kütxal*: Uno de los cuatro elementos principales de la cosmovisión mapuche, el fuego, que simboliza la fuerza y que siempre está presente en las ceremonias, reflejado en el fogón u hoyo destinado a la fogata. Los cuatro elementos son el agua, el fuego, el aire y la tierra.
87. *Kürüf*: Viento.
88. *Kuze*: Mujer anciana representada por la tierra.
89. *Küzi*: Piedra usada para moler granos, usada a través de la presión que ejerce una piedra pequeña sobre una gran piedra donde se dispone los granos.
90. *Kwifike dungun*: Palabras antiguas, relacionadas con la historia mapuche.
91. *Lafken mapu*: Territorio ubicado el oeste, donde habitan los mapuche *lafkenche*.
92. *Lafken*: Grandes porciones de aguas, como lagos o el mar. También refiere a un *gen* o espíritu protector que habita en esos ecosistemas, al cual se le venera en las ceremonias de la identidad *lafkenche*.
93. *Lawen*: Remedios a base de plantas medicinales u otros elementos de la naturaleza.
94. *Lawentuchefe*: Persona mapuche especialista en la salud de las personas, que trabaja con remedios naturales a base de plantas medicinales.

95. *Lawuiñuelo*: Machi *lawuiñuelo* son aquellas machis que están destinadas a asumir un rol asociado al tratamiento médico mapuche con plantas medicinales o ciertos elementos del entorno natural, las que son conocidas como *lawen*.
96. *Lefye nentun*: Es una forma de matrimonio mapuche en la que un joven conseguía casarse con la mujer tomándola en forma sorpresiva, teniendo el consentimiento previo de los padres de ésta. Lo que implicaba que en común acuerdo con los suegros se pactaba el día en que el novio iría a buscar a su novia.
97. *Lepun*: Es el nombre que recibe el *gillatun* en algunos territorios, llegando en algunos casos a realizarse dos ceremonias de este tipo al año, una ceremonia antes de la cosecha y otra ceremonia después de la pascua de los cristianos. El motivo principal de su realización es para promover las relaciones comunitarias, que potencien una buena siembra, la salud de sus habitantes y un buen clima que permita el crecimiento de los nuevos cultivos.
98. *Lil*: Espacios ubicados en las quebradas de los cerros, donde es posible encontrar plantas usadas como remedios o *lawen*.
99. *Llangui*: Altar ceremonial que se ubica en el *rewe*, donde las familias disponen diferentes productos agrícolas provenientes de sus cosechas, tales como trigo mote, habas, maíz, *muzai* entre otros.
100. *Llëlipun*: Rogativa individual o colectiva de corta duración, la que se realiza generalmente al aire libre, en el patio del hogar de los fieles o en ciertos espacios de connotación cultural. Es una ceremonia donde se manifiesta la oralidad y se practica el *mapuzugun*.
101. *Llïfken*: Relampagueo, efecto visual que produce el reflejo de los rayos del sol en el agua en el alba.
102. *Lofche*: Familia
103. *Lofmapu*: Comunidad tradicional adscrita a un *rewe*.
104. *Logko*: Autoridad tradicional de una comunidad, generalmente asume el rol a través de la tradición y herencia denominada mapuche *küpal*. Es quien dirige la comunidad principalmente en el ámbito religioso, ya que su rol en el ámbito jurídico y político en el que antiguamente actuaba se ha debilitado y ha sido reemplazado por instituciones chilenas.
105. *Machi*: Hombres o mujeres encargados de asistir a su pueblo en materia espiritual y de salud humana.
106. *Machil*: Institución mapuche, mediante la cual un machi consagrado prepara a una postulante a machi, esto puede durar años y requiere de ciertos pasos para aprender los secretos de la sabiduría mapuche.
107. *Machilunwün*: Ceremonia en la cual una machi es consagrada como tal. Corresponde a la finalización de la preparación de la machi, iniciándose una nueva etapa de maduración de su rol.

108. *Machitun*: Ceremonias de sanación de un enfermo, aún cuando cada ceremonia tiene un nombre propio que la caracteriza.
109. *Mafün*: O casamiento mapuche.
110. *Magel*: Invitados en un *gillatun*.
111. *Malon*: Ataque sorpresivo que realiza un grupo mapuche a otro grupo, el cual puede ser o no ser mapuche. Era común este tipo de artimañas para dirimir conflictos internos y con los invasores españoles y chilenos.
112. *Mamüll*: Madera.
113. *Mankilef*: Nombre mapuche, hoy apellido, cuyo significado es *cóndor veloz*.
114. *Mapuche*: Gente del territorio.
115. *Mapuche iyael*: Alimento mapuche.
116. *Mapuche feyentun*: Creencia mapuche.
117. *Mapuche kimün*: Conocimiento mapuche.
118. *Mapuche rakizuam*: Pensamiento mapuche.
119. *Mapuche kutxan*: Enfermedad mapuche caracterizada porque la persona es atacada por un mal o por una transgresión que cometió al desobedecer las normas del territorio o *az mapu*.
120. *Mapuche ül*: Canto mapuche, narrativa oral que caracteriza al pueblo mapuche y que permite a éstos transmitir sentimientos, su historia y los recuerdos.
121. *Mapuzugun* o *mapudungun*: Idioma mapuche que se fue perdiendo con la imposición del castellano en Chile, pero que en la actualidad se ha ido recuperando, tanto por procesos de reetnificación como por la incorporación de la lengua en el currículo escolar en establecimientos educacionales con alumnos mapuche. Este idioma actualmente se puede escribir a través de diversos grafemarios.
122. *Mawiza*: Bosque.
123. *Meliñir*: Literalmente corresponde a cuatro zorros, es una palabra compuesta por dos vocablos.
124. *Menoko*: Terrenos húmedos donde encontramos diversas plantas medicinales, espacios sagrados por los mapuche.
125. *Milkiw*: Alimento preparado en base a la mezcla de papas crudas rayadas y papas cocidas trituradas, que posteriormente se fríen.
126. *Minche mapu*: Uno de los espacios de vida ubicado bajo la tierra, donde existen fuerzas negativas que afectan con enfermedades a los seres humanos.

127. *Mingako*: Trabajo colaborativo en el mundo campesino y mapuche, donde una familia es apoyada por diversos miembros de su comunidad para realizar un trabajo agrícola, de construcción o de cualquier tipo.
128. *Mizawün*: Compartir alimentos, lo que implica que cada persona lleva comida y bebestibles para ser compartidos entre todos los que se juntan, ya sea en una reunión o encuentro pactado con anterioridad.
129. *Mushka*: Bebida mapuche que se hace en base a la fermentación del maíz.
130. *Mütxüm Püllü*: Es una ceremonia de sanación de un enfermo, la cual se realiza cuando el alma de un enfermo lo abandona, por lo general por penas muy profundas.
131. *Muzai*: Bebida mapuche que se hace en base a la fermentación de trigo, arveja, piñones o quinua, dependiendo de las especificidades culturales de los territorios mapuche.
132. *Nag mapu*: Espacio de vida en el que vivimos, diferenciado de otros espacios de vida como son el wenu mapu, ragi wenu mapu y mince mapu.
133. *Nagche*: Gente de abajo o del lado oriental de la cordillera de Nahuelbuta.
134. *Ñankan*: Mujeres danzantes que en diversas ceremonias mapuche apoyan los rituales bailando mientras dura la ceremonia.
135. *Negechen*: Concepto que abarca la idea de dios y que bien podría haber sido introducido en la cultura mapuche a través del cristianismo, ya que la sociedad mapuche cuenta con un panteón religioso compuesto por varias deidades.
136. *Ñeminñürekafe*: Mujeres mapuche especialista en el manejo del telar mapuche y del arte textil.
137. *Newen*: Fuerza.
138. *Newenche*: Persona con fuerza espiritual y física.
139. *Ngülam*: Consejo transmitido por lo general por las personas mayores a las nuevas generaciones.
140. *Ñiñokos*: Ladrones que robaban animales, quemaban las viviendas y desplazaban a las familias mapuche de su territorio.
141. *Ñizol logko*: *Logko* mayor de un territorio, que tiene una jurisdicción sobre el territorio. En la antigüedad su poder descansaba en la justicia, economía y en el ámbito ceremonial, mientras que en la actualidad su poder descansa solo en el ámbito ceremonial.
142. *Ñuiñ ül*: Canto mapuche dedicado a la trilla o cosecha de granos.
143. *Nütxam*: Corresponde a un relato que es contado por una persona y que por lo general alude a una experiencia personal o a algún acontecimiento histórico que sucedió, relatado en primera persona.
144. *Orkon*: Poste que sostiene la estructura de una *ruka*.

145. *Panguilef*: Nombre mapuche, hoy apellido, cuyo significado es *puma veloz*.
146. *Palife*: Jugador del juego del *palín*.
147. *Palín*: Deporte tradicional mapuche, también fue un espacio de preparación de guerreros –*konas*-. Es muy similar al juego español de la chueca, se juega en una cancha de tierra de alrededor de 20 metros de ancho por alrededor de doscientos metros de largo. En este juego se enfrentan dos equipos de hasta 15 jugadores cada uno. Cada jugador o *palife* tiene un rival, llamado *kon*.
148. *Pelewe ül*: Canciones que acompañan el juego del palín y los cantos de los pajareros.
149. *Pelotu*: Diagnóstico que hace la machi de un enfermo, a través de la visión de la orina, ropa o fotografía del enfermo.
150. *Peñi*: Se traduce como hermano. El hombre puede decir *peñi* a otro hombre, pero una mujer debe decirle *lamgen* al hombre y a la mujer.
151. *Pentüküwün*: Conversación protocolar entre dos personas, que se preguntan por sus nombres, sus orígenes, su familia, entre otras cosas.
152. *Perimontu*: Visiones de personas elegidas a ocupar roles dentro de la religiosidad mapuche. Puede haber diferentes tipos tales como *filü perimontu*, *llüfken perimontu* y *txalkan perimontu*. Visiones de culebras, rayos y truenos respectivamente.
153. *Pewen*: Árbol nativo perteneciente a las coníferas, llamado *Araucaria araucana*. Se encuentra ubicado geográficamente en Chile y Argentina.
154. *Pewen mapu*: Territorio *pewenche* o donde habitan los mapuche de la alta cordillera, donde encontramos el *pewen* o araucarias y el fruto de éstas llamado piñón.
155. *Piam*: Historia mapuche relatada en tercera persona, la cual ha sido contada por una persona ya fallecida, se usa el apelativo “dicen” o “dijeron”.
156. *Pifüllka*: Pito de madera usado en las ceremonias mapuche
157. *Pikun mapu*: Uno de los territorios mapuche que se ubica en el norte o *pikun*. Fue el espacio por donde vino la invasión al territorio mapuche, por lo que su población prácticamente desapareció.
158. *Pikunche*: Habitante del *pikun mapu*.
159. *Pire mapu*: Territorio cercano a los volcanes.
160. *Puel mapu*: Corresponde al espacio territorial donde viven los mapuche en Argentina, vertiente occidental.
161. *Püllü*: Espíritu.
162. *Püllu mapu*: Territorio o morada de los espíritus.

163. *Puñeñelche*: Mujer mapuche especialista en la salud reproductiva, asociada a la partera o matrona.
164. *Purun*: Baile mapuche que se realiza en las diversas ceremonias, sus pasos dependerán del territorio.
165. *Purukando*: Bailando al son de la música e instrumentos mapuche.
166. *Qülkatün*: Canto y prosa mapuche oral, el primero considerado poesía y el segundo dividido en *epew* y *nütxam*.
167. *Ragiñ wenu mapu*: Corresponde a una dimensión intermedia entre el *wenu mapu* y el *nag mapu*.
168. *Railaf*: Nombre mapuche, hoy apellido, cuyo significado es *flor del lago*.
169. *Rakichem*: Radicación o periodo en el cual los mapuche fueron reducidos en territorio y confinados a mercedes de tierra, otorgadas por el estado chileno mediante un Título de Merced.
170. *Reche*: Gente pura o sin mezcla. Concepto recogido por el misionero jesuita Luis de Valdivia.
171. *Ragiñelwe*: Intermediario en distintos episodios como son un matrimonio o un conflicto determinado.
172. *Reñma*: Familia.
173. *Rewe*: Altar ceremonial, compuesto de un tronco escalonado, que puede o no tener una figura humana –che *mamüll*- y que es adornado con ramas de diversas plantas nativas como el canelo, maqui, laurel.
174. *Rügi*: Es una gramínea arbustiva, perteneciente a la subfamilia de los bambúes. Crece en zonas húmedas del sur de Argentina y Chile. Llamado también *koliwes* o *Chusquea culeou*.
175. *Ruka*: Vivienda mapuche.
176. *Rukan zügu*: Construcción de la vivienda.
177. *Tewelche*: Fue como los mapuche llamaron al conjunto de los pueblos de la Patagonia. Fueron un pueblo cazador recolector, nómada y trashumante, compartían un modo de vida general y un lenguaje, pero con varios dialectos.
178. *Txafkintu* o *txafkintun*: Intercambio.
179. *Txalka*: Se conoce como trueno, el sonido de un disparo de escopeta imita la fuerza del trueno, en ciertos rituales de sanación mapuche.
180. *Txawün*: Reunión donde prima la oralidad y la capacidad de oratoria, además de las relaciones de solidaridad por ejemplo en el compartir alimentos, intercambiar ideas y conocimientos.
181. *Txayenko*: Saltos de agua que son sagrados, generalmente son espacios de rogativas, donde las personas van a orar y en ocasiones se dan baños sagrados.

182. *Txen Txen* (trens- trens o ten- ten): cerros sagrados, que según la sabiduría mapuche, son espacios propicios para las rogativas, además de ser espacios de protección ante catástrofes, como inundaciones, terremotos y maremotos.
183. *Txiwe*: Árbol nativo de Chile denominado Laurel o *Laurelia serpemvirens*. Los mapuche lo usan como remedio y también es usado en ceremonias mapuche en algunos territorios.
184. *Txutxuka*: instrumento de viento hecho de koliwe, cubierto de tripas de vacuno o de pvc.
185. *Ül*: Canción, canto.
186. *Ulcha*: Mujer joven representada por el aire. *Wall mapu*: Es todo el universo, el cosmos, la materia y lo que no es materia, lo tangible y lo intangible.
187. *Wallontu mapu*: Es el planeta tierra.
188. *Wariache*: Sujeto mapuche urbano, también denominado mapurbe, es una nueva conceptualización nativa para referirse a sujetos migrantes que viven en las ciudades.
189. *Weche*: Hombre joven representado por el fuego.
190. *Weichafe*: Guerrero.
191. *Weichan*: Guerrero.
192. *Weñe zomo*: Rapto o robo de una mujer a la fuerza, el que realiza un hombre con el objetivo de encontrar una esposa. Se hace sin el consentimiento de la novia ni de su familia.
193. *Weñefe*: Ladrón
194. *Wenteche*: sub identidad mapuche referidas a personas que habitan el valle central o depresión intermedia.
195. *Wentxu machi*: Machi hombre.
196. *Wenu mapu*: Territorio o morada de los antepasados, está ubicado en dirección al cielo.
197. *Werken*: Mensajero.
198. *Wetxipantu*: Año nuevo mapuche o celebración de un Nuevo año agrícola para el pueblo mapuche.
199. *Wewpife*: Historiador mapuche.
200. *Wewpin*: Historiador mapuche.
201. *Wewpitun*: Ceremonia que se realiza en ciertos rituales como el *eluwün* y otros, en la cual el orador mapuche narra la historia de la persona aludida y de su familia.

202. *Weza kutxan*: Enfermedad mapuche asociada al daño provocado por la acción de un brujo, a través del *kalku* o brujería.
203. *Wigka*: Podría ser traducido como el nuevo inca –o *we inca*–
204. *Wigka kutxan*: Enfermedad *wigka* o de los no mapuche.
205. *Williche*: sub identidad mapuche referida a las personas que viven en el sur de Chile, desde el río Tolten al sur .
206. *Willi mapu*: Territorio mapuche del sur o *willi mapu*, donde viven los Williche.
207. *Winkul*: Cerro.
208. *Wiño*: Palo de madera encorbado en su extremo, el que sirve para el juego del palín y en las ceremonias es usado por los *konas* o guerreros, para la lucha espiritual.
209. *Witxunko*: Estero.
210. *Witxuwe*: O boleadora, es un arma hechiza de cuero de vacuno y bolas de madera envueltas en cuero
211. *Wünelalu*: Morada de los que ya han muerto, donde viaja el espíritu de los muertos.
212. *Wurwürtun*: Consiste en un acto ritual, en el cual la familia que cocina sus alimentos hervidos, ofrece el vapor a las deidades del *wenumapu*. Pudiendo ser esto carne, mote y cereales entre otros. Este acto se realiza tanto en el hogar como en el *rewe*, para las cremonias.
213. *Yafütun*: O alimentación que se sirven las personas en ceremonias como el *Rukan* o construcción de una nueva vivienda.
214. *Zatun*: Es una ceremonia de sanación de un enfermo, la que se realiza para evaluar el contexto espiritual de la enfermedad y darle algún tratamiento a la persona, es conocida comúnmente como *machitun*.
215. *Zügu*: El habla o lenguaje.
216. *Zugumachife*: Asesor espiritual del machi, el que traduce e interpreta a la machi cuando ésta está en trance.
217. *Zullimche*: Persona elegida divinamente para ocupar un rol cultural.

Anexo 6: Siglas utilizadas

1. AD MAPU: Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche.
2. ARA: Archivo Regional de la Araucanía
3. AWNk: Aukiñ Wallmapu Ngulam o Consejo de Todas Las Tierras
4. BID: Banco Interamericano de Desarrollo
5. BM: Banco Mundial
6. CAM: Coordinadora Arauco Malleco
7. CAS: Consorcio Agrícola del Sur
8. CEA: Comité Ejecutivo Agrario
9. CEPROS: Centros de Producción
10. CERA: Centros de Reforma Agraria
11. CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
12. CONAF: Corporación Nacional Forestal
13. CONAMA: Comisión Nacional de Medio Ambiente
14. CORA: Corporación de Reforma Agraria
15. CORMA: Corporación de la Madera
16. CTL: Coordinadora Territorial Lafkenche
17. DASIN: Dirección de Asuntos Indígenas
18. DPM: Defensoría Penal Mapuche
19. DPP: Defensoría Penal Pública
20. DPP: Defensoría Penal Pública
21. ECMPO: Ley de Espacio Marino Costero de Pueblos Originarios
22. ENDESA: Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima
23. FMI: Fondo Monetario Internacional
24. HRA: Hectáreas de Riego Básico
25. INDAP: Instituto de Desarrollo Agropecuario
26. MIDEPLAN: Ministerio de Planificación y Desarrollo
27. OIT: Organización Internacional del Trabajo
28. OMC: Organización Mundial del Comercio
29. ONU: Organización de Naciones Unidas
30. PVC: Policloruro de vinilo, es un derivado del plástico
31. SEA: Servicio de Evaluación Ambiental
32. SIC: Sistema Interconectado Central
33. SNA: Sociedad Nacional de Agricultura

