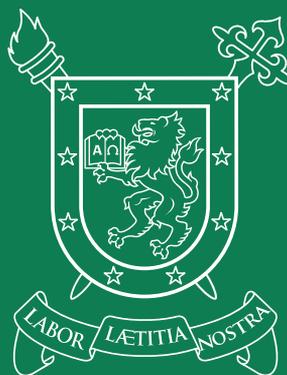




Revista de Historia Social y de las Mentalidades

Historias Mapuche: Perspectivas para (Re)Pensar la Autodeterminación



Departamento de Historia
Universidad de Santiago de Chile

Volumen 17, N° 1, Junio de 2013

HISTORIA SOCIAL Y DE LAS MENTALIDADES

HISTORIAS MAPUCHE: PERSPECTIVAS PARA (RE)PENSAR
LA AUTODETERMINACIÓN

2013

QUÓRUM de revistas
Universidad de Alcalá (BVM de C)

 **Dialnet**

SOBRE RHSM

Revista de Historia Social y de las Mentalidades (RHSM) es una publicación fundada en 1996 y editada semestralmente por el Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Chile, destinada a difundir investigaciones de historia y de las ciencias sociales que desde distintas ópticas aporten al debate en torno a los actores sociales y a los procesos históricos que protagonizan. Sus páginas están abiertas a presentar propuestas teóricas y metodológicas originales, posibilitando la pluralidad de enfoques y la libertad de interpretaciones en torno a la reflexión, crítica e investigación histórica nacional e internacional.

ISSN: 0717-5248

©Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile, 2010

Avenida Libertador Bernardo O'Higgins 3363, Santiago de Chile

Dirección Postal: Casilla 442-2, Santiago de Chile

Fono/Fax (56 2) 6814320

E-mail: revista.historia@usach.cl

Editor Responsable: René Salinas Meza

Fuente foto portada: Rolando Millante, muralista

Diseño Gráfico: Rodolfo Rodríguez C. – Fono (56 9) 6 606 1924 - rrodriguez67@gmail.com

Corrector de estilo: Luis Roldán Peña – Profesor de Castellano

Impresión: Aising Impresores Ltda. – Fono (56 2) 551 04 69 - sergio.aising@gmail.com

Se permite cualquier reproducción parcial o total, indicando la fuente.

Las opiniones vertidas en los artículos publicados en esta revista no representan necesariamente la opinión de la institución que la edita.

HECHO EN CHILE / PRINTED IN CHILE.

Esta revista está indexada en la base de datos Latindex y Dialnet.

Sitio web: rhistoria.usach.cl

DIRECTOR:

René Salinas M., Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

SECRETARÍA DE REDACCIÓN:

Hernán Venegas V., Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Igor Goicovic D., Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Paulo Alegría M., Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

COMITÉ EDITOR INTERNACIONAL:

Michiel Baud, Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos (CEDLA), Amsterdam, Holanda

Francisco Chacón Jiménez, Universidad de Murcia, Murcia, España

Antoinette Fauve-Chamoux, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia

Francisco García González, Universidad de Castilla-La Mancha, Albacete, España

Margarita Garrido, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia

Jorge Gelman, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Julio Pérez Serrano, Universidad de Cádiz, Cádiz, España

Luis Miguel Glave, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, Perú

Elda González Martínez, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, España

Teodoro Hampe Martínez, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú

Alfredo Moreno Cebrián, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, España

José Luis Moreno, Universidad Nacional de Luján, Luján, Argentina

Francesc Muñoz, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España

Sergio Odilon Nadalin, Universidad Federal de Paraná, Curitiba, Brasil

Sergio Ortega, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Ciudad de México, México

Pablo Rodríguez, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Eni de Mesquita Samara, Universidad de Sao Paulo, Sao Paulo, Brasil (†)

Ronaldo Vainfas, Universidad Federal Fluminense, Río de Janeiro, Brasil

Jean Paul Zúñiga, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, Francia

Peter Winn, Tufts University, Boston, EE.UU.

Francisco Zapata, Colegio de México, Ciudad de México, México

CONSEJO DE REDACCIÓN :

Manuel Antonio Baeza, Departamento de Sociología, Universidad de Concepción

Eduardo Cavieres, Instituto de Historia, Universidad Católica de Valparaíso

Pablo Lacoste, Universidad de Santiago de Chile

Leonardo León, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso

Juan Guillermo Muñoz, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Julio Pinto, Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile

Rafael Sagredo, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

Jaime Valenzuela, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile

Verónica Undurraga, Universidad Andrés Bello

Verónica Valdivia, Universidad Diego Portales

JUAN ANDREO GARCÍA, In Memoriam

El pasado 22 de febrero de 2013, en un acto de despedida en su memoria, familiares, amigos, compañeros de universidad, alumnos y vecinos de su amado pueblo Alhama de Murcia, expresaban su adiós a Juan Andreo García, Catedrático de Historia de América en la Universidad de Murcia (UMU-España). Doctorado en la Universidad de Murcia en 1987 con la Tesis ‘La intendencia en Venezuela: don Esteban Fernández de León, intendente de Caracas, 1791-1803’, desarrolló una amplísima y reconocida investigación histórica centrada en las siguientes líneas de trabajo: Instituciones coloniales; Historia representada; Imagen e Historia; Historia de las Mujeres en América Latina y Relaciones de Género; Violencia en América Latina e Imaginarios nacionales. Pionero en muchos de estos ámbitos de investigación, coordinó una temprana *Historia de las Mujeres en América Latina*, coeditada por Cemhal (Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina) y UMU en 2002, digitalizada en su segunda edición en febrero 2013. El plano docente, donde siempre se volcó a una infatigable labor vocacional para con su alumnado, lo compaginó con una generosidad sin límites en la labor de gestión dentro de su institución académica: Director del Grupo de Investigación de la Universidad de Murcia: E030-01: *América y España, Ayer y Hoy*, Secretario y Director de su Departamento, Responsable del Grado de Historia, Coordinador de Máster Historia Social Comparada. Relaciones Familiares, Políticas y de Género en Europa y América Latina; y responsable de la Sede de la extensión universitaria en Alhama de Murcia, su localidad de origen, donde a partir de su compromiso social y solidario para con la ciudadanía, contribuyó a la creación, hace ya años, de escuelas de alfabetización para adultos. El historiador, el maestro y el ciudadano comprometido se daban en Juan de forma simultánea, por eso no nos extraña una de sus citas históricas: *‘El historiador, inmerso en la realidad social que le rodea, no puede y no debe sustraerse de la inmediatez de los acontecimientos. Hace algún tiempo ello hubiese parecido un contrasentido; por suerte, hoy, la historia del tiempo presente es una realidad en nuestra disciplina. Más aún, este hecho hace que el oficio de historiador adquiera una dimensión más exacta por la necesidad de analizar y averiguar los orígenes del acontecimiento y de la actualidad con miras a una mayor comprensión de la misma’.*

Pero su interés por América no remitía exclusivamente a su pasado remoto; vibraba y se conmovía con las venturas y desventuras que afectan actualmente a la región. Los acontecimientos de Cuba, Brasil, Bolivia, Venezuela, Argentina o Chile, concitaban siempre su preocupación y la discusión sobre las trayectorias contingentes de esos países daba origen a largas conversaciones,

siempre amenizadas con un café y un cigarrillo.

Como buen humanista Juan ponía especial atención en los latinoamericanos que cursaban estudios de postgrado en Murcia. Seguía sus desempeños académicos, estimulaba sus líneas de investigación, sugería nuevos enfoques y perspectivas, indicaba la existencia de fuentes novedosas y daba siempre una palabra de aliento cuando más se requería.

Quienes tuvimos el privilegio de conocer y tratar a Juan en la cálida y humana cercanía que invariablemente desprendía, vamos dolorosamente a extrañar su ausencia, y siempre lo recordaremos como la persona y profesional que fue: magistral en el ejercicio docente e investigador, responsable y comprometido con su entorno social y político, pero, sobre todo, como un hombre cuya humanidad y apego a la vida sirvió y servirá de ejemplo a muchos de nosotros.

Dra. Carmen González Martínez

Catedrática de Historia Contemporánea
Universidad de Murcia, España

Dr. Igor Goicovic Donoso

Profesor Titular
Universidad de Santiago de Chile

ÍNDICE

**Dossier: Historias mapuche: perspectivas para (re)pensar
La autodeterminación** **9**

Las ‘zonas grises’ de las Historias Mapuche. **11**
Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria.
*The “gray zones” of Mapuche Histories. Internalized colonialism, marginality
and politics of memory.*

HÉCTOR NAHUELPAÍN MORENO

Lumaco: la cristalización del movimiento autodeterminista mapuche. **35**
Lumaco: Mapuche’s Self-Determinist Movement Maduration

FERNANDO PAIRICÁN PADILLA

Xafkintu. Recuperación de nuestro sistema económico. **61**
Una propuesta en construcción.
Xafkintu. Recovering our economic system. Building a new proposal

CLAURA ANCHIO BORO A

Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del **89**
colonialismo chileno.
*Dictatorial government and mapuche people from 1973 until 1978.
Reconfiguration of the chilean colonialism.*

SERGIO CANIUQUEO HUIRCAPAN

Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena urbano. **133**
*Indigenous policies, multiculturalism and ‘urban indigenous
State approach’.*

ENRIQUE ANTILEO BAEZA

NOTAS DE INVESTIGACIÓN	163
<p>Revolta anticolonial en Bolivia del siglo XXI: continuación de la “guerra interna” y derrota de los partidos neoliberales 2000-2003. <i>Anticolonial revolt in XXI st century bolivia: the continuance of “ Internal conflict” and the defeat of neoliberal parties 2000-2003.</i></p> <p>FREDY GERMÁN CHOQUE MENDOZA</p>	165
TEORÍA Y DEBATE	195
<p>El debate público acerca de la condición del Mapuche. <i>Public debate about the condition of the Mapuche.</i></p> <p>CLAUDIO MILLACURA SALAS</p>	197
RESEÑAS	219
<p>Pedro Cayuqueo. <i>“Solo por ser indio y otras crónicas mapuche”.</i></p> <p>PEDRO CANALES TAPIA</p>	221
<p>José Marimán. <i>Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI.</i></p> <p>HERSON HUINCA PIUTRIN</p>	225
<p>Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, Rolando Álvarez Vallejos y Karen Donoso Fritz. (Autores). <i>La alcaldización de la política. Los municipios en la dictadura pinochetista.</i></p> <p>ANÍBAL PÉREZ CONTRERAS</p>	231



DOSSIER

HISTORIAS MAPUCHE: PERSPECTIVAS PARA (RE)PENSAR
LA AUTODETERMINACIÓN

LAS ‘ZONAS GRISES’ DE LAS HISTORIAS MAPUCHE. COLONIALISMO INTERNALIZADO, MARGINALIDAD Y POLÍTICAS DE LA MEMORIA.*

THE “GRAY ZONES” OF MAPUCHE HISTORIES. INTERNALIZED COLONIALISM, MARGINALITY AND POLITICS OF MEMORY

Papay Mariagealu, ñi pu lamgen, pu püñeñ ka kuku, chuchu. Ka kom ti pu peñi ka pu lamgen mapuchegeyelu fey ñi wizpükañmagen ka ñi wichafkañmagen ñi rakizuam fey chi ka xipa rakizuam mew ñi akun. Pewmagen fey tüfa chi wirin mew newentuaygün fey iñ wixampüramuwtual mapuche reke fijke zugu iñ nienke pin mew, fey iñ wiño nütuael iñ mapu ka iñ rüf mapuche newen fey ta iñ muntuñmapael.

HÉCTOR NAHUELPAÑ MORENO**

RESUMEN

Las zonas grises de las historias mapuche pueden ser entendidas como espacios cotidianos en que se desarrollan complejas interacciones sociales e intersubjetivas que forman parte de experiencias de sufrimiento social, modos de sobrevivencia, resiliencia y resistencia, desplegados por hombres y mujeres mapuche en

ABSTRACT

The “gray zones” of Mapuche histories can be understood as everyday spaces in which complex social and intersubjective interactions develop as part of experiences of social suffering, ways of survival, resilience, and resistance performed by Mapuche men and women under conditions of social marginality

* Recibido: febrero 2013; Aceptado: mayo 2013.

** Historiador, miembro de la Comunidad de Historia Mapuche. Doctor en Antropología por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, CIESAS, México D.F. Este artículo se inscribe en mi tesis de doctorado titulada “Wingkün ka Kisugünewün. Colonialismo, despojo y agencias históricas mapuche en Ngulumapu”. Email: hnauelpan@gmail.com. Agradezco a Susana Huenul Colicoy, Luis Cárcamo-Huechante, Herson Huinca Piutrin, Fernando Pairicán Padilla y José Quidel Lincoleo, por sus comentarios y colaboración durante las distintas fases de redacción de este artículo.

condiciones de marginalidad social y violencia colonial. Estos espacios, interacciones y experiencias son constitutivas de las historias familiares, de las heterogéneas y contradictorias identidades mapuche, pero se hallan subalternizadas dentro de las narrativas históricas oficiales, indigenistas y nacionalistas mapuche. Este artículo discute la idea de las zonas grises de las historias mapuche, como interpelación para entre-tejer experiencias y recuerdos frente a la dispersión y fragmentación de las memorias que posibilitan la reproducción del colonialismo como un modo de hegemonía y cultura.

Palabras clave: Historias mapuche, Colonialismo, Memorias.

and colonial violence. These spaces, interactions and experiences are constitutive of family histories, of the heterogeneous and contradictory Mapuche identity, but they are subalternized within Mapuche official historical, indigenist and nationalist narratives. This article discusses the idea of “gray zones” of Mapuche histories as an interpellation to inter-weave experiences and remembrances, in order to deal with the dispersion and fragmentation of memories that make possible the reproduction of colonialism as a mode of hegemony and culture.

Keywords: Mapuche histories, Colonialism, Memories.

I. INTRODUCCIÓN.

Este escrito es una reflexión sobre lo que llamaré las *zonas grises* de las historias mapuche¹. La noción de *zona gris* proviene de la descripción que Primo Levi en su libro *Los hundidos y los salvados*, realizó sobre el arribo a los campos de concentración, aludiendo a ella como un espacio de ambigüedad, borroso y complejo, donde el recuerdo de ciertas experiencias se torna traumático por el sufrimiento social cultivado (Levi, 1989). Recientemente, a través de una etnografía política de los saqueos ocurridos en Argentina durante el año 2001, el sociólogo Javier Auyero ha retomado la noción de *zona gris* para analizar las dinámicas internas y los significados que caracterizaron estas acciones, enfatizando en el carácter borroso de las dinámicas sociales, cuya complejidad desafía los límites normativos, las categorías analíticas dicotómicas, en tanto las prácticas de quienes perpetrar la violencia y quienes presumiblemente tratan de controlarla, se imbrican en un enmarañado tejido de relaciones (Auyero, 2007).

Al referirme a las *zonas grises* de las historias mapuche, intento situar en la discusión teórico-política, algunos de los diversos espacios cotidianos

1 La narración la realizo en primera persona plural, como una forma de enfatizar el carácter situado y contingente del conocimiento, en contraposición a las propuestas teóricas y estilos narrativos que enfatizan en “la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar” (Haraway, 1995: 329).

en que se desarrollan complejas interacciones sociales e intersubjetivas que hacen parte de experiencias de sufrimiento social, modos de sobrevivencia, resiliencia y resistencia, desplegados por hombres y mujeres mapuche en condiciones de marginalidad social y violencia colonial. Estos espacios cotidianos, interacciones y experiencias son constitutivas de las historias familiares, de las heterogéneas y contradictorias identidades mapuche, pero se hallan subalternizados por las narrativas históricas oficiales e indigenistas. A la vez que ocupan un lugar marginal en el meta-relato nacionalista mapuche que políticamente es movilizado para legitimar la demanda por autonomía y libredeterminación en nuestros días.

Las *zonas grises* de las historias mapuche devienen así en espacios sociales que pueden ser analizados y problematizados. Pero también, en espacios cognitivos que abren perspectivas analíticas que permiten enfatizar en la complejidad que albergan las historias mapuche, y cómo éstas desafían las representaciones reificadas y normativas que frecuentemente se mueven entre clasificaciones binarias donde uno de los polos es habitualmente representado como dominante (modernidad/tradición, puro/impuro, colonizador/colonizado, occidente/indígena, winka/indio). Las *zonas grises* de las historias mapuche pueden permitirnos enfatizar en los imbricamientos y encadenamientos de relaciones de clase, raza y sexo/género, para explicar desde experiencias y relaciones sociales concretas y contingentes, los modos de dominación y las jerarquías sociales construidas dentro de una formación colonial chilena². A la vez que nos desafían a explicar el carácter formativo del colonialismo en los sujetos y en las heterogéneas identidades mapuche, para interrogar éste desde perspectivas críticas, auto-reflexivas y re-pensar su desmantelamiento como praxis que articule dimensiones estructurales y cotidianas.

En este escrito relacionaré la noción de *zonas grises* de las historias mapuche, con el colonialismo, la marginalidad y las políticas de la memoria, desde la experiencia de una mujer mapuche. Los testimonios de María, provienen de un abanico mayor de voces y diálogos registrados en el transcurso de una investigación sobre relaciones coloniales entre los mapuche³. María compartió en varias ocasiones su historia de vida y familiar conmigo, a la vez que autorizó la incorporación de sus testimonios en este escrito como una forma

2 Sobre los encadenamientos de las relaciones de clase, raza y sexo/género, pueden verse los trabajos de Crenshaw (1989, 1991), Hill Collins (2000), Brah (2004), entre otros. Sobre el lugar de la raza y el colonialismo en la formación social, retomo los planteamientos de Omi y Winant (1986).

3 Utilizo el seudónimo de María, porque la *lamgen* (hermana) que compartió sus testimonios optó porque mantuviera su anonimato en la redacción de este artículo.

de relevar “historias de carne y hueso” o humanizar las historias mapuche. Sin embargo, detrás de esta dinámica, subyacen varias tensiones metodológicas y políticas, entre las cuales se hallan los filtros que se generan a partir de una especie de “doble hermenéutica” relativa a las experiencias y su interpretación (Giddens, 1993: 165-166); el modo en que la utilización de un pseudónimo devela la complejidad que encierra la dimensión privada y pública de los sujetos y sus testimonios; los límites entre lo decible y no-decible, y cómo el anonimato actúa como dispositivo de control de las experiencias y los testimonios; a la vez que el modo en que las personas no siempre están dispuestas a hacer visibles sus nombres, como una forma de mantener el carácter privado de sus experiencias e identidades.

La investigación de la cual emerge este escrito se fundamenta en una propuesta que situándose en los entrecruzamientos de la antropología y la historia⁴, se focaliza en las experiencias de los sujetos, pero no para comprenderlos como epifenómenos o reflejos de las grandes estructuras y procesos de “la” historia. Sino para analizar y problematizar el lugar que lo cotidiano tiene en la producción, reproducción y las respuestas a la desigualdad, marginalidad, racismo y sufrimiento social, originados en una relación colonial que se configura entre los mapuche a raíz de la incorporación forzada al Estado en Chile y la economía política capitalista desde mediados del siglo XIX y que persiste hasta nuestros días (Ancan, 2002; Antileo 2012; Caniuqueo 2009; Mallon, 2009; Marimán et. al., 2006; Nahuelpán et. al. 2012).

Retomo la noción de colonialismo, distanciándome de las propuestas sobre la colonialidad y decolonialidad (Quijano, 2001; Mignolo, 2003; entre otros). Considero que éstas últimas hacen parte de círculos de saber-poder que han transformado las experiencias de dominación colonial y de largas luchas sociales de los pueblos indígenas, en una economía de ideas dentro de mercados transnacionales de conocimiento y que son consumidas en las periferias académicas como modas teóricas (Rivera, 2006). Estas corrientes no han sido puestas a prueba desde los filtros que pueden otorgar etnografías históricas concretas que visualicen las complejas interacciones sociales e intersubjetivas vinculadas a las relaciones coloniales.

Como ha sostenido Rivera Cusicanqui (2012), las modas teóricas como las propuestas decoloniales pasan, pero el colonialismo queda. Estos enfoques, han descuidado el hecho que toda genealogía sobre el pensamiento y las

4 Entre otros autores, pueden verse los trabajos de John y Jean Comaroff (1992), Saurabh Dube (2001), Greg Grandin, ([2000] 2007); Joanne Rappaport ([1994] 2005), Michel-Rolph Trouillot (1995).

prácticas críticas frente al colonialismo, desbordan las dimensiones teóricas y académicas desarrolladas en círculos intelectuales, y se sitúan ante todo en las propias experiencias y memorias de los pueblos colonizados desde los tiempos de conquista hispana hasta nuestros días. Sin duda esta praxis ha dialogado con teorizaciones críticas al imperialismo, el capitalismo, el colonialismo, no obstante estos diálogos han tenido como telón histórico de fondo las contradictorias luchas de liberación de los propios pueblos.

Por otra parte, mi lectura del colonialismo busca ampliar la categoría de *colonialismo interno* formulada para analizar el lugar como minoría que los pueblos indígenas ocupan en las estructuras sociopolíticas y económicas en los Estados nacionales latinoamericanos, a la vez que dentro de relaciones internacionales y transnacionales (Stavenhagen, 1968; González, [1969] 2006; Martínez, 1970; Fals Borda, 1971; entre otros). Esta concepción resulta del todo relevante, principalmente cuando se discuten y reclaman derechos políticos y colectivos de los pueblos indígenas. No obstante, considero que también debemos descentrar nuestra lectura desde el colonialismo interno, hacia un análisis de lo que podríamos conceptualizar como *colonialismo internalizado* (Fanon, 1973). Esto quiere decir, problematizar los modos y lógicas de poder donde la representación de lo mapuche como *raza inferior*, o como sujeto minorizado, transforma la violencia y el tutelaje como principales formas de integración-exclusión y de gobierno, como lo ha sugerido para el caso guatemalteco Edgar Esquit (2008; 2010), historiador maya-kaqchikel. O dicho en otros términos, los modos a través de los cuales el colonialismo se ha transformado en cultura.

La representación de lo mapuche como *raza inferior* o sujeto minorizado, que hace posible la violencia y el tutelaje, se encuentra arraigada en la globalidad de las relaciones sociales, políticas, económicas e ideológicas en que se inscribe lo mapuche. Pero también el colonialismo se halla internalizado en los cuerpos, las subjetividades y en nuestras contradictorias y heterogéneas identidades⁵. Cuestión que nos desafía a pensar el colonialismo más allá de un

5 Esta dimensión del colonialismo ha sido abordada en los trabajos de Fanon ([1952] 1973) y Memmi ([1957] 1971). En el caso mapuche, don Martín Alonqueo sostuvo: “Todos los actos y hechos abusivos formaron cadenas de ignominias o cercos de hierros de explotación, apropiación y despojos fraudulentos de su tierra y animales (...) Estos hechos paulatinamente se tradujeron en angustias, desesperaciones, miserias y descalabros económicos que produjeron una psicosis colectiva, incertidumbre y desconfianza en la mente de los mapuches que se tradujeron en su propio desprecio dando nacimiento al odio a su propia cultura e idioma. Como consecuencia lógica de estos tratos injustos, abusivos, incomprensivos e inhumanos produjeron estas tristes situaciones, tristes caóticas que se tradujeron en el acomplejamiento

fenómeno localizado fuera del sujeto, pero también a asumir que en cuanto ha sido formativo de las identidades y se encuentre alojado en los cuerpos, son éstos quienes también han tenido y tienen la capacidad de desplegar energías orientadas a su desmantelamiento cotidiano y estructural.

II. 'OTROS' MOVIMIENTOS MAPUCHE, 'OTRAS' HISTORIAS.

María tiene 70 años y vive desde el año 1961 en Santiago de Chile, donde emigró para “*tener un mejor futuro*” o “*llegar a ser*”, como dicen frecuentemente las personas mapuche que han llegado a la capital de Chile buscando sobrevivir al empobrecimiento y nuevas condiciones de vida. La conozco hace varios años, cuando en las temporadas de verano ella viajaba al sur para visitar a algunos de sus familiares.

Había pasado varios años sin verla y conversar con ella, por lo que cuando nos encontramos en el sur el 2010, y luego de que habláramos largo rato de lo que habían sido nuestras vidas durante los últimos años, de que me preguntara a qué me dedicaba actualmente, y de conversar sobre cómo la gente de Mehuín se encontraba dividida a raíz de la intervención del tejido social generado por ARAUCO S.A. para quebrar el movimiento de resistencia que se opone a la construcción de un sistema de descarga de desechos tóxicos al mar, le pregunté si podíamos conversar con tranquilidad en algún momento⁶. Esto, a propósito de que me encontraba realizando una investigación sobre historia mapuche y que me interesaba hablar con ella al respecto.

Recuerdo que luego de plantearle esta pregunta, ella mantuvo silencio. No sé si se debía al recelo que en ocasiones produce y evoca la palabra “investigación”, por los modos en que se ha extraído conocimientos entre los mapuche, cual industria extrae materias primas de la tierra⁷. Al respecto, las antropólogas Xochitl Leyva y Shannon Speed, así como el historiador Andrés Aubry, han llamado la atención sobre este tipo de prácticas, en base a su expe-

total de los mapuches que llegaron a odiarse asimismo, echando al olvido su cultura refleja e idioma. Ya muchos mapuches no querían que sus hijos aprendieran a hablar su idioma para que no fueran víctimas de burlas, engaños y atropellos” (Alonqueo, 1985: 155-156).

6 El conflicto entre pescadores artesanales, comunidades mapuche lafkenche y Arauco S.A. se inicia el año 1996 y se desarrolla hasta nuestros días. El conflicto se ha originado a raíz de los esfuerzos de ARAUCO S.A. (Angelini) por construir un sistema de descarga de desechos tóxicos en la Bahía de Mehuín (Región de Los Ríos, Chile), provenientes de su planta de celulosa Valdivia.

7 Sobre este punto puede verse también el libro de la investigadora Maori, Linda Tuhiwai Smith (1999).

riencia en Chiapas, definiéndola como *investigación extractiva* (Aubry, 2007; Leyva y Speed, 2008).

Las prácticas extractivas de investigación no sólo han sido y son llevadas a cabo por investigadores/as sociales no indígenas, sino también por investigadores/as que pertenecen a pueblos indígenas. Por ello, luego de pensar la respuesta a mi pregunta, la señora María me contestó que no tenía inconveniente en colaborar. Pero que pensaba no ser la persona idónea en hablar del asunto, no por desconfianza, sino porque ella se había ido a trabajar a la ciudad cuando niña y llevaba muchos años viviendo en Santiago. Esto la hacía pensar que *“no sé nada de historia mapuche”*, y que aunque le parecía interesante hablar de historia, consideraba más apropiado que yo converse con los actuales dirigentes de las comunidades o con las personas más ancianas. Práctica que por lo demás es costumbre en las investigaciones etnográficas e históricas realizadas por las y los ‘mapuchógrafos’, como lo conceptualiza Huinca Piutrin en su investigación sobre el lastre colonial de las prácticas de investigación que se han desarrollado y desarrollan sobre/entre los mapuche (Huinca, 2012).

La respuesta de María me hizo “cabecearme”, entre otras cosas, al considerar que ella se reconocía como mujer mapuche, que se sentía orgullosa de su identidad, pero que, no obstante, me dijera que no tenía mucho que decir sobre la historia de la sociedad que sentía ser parte. Sin embargo, en vista de que fue un encuentro casual y de que acordamos que cuando yo viajara a Santiago la visitaría, opté por esperar ese momento para conversar con mayor tranquilidad sobre el sentido que para ella tenía el *“no sé nada de historia mapuche”* y conocer algo de su experiencia de vida.

Unos meses después viajé a Santiago y fui a visitarla. En la conversación que mantuvimos, María volvió a reiterar lo que me había planteado durante nuestro encuentro en el sur, reiterando también que pese a ello le interesaba conversar conmigo. Sin embargo, en ese momento le expresé que mi interés era conocer algo de su experiencia de vida, y que en tanto ella era una mujer mapuche, consideraba que su experiencia en sí era una experiencia histórica, como la de cualquier otra persona. En ese momento me respondió, cito a María:

Usted quiere conversar verdadera historia (...) Lo que vivimos en carne y hueso nosotras, porque yo he escuchado en Santiago y en el sur que a veces los dirigentes y jóvenes a veces hablan y hablan de que somos un pueblo, una nación incluso y yo ni entiendo lo que se trata eso. Si yo pienso lo que viví yo y mi familia, no veo

un pueblo mapuche unido y orgulloso de lo que es, al contrario (María, 2010).

María proviene de una familia de siete hermanos y hermanas, cuatro hombres y tres mujeres. Nació el año 1943 y a los 5 años de edad falleció su madre. Luego de ello, por el empobrecimiento familiar a raíz de la pérdida de tierras, animales, remates que enfrentó su padre por créditos que mantenía a un alto porcentaje con comerciantes, éste tuvo muchas dificultades para alimentarles y entregarles el cuidado que requerían como niños y niñas⁸. La vía que su padre encontró para que María sobreviviera ante la situación de pobreza que afligía a la familia producto del despojo y la pauperización económica, fue el traslado de María a los siete años de edad a la ciudad de Temuco para trabajar cuidando a un niño de una familia chilena que durante las temporadas de verano viajaba a la costa a pasar sus vacaciones. La *entrega* de la María se realizó mediante un *acuerdo de palabra* entre la familia chilena y su padre. El acuerdo de palabra, cual lógica encomendera, contemplaba que la *nueva familia* que tendría María se comprometía a entregarle educación formal, darle alimentación y vestido; mientras que el padre, *entregaba* a su hija para que ayudara en las labores del hogar a la familia y cuidara de su pequeño hijo que para entonces tenía unos meses de vida. Ambos *patrones* eran profesionales y para desempeñar su trabajo fuera de casa, requerían de alguien que se abocara a las labores domésticas que ellos no estaban dispuestos a realizar: “una sociedad no sólo descansa en la producción, sino también en la reproducción de las condiciones de producción” (Meillassoux, 1990: 351).

De *pichi zomo* (pequeña mujer mapuche), María pasó a constituirse en *mocita*. Noción acuñada para designar a las niñas y niños mapuche que han sido entregados a familias de colonos chilenos o extranjeros para ser *civilizados o regenerados* mediante la *servidumbre doméstica*⁹. De esta forma, la casa a la cual se trasladó María no sólo se transformó para ella en un espacio de sobrevivencia frente al empobrecimiento que vivía su familia, o un lugar donde debía transferir su fuerza de trabajo desde su niñez para la reproducción

8 El lector o lectora interesada en conocer sobre los múltiples actos de despojo ocasionados por remates, puede consultar, entre otros documentos, las causas por “Liquidación de crédito” que se ubican en el Fondo Juzgados de Indios del Archivo General de Asuntos Indígenas. En ellas podrá visualizar cómo muchas de las familias colonas que mantienen conflictos con comunidades mapuche en la actualidad, acumularon bienes y riquezas en base al despojo.

9 En algunos casos, el concepto de “mocitas” para referirse a las niñas, es también reemplazado por el de “chinitas”.

de la vida doméstica de su *nueva familia*. Sino ante todo, en un *espacio de civilización*.¹⁰

La *civilización* o *regeneración* de María, en cuanto *mocita*, se llevaba a cabo mediante una rutina cotidiana. A sus 7 años, dormía en una habitación pequeña y en mal estado, recuerda que era una bodega que sus patrones habían habilitado como dormitorio para ella. “*Me levantaba antes que los patrones a cambiarle el poto al chiquitito, de primeras ni sabía hacerlo, pero después fui aprendiendo*”, me comentó. Durante la jornada diaria, junto con dedicarse al hijo de sus *patrones*, debía colaborar en la limpieza y aseo de la casa, en la comida y la limpieza del patio: “*Me acostaba más tarde que los patrones y más encima en la noche tenía que levantarme a ver al chiquitito cuando lloraba*”.

Por su trabajo, la señora María no recibía salario, pues su *servidumbre* debía ser retribuida con la alimentación, el vestido, así como con la educación formal que debía recibir de la familia que había adoptado con su padre el compromiso de enviarla a la escuela. Esto último, que nunca sucedió. Me relató que esa experiencia “*me marcó*” por la discriminación, el racismo y explotación como niña, porque

los patrones cuando hacía bien las cosas, me celebraban y me decían que era buena, pero si yo tenía un pequeño descuido con algo, me retaban y me decían ‘india e’ mierda’, ‘cabeza e’ palo’ ... era lo más suave que me decían, a punta de chuchás y algunas veces me castigaban. (María, 2010).

Con voz entrecortada me comentó que por muchos años no había querido hablar de estas experiencias, pues su recuerdo la hacía revivir el sufri-

10 La noción de *espacios civilizatorios* o *espacios de civilización*, la retomo de tomo de Aura Cumes (2012), académica Maya-Kaqchikel, que utiliza el término para referirse a las casas en que se desarrolla la *servidumbre* doméstica de mujeres indígenas en Guatemala. Por mi parte, extiendo el término para referirme a todos aquellos espacios (como las casas patronales, las misiones, las escuelas, el mercado, o el propio Estado) que están llamados a producir una transformación cultural e ideológico-social en poblaciones indígenas que viven en contextos coloniales. Con todo, conviene agregar que el cambio cultural, ya sea concebido como “civilización”, “superación”, “asimilación” o “wingkawün” en el caso mapuche, como entre otros pueblos colonizados, es siempre contradictorio e inconcluso. Pues grupos hegemónicos y subalternos no necesariamente comparten los mismos significados del cambio, los conceptos e ideologías, pudiendo aquellos grupos dominados o colonizados, en variados casos, concebir la “civilización” como una forma de “superar” desigualdades coloniales haciendo habitable su cotidianidad, aunque, contradictoriamente, reforzando las categorías y jerarquías que las producen.

miento. Sin embargo, en la actualidad, se encontraba más preparada para hacerlo, y por eso había querido conversar conmigo, pues con el tiempo se había dado cuenta que experiencias similares también habían sido vividas por otras mujeres mapuche y que, por tanto, “no eran algo natural”. Cito a María:

Yo lloraba mucho en las noches, extrañaba a mis hermanos y mis hermanas (...), en ese tiempo no había celular como ahora, así que no sabía nada de ellos, si estaban viviendo lo mismo que yo, si estaban muertos, echaba de menos a mi mamá que había muerto, ¡no sabía qué hacer!. A veces quería puro arrancarme y volver a mi casa (...) no podía porque allá no íbamos a tener pa' comer. El viejo estaba cuidando a mis hermanos y en ese tiempo estaba preocupado que no le quitaran la tierra, estaba juiciando, entonces lo que quedaba era aguantar y darle pa' delante (...) Con el tiempo he pensado que a veces hubiera sido mejor morirnos pa' no vivir lo que vivimos. Mucho dolor, mucho sufrimiento.

María *sirvió* hasta la edad de 18 años donde sus patrones en Temuco. Allí sobrevivió durante prácticamente toda su niñez y adolescencia. Luego se trasladó a Santiago para *servir* como empleada en otra familia chilena. Una mujer mapuche que trabajaba en una casa cercana, con quien había cultivado una relación de amistad y que se había trasladado a la capital, la incentivó a marcharse y la recibió los primeros meses en Santiago. Estando allí, trabajó en varias casas desempeñando labores domésticas como *empleada* o *nana*. El racismo fue una constante en su experiencia de vida en las casas donde sirvió, pero con el correr del tiempo, me dijo, “uno aprende a vivir con eso y a veces la mejor manera es ocultar que uno es mapuche, también hablar distinto y hasta copiar a los patrones en su forma de ser, así nos discriminan menos”.

En Santiago estableció una relación con un hombre mapuche que por entonces trabajaba como panadero y formaron una familia con cuatro hijos:

Como a los 65 años dejé de trabajar (...) estaba muy cansada, había ahorrado algo de plata y los hijos estaban grandes. Ellos me ayudaban y hasta el día de hoy lo hacen, somos bien unidos. Siempre me esforcé para que fuéramos una familia unida, que mis hijos estudiaran y se superaran para que fueran algo en la vida.

Al preguntarle si sus hijos conocían su historia de vida, me comentó que había pasado mucho tiempo sin conversar de ello, que lo evitaba porque

no quería transmitirles su sufrimiento. Pero que para entonces se sentía más preparada para hacerlo y poco a poco conversaban sobre su historia. María me dijo: “Para poder sanarme de ese dolor tan grande que he tenido, ha sido tener una familia unida, darle cariño a mis hijos, esforzarme para que no vivan lo que yo viví (...) De esa forma creo que he sanado algo de mi historia.”

III. LOS ‘CONDENADOS DE LA TIERRA’, COMO ‘CONDENADOS DE LA MEMORIA’¹¹

La historia de María y su familia no es una experiencia aislada entre las diversas trayectorias de vida de mujeres y hombres mapuche. Sin embargo, estas experiencias no han tenido mayor cabida en nuestra reflexión histórica, particularmente sobre los modos en que se entrelazan con los vínculos políticos e ideológicos forzados que nos atan al colonialismo originado con nuestra incorporación forzada al Estado en Chile y la economía política capitalista, a partir de la campaña militar que desde mediados del siglo XIX pretendió *pacificarnos y civilizarnos*.

La experiencia de María es una historia de *servidumbre*. Y me refiero a *servidumbre*, no sólo porque la constitución de mujeres y hombres mapuche como mano de obra encuentra su origen en una clasificación socio-racial y lugar que les fue otorgado en la economía durante el periodo de colonialismo hispano. Sino además porque en cuanto los mapuche fueron representados como *raza inferior*, el lugar preferente que debían ocupar luego de la campaña de ocupación militar eufemísticamente denominada como *Pacificación de la Araucanía*, fue el de mano de obra doméstica, obrera y agrícola, en cuyas relaciones se fueron anudando e intersectando desigualdades de clase, de raza y de sexo/género. Constituyen también relaciones de *servidumbre*, porque mujeres y hombres mapuche no sólo debían y deben transferir su fuerza de trabajo, posibilitando a las familias de clases medias y altas situarse en una posición diferenciada y superior. Sino también, porque frecuentemente la inserción de las mujeres mapuche en estos espacios, es representada como parte de un proceso que las *civiliza*, que mediante el aprendizaje de ciertas rutinas y hábitos de limpieza, laboriosidad, obediencia y fidelidad, las regenera de

11 La expresión “condenados de la memoria” se inspira en los “condenados de la tierra” de Franz Fanon ([1961]2003). Con ello intento aludir a la compleja relación que establecen los pueblos colonizados con sus memorias colectivas e individuales. También a la centralidad que tienen las prácticas de interrogación y diálogos con el pasado, en los procesos de descolonización como praxis que desmantela estructuras y dimensiones cotidianas de explotación y desigualdad.

aquellas costumbres que estorban a los patrones y patronas. Como ha sostenido Andrea Smith, intelectual Cherokee, los cuerpos de los sujetos indígenas, de modo particular el de las mujeres, han sido marcados históricamente como sucios, degenerados o carentes (2005). Por ende, considerados como violables y explotables los cuerpos y territorios, bajo un discurso e imaginario de civilización, progreso o desarrollo que legitima la violencia y el tutelaje colonial.

Estas experiencias han sido y son bastante habituales. Por tanto, si en el caso mapuche no han sido puestas a debate, tal vez pueda deberse a que se encuentran normalizadas, al formar parte de una suerte de *habitus* o una *cultura colonial*, donde quienes se sirven de ellas permitiéndoles situarse en una posición diferenciada socio-racial y económicamente –incluidos/as no pocos investigadores/as sociales–, como también quienes transfieren su fuerza de trabajo, le otorgan un carácter “natural” o como un destino inevitable.

Ahora bien, si el colonialismo conlleva la puesta en marcha de un sistemático proceso de despojo y subsunción de territorios y cuerpos mediante la violencia y disciplinas tutelares (Nahuelpan, 2012). Esta sistemática desposesión y subsunción también ha permeado el campo de la subjetividad e intersubjetividad de los pueblos indígenas y de los mapuche en particular. Esto no sólo ha conllevado al secuestro y silenciamiento de experiencias y voces vinculadas a las historias de múltiples hombres y mujeres mapuche como las de María que he citado anteriormente. También, como ejercicio análogo, a una definición de lo que puede o no ser concebido como histórico (Guha, 2002). Una operación que posiciona estas experiencias como parte de lo *im-pensable* y, por ende, las condenada al silencio.¹² Como sostuvo Franz Fanon,

el colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar al cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila (Fanon, 2003:192).

Parafraseando a Fanon, podríamos decir entonces que los ‘condenados de la tierra’, son también ‘condenados de la memoria’.

12 La idea de lo *im-pensable* la retomo del antropólogo e historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995), quien alude a ella en su análisis sobre la revolución de negros y esclavos en Saint Domingue. Lo *im-pensable*, de acuerdo a Trouillot, radicaba en que desde el imaginario colonizador, ser negro y esclavo eran condiciones desde las que no se podía imaginar la libertad, por lo que la primera revolución independentista en América Latina entraría a la historia como un *no-evento*.

Esta política colonial de destrucción, silenciamiento y secuestro de las experiencias, voces y memorias de los pueblos colonizados es, sin embargo, contradictoria, contestada y resistida. La interfaz entre lo que sucedió y lo que se dice que sucedió, es siempre un campo de disputas. Para los ‘condenados de la memoria’, ocupar un lugar en ‘la historia’, no sólo conlleva un posicionamiento como ‘sujetos’ en o del pasado, sino ante todo, la recuperación de sus agencias (conciencias y prácticas históricas) en el tiempo y en el espacio, para movilizar políticamente el recuerdo y el silencio en las luchas del presente y en los horizontes políticos que se construyen cotidianamente. Es precisamente el carácter situacional y político de las prácticas de memoria, lo que define cómo al interior de los propios sujetos colonizados los actos de recuerdo y olvido, también son siempre selectivos, productores de silencios y permeados por las condiciones coloniales presentes en que emergen¹³.

Por ello, en el caso mapuche, en el esfuerzo por construir una *contra-historia* que remarque la pre-existencia al colonialismo hispano y chileno-argentino, en nuestro propósito político de buscar unidad para nutrir nuestra demanda por autonomía y libredeterminación, también hemos ignorado procesos e identidades mapuche que no ‘encajan’ con la representación del pasado y presente que deseamos construir y movilizar¹⁴. La experiencia de María y la de muchas mujeres mapuche con historias de servidumbre y marginalidad similares, hace parte de experiencias que se hallan subalternizadas dentro del meta-relato histórico nacionalista mapuche. De modo que en nuestro esfuerzo por “reconstruir nuestra historia”, en ocasiones también hemos emulado las lógicas de la historiografía nacionalista y colonialista que hemos criticado y con la cual disputamos significados y representaciones sobre el pasado y el presente en nuestros días¹⁵.

Esta *contrahistoria*, tiene como rasgos fundamentales la elaboración de un meta-relato homogéneo y universalizante, ‘políticamente correcto’, que utiliza como base la categoría de pueblo¹⁶; que privilegia la presencia de líde-

13 La simultaneidad entre el recuerdo y el olvido en nuestras prácticas de memoria, la retomo de los planteamientos de Augé (1998). En tanto, los análisis de cómo el poder y la subordinación rasga las prácticas de memorias, la retomo de Rappaport (2005).

14 El concepto de *contrahistorias* vinculada a las narrativas del pasado que despliegan los pueblos indígenas, la retomo de los planteamientos de Esquit (2004), historiador maya – kakchikel, que utiliza el concepto en su análisis del discurso e imaginario histórico de las corrientes mayanistas en Guatemala.

15 “Reconstruir nuestra historia” corresponde a la frase habitualmente utilizada para dar cuenta de la investigación sobre el pasado mapuche y la movilización política de éste en los procesos de lucha que se despliegan en nuestros días. Al respecto puede verse Marimán et. al. (2006).

16 La ambigüedad del concepto de pueblo como categoría analítica, en el caso mapuche, también

res o autoridades mapuche masculinas, desvaneciéndose en el actuar de éstos y sus discursos, las identidades de mujeres, niños, niñas, *champurrias* o *kuñifal*. Una narrativa que se concentra preferentemente en aquellas historias que se desarrollan en las comunidades, concebidas como focos de 'tradición' y preservación de una 'cultura mapuche' habitualmente imaginada en términos estáticos, que incluso ignora el origen colonial de éstas vinculado al despojo y la reducción territorial, a la vez que descuida cómo la 'tradición' es re-elaborada y re-inventada constantemente en su interacción con relaciones de poder presentes y contingentes.

Esta *contrahistoria* mapuche releva los modos de acción colectiva y las demandas desarrolladas por organizaciones mapuche desde inicios del siglo XX, asumiéndolas como expresión de "el movimiento mapuche". Como si todos aquellos hombres y mujeres que no se integraron a ellas, habrían permanecido estáticos, petrificados, como reservas culturales o bien como parte de las masas asimiladas o *awinkadas* que se subordinarían al racismo y el colonialismo. En esta *contrahistoria*, la política mapuche es definida como aquellas acciones visibles, que confrontan o negocian con el Estado o como aquellas experiencias que giran en su orbita, de modo que las diversas modalidades cotidianas que despliegan las identidades mapuche para hacer frente a las jerarquías socio-raciales colonialmente estructuradas, esos 'otros' movimientos mapuche, son vaciados de su contenido político, condenados al silencio, al olvido o posicionados en un lugar secundario en relación a las 'grandes' historias y 'personajes' mapuche. Como reflexiona Antileo, luego del fallecimiento de su *laku* (abuelo paterno):

Mi abuelo no fue para nada un kimche, ni un weichafe, ni autoridad tradicional, ni dirigente, ni vocero. Tal vez no fuese tampoco un ejemplo digno de idealizar ni es mi propósito recordarlo así (...) Mi abuelo trabajó toda su vida, hasta pocos meses antes de morir. Jardinero de oficio, hermoseó las plantas de familias ricas, que con certeza no deben tener la más mínima idea de que el viejo se fue (...) Mi abuelo murió y sin duda no pasará a los libros que narran la historia de nuestro pueblo, porque ahí se escribe una sola historia, un discurso a estas alturas casi memorizado, un relato monolítico. Nadie o muy pocos se preocupan de las historias dispersas que se tejen en Santiago o que se construyen en la

ha sido planteada por Caniuqueo (2012: 2-3).

cotidianidad y diversidad de nuestra sociedad actual. Ni a esencialistas, místicos o nacionalistas duros les interesa demasiado situarse en las contradicciones y experiencias que nos ha dejado la migración y los desplazamientos de nuestra gente. No murió una de esas tantas categorías que usamos para resaltar a las personas y sus bondades políticas o culturales. Murió un hombre lleno de contradicciones, como todos nosotros, que nos quiso a su modo, que quisimos al nuestro (Antileo, 2012b: 4-5).

Las lógicas y narrativas vinculadas a la *contrahistoria* mapuche han tenido un impacto significativo en la formulación de las demandas que enarbolan organizaciones políticas donde la identidad colectiva en cuanto ‘pueblo’ y ‘nación’ es asumida como central, en relación a las dimensiones individuales, cotidianas y contradictorias de las identidades. De este modo la narrativa histórica y proyecto político de ‘pueblo’, anclado en nociones de homogeneidad, termina, a fin de cuentas, encubriendo el potencial político que alberga la heterogeneidad y los modos a partir de los cuales re-pensar la re-construcción de una “comunidad futura” o núcleo sociopolítico común tejiendo las ‘otras’ historias que encierran los ‘otros’ movimientos mapuche. Es decir, las prácticas cotidianas y contradictorias que diversos hombres y mujeres mapuche han desplegado para sobrevivir, enfrentar el racismo, el empobrecimiento y la exclusión social originada en relaciones de *colonialismo(s) internalizado(s)*.

De esta forma, en el esfuerzo por explicar históricamente nuestra marginalidad y en revertirla a través de una *contrahistoria* o historia *contrahegemónica*, tal vez hemos reforzado o creado, nuevas subalternidades. De allí que no es casual que la señora María, al inicio de nuestras conversaciones, me recalcara que “*no sé nada de historia mapuche*”. Pues para ella, de la misma forma en que su experiencia no tiene cabida en la narrativa histórica nacionalista chilena o indigenista, tampoco lo ha tenido en la historia que hemos estado escribiendo los propios mapuche o en los discursos que preferentemente dirigentes en los espacios urbanos o rurales realizan para representar nuestro pasado y movilizarlo políticamente.

La experiencia histórica de María no habla de *lonkos*, *toquis*, *weichafes*, ‘autoridades tradicionales’, de grandes líderes, de luchas colectivas organizadas, de resistencias frontales al poder o de cosmovisiones armónicas. Por el contrario, habla de dolor, sufrimiento, desgarró, esfuerzo, trauma, racismo, del lugar que hombres y mujeres mapuche, han tenido como servidumbre y mano de obra doméstica en familias de clases medias y altas y de cómo, desde esos espacios de marginalidad y disciplinamiento de sus cuerpos que se despliegan en ámbitos privados, han sacado la fuerza necesaria para sobrevivir,

logrado entregarles comida, abrigo, cariño, afecto o educación formal a sus hijos e hijas, muchos de los cuales, en nuestros días son parte activa de las luchas políticas mapuche en torno al territorio y los derechos colectivos. No obstante, estas nuevas generaciones, en ocasiones, reproducen discursos históricos y políticos de homogeneidad donde las propias experiencias en las cuales éstos y sus familias se han constituido como sujetos históricos y políticos, no tienen mayor cabida o expresión. Ciertamente la referencia a historias heroicas, líderes que nos transaron su resistencia al colonialismo, se relaciona con la búsqueda y relevamiento de aquellas experiencias que nutren y reafirman la voluntad de lucha frente a los múltiples despojos, desigualdades y opresiones actuales. Sin embargo y más allá de caer en reduccionismos y polarizaciones que contraponen unas historias por sobre otras, habría que pensar en torno a cómo se entre-tejen ambas modalidades de historias y memorias, así como cuál es el potencial político y epistémico que alberga su entre-tejido ya sea en la lectura de las condiciones sociopolíticas pasadas y presentes, como también en la construcción de una comunidad o núcleo social mapuche.

Experiencias como las de la señora María, compartidas por múltiples hombres y mujeres mapuche, también nos interpelan para pensar el carácter contradictorio de las conciencias e identidades, la capacidad formativa que ha tenido el colonialismo en diversas generaciones, el modo en que éste se ha inscrito en sus cuerpos y subjetividades, y la forma en que ha producido silencios o recuerdos traumáticos. Sin embargo, experiencias como éstas, al contrario de lo que dicta el discurso histórico nacionalista y épico mapuche, también nos hablan de cómo las resistencias y los procesos de reconstrucción no sólo se han realizado frente a grandes lógicas opresivas, sino que guardan relación con la reconstrucción que puede operar en los hogares, reparando lazos sociales y familiares desmembrados, construyendo lazos de solidaridad y haciendo habitable la vida cotidiana.

Cuando experiencias como las de la señora María han sido 'objeto de estudio' de los programas de investigación indigenista en el campo de la antropología, la etnología o la historia, frecuentemente han sido asumidas como parte de la 'asimilación' que habrían vivido los mapuche y de la mimetización dentro de los 'sujetos populares'. Un concepto, éste último, en boga en nuestros días, pero que invisibiliza bajo una categoría homogénea, una diversidad y heterogeneidad de identidades y las relaciones de conflicto, racismo y violencia que también se reproducen al interior de los grupos marginados. "*Soy pobre, pero no indio*", es tal vez una de las frases que mejor sintetizan el modo en que dentro de los llamados "sujetos populares", también se reproducen relaciones de discriminación y violencia racializadas que se rearticulan a estructuras de poder y desigualdad más amplias.

Por otra parte, cuando experiencias como las de María son reflexionadas por quienes asumen una posición reificada de ‘la tradición’ o ‘la cultura’, habitualmente son descritas e interpretadas como parte del llamado *wingkawün* (awinkamiento, hacerse winka) que conllevaría la migración y vida en las urbes. Sin embargo, si prestamos atención a las trayectorias de vida de las personas, notamos que la supuesta *asimilación* o el *awinkamiento* –que comparten una lectura basada en lógicas de clasificación binarias y dicotómicas de lo social- no sólo ha sido un proceso imposible de lograr porque incluso para quienes han negado sus identidades racialmente estigmatizadas, las marcas de colonialismo constituyen heridas aún no cicatrizadas. Sino también porque la *asimilación* y *awinkamiento*, como proceso imposible de lograr, ha obedecido también al hecho de que la formación de identidades no constituye un devenir acabado, sino dinámico, influenciado por las situaciones, las relaciones de poder y los contextos sociopolíticos por los cuales hemos transitado en cuanto sujetos históricos y políticos.

Ser sujetos históricos y políticos no sólo significa encontrarnos ‘sujetados’ a una estructura (o ciertas condiciones y circunstancias) como sostienen teorías contemporáneas que enfatizan los modos en que la constitución del sujeto se encuentra vinculada a experiencias de subyugación (Foucault, 2002; Butler, 2001). Ser sujetos históricos y políticos, también significa ser agentes y actores, personas que hacemos historia en nuestras prácticas cotidianas y en cuanto seres humanos.

Este tipo de problemas constituye, por tanto, no sólo un desafío epistémico imparcial, sino ante todo un desafío político. Hoy, más que nunca, debemos esforzarnos por descentrar nuestras auto-representaciones de lo mapuche como una totalidad homogénea y armónica -en el pasado y en el presente-, e intentar percibir tanto nuestra heterogeneidad, como también las desigualdades y jerarquías en el tejido cotidiano de nuestras familias, comunidades, organizaciones y sociedad donde las desigualdades se reproducen, se articulan y refuncionalizan, en el contexto de una relación colonial fuertemente arraigada e internalizada. Pues el colonialismo es, siempre, un encadenamiento de desigualdades y opresiones, donde quienes pueden officar como dominadores para unos, se vuelven dominados frente a otros. Como he percibido a través de diálogos con otras voces y relatos de vida similares a los de María, hombres y mujeres mapuche, también han servido, sirven, han vivido o viven condiciones de explotación y racismo dentro de familias de clases medias y altas de izquierda, permitiéndoles gozar de un estatus diferenciado a estas últimas, en una jerarquía socio-racial, estructurada por una historia de colonización que interpela a todos/as sin importar polos ideológico-políticos. A su vez, las experiencias de servidumbre también son compartidas por otros grupos sociales

marginalizados y empobrecidos, pero, no obstante, las lógicas de poder aún cuando convergen en ciertos aspectos de clase, también se presentan de manera diferenciada no sólo en cuanto al cómo y por qué llegan hombres y mujeres a *servir* a familias de clases medias y altas en Chile, sino también respecto al cómo viven y significan estas experiencias.

IV. REFLEXIONES FINALES.

En la actualidad es habitual hablar de 'la' historia o 'la' memoria mapuche, a partir de los testimonios de personas reconocidas como *kimche*, *ngempin*, *kuifikeche*, de los *lonkos* o de los *weichafes*. Se habla de que en sus relatos y discursos, se encuentra el 'verdadero' *kimün* (conocimiento mapuche) y de la necesidad de recuperarlo en nuestros días y de movilizarlo en las luchas del presente. Estos testimonios son importantes, porque en ellos hay conocimientos, visiones del pasado, del presente y del futuro que remiten a sus experiencias, memorias y luchas pasadas y presentes. Sin embargo, posicionar estos testimonios y conocimientos como parte de experiencias únicas y coherentes, constituye un grave reduccionismo teórico, a la vez que político. Pues ellos también han vivido procesos particulares y contradictorios, en contextos específicos y transitado espacios concretos. Como lo han vivido también muchas y muchos otros hombres y mujeres cuyas experiencias y voces han sido ignoradas o silenciadas por la narrativa histórica oficial en Chile, indigenista, o por los propios discursos históricos nacionalistas mapuche. De allí que el establecimiento de diálogos de experiencias, de pensamientos, conocimientos y memorias inter-generacionales, que tenga en cuenta las diferencias y heterogeneidades, para desde allí construir un núcleo social común, se torna en un ejercicio y desafío imprescindible (Cumes, 2011).

Escuchar y dialogar con las heterogéneas y contradictorias experiencias de hombres y mujeres mapuche, historias marginalizadas y silenciadas tanto por la historia oficial e indigenista chilena, como por la historia nacionalista mapuche, nos demuestra las contradicciones de nuestras representaciones del pasado y del presente, de nuestros proyectos políticos basados en lógicas de homogeneidad, y nos desafía también a asumir un compromiso por descolonizarnos a nosotros mismos. Pues si el colonialismo se haya internalizado y alojado en nuestros cuerpos y subjetividades, somos nosotros los que en primer término tenemos la capacidad y el poder de desmantelarlo. Este tipo de desafíos nos obligan a re-pensar y a re-definir las autonomías y la libredeterminación mapuche más allá de una meta a alcanzar, y a prestar atención a cómo éstas también implican una producción cotidiana que conlleva un cuestionamiento, desmantelamiento y una permanente corrosión de la domi-

nación, la exclusión, y la desigualdad donde quiera que se encuentren. Incluso en nuestras prácticas, nuestros discursos, nuestras representaciones del pasado y del presente, y en nuestros propios proyectos políticos.

De esta forma, las ‘zonas grises’ de las historias mapuche nos desafían no sólo en términos teóricos, sino también políticos, para intentar arrancar el carácter traumático y el sufrimiento social que se ha cultivado en las experiencias y recuerdos originados en una relación de colonialismo. Asimismo, las ‘zonas grises’ de las historias mapuche, nos desafían a buscar nuevos senderos que permitan entre-tejer experiencias y recuerdos en memorias sociales, de modo que los acontecimientos *no sólo sean vividos como experiencias privadas o fragmentos* (Comunidad de Forrahue y Colipan, 2012). *Pues una de las formas más potentes que ha tenido el colonialismo para perpetuar su hegemonía y naturalizar la opresión, ha sido provocar que los actos de nuestras memorias sólo tengan sentido desde su dispersión.*

V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA

1. Alonqueo, Martín. Mapuche, ayer-hoy. Padre las Casas: Imprenta y Editorial San Francisco, 1985. Impreso.
2. Ancán, José. “Estudio preliminar. Historias de familias”. *Kiñe mufü trokinche ñi piel. Historias de familias, siglo XIX*. Tomás Guevara y Manuel Mañkelef. Santiago: CoLibris - Liwen, 2002. 7-28. Impreso.
3. Antileo, Enrique. “Migración mapuche y continuidad colonial”. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et. al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 193-213. Impreso.
4. ---. “Nuevas formas de colonialismo: diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad”. Tesis de Magister en Estudios Latinoamericanos. Universidad de Chile, 2012. Impreso
5. Aubry, Andres. “Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social”. *Contrahistorias*, N° 8, México, 2007. 111-116. Impreso.
6. ---. “Otro modo de hacer ciencia, Miseria y rebeldía de las ciencias sociales”. *Luchas ‘muy otras’. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*, Bruno Baronnet et. al. México: CIESAS–UAM–Universidad Autónoma de Chiapas, México, 2011. 59-78. Impreso.
7. Augé, Marc. *Las formas del olvido*. México: Editorial Gedisa, 1998. Impreso.

8. Auyero, Javier. *La zona gris: violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007. Impreso.

9. Brah, Avtar. "Diferencia, diversidad y diferenciación". *Las Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Bell Hooks et. al. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. 107-136. Impreso.

10. Butler, Judith. *Los mecanismos psíquicos del poder*. Madrid; Ediciones Cátedra, 2001. Impreso.

11. Caniuqueo, Sergio. "Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en Gulu Mapu, 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades". *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Cristian Martínez y Marco Estrada. Santiago: USACH-Catalonia, 2009. Impreso.

12. ---. "El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación". *SudHistoria*, N° 4, Santiago, 2012. 1-11. Web.

13. Comaroff, John y Comaroff, Jean. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992. Impreso.

14. Comunidad de Forrahue y Colipán, Bernardo. *Forrahue, Matanza de 1912*. Osorno, 2012. Impreso.

15. Crenshaw, Kimberle. "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review*, Vol. 43, N° 6, 1991. 1241-1299. Impreso.

16. Cumes, Aura, "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado*. Xochitl Leyva et. al. México: Las Otras Ediciones. 216-249. Impreso.

17. Cumes, Aura. *La casa como espacio de civilización*. Guatemala, 2012. Manuscrito inédito.

18. Dube, Saurabh. *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México, 2001. Impreso.

19. Esquit, Edgar. "Las rutas que nos ofrecen el pasado y el presente: activismo político, historia y pueblo maya". *Memorias del Mestizaje. Cultura y Política en Centroamérica, 1920 al presente*. Darío Euraque et. al. Antigua: CIRMA, 2004. 167-192. Impreso.

20. ---. "Disciplinando al subalterno. Vínculos de violencia y de gobierno en Guatemala". *Multiculturalismo y futuro en Guatemala*. Santiago Bastos. Guatemala: FLACSO-OXFAM, 2008. 123-147. Impreso.

21. ---. *La superación del indígena: la política de modernización entre las élites indígenas de Comalapa, siglo XX*. Guatemala: Instituto de Estudios Interétnicos–Universidad San Carlos de Guatemala, 2010. Impreso.

22. Fals Borda, Orlando. *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Bogotá: Editorial Oveja Negra, 1971. Impreso.
23. Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 2003. Impreso.
24. ---. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas, 1973. Impreso.
25. Foucault, Michel. *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002. Impreso.
26. González, Pablo. *Sociología de la explotación*. Buenos Aires: CLACSO, [1969] 2006. Impreso.
27. Giddens, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993. Impreso.
28. Grandin, Greg. *La sangre de Guatemala: raza y nación en Quetzaltenango, 1750-1954*. Guatemala: Editorial Universitaria Universidad San Carlos de Guatemala–Plumsock Mesoamerican Studies-CIRMA, 2007. Impreso.
29. Guha, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002. Impreso.
30. Haraway, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La Reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1995. Impreso.
31. Hill Collins, Patricia. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of Empowerment*. London-New York: Routledge, 2000. Impreso.
32. Huinca, Herson. “Los mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas”. *Ta ññ fijke xipa rakizuameliwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et. al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 91-120. Impreso.
33. Levi, Primo. *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik Editores, 1989. Impreso.
34. Leyva Lozano, Xochitl y Speed, Shanon. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Xochitl Leyva et. al. México: CIESAS-FLACSO, 2008. 65-107. Impreso.
35. Mallon, Florencia. “El siglo XX mapuche: esferas públicas, sueños de autodeterminación y articulaciones internacionales”. *Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*. Cristian Martínez y Marco Estrada. Santiago: USACH-Catalonia, 2009. 155-190. Impreso.

36. Marimán, Pablo et. al. *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones, 2006. Impreso.

37. Martínez, Severo. *La patria del criollo. Ensayo de interpretación de la realidad colonial Guatemalteca*. Guatemala: Editorial Universitaria, 1970. Impreso.

38. Meillassoux, Claude. *Antropología de la Esclavitud*. México: Siglo XXI Editores, 1990. Impreso.

39. Memmi, Albert. *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*. Madrid: EDICUSA, 1971. Impreso.

40. Mignolo, Walter. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal, 2003. Impreso.

41. Nahuelpán, Héctor. "Formación colonial del estado y desposesión en Ngulumapu". *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Héctor Nahuelpán et. al. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 123-156. Impreso.

42. Omi, Michael y Winant, Howard. *Racial formation in the United States. From 1960s to the 1980s*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1986. Impreso.

43. Quijano, Aníbal. "Colonialidad del Poder. Cultura y Conocimiento en América Latina". *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter Mignolo. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. 117-132. Impreso.

44. Rappaport, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: ICANH-Universidad del Cauca, 2005. Impreso.

45. Rivera, Silvia. "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". *Modernidad y pensamiento descolonizador*. Mario Yupi. La Paz: IFEA, La Paz, 2006. 3-16. Impreso.

46. ---. "Oralidad e ideología étnica en los Andes". *Presentación en el Seminario: La cuestión de la ideología en las ciencias sociales*. Universidad de Chile, Santiago, 17 de octubre de 2012. Soporte no publicado.

47. Smith, Andrea. *Conquest: sexual violence and American Indian Genocide*. Cambridge: South End Press, 2005. Impreso.

48. Stavenhagen, Rodolfo. *Clases, colonialismo y aculturación: ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica*. Guatemala: Ministerio de Educación, 1968. Impreso.

49. Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and de production of the history*. Boston: Beacon Press, 1995. Impreso.

50. Tuhiwai Smith, Linda. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous peoples*. London: Zed Books, 1999. Impreso.

ENTREVISTAS.

51. “María”. Entr: Héctor Nahuelpán. 8.Nov.2010. Mp3.

LUMACO: LA CRISTALIZACIÓN DEL MOVIMIENTO AUTODETERMINISTA MAPUCHE.*

LUMACO: MAPUCHE'S SELF-DETERMINIST MOVEMENT MADURATION

FERNANDO PAIRICÁN PADILLA**

RESUMEN

El primero de diciembre de 1997, tres camiones en la comuna de Lumaco fueron incendiados quedando totalmente destruidos. El hecho, que remeció la región, generó un salto cualitativo en la politización del pueblo Mapuche, encaminada paulatinamente desde los inicios de la transición democrática. Lumaco marcó una nueva etapa en el movimiento y en la historia del pueblo Mapuche, brotando con mayor claridad la utopía autodeterminista. Fue un desarrollo ideológico de un sector del pueblo Mapuche que señaló su anticapitalismo como un eje articulador, y la resistencia, se simbolizó en la irrupción de la violencia política como instrumento para la reconstrucción de lo que llamaron Wallmapu.

Palabras claves: Lumaco, Violencia política, Mapuche, Coordinadora Arauco Malleco, Auto-determinación.

ABSTRACT

On December 1st, 1997, three trucks owned by Forestal Arauco were completely burned. The incident shook up all the Araucanía Region and generated a qualitative change in the politization of the mapuche people that had started in the beginning of the democratic transition. Lumaco defined a new stage in the mapuche movement and history, where the idea of a self-determination proyect appears more clearly. It was the beginning of an ideological development for a sector of the mapuche people who defined their anti-capitalism as a central point of the movement, and symbolized the resistance in the irruption of the political violence as a resource to rebuild what they called Wallmapu.

Keywords: Lumaco, Political violence, Mapuche, Coordinadora Arauco Malleco, Self-determination.

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

** Magíster en Historia de América. Universidad de Santiago de Chile, Santiago, Chile. Email: fernandopairican@gmail.com

I. INTRODUCCIÓN.

*“Nunca olviden que la sangre que pisotearon/
Los colonos/
Se levantó chorreando fuego en Lumaco/
Y ahora marcha en nuestras venas”.*
(Waikilao, 2011).

Oscar Eltit, Intendente de la Región de La Araucanía para 1997, caminó raudos por los pasillos de la I Corte de Apelaciones de Temuco. Su objetivo era firmar el escrito por Ley de Seguridad Interior del Estado, luego de enterarse del incendio a los tres camiones de una de las empresas forestales más importantes de Chile. Al ser consultado por los periodistas, Eltit sólo señaló: “Es la primera vez que, como Intendente, que me veo obligado a iniciar una acción de este tipo en contra de un grupo de personas” (El Austral, 3/12/1997). Simbólicamente, de esa forma, se abrió una nueva etapa en las relaciones entre el Estado chileno y una parte del pueblo Mapuche,¹ enmarcándose dentro de una de las protestas más radicales en la transición democrática chilena.

Existe un consenso en que los sucesos de Lumaco marcaron un punto de inflexión en el desarrollo de la historia del pueblo Mapuche reciente. Algunos han planteado que es el “detonante organizativo” de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM), otros han señalado que desde ese momento emergió el “conflicto mapuche”. Mientras una tercera óptica ha planteado que surge un movimiento de resistencia Mapuche. (Benavente y Jaraquemada, 2001; Barrera, 1999; Tricot, 2013).

El incendio de los tres camiones madereros de pino insigne, concretizaron una nueva forma de hacer política en un sector del pueblo Mapuche que se vino embrionando desde fines de la década del ochenta en su aspecto teórico. Lumaco, además, marcó la transición entre la devolución de tierras a la devolución de territorio, marcando un salto cualitativo para el movimiento Mapuche, ya que fue clarificando el carácter ideológico de la “cuestión nacional Mapuche”.

Sobre todo, el incendio a los camiones de una de las firmas empresariales más poderosas en Chile, renovó una subjetividad en los Mapuche, perfilándose un nuevo tipo de militante en la transición democrática: el “mapuchista”.

1 Al igual que Florencia Mallon, escribiremos la palabra “Mapuche” con mayúscula, “para denotar un pueblo o una nación distinto”. Además, esta palabra en sí mismo en el mapuzungum es plural. (Mallon, 2006: 31).

(Álvarez y Pairicán, 2011) Militante que articuló la subjetividad impulsada por el Consejo de Todas las Tierras, propio de la siembra ideológica que impulsó esta organización desde los 90', (Pairicán, 2012) con los nuevos postulados que irrumpieron desde la CAM que se expresaron en la revalorización del “orgullo” de la morenidad, y por lo tanto, enclavando un paso importante en la descolonización del pueblo Mapuche. Con ello, la cuestión nacional Mapuche se inscribió como parte de una “oleada” indigenista continental que desde los noventa fue exigiendo el derecho humano de la autodeterminación. (Stavenhagen, 2004: 20).

Con todo, los sucesos de Lumaco no se pueden comprender sin la historia de desposesión territorial que vivió el pueblo Mapuche luego de la Ocupación de La Araucanía en 1883 (Nahuelpán, 2012). Pues será la larga historia “territorial” (Correa y Mella, 2011) lo que también sustente la rebelión de algunas comunidades del pueblo Mapuche a partir de 1997 (Pairicán, 2013). Ya que finalmente como expresó José Huenchunao, uno de los fundadores de la CAM, Lumaco expresó “todo el peso histórico de la opresión, la desesperanza y humillación de nuestra gente” (El Mercurio, 28/12/2000).

II. LUMACO: UNA RESEÑA HISTÓRICA.

Para 1997, el 75% de la comuna era pobre según los datos entregados por el alcalde de Renovación Nacional, Rolando Flores. El mismo edil señalaba que un 35% de la población era cesante; la deserción escolar era del 80%; 500 mil hectáreas de tierras estaban erosionadas en La Araucanía por la acción forestal y la sobreexplotación agrícola. De esa totalidad, 15% pertenecía a la comuna de Lumaco. El mismo alcalde señalaba que en algunos lugares de la comunidad, las “cárcavas” de la erosión alcanzaban los 15 metros de profundidad (La Tercera, 30/05/1997). Este diagnóstico realizado por el edil de RN fue realizado siete meses antes que un grupo de comuneros emboscaran la caravana de camiones de Forestal Arauco. Y es que una vez descendida la “paranoia” subversiva que se creó con este hecho, los actores políticos coincidirán en algo: el detonante de la crisis era la “pobreza”. (El Austral, 24/12/1997).

A la inversa de esta realidad, para fines de 1996, Forestal Arauco del grupo Angelini, tuvo ganancias por 357, 026 millones de dólares y Aserraderos Arauco 84,308 millones de dólares. Por su parte, el grupo Matte a través de Celulosa del Pacífico, obtenía 166,011 millones de dólares; la CMPC, 67,379 millones de dólares y Aserraderos Mininco, 65,253 millones de dólares (Fazio, 1997: 116).

Uno de los mayores problemas de la comuna era la sequedad de las napas subterráneas por la misma acción forestal, por lo tanto del agua para la subsistencia y la agricultura. La fumigación de las forestales, se había traducido en el envenenamiento de los pastos y cultivos. Las mismas plantaciones y los caminos que se construyeron para trasladar los pinos y eucaliptos a la Celulosa Arauco, significó para los Mapuche quedar cercados por estos miles de plantaciones de diez metros de altura, impidiendo el acceso a los caminos para llevar a pastorear a los animales.

Esta realidad debe ser complementada con la historia de dos comunidades que fueron los epicentros de estos sucesos: *Pichilincoyan* y *Pilinmapu*. Ambas son consecuencia de la Ocupación de La Araucanía; sobrevivieron en las reducciones al empobrecimiento forzado desde el Estado; lograron bajo la Reforma Agraria una importante y exitosa experiencia asociativa, para luego ser despojados nuevamente bajo la dictadura militar en pos de neoliberalizar la región a través de las empresas forestales. Y es que Joaquín Lavín, como parte del proyecto refundacional de la dictadura, dejó establecido cuál iba a ser el rol del mundo forestal: “reemplazar al cobre como la principal fuente de ingreso del país” (Lavín, 1987: 51).

El Lonko José Chureo, miembro de la comunidad *Pichilincoyan*, recordaba que las tierras en las que estaban las forestales habían pertenecido a “uno de nuestros ancestros”, Juan Canuleo Pinuleo hasta 1873, cuando inmigrantes italianos les “quitaron la tierra con ayuda del gobierno”. (El Austral, 10/12/1997) Ese mismo año, Cornelio Saavedra había fundado el fuerte Lumaco, “la posesión más avanzada y entrante hacia el centro de las tribus rebeldes”, como eran consideradas las fuerzas encabezadas por el Toqui Kiplapán, los principales opositores al Ejército chileno. El fuerte Lumaco era estratégico para la Ocupación de La Araucanía, pues aseguraba una conexión directa con la costa y abría comunicaciones expeditas con la línea de fuertes que venía construyendo este coronel a lo largo del río Malleco (Navarro, 2008: 190-192).

Pero fue en 1878, cuando el gobierno remató esos terrenos adjudicándoselos a particulares, que las antiguas tierras fueron divididas por hijuelas de propiedad privada y entregadas formalmente a los colonos italianos. Los Mapuche fueron desplazados “a los cordones de cerros”, siendo despojados de un piso ecológico básico para la economía ganadera y agrícola, perdiéndose los terrenos planos del fondo del valle y abiertos por la comunidad para el pastoreo. De esta desposesión territorial, nacieron las reducciones Mapuche *Pilinmapu* y *Pichilincoyan*, con sus respectivos Títulos de Merced que legalizaban la ocupación

Durante La Reducción (1883-1930), estas comunidades fueron gradualmente despojadas de nuevos terrenos al interior de los Títulos de Merced por colonos vecinos a las comunidades. La familia Ruckert serán recordados por la memoria de los descendientes de Juan Canuleo como *winkas*, es decir, ladrones o usurpadores. Sin embargo, este mismo hecho permitió que durante la Reforma Agraria, las comunidades comenzaran a “correr cercos” para recuperar las tierras arrebatadas, lo que finalmente se concretizó el 16 de octubre de 1969, cuando los fundos Reñico, Pililmapu, Hueico, San Gerardo, Anadela y El Peral, todos de la familia Gunderman Rucker fueran expropiados y traspasados a las comunidades Mapuche.

Obtenidas las tierras, se dio pie a una experiencia de asociatividad importante para la historicidad de las comunidades: La Cooperativa Lautaro Lumaco Limitada. Según Martín Correa, fue una de las experiencias más exitosas de cooperativismo, siendo “un hito en el proceso de Reforma Agraria en La Araucanía” (Correa, Yáñez, Molina, 2005: 113). Varias de las comunidades que participaron de este proceso, fueron parte activa de la rebelión a partir de 1997, como: *Lolenco, Didaico, Temulemu, Pantantao, Ranquilco, Pichilincoyan y Pilinmapu*. Ellas, bajo la transición democrática iniciaron un nuevo ciclo reivindicativo a través de recuperaciones simbólicas, para sobrepasar ese mismo método por recuperaciones efectivas luego de los sucesos de Lumaco. Al mismo tiempo terminaban por fundar la Coordinadora Arauco-Malleco.

Otro hecho clave, es que uno de los proyectos de la Cooperativa, asesorados por INDAP y como parte de un proyecto de desarrollo económico impulsado por CORFO, fue la forestación de pino insigne para la productividad comunitaria. Aquella experiencia, -como recuerda Pedro Raín- fue importante, porque fue gradualmente sacándolos de la miseria en la que se encontraban. Raín, para ese tiempo Presidente de la Cooperativa, recuerda:

Cuando pasábamos por este pueblo de Lumaco trayendo los animales trasladado de San Gerardo, al pastoreo mejor, para levantar las chacras, los traíamos con cuatro camperos, los Riquert movían la cabeza y la Chávez decía ‘estos indios ya están ricos, tanto animales que tienen’. Ya nosotros teníamos todo proyectado, haciendo el estudio y estábamos aceptados en esos trabajos y se estaba dando fruto y trabajando colectivamente (Correa, Yáñez, Molina, 2005: 225-226).

El golpe de Estado revirtió estos avances. En Lumaco, de 19 predios expropiados durante la Reforma Agraria, 16 fueron regresados a sus antiguos dueños. Esto no sólo marcó nuevamente la pérdida de tierras, también de la ex-

perencia de trabajo cooperativista, de los animales, maquinarias, e inclusive de los pinos forestados que ingresaron luego al patrimonio de los conglomerados forestales. Esto se cristalizó en 1979, cuando los predios son traspasados de CORFO a CONAF, quien los vende a un bajo costo a las empresas Mininco y Arauco de las familias Matte y Angelini. Ese mismo año, la dictadura decreta que la propiedad comunitaria no existe, entregando títulos de propiedad particular a cada familia que vive al interior de ellas.

La respuesta al Decreto Ley se tradujo en el nacimiento de los Centros Culturales Mapuche (CCM) entre 1978 y 1979. Tuvo una importante presencia en la Octava y Novena Región, de hecho uno de los integrantes de la primera directiva, fue Luis Huilcaman, padre del futuro fundador del Consejo de Todas las Tierras. En 1984, desde los CCM una fracción se desprende para conformar Ad-Mapu, organización que comenzó a plantear las primeras ideas de autonomía e impulsó la recuperación de tierras para obtener los territorios perdidos bajo la dictadura. Varios de los dirigentes del Consejo serán miembros de Ad-Mapu, asimismo, como varios de los integrantes de la Asociación Ñancuqueo de Lumaco. Mientras varios de los futuros miembros de la CAM, verán la experiencia de politización de Ad-Mapu en los campos de su niñez. Muchas de las formas de “hacer política” al interior del mundo indígena, como encuentros de palín, celebración de nguillatunes y volver a rescatar el mapuzungun oficialmente, serán fortalecido por el Consejo y replicado por la CAM. Por lo tanto, vemos una continuidad de una forma de hacer política al interior del pueblo Mapuche que se fue constituyendo en este contexto histórico y condiciones particulares.

La historia del despojo de tierras luego de la Ocupación de La Araucanía, como es posible verlo en las palabras del Lonco José Chureo, nos habla de una historia que cruzó generaciones. Las batallas por recuperar la tierra marcaron a las generaciones futuras; la “corrida de cercos” fue una experiencia de politización, y sin duda, la exitosa experiencia de la Cooperativa también. Desde esta perspectiva, se fortaleció una construcción política que algunos han denominado “Identidades Territoriales” (Marimán et.al., 2006) que impulsó la gestación de una nueva etapa en el desarrollo político del pueblo Mapuche.

En este escenario es que el 10 de octubre de 1989 cerca de quinientos Mapuche de Lumaco se instalaron en el fundo Santa Clara de la familia Ruckert. Mataron tres vaquillas del fundo, las faenaron y las comieron mientras re-ocupaban la tierra: “tenemos el derecho a comerles no sólo un animal, sino dos, tres, cuatro o más. Porque los ricos comen todos los días por la tierra nuestra” señalaron. (Punto Final, 6/11/1989) Al día siguiente se efectuó el desalojo por ciento cincuenta carabineros, siendo detenidos cuarenta comuneros y acusados por usurpación de terreno y abigeato. Entre los detenidos,

se encontraron los hermanos Alfonso y Galvarino Reiman, fundadores de la Asociación Ñancuqueo de Lumaco.

Meses después, con la transición democrática iniciando, cuatro dirigentes seguían detenidos. Desde la cárcel dieron a conocer que la motivación de re-ocupar las tierras era para revertir el empobrecimiento en que se encontraban y detener la migración de la juventud Mapuche que estaba dejando el campo para buscar una mejor vida en la ciudad. Pero sobre todo, porque:

No se ha considerado nuestra situación de mapuches, no se nos reconoce el derecho histórico que tenemos sobre este territorio. Mapuche significa gente de la tierra, lo que significa la pérdida de nuestra cultura y de nuestra identidad (El Austral, 12/01/1990).

III. DICIEMBRE DE 1997: LUMACO, LA MECHA QUE ENCENDIÓ WALLMAPU.

El 12 de octubre de 1997, un total de doscientos Mapuche encabezados por las comunidades *Pichilincuyan* y *Pilinmapu* se tomaron el camino y cortaron el acceso al fundo Pidenco de propiedad de Forestal Arauco. Regresaron en “días posteriores (...) sin hechos de violencia” (El Mercurio, 4/12/1997).

Las comunidades estaban siendo apoyadas por el hogar Mapuche *Pegun Dungum* además, fundado a principios de la década por Adolfo Millabur y José Huenchunao, entre otros. Su objetivo “mapuchizar” a la gente de Arauco y apoyar las distintas recuperaciones de tierras que se estaban multiplicando en la zona. José Llanquileo, joven de 16 años para ese tiempo, cuenta que prestaban “mucho apoyo” al proceso de recuperación dirigidas por las comunidades *Pichiloncuyan* y *Pilinmapu*. Puesto que eran “comunidades en conflicto” (Llanquileo, 2013).

Un mes después, el 25 de noviembre, las manifestaciones tomaron un giro inesperado cuando dos torres de madera fueron incendiadas. Días después continuaron los destrozos en máquinas en acciones nocturnas y robos menores del campamento forestal. Pedro Zapata, jefe de la faena, recordó que la aparición de encapuchados en las noches era para detener las faenas “y golpearnos con palos y piedras”. Sólo días antes de la madrugada del primero de diciembre Zapata recordó el enfrentamiento con dos sujetos, “que al verse rodeados tiraron a cuerpo muerto por un barranco y desaparecieron” (El Austral, 03/12/1997).

Un grupo de Mapuche estaba durmiendo en un bosque aledaño. Escuchaban por radio las comunicaciones entre los carabineros, guardias y choferes de los pesados camiones. Radios que habían sido entregadas por un guardia Mapuche que trabajaba al interior del predio. Sólo faltaba la mecha que

encendiera el descontento, y eso lo hizo el racismo hacia los indígenas al escuchar un diálogo que es narrado por Héctor Llaitul, futuro dirigente de la CAM:

-Oiga, mi cabo, ¿se han visto más indios de mierda por ahí?/-negativo, no se encuentras los indios de mierda/- mi cabo, si vemos a un indio culiao, lo vamos a atropellar, le vamos a pasar por encima con el camión./-positivo, háganlo mierda (Llaitul y Arrate, 2012: 131).

El diálogo enervó a los Mapuche cuenta el mismo dirigente, “entonces se levantó un peñi, que parecía estar dormido y dijo con voz fuerte: ‘el que tenga pantalones y se sienta mapuche, que me siga’” (132). Cerca de treinta Mapuche salieron con piedras y palos al camino de tierra, se cruzaron con la caravana de diez o doce camiones en el sector de Corrales. Colocaron rocas para detener los camiones, lograron paralizar tres de ellos, los abordaron sistemáticamente cortando las mangueras de aire. Con hachas reventaron los neumáticos mientras que otro número ingresó a la cabina de los choferes con las hachas y podas instándolos a huir de los camiones. Alguien sacó un “encendedor y entre todos echaron la chamiza adentro de los camiones y la encendieron” (132). En cosa de minutos, dos de los tres camiones se habían consumido en el fuego de una nueva página de la historia Mapuche.

El amanecer del lunes primero de diciembre, la región despertaba con el titular del principal diario de la zona: “¡Son terroristas! Estrategia subversiva en Lumaco”. El Gobierno aplicó la Ley de Seguridad Interior del Estado, la prensa hablaba de comandos extremistas que había infiltrado a las comunidades indígenas, en específico del MIR-EGP. Oscar Eltit señalaba que los responsables eran miembros de las “comunidades mapuches *Pichilincoyan* y presumiblemente del dominado Comité de Todas las Tierras y la Asociación Mapuche de Lumaco”. En específico, los hermanos Galvarino y Alfonso Reiman (El Mercurio, 04/12/1997).

En Temuco, Domingo Namuncura, en ese entonces Director de CONADI, se le oficializaba una custodia policial permanente para evitar actos de violencia contra su persona. Pues desde la mirada del Intendente, se estaba ante un grupo guerrillero que se estaba desplazando temporalmente desde Lumaco hacia otra zona. Mirada que fue recepcionada por el diputado de RN Francisco Bayo, quien exigió la aplicación de la Ley Antiterrorista, para dar un “castigo ejemplar” a los que habían quebrantado el Estado de Derecho. De esa forma, “lo van a pensar dos veces antes de volver hacerlo”. (El Austral, 5/12/1997)

El gobierno buscó en todo momento mostrar a las poderosas empresas forestales que eran capaces de mantener el orden y desechar la “mano blanda”

que la derecha acusaba. Así, las caravanas de camiones reiniciaron sus faenas en el Fundo Pidenco, “escortados por patrullas de carabineros y funcionarios de la policía uniformada que vestían de civil” (El Mercurio, 6/12/1997). La policía fue triplicada en cantidad, la comuna fue elevada a la categoría de “tenencia”, y el arribo del GOPE y la DIPOLCAR, tuvo como fin confirmar la existencia de conexiones e infiltración. Por ello, no era raro que funcionarios de Carabineros anotaran las patentes de los vehículos que transitaban por el sector, al mismo tiempo que solicitaban la identificación de “cualquier persona extraña a la zona” (El Mercurio, 6/12/1997).

La policía inició una “operación rastrillo” para capturar al: “comando subversivo entrenado para ataques de sorpresa como emboscada, asalto y quemá”. (El Mercurio, 7/12/1997) Como describió José Marimán:

Si un extraño va a la zona, chileno o extranjero, hubiera transitado por Lumaco el mes de diciembre, frente a las caravanas de camiones madereros custodiados por policías armados, el volar raso de los helicópteros policiales, los allanamientos policiales a reducciones mapuche, las detenciones de campesinos mapuche, el control al libre tránsito entre Lumaco y Traiguén, fácilmente podrían haber asociado esas imágenes con los mejores tiempos de la dictadura militar. Pero paradójicamente, esas imágenes corresponden al Chile actual: *al Chile democrático* (Marimán, 1998).

Existe un consenso desde los Mapuche que lo sucedido en Lumaco no fue un acto planificado, como dice José Llanquileo, “fue un hecho que se da en el momento” (Llanquileo, 2013). O como lo plantea José Huenchunao, fue un hecho que se realizó “como al calor del conflicto mismo, de la lucha misma” (Huenchunao, 2013). Por lo mismo, nadie estaba preparado para la reacción o las consecuencias de una acción que abre una nueva página en la historia Mapuche. José Paillal, miembro de la Coordinadora Mapuche Metropolitana (CMM), recuerda que el incendio de los camiones era “gravísimo, nunca se había hecho eso. (...) Mucha gente se asustó, y no salió en las noticias un solo día, salió al otro y en cada noticia, de la mañana a la noche” (Paillal, 2008).

El mismo José Llanquileo recuerda que el miedo se apoderó de los miembros del *Pegun Dungum* y de la Coordinadora Territorial Lafkenche, referente anterior a la CAM. El mismo rememora: “quedé con mucho miedo. Pero igual viendo de que, viendo de que era parte de lo predecible, porque era una acción inesperada”. Y es que la operación “rastrillo” avanzaba en la comuna, el mismo Llanquileo, “siendo un cabro chico”, recuerda que ingresó a

la comuna en el auto de una *gringa* que andaba visitando la comunidad Juana Millahual de donde él provenía:

Había un barrial terrible allá. Me tocó sacar a los peñi que venían arrancando de Lumaco y otros más en la noche y nos encontramos allá en la madrugada, en el camino. Fuimos a buscarlos y logramos internarlos al campo y después me tocó arrancar. Nos tocó arrancar por los cerros porque los huevones andaban a la siga de nosotros (Llanquileo, 2013).

Durmiendo bajo las matas de los cerros, transpirando con el frío nervioso de diciembre y el barrial de una lluvia inesperada. Un desconocido José Huenchunao, integrante de la Coordinadora Territorial Lafkenche, el día viernes cinco aclaró que “no tenemos vinculación con movimiento de extrema izquierda. En nuestro organismo no tiene cabida otra ideología que no sea nuestro propio proyecto” (La Nación, 6/12/1997). Galvarino Reiman desvirtuaba las imputaciones, responsabilizando a la propia forestal de hacer “aparecer a los mapuches victimarios”. (El Austral, 5/12/1997) El Lonco José Chureo declaraba: “pueden ser de izquierda también pueden ser de derecha, aunque creo que no hay mapuche metidos. Los culpables de la quema deben ser de afuera” (El Austral, 10/12/1997). Santos Millao, dirigente de Ad-Mapu, señalaba que “no necesariamente compartimos los métodos y formas utilizadas”, pero lo ocurrido, era la demostración del “agobio y crisis” que vivía el pueblo Mapuche. (El Austral, 16/12/1997) Alihuen Antileo, dirigente de la organización santiaguina Meli Wixan Mapu (MWM), luego parte fundadora de la CAM y vocero en la capital de la misma, recuerda:

Muchas organizaciones atacaron ese hecho, mientras que nosotros (MWM) lo apoyamos. Los hermanos Ñanuncheo adoptaron una postura en un primer momento de silencio y a los pocos días condenaron este hecho, lamentablemente. Inclusive, Galvarino Reiman, por un programa de TVN condena la quema de camiones (Antileo, 2008).

El cuatro de diciembre fue designado como instructor investigativo, el Ministro de la I Corte de Apelaciones de Temuco, Antonio Castro. El mismo que había llevado la investigación contra 144 miembros del Consejo de Todas las Tierras por haber ocupado distintos predios en 1992. Sólo dos días después de forma silenciosa y en extrema reserva ordenó dos operativos policiales

simultáneos en las comunas de Lumaco y Contulmo para detener a dos presuntos culpables: Gustavo Martínez Huilcaleo y Juan Carlos Reinao Marinao.

Gustavo Martínez, de veinte años, fue tomado por la policía civil para que reconociera unas fotografías, “sin embargo ese día no volvió” narró la familia. El padre, desde el mismo martes lo buscó por distintos retenes de Lumaco y Angol. Nadie le entregó información hasta el día miércoles, cuando en una comisaría de la segunda ciudad, lograron ver a un nervioso hijo apenas unos tres segundos, “él nos alcanzó a decir que le estaban obligando a echarse la culpa de haber participado en la quema de los camiones...pero el caballero (un policía de civil) lo llevó al tiro para adentro” (El Austral, 11/12/1997).

El día diez de diciembre, el silencio y hermetismo se apoderó de la situación cuando son detenidos diez comuneros elevando el número a doce, entre ellos el Lonco José Chureo². Reconoció para ese mismo tiempo la DIPOLCAR, “que las personas que están siendo detenidas ahora, corresponde probablemente, a algunos de quienes colaboraron en la acción incendiaria o como instigadores de la emboscada” (El Mercurio, 11/12/1997).

En respuesta a estas detenciones, en una conferencia de prensa en Concepción, el alcalde de Tirúa Adolfo Millabur y José Huenchunao declararon que los sucesos han repercutido “directamente en Arauco donde se vive un ‘estado de guerra’”. Luis Llanquilef, -futuro miembro y fundador de la Identidad Territorial Lafkenche- también presente en la conferencia, dejó establecido que el móvil de la movilización era “la recuperación de sus tierras” (El Mercurio, 11/12/1997).

El sábado trece de diciembre se cerraba una primera etapa de esta historia. El Intendente Oscar Eltit declaraba que la violencia y agresividad habían hecho pensar al gobierno regional de un ataque extremista, “porque los mapuches históricamente nunca han actuado de esa forma”. Y concluía, dando una señal de gobernabilidad tan importante para los tiempos de la transición democrática: “no hay detrás de esto ningún grupo organizado, ni que haya reivindicado alguna causa de carácter extremista. Es sólo el uso de un método no tradicional, por decirlo de alguna forma” (El Austral, 13/12/1997).

2 Los detenidos, consigna El Mercurio, fueron: Víctor Lériqueo Lériqueo, Alfonso Quilaqueo, Enrique Muñoz Leviqueo y Narciso Cisternas Tramoleo. A los cuales se sumaron José Chureo Huilcaleo, Juan Curín e Ismael Pinoleo. El Diario Austral en conjunto con nombrar los citados, agregaba a Juan Reinao Marileo, Gustavo Martínez Huilcaleo, José Remigio Chureo Cutido y Feliciano Paillalí. (13/12/1997).

IV. LAS REPERCUSIONES DE LUMACO Y EL INICIO DE UNA NUEVA ETAPA.

Alfonso Reiman fue tajante ante las detenciones de doce comuneros: “este proceso tiene como objeto central consumir un juicio político a las comunidades y sus dirigentes” (El Mercurio, 15/12/1997). Alihuen Antileo, como miembro de MWM, recuerda que se articularon rápidamente para solidarizar con los doce prisioneros políticos Mapuche. Para ello realizaron una campaña por un kilo de alimentos no perecibles para los familiares de los detenidos. José Paillal, rápidamente pidió una reunión de la CMM para “hacer algo”. Se decidió realizar una marcha y no desfile. No llegó mucha gente, tal vez unos cuarenta,

La gente que fue a esa marcha, quedó herida, cara cortadas, carabineros heridos...había mucha rabia en la gente, por todo lo que estaba pasando en Ralco, Lumaco...Esta primera marcha terminó en enfrentamientos con Carabineros cuando nos cortaron el paso en la Alameda. Esa marcha tuvo el mérito de ser la primera marcha donde se expresó rabia” (Paillal, 2008).

El Diputado demócrata cristiano, Francisco Huenchumilla, se declaró en abierta solidaridad con los detenidos abogando por una salida condicional. La organización Ad-Mapu también se declaró en solidaridad; con el legendario Santos Millao a la cabeza, la organización dio un plazo de 48 horas a las autoridades para liberar a los doce detenidos y retirar las fuerzas policiales de la comuna de Lumaco. De lo contrario iban a convocar a una “movilización general del pueblo mapuche para los próximos días”. (El Austral, 16/12/1997) Y los militantes indígenas del Partido por la Democracia (PPD) también exigieron el “fin de las hostilidades” (El Austral, 23/12/1997).

Si bien en un inicio Ad-Mapu tomó distancia de la utilización de la violencia política como instrumento, terminando el mes de diciembre, Ana Llao fue clara: “Lumaco es uno de los tantos otros conflictos que podrían estallar, ya que hay muchos lumacos” (El Austral, 24/12/1997). La dirigente culpaba a las forestales que estaba deteriorando el ecosistema regional, secando el agua no solo en Lumaco, también en Collipulli y Purén. “La imposición de megaproyecto en territorio mapuche, dan cuenta de una situación de exterminio” (El Austral, 24/12/1997).

Ante este escenario de solidaridad, los doce prisioneros políticos señalaron a través de un comunicado que seguirían luchando por “recuperar tierras que nos han sido usurpadas” (El Austral, 15/12/1997). Mientras que en el exterior, la Asociación Ñancuqueo de Lumaco en conjunto con la Coordi-

nadora Mapuche Metropolitana, dieron a conocer una serie de actividades en “defensa de nuestro pueblo, su dignidad y sus derechos”. La iniciativa tendría como prioridad constituir un cuerpo de abogados en la comuna de Lumaco, una marcha en la ciudad de Temuco y la entrega de una carta de las comunidades al Intendente. En Santiago, ese mismo día se realizaría una marcha en dirección al Ministerio del Interior. Terminaría ese ciclo, con la constitución de una Comisión Civil que visitaría las comunidades acompañada de una recolección de alimentos, propiciada por las Federaciones Universitarias de Chile. Finalmente, el sábado 20 de diciembre se hacía un llamado a las comunidades a concentrarse en la comunidad *Pilinmapu* donde se establecería una Comisión Internacional de Derechos Humanos.

El martes 16 de diciembre más de cien personas llegaron a la plaza Dagoberto Godoy en Temuco. Bajaron por la calle Bulnes en dirección a la Intendencia. Dejaron una carta para el Intendente Oscar Eltit para encaminarse a la Plaza de Armas de Temuco. Allí leyeron la carta donde exigieron un reconocimiento constitucional a través del Convenio 169 de la OIT, dejando en claro que:

La movilización de nuestras comunidades no ha sido un hecho antojadizo, ni obra de supuestos ‘agitadores’, sino que es la respuesta consciente de nuestras familias, ante los atropellos y ahogo que las empresas forestales están provocando en nuestro territorio (...)El desequilibrio del medio en que vivimos, deterioro y erosión de nuestra madre tierra, aumento de la sequía, arrinconamiento territorial, contaminación de las aguas, desaparición de esteros, extinción de especies nativas, todo ello sumado a las ineficaces políticas sociales de salud y educación, lo cual se sintetiza en la extrema pobreza que en nuestra comuna llega al 37% (Punto Final, N°410, 1998).

La manifestación en solidaridad a los detenidos finalizó exigiendo a la autoridad la libertad condicional de los doce comuneros, el retiro de la Ley de Seguridad Interior del Estado, la anulación del requerimiento en contra de las organizaciones e instituciones Mapuche. El retiro en 48 horas de las fuerzas policiales de Lumaco, el establecimiento de un plan de Desarrollo Comunal basado en un Plan de Restitución de Derechos Territoriales y una mesa de diálogo para debatir sobre materias territoriales.

Al día siguiente la II Corte de Apelaciones de Temuco denegó la libertad bajo fianza para los doce comuneros. José Lincoqueo, abogado de once comuneros, señaló que confiaba en la inocencia de sus detenidos y que la aplica-

ción de la Ley de Seguridad Interior del Estado había “sido una exageración” (El Austral, 17/12/1997). Las organizaciones Mapuche en Santiago, ante este escenario, le pidieron al reconocido abogado Roberto Celedón que viajara a Temuco para dar su apoyo a los comuneros. El abogado una vez en la capital de La Araucanía, señaló que “aquí no hubo terroristas (...). Aquí no está ni estuvo en riesgo la seguridad del Estado” declaró (El Austral, 18/12/1997). Por su parte, el Ministro del Interior de ese entonces, Carlos Figueroa, fue enfático en declarar que el incendio de los camiones había sido un hecho delicado, “si nosotros en el país damos señales contradictorias y confusas en esta materia, quiere decir que impera la ley de la selva” (El Austral, 23/12/1997).

El viernes diecinueve se creó una Comisión Civil, en ella deberían haber participado las empresas forestales que no llegaron, las comunidades Mapuche y el gobierno regional. El objetivo era dar una salida “justa e imparcial al conflicto”, que mostraba no sólo una realidad regional, sino, nacional. La Comisión reconoció que el problema radicaba en la “extrema pobreza social, productiva y ambiental”. Pidió el fin de la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado y que CONADI, “asuma un rol activo en la resolución de este problema” (El Mercurio, 24/12/1997).

La Iglesia Católica también se hizo presente a través de una declaración pública. Rechazó las palabras de las forestales y el gobierno de acusar a las comunidades de ser “promotoras y gestoras de la violencia”, al mismo tiempo que criticaban a la derecha del país por colocar en cuestionamiento la Ley Indígena promulgada cuatro años antes. Y al igual que otros relatos, planteó que “la pobreza en que las comunidades viven, los escasos y altamente erosionados suelos que habitan y la falta de empleo ha generado una situación desesperada” (El Austral, 24/12/1997).

A fines de 1997, luego del pago de diez mil pesos, salió libre el joven Gustavo Martínez Huilcaleo. Los once comuneros restantes, iniciaron la primera huelga de hambre en torno a la cuestión nacional Mapuche. El fin de la huelga era presionar al gobierno a desistir del requerimiento interpuesto en su contra. Pero además,

De acusarnos de terrorista, de que somos un peligro para la sociedad y de que definitivamente reconozca y respete nuestros derechos como pueblo mapuche, y que no siga permitiendo que las empresas forestales, las empresas hidroeléctricas y los grupos económicos nos sigan robando las tierras; los mapuche somos y seguimos siendo de esta tierra que nos vio nacer, con la que hemos convivido, compartido y cuidado de ella, porque la con-

sideramos nuestra madre, por eso la defenderemos hasta el final (Buendía, 2006: 75).

El abogado José Lincoqueo presentó por cuarta vez una solicitud de libertad condicional que fue rechazada. Los familiares de los detenidos a las tres de la tarde del lunes cinco de enero ingresaron a las dependencias de CONADI en Temuco, “para presionar al gobierno que se desista de requerimientos judiciales” (El Mercurio, 6/01/1998). Volvieron a repetir la misma acción al día siguiente, mientras que una delegación de Lonco y Machi de las comunidades *Pichilincoyan* y *Pilinmapu* viajaron a Santiago con el objetivo de reunirse con autoridades del gobierno. Aprovecharían la ocasión para pedir a la OEA un relator especial para que revisaran las condiciones en que vivía el pueblo Mapuche.

Paralelamente en los campos de Arauco, la Coordinadora Territorial Lafkenche, iniciaba un proceso de recuperaciones de tierras en las comunidades *Pascual Coña*, *Cuyinco*, *Juana Millahual* (Pairicán, 2009). Esta coordinación de movilizaciones y el quiebre al temor inicial fue provocando en las organizaciones que en un inicio se mostraron críticas a los hechos de Lumaco, un cambio de paradigma al apoyarlo e inclusive reivindicarlo. Alfonso Reiman, en efecto, en una reunión con diputados del PPD, señaló: “el país conoció la realidad de Lumaco luego de la destrucción de los vehículos forestales, de no haberse producido no habría sido posible llegar a sostener una reunión con altos representantes del gobierno” (El Mercurio, 21/01/1998).

La huelga de hambre obtuvo los beneficios esperados para la segunda semana de enero de 1998. La movilización de comunidades, de organizaciones Mapuche en Santiago y Temuco. El apoyo de actores políticos indígenas en los partidos de la Concertación y la Iglesia Católica, crearon una presión social que finalizó en la salida bajo fianza de una parte de los prisioneros³, sellándose la libertad de todos para fines de ese mismo mes. Los únicos que se demostraron descontentos con el beneficio, fue la Corporación Chilena de la Madera (CORMA), la que acusó una mano blanda del gobierno ante hechos que son “claramente delictivos y con características terroristas”. Advirtiendo que este tipo de acciones, “podría tener nefastas consecuencias para el desarrollo productivo nacional y las inversiones extranjeras” (El Mercurio, 31/01/1998).

3 Durante la segunda semana de enero, salieron libres: José Remigio Chureo, Narciso Cisternas Tramoleo y Juan Reinao Marileo. El día 26 de enero salieron libres: Alfonso Quilaqueo, Enrique Muñoz, Feliciano Paillalí, Ismael Pinoleo, Juan Curín, Víctor Lérique y José Chureo Hulcaleo.

Durante marzo de 1998, Alfonso Reiman y una comitiva de Lumaco viajó a Santiago donde fue recibido por la CMM. El objetivo era apoyar distintos tipos de protestas para conseguir la derogación por los hechos de Lumaco. José Paillal, vocero de CMM, declaró que era importante derogar la Ley de Seguridad Interior del Estado que pesaba sobre los doce comuneros, “en ningún momento se puso en peligro al Estado al quemar los camiones” declaró. El problema era entre particulares, donde el Estado no debía “tomar cartas en el asunto”. Hizo un llamado a los sectores sociales a apoyar a las comunidades movilizadas con alimentos no perecibles, “ojalá en forma pacífica” (El Mercurio, 16/03/1998).

En mayo de 1998, Luis Troncoso recomendó una condena de tres años y un día para los doce comuneros. En especial contra Aníbal Salazar Huichacura, ya en ese tiempo miembro de la fundada Coordinadora Arauco-Malleco quien fue acusado de “autor intelectual del ataque contra la empresa maderera” (El Mercurio, 16/03/1998). Salazar no había sido detenido en los meses anteriores, la policía civil desde ese momento se dirigió tras los pasos del comunero, luego de distintos intentos de capturarlo, el juzgado lo declaró en “rebeldía”. Julio Marileo, integrante de la CAM para ese tiempo, señaló que Salazar “fue uno de los primeros que tomó la clandestinidad, a partir de él, de esa experiencia, comenzó a desarrollarse el concepto de clandestinidad” al interior de la CAM (Marileo, 2008).

Finalmente el Ministro Víctor Reyes cerró el caso en agosto de 1999, sentenció a Aníbal Salazar Huichacura, como al resto de los doce comuneros, a tres años y un día de cárcel sin beneficios en el caso del primero. Mientras que al resto “en libertad pero con la obligación de firmar un libro de registros en Gendarmería” (El Mercurio, 17/08/1999). Salazar duró dos años en clandestinidad, aunque su domicilio fue allanado por la policía a los diez días de haberse producido el incendio a los camiones en Lumaco. Y fue nuevamente allanado el 17 de marzo de 1998 (Comunicado Mapuche de Arauco: 19/10/1998).

Fue finalmente detenido el 8 de octubre de 1998. Mientras se encontraban realizando un trámite administrativo por citación de la funcionaria Carmen Luengo en la Municipalidad de Concepción. Una vez que llegó Salazar a las oficinas, Luengo habría llamado por teléfono a la policía de investigaciones quienes procedieron a detenerlo una vez que salía del inmueble (Comunicado Mapuche de Arauco: 19/10/1998). El caso Lumaco aún no estaba cerrado, por lo tanto fue dejado en libertad bajo fianza luego de treinta días de reclusión, hasta que el 13 de agosto de 1999 la Corte de Temuco confirmó la sentencia a tres años y un día, al “ex universitario Aníbal Salazar Huichacura, autor intelectual de la quema y destrucción de tres camiones de la empresa

forestal Bosques Arauco” (El Mercurio, 15/08/1999). La persecución contra este miembro de la CAM se reactivó, siendo detenido en junio del año 2000 en una recuperación de tierras en la comunidad Pascual Coña, en la comuna de Cañete. Fue trasladado a la cárcel de Nueva Imperial y luego a la de Temuco, donde pasó tres años y un día sentenciado por Ley de Seguridad Interior del Estado, convirtiéndose en el primer preso político de la cuestión autodeterminista Mapuche.

Julio Marileo, joven estudiante universitario, recuerda que visitó a Salazar en la cárcel, pues para él Lumaco había “marcado un precedente nuevo”. La imagen que él esperaba era encontrarse con un “tremendo Mapuche, ¡un toqui!, un ¡Caupolicán!”. No obstante, una vez que ingresó a la cárcel, le preguntó al guardia, quién le apunta a un “flaquito, chiquitito, blanco, más encima machucao’ porque se había puesto a pelear dentro de la cárcel y nos pusimos a conversar” (Marileo, 2008).

Tres años después del incendio de los tres camiones de Bosques Arauco, con una rebelión de las comunidades evidente en el escenario político de la transición, Alfonso Reiman señalaba que Lumaco marcó “una nueva etapa en la lucha del pueblo mapuche por la recuperación de sus tierras y sus derechos como nación”. Los eventos de *Pichilincoyan* y *Pilinmapu*, “son la culminación de un proceso y, al mismo tiempo, el inicio de una nueva etapa en nuestra lucha” (Buendía, 2006: 257). Héctor Llaitul, dirigente de la CAM, planteó que Lumaco “no fue una reacción inmediata, sino una sucesión, una acumulación de hechos, una acumulación de fuerza desde las comunidades que terminó por convulsionar al Estado de la situación Mapuche general y desde ahí se generó todo un contexto totalmente nuevo” (Llaitul, 2008).

José Marimán planteó que el fuego sobre los camiones, “puso un epílogo momentáneo a una situación de agitación y demanda mapuche, por restitución de tierras expoliadas” (Marimán, 1998). Y es que por primera vez, bajo el escenario de la transición democrática, la rabia Mapuche se liberaba en un estallido de violencia subalterna. Pero más profundo, como plantea Foerster y Lavanchy, Lumaco marcaba el fin del Acuerdo de Nueva Imperial y a la Ley Indígena de 1993, socavados por la intervención directa del gobierno (Foerster y Lavanchy, 1999). O bien, como planteó el antropólogo Alejandro Saavedra, los sucesos en Lumaco no son la ruptura de Nueva Imperial, pues fue un sector Mapuche que “no comulgó con ruedas de carreta” del aquel acuerdo. No obstante, desde ese momento,

La cuestión mapuche, establecida ya como evento comunicacional, experimentará un giro, pasando a privilegiar los conflictos y las movilizaciones combativas, a partir de la acción continuada

de movimientos mapuches de carácter indianista y autonómico, contrarios al indigenismo y opuestos a la Concertación (Saavedra, 2002: 116).

Lo cierto, como planteó Carlos Basso, Lumaco marcó “definitivamente el rumbo que tomaría el conflicto, pues demostró que las comunidades mapuches podían ejecutar acciones de envergadura” (La Huella, 2002: 3). Pero además, como reconoce Sergio Salinas, era un quiebre con el proceso basado en las negociaciones con el gobierno, para iniciar, “de manera autónoma, el control territorial sobre las tierras en litigio con una empresa forestal, diferenciándose -también- de las ‘tomas simbólicas del Consejo de Todas las Tierras’” (Salinas, 2005: 317).

Por último, efectivamente como planteó Libertad y Desarrollo, Lumaco marcó “el detonante organizativo” de la Coordinadora Arauco-Malleco (Benavente y Jaraquemada, 2001: 6). Así también es reconocido por José Huenchunao, quien planteó que “todavía no existíamos como tal. Pero digamos que ahí comienza a generarse un movimiento que se transforma en la Coordinadora” (El Mercurio, 28/12/2000).

Julio Marileo era un estudiante universitario cuando sucedieron las quemas de los tres camiones, se enteró de ella por la televisión, “fue especial, –recuerda- porque vi graficado en esa acción una forma de lucha que no se veía”. Pedro Cayuqueo, se encontraba en plena toma del hogar las Encinas, cuestionando la Ley Indígena por no tener becas y lugares de alojamiento para los estudiantes Mapuche, cuando escucharon por una radio AM la noticia del incendio: “imagínate el *afafán* que hubo el hogar (...), entonces cuando fue lo de Lumaco, pah nosotros fue como que otros peñi también estaban en la acción directa”. Pero sobre todo, fue “una emoción” que marca “un hito fundacional” (Cayuqueo, 2013).

José Huenchunao, personaje de esta historia, plantea:

Para mí en esos tiempos, en realidad, todavía no distinguía qué es lo que era, qué es lo que podría suceder con eso, pero con el tiempo uno se da cuenta de que igual marca, fue un hito, fue un junto, digamos le dio otra... como otra connotación a la lucha del pueblo mapuche y su... el hecho mismo genera, en gran parte del movimiento mapuche, una visión, una nueva visión porque ya entiende, digamos, que estamos, que el conflicto es real, que hay una contradicción de intereses que sí nosotros no seguimos reafirmando como pueblo, como mapuche, vamos a vivir en estas

contradicciones hasta que no exista concretamente reconquista de nuestros derechos como pueblo” (Huenchunao, 2013).

El joven José Llanquileo concuerda que fue un hecho histórico que marcó una nueva etapa, “donde se lograba conquistar la dignidad”. Pero sobre todo era un grito que decía: “¡Aquí los mapuche estamos vivos, seguimos existiendo y tenemos nuestras diferencias de un pueblo distinto! Lumaco ha sido, yo creo que va a ser y ha sido algo histórico, digamos, para el pueblo Mapuche” (Llanquileo, 2013). “Antonio”, también un adolescente para esos tiempos, el incendio de los camiones marcó su vida, desde ese momento decidió hacerse parte de la “causa Mapuche”. El mismo cuenta,

Me llamó la atención y me llamó harto la atención, esto por noviembre o diciembre, entonces a los pocos días me encontré con un peñi y le pregunté: ‘¿está cuestión fueron los mapuche o no?, sipo’, se sabe que fueron los mapuches’-me contestó- ‘yapo’ –le dije- ‘si son los mapuches entonces me voy a involucrar en eso (“Antonio”, 2008).

“Antūlaf”, comunero de La Araucanía, también un adolescente recién salido de cuarto medio que trabajaba como guardia en el aeropuerto de Temuco, recuerda las primeras acciones de la CAM: “ahí me gustó esa hueá, porque entendía que la única forma que el winka entendiera era a través de acciones, no había otra” (Antūlaf, 2008). Marco Millanao, comunero de Pascual Coña, tenía 17 años y se enteró por la televisión de los sucesos en Lumaco:

Fue como una cosa de decir, está bien, la gente... se cansó de esperar. Se cansó de esperar, para que le entregaran sus espacios que estaban usurpados por los latifundistas, en ese caso, la forestal. Y también, no solamente tenían usurpados lugares en sí visualmente, sino, en el plano espiritual, se usurparon lugares sagrados. Los camiones pasando por en medio de las comunidades. Entonces todo eso yo pienso que llegó a que la gente, de alguna y otra manera reaccionara al atropello que se estaba cometiendo (Millanao, 2013).

Sobre todo, siguiendo las palabras de este comunero, “Lumaco fue la piedra angular de la agudización del conflicto mapuche”. Marcó, como dice el mismo, “tanto en el aspecto de la lucha en sí de nosotros, como también de ellos (...). Ya marcó todo, ya cambió todo” (Millanao, 2013).

Como epílogo, CONADI fortaleció el lazo con las comunidades *Pichilincuyan* y *Pilinmapu*, como fue planteado por la Comisión Civil. Durante agosto del 2000, las comunidades llegaron a un acuerdo con el gobierno, el que se comprometió a la entrega de 12.500 hectáreas de tierras; desistir de las querellas contra los Mapuche procesados y crear un programa para las tierras adquiridas. El Banco Interamericano de Desarrollo, uno de los acuerdos firmados por Ricardo Lagos para descomprimir la conflictividad, aportaría los recursos necesarios para que en un periodo de dos años las comunidades pudieran obtener 8 mil de las doce mil hectáreas comprometidas (Buendía, 2006: 264).

El incendio de los tres camiones en la comuna de Lumaco cambió la historia del pueblo Mapuche y abrió una de las páginas más interesantes de su historia reciente. Tal vez, una de las construcciones más importantes fue “modernizarse” y forzar el “orgullo” de ser Mapuche, luego de vivir una historia del siglo XX marcada por el racismo y el desprecio como pueblo. Fue también “una constante maduración, y/o conclusión si se quiere, del discurso colectivo de autoafirmación” (Millalén, 2012: 253). Pero sobre todo, fue una respuesta a lo que en 1989 escribió un joven poeta de 18 años, Leonel Lienlaf, quién dijo: “El sueño de la tierra/grita/ en mi corazón” (Lienlaf, 2011: 31).

V. CONCLUSIÓN.

Cuando sucedieron los hechos de Lumaco, partidos, analistas e incluso miembros de organizaciones indígenas no creyeron que este acto de violencia política fuera perpetrado por Mapuche. Algunos hablaron del MIR-EGP, otros de infiltración, e incluso algunos hablaron de extranjeros en la zona. Con el pasar del tiempo eso cambió y este acto generó una explosión e implosión en la esfera política general. Para el exterior, el Estado se vio ante una de las protestas más trascendentales de la transición democrática, colocando “la cuestión Mapuche” en la agenda de los gobiernos de turno. Nunca comprendieron el sustrato histórico de los acontecimientos, menos la profunda siembra ideológica que se venía encaminado gradualmente desde los noventa. Para la Concertación, la reivindicación indígena era económica y cultural, pero no política. Cuando lo realizaron, ello se tradujo en la criminalización de la demanda Mapuche con la aplicación de la Ley por Conductas Terroristas a partir del año 2003 (Mella, 2007).

Internamente, Lumaco remeció al movimiento autodeterminista Mapuche, ya que fue una primera experiencia en que se aplicó una “acción de fuerza” (Huenchunao, 2012). Esto, en conjunto con las reivindicaciones históricas de tierras, mostraron una manera estratégica para apurar los procesos

de recuperación territorial. Además profundizó la siembra ideológica del Consejo de Todas las Tierras, que hablaba de la necesidad de resistir el exterminio como pueblo y reconstruir el *Wallmapu*. Lumaco era golpear los símbolos del neoliberalismo en el territorio indígena, y por lo tanto, al exterminio por el modelo económico. Desde ese ámbito, si en la primera parte de los 90' se habló de recuperaciones simbólicas, con Lumaco y el nacimiento de la CAM, comenzó a quedar desechada esta vía. En su lugar, recuperaciones efectivas, que posteriormente la CAM denominó Control Territorial, propusieron otro camino para lograr la autodeterminación, el que a la vez, era parte de un proceso mayor: la Liberación Nacional.

Para el Movimiento autodeterminista Mapuche fue una implosión. Ad-Mapu fue perdiendo legitimidad en la competencia política y comenzó su decaimiento y ocaso como referente sociopolítico, quedando adscrito a la competencia por CONADI. El Consejo de Todas las Tierras, referente político en la primera mitad de los 90' y sin duda una de las organizaciones más importantes de la historia reciente Mapuche, también comenzó a perder consistencia política en el corto plazo, principalmente, porque los jóvenes miembros de la CAM se apropiaron de parte de su constructo político, agregando conceptos nuevos y compitiendo abiertamente en el terreno y bases del Consejo. En esa batalla, hasta la Operación Paciencia a fines del 2002, la CAM fue paulatinamente arrinconando al Consejo, quien a pesar de todo, mantuvo una presencia importante en comunidades del *Wallmapu* y que explican el ascenso del movimiento Mapuche en el ejercicio de acciones de recuperaciones de tierras entre 1999 y 2002 (Álvarez y Pairicán, 2009). Con todo, el mayor paso fue ideológico, como plantea Marimán, “Los mapuche etnopolíticamente movilizadas, demandan hoy no solo tierras en su otrora territorio mapuche, sino que comienzan a demandar el territorio mismo, para construir una utopía autonomista” (Marimán, 2012).

Si Ad-Mapu colocó las primeras semillas de la discusión sobre la autodeterminación, y el Consejo las sembró en un proyecto, podríamos plantear que desde este hito comenzó a cosecharse la cuestión nacionalitaria Mapuche. Al poco tiempo la Coordinadora Territorial Lafkenche se partió en dos a raíz de la quema de los camiones forestales. De ella emergió la Identidad Territorial Lafkenche, que llegó al poder municipal con Adolfo Millabur, al mismo tiempo emergió la CAM, que reunió comunidades de la Octava y Novena Región. Esta organización al poco tiempo se convirtió en uno de los actores organizacionales claves en la historia del movimiento Mapuche reciente. Desde este abanico organizacional, luego emergieron otras expresiones del movimiento indígena en *Wallmapu* que tendrán como eje articulador la autodeterminación como utopía. De esta forma, el Movimiento

autodeterminista Mapuche que ha venido reconstruyendo el *Wallmapu*, ha seguido su proceso de edificación y encaminado, “la construcción de la comunidad nacional Mapuche” (Millalén, 2012: 256).

Por último, Lumaco copó un vacío dejado por la clase política chilena y el estancamiento del movimiento. Marcó el fin de un ciclo de autoafirmación nacionalista Mapuche iniciado simbólicamente para el Quinto Centenario, cuando el Consejo dio a conocer la bandera nacional. Eso se tradujo en un lento camino al término simbólico del estado subalterno, ayudando a construir un nuevo tipo de militante en la transición democrática: el “mapuchista”. Este sujeto social tiene una carga de historicidad encima, enclavado en la desposesión que generó la Ocupación de La Araucanía, lo cual muchas veces se tradujo en rencor. En cierta medida, Lumaco marcó el fin de un ciclo en la historia indígena para sembrar otro aún en construcción.

Con todo, si bien el sendero de la creación de un pensamiento Mapuche ha continuado, un significativo segmento de la población indígena se ha venido autoafirmando como Mapuche y paralelamente otro segmento del Movimiento autodeterminista Mapuche ha afirmado su condición de Nación Mapuche. Como lo han planteado distintos intelectuales indígenas, aún falta por construir una autodefinition colectiva que involucre a la totalidad de la población indígena con el propósito de edificar la utopía autodeterminista. Esto quiere decir, que las distintas venas que recorren y engloban el *Wallmapu*, deben aceptarse en su diferencia, en sus posiciones, generando espacios de convergencia para unificar en un solo brazo y tejer en conjunto las vertientes del proyecto subalterno indígena y terminar por reconstruir nuestra utopía: el *Wallmapu*.

VI. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA.

1. Álvarez, Rolando y Fernando Pairicán. “La nueva guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia Mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). *Una década en movimiento. Luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI*. Massimo Modonesi y Julián Rebón et. al. Buenos Aires: Editorial CLACSO/Prometeo, 2011. 45-67. Impreso.

2. Benaventes, Andrés y Jorge Jaraquemada. “Las conexiones políticas en el conflicto Mapuche”. Santiago de Chile: Instituto de Libertad y Desarrollo, serie de informe político N° 71. Julio del 2001. 3-36. Impreso.

3. Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2000. Impreso.
4. ---. *Historia de un Conflicto. Los Mapuche y el Estado Nacional durante el siglo XX*. Santiago de Chile: Planeta, 1999. Impreso.
5. Barrera, Aníbal. *El grito mapuche (una historia inconclusa)*. Santiago de Chile: Editorial Grijalbo, 1999. Impreso.
6. Buendía, Mauricio. *La lucha del pueblo mapuche. Selección de 10 años de artículos Revista Punto Final*. Santiago de Chile: Ediciones Ilwen, 2006. Impreso.
7. Chihuailaf, Elicura. *Recado Confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 1999. Impreso.
8. Correa, Martín et. al., *La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2005. Impreso.
9. Correa, Martín y Eduardo Mella. *Las razones del Illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2010. Impreso.
10. Drake, Paul e Iván Jaksic. *Modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 1999. Impreso.
11. Gavilán, Víctor. *La nación Mapuche Puelmapuka Gulumapu*. Santiago de Chile: Edición Gráficas Digitales, 2007. Impreso.
12. González Callejas, Eduardo. *La violencia en la política*. Madrid: Ediciones CSIC, 2002. Impreso.
13. ---. “La definición, caracterización y análisis de la violencia a la luz de las ciencias sociales: una reflexión general”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Año XII, volumen 2, 2008. 191-239. Impreso.
14. Lienlaf, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2011. Impreso.
15. Llaitul Héctor y Jorge Arrate. *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ediciones CEIBO, 2012.
16. Mallon, Florencia. *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente Mapuche*. Santiago de Chile: DIBAM, 2002. Impreso.
17. ---. *La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906-2001*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2004. Impreso.
18. Marimán, José. *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2012. Impreso.
19. ---. “Lumaco y el Movimiento Mapuche”. Centro de documentación ÑukeMapu. Marzo de 1998. Web. 20. Abr. 2013. <http://www.mapuche.info/?kat=8&sida=64>.

20. Marimán Pablo et.al. *¡Escucha, winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2006. Impreso.

21. Mella, Eduardo. *Los mapuche ante la justicia. Criminalización de la protesta indígena en Chile*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2007. Impreso.

22. Millalén, José. “Taiñmapuchegen. Nación y nacionalismo Mapuche: construcción y desafío del presente”. *Ta iñfjkekixiparakizuameluwün*. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 241-258. Impreso.

23. Muñoz, Oscar y Carolina Stefoni. *El período del Presidente Frei Ruiz-Tagle*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003. Impreso.

24. Nahuelpán, Héctor. “Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu”. *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün*. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 123-156. Impreso.

25. Navarro, Leandro. *Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía, desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional*. Santiago de Chile: Pehuén, 2008.

26. Pairicán, Fernando. “Rebelión en Wallmapu. Antecedentes de un levantamiento indígena en el Chile actual”. *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo nación mapuche*. Santiago de Chile: Editorial aun creemos en los sueños, 2013. 10-15. Impreso.

27. ---. “Sembrando ideología: el AukiñWallmapuNgulam en la transición de Aylwin (1990-1994)”. *Revista Sudhistoria*, N°4, México, 2012. 18-31. Impreso.

28. ---. “La Nueva Guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco-Malleco en el Chile de la Concertación (1997-2002)”. Tesis. Universidad de Santiago de Chile, 2009. Impreso.

29. Rupailaf, Raúl. “La organizaciones mapuches y las políticas indigenistas del Estado chileno (1970-2000)”. *Revista de la Academia*, N°7, 2002, Universidad de Humanismo Cristiano. 59-103. Impreso.

30. Saavedra, Alejandro. *Los Mapuches en la sociedad Chilena actual*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2002. Impreso.

31. Salinas, Sergio. “Construcción identitaria en el conflicto Mapuche: ¿reencuentro con el mito del Weichafe?”. *Conflictos de identidades y política internacional*. Gilberto Aranda. Santiago de Chile: Editores RIL, 2005. 297-302. Impreso.

32. Tricot, Tito. *Autonomía. El Movimiento Mapuche de resistencia*. Santiago de Chile: CEIBO, 2012.

33. Yáñez, Nancy y José Aylwin. *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”*. *Las paradojas de la democracia chilena*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2007.

34. Aukiñ Wallmapu Ngulam. *El pueblo Mapuche y sus derechos fundamentales*. Temuco: El Consejo, 1997. Impreso.

PRENSA:

35. *Weftun*, voz oficial de la Coordinadora Arauco-Malleco, Temuco. Noviembre 2001-Diciembre 2004. Impreso.

36. *El Austral*, Temuco. Diciembre 1997-Marzo 1998. Impreso.

37. *El Mercurio*, Santiago de Chile. Diciembre 1997-Enero 2004. Impreso.

38. *La Tercera*, Santiago de Chile. Diciembre 1997-Marzo 1998. Impreso.

39. *La Nación*, Santiago de Chile. Diciembre 1997-Marzo 1998. Impreso.

40. *Punto Final*. Santiago de Chile. Diciembre 1997-Marzo 1998. Impreso.

41. *El Siglo*. Santiago de Chile. Diciembre 1997-Marzo 1998. Impreso.

ENTREVISTAS:

42. Antileo, Alihuen. Entr: Fernando Pairicán. 30. Ene. 2008. Mp3.

43. “Antonio”. Entr: Fernando Pairicán. 16. Jun. 2008. Mp3.

44. “Antülaf”. Entr: Fernando Pairicán. 01. Jun. 2008. Mp3.

45. Héctor Llaitul. Entr: Fernando Pairicán. 02. Jul. 2008. Mp3.

46. Julio Marileo. Entr: Fernando Pairicán. 14. Ago. 2008. Mp3.

47. José Huenchunao. Entr: Fernando Pairicán. 10. Ene. 2013. Mp3.

48. José Paillal. Entr: Fernando Pairicán. 4. Nov. 2008. Mp3.

49. José Llanquileo. Entr: Fernando Pairicán. 11. Ene. 2013. Mp3.

50. Marco Millanao. Entr: Fernando Pairicán. 23. Jun. 2012. Mp3.

51. Pedro Cayuqueo. Entr: Fernando Pairicán. 9. Mar. 2013. Mp3.

XAFKINTU. RECUPERACIÓN DE NUESTRO SISTEMA ECONÓMICO. UNA PROPUESTA EN CONSTRUCCIÓN.*

XAFKINTU. RECOVERING OUR ECONOMIC SYSTEM. BUILDING A NEW PROPOSAL

CLAURA ANCHIO BOROA**

RESUMEN

El presente artículo pretende entregar algunas reflexiones acerca el uso del Xafkintu, forma de intercambio económico mapuche, estableciendo cruces con la historia y la actualidad para pensar esta práctica en el presente, dentro de un proyecto de desarrollo económico mapuche. Esto será visto desde una perspectiva émica o intraétnica, y apuntando a nuevos desafíos del movimiento mapuche.

Palabras claves: Xafkintu, Desarrollo económico, Mapuche.

ABSTRACT

This article aims to provide some thoughts on the use of Xafkintu, Mapuche form of economic exchange, establishing crossings with history and present days as an instance to think about this practice nowadays within a Mapuche economic development project. All this is seen from an intraethnic or emic perspective, and pointing to new challenges within the Mapuche movement.

Keywords: Xafkintu, Economic development, Mapuche.

*Antes habían de esas papas kilas, la borrega marina, la reina negra, había otra que no se cómo se llamaba, era hojuda, que daba puras papitas chicas, pero daba harto, esa la papa antigua, Había otra papita, la Filupoñi, una papita colorada, otra negra, bonita, que se usaba mucho, y ahora ya no queda. Tampoco queda la borrega amarilla, que era muy buena papa... Todas estas se terminaron, pero a lo mejor en otra parte pueden haber.****

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

** Técnico Universitario Jurídico. Universidad de Los Lagos, Temuco-Chile. Integrante de la agrupación de mujeres mapuche Fenxen pu Choyvn; Kolectivo We Newen y del Grupo de Estudios de Descolonización Leeliaiñ Taiñ Aiwíñ. Email: malen_ka23@hotmail.com

*** Palabras de Amalia Quilapi, Huape Pocuno, 2007. Texto se encuentra en el Museo Mapuche de Cañete.

I. INTRODUCCIÓN.

El presente artículo profundiza en el concepto de intercambio organizado de manera autónoma, sin el uso de la lógica monetarista, a partir de reformar una práctica cultural mapuche de carácter económica: el Xafkintu. Se considerará el contexto histórico y actual para analizar las debilidades a que se enfrenta esta práctica, así como las fortalezas, ventajas y desventajas, para quienes nos esforzamos en promover procesos autonómicos que implican la reconstrucción del tejido social mapuche, e involucran procesos de recuperación y readecuación de prácticas culturales desde una visión política, económica y social.

Lo que a continuación se expone se escribe desde mi perspectiva, como miembro de la agrupación en la cual participo y también como libre espectadora de la realidad en que se desenvuelve esta temática en la Sociedad Mapuche.

Los principales aspectos a tratar están enfocados en la recuperación de la práctica del Xafkintu como matriz, involucrando otras prácticas como el uso de las hierbas medicinales; el intercambio de conocimiento; traspaso de información sobre problemáticas de contingencia como la privatización de las semillas y el convenio internacional UPOV 91.

Un recuerdo de mi infancia en el sector Foyeco, a 17 kilómetros al noroeste de Temuco, es la llegada de los Kollofche¹, quienes venían desde Tirúa a vender cochayuyos a los centros urbanos. En las comunidades mapuche prácticamente se intercambiaba, porque eran pocos los que tenían dinero para comprar. Esto es lo que se conoce como Xafkintu, una forma de intercambio no monetaria asociada a potenciar las relaciones de apoyo mutuo.

A los Kollofche se le asignaba un espacio donde se instalaban, se compartía con ellos el mate, y se les proveía de frazadas cuando alojaban. Al otro día continuaban el viaje. Ellos nos intercambiaban cochayuyo por cereales como trigo, legumbres, o por comida, como tortillas o harina tostada. Generalmente andaban la madre, su esposo y su hijo. Yo tendría unos 8 años y siempre me llamó la atención la distancia enorme de su recorrido y la estructura de sus carretas, mucho más amplias y artesanales que las de nuestro sector.

Recuerdo también que mi madre tiene vecinos a quienes trata de Xafkiñ porque han intercambiado trigo y semillas en varias oportunidades. Esta forma de intercambio aún se da en las comunidades y es de carácter interper-

1 Gente del territorio lafkenche, que vive del mar y recolecta el cochayuyo. En la actualidad recorren los sectores urbanos.

sonal e interfamiliar. Ambos casos relatados corresponden a la herencia del Xafkintu que precede a la ocupación militar y a la implementación del colonialismo chileno con sus modelos productivos.

La propuesta actual del Xafkintu, que apreciaremos más adelante, la realizamos a nivel comunitario e inter comunitario, reuniendo a mujeres, hombres, ancianos y niños, quienes participan de esta actividad. Se concuerda en que esta práctica se está perdiendo, y al ver la posibilidad de recuperarla la gente se vuelve satisfecha a sus territorios, con entusiasmo por asistir a otro. La interacción con mujeres y personas de otros sectores, es altamente enriquecedora, pues hay una retroalimentación de saberes que se vivencian y se sienten propios.

En otro contexto de la medicina mapuche, encontramos los intercambios de vegetales, utilizados como lawen²:

Importantes plantas, que son comunes en un sector y escasas en otros, como el peumo, son exportadas comercialmente, aunque en pequeña escala. Las machis y curanderas que suelen viajar para hacer tratamientos a pacientes en diversos sectores ecológicos, aprovechan de conocer y recolectar las plantas de estos sectores. Encargan a demás a viajeros traerles ciertas especies cotizadas, para utilizar localmente (Haueinstein, 1992: 18).

Si bien el texto citado está relacionado con otro tipo de intercambio y conocimientos más específicos, practicados por Machis y lawentuchefe³, resulta interesante señalar aquí la escasez de lawen en nuestros territorios, por dos razones: una, por la explotación de los recursos naturales que atentan en el desarrollo de la vegetación nativa, y dos, por la capacidad de los nichos ecológicos para entregar ciertos productos vegetales.

En general puede decirse que el Xafkintu no sólo se produce por una cuestión de necesidad económica, sino también por una necesidad de búsqueda de conocimientos interrelacionados entre los mapuche, su entorno y los distintos nichos ecológicos. Conocimientos que circulan en el espacio en que nos relacionamos y que se articulan con las personas en sus interrelaciones en la vida cotidiana.

2 Medicina tradicional mapuche en base a hierbas nativas.

3 Persona que tiene el don de sanar con el uso de hierbas medicinales

II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

Mis abuelos conversaban con la gente que venía de Mehuin, pasaban a la casa a descansar, desenyugaban sus bueyes, se quedaban toda la noche, ahí mis abuelos los atendían. Ellos hablaban toda la noche, lindas historias traían ellos los lafkenche. Le dejaban a mis parientes cositas del mar, porque ellos buscaban semillas. Ellos siempre andaban con alguien mayor. Al otro día tempranito salían, los esperaban en Pullinque, esperaban con ganas el Xafkintu, ellos le daban lazos de cuero, semillas de papa y a cambio recibían los alimentos del mar que traían (Colipan, s/f : 4).

El Xafkintu o Xafkintvn⁴, ha sido una práctica cotidiana del pueblo mapuche que consiste en el intercambio de productos y conocimientos, constituyéndose en una de las formas de economía antes de la existencia de una economía monetaria, se basa en la solidaridad y en una lógica de apoyo mutuo entre las personas que conlleva a un bienestar económico y social, denominado Kvme Mogen en mapuzugun (Lengua mapuche). Quien lo practica bien es un kvmeche, una persona que sabe vivir con las personas y con su entorno, es un valor humano dentro de la socialización del Che, de la persona, ya que el Xafkintu es una relación que no solo involucra los aspectos económicos y sociales, también involucra una relación con el medio ambiente.

Aunque no solo el Xafkintu es un sistema de economía mapuche, sino también “el mingako, el inkatun, la mediería, el rukan, el kelluwvn, el konchotun” (Stuchlik, 1999: 130), “Killan o Killatu, el Chauketu”⁵ (Rupailaf, s/f: 4) el mizawvn⁶. Me atrevo a decir que el Mafvn⁷ también es parte de este sistema de intercambio, ya que a la familia de la novia se le obsequiaban ganados, esto según el acuerdo económico entre las familias, puesto que la novia ya no sería un aporte económico para su familia, porque una vez casados, la novia tenía una participación directa en la economía de la familia del novio.

Según Bernardo Colipán, “Los lazos de integración social entre Gulumapu y Puelmapu, siguieron existiendo mucho después de la guerra” (2) del

4 Acción de intercambiar en Mapuzugun.

5 Mingako: ayuda económica mutua; Inkatvn: pedir ayuda en menor escala; Rukan: Junta para hacer una ruca; Konchotvn: nombre de la amistad de dos hombres que se regalan corderos en el ceremonial respectivo; Killatv: Sistema de comercio y con el no mapuche y Chauketu: Intercambio en la zona Williche.

6 Compartir alimentos que cada persona aporta en una eventualidad (reunión o encuentro).

7 Casamiento mapuche.

anexamiento territorial a los estados chileno y argentino, y al colonialismo desarrollado posteriormente, incluyendo la construcción de fronteras nacionales. El comercio de animales era uno de los motivos más comunes para pasar al otro lado de la cordillera, junto a ello el intercambio de joyas, textiles y mujeres, eran unos de los principales propósitos del Xafkintu (2).

Antiguamente, “los centros del comercio indígena se desarrollaron en distintos puntos de la frontera, entre ellos, Santa Bárbara, San Carlos de Purén, y por más de dos siglos, el centro más importante de intercambio fue la plaza de Arauco con los “indios libres” (León, 1990: 103). Los mapuche desarrollaron un comercio que fueron formalizando en el contacto con los hispanos a través de los años. En la primera mitad del siglo XVIII, la ciudad de Valdivia se convirtió en un punto de encuentro importante para mapuche e hispanos, allí intercambiaban y comercializaban con otros mapuche y habitantes de la colonia. Este sistema de intercambio no varió durante años, es así como el gobernador de la ciudad en 1766 describía un escenario donde los habitantes seguían comerciando con los indígenas: “sus ponchos o mantas y truecan por añil, paños, chaquiras, traen manzanas, peras, alguna cebada, como también ganado vacuno y ovejas con harta escasez” (105).

Los Xafkintu, en relación a las personas involucradas, se pueden dividir en interterritorial, intercomunitario e inter personales⁸, en cualquier caso, denotan la construcción de espacios de independencia, de tejido social, que da identidad y pertenencia. Hay dos aspectos relevantes que pueden desprenderse de esto, el primero es el Vy mapu, que es la caracterización de un sector o su nombre, en algunos casos, por ejemplo, Kuziwe⁹ viene de Kuzi, que son piedras para moler, este sector producía e intercambiaba este tipo de productos. Por otro lado, se encuentra el Az-Mapu¹⁰, lo que significa que la gente de ese sector tiene conocimientos específicos de una forma de trabajar y conocer objetos determinados que lo diferencian de otros lugares. Estos dos aspectos, nos ayudan a entender también lo que actualmente se conocen como “identidades territoriales”. Pascual Coña relata en su viaje hacia Puelmapu: “Yo había traído doce ovejas y Painemilla treinta, si no me equivoco, lo habíamos cambiado por un caballo” (Coña, 1882: 345). Como en este caso, los documentos históricos nos muestran que los mapuche practicaban el Xafkintu como estrategia

8 Interterritorial, por las distancias de los espacios geográficos. Intercomunitario, intercambio de redes familiares, interpersonales.

9 Este sector se ubica a pocos kilómetros de la ciudad de Nueva Imperial, hacia el sector poniente.

10 Normas de convivencia a nivel de sociedad y naturaleza.

económica, social y política desarrollándolo de manera extensa en los territorios de Puelmapu y Gulumapu.¹¹

José Bengoa trata de “visualizar los intercambios y sistemas de reciprocidad intracomunales como parte de un sistema destinado a ampliar los recursos de las economías individuales, por lo tanto, multiplicar los recursos existentes asignándolos de acuerdo a las necesidades de las familias” (Bengoa, 1984: 110). Si bien hay parte de razón en lo que señala Bengoa, creo que la práctica se orienta, más bien a formar un tipo de cultura basado en el apoyo mutuo más que en el colectivismo, pues la premisa del intercambio es apoyarse en lo que le falta al otro, muchas veces sin la necesidad de que el otro exprese lo que necesita. Además, no hay descripciones de trabajo comunitario que sustente esta teoría, no existen prácticas colectivistas de producción, incluso en la recolección, las familias se asignan lugares y no hay una redistribución de la producción, es decir, de lo recolectado¹². Hay un criterio de empatía en el intercambio, sin embargo, esto no quiere decir que no se practique en base a intereses particulares de quien oferta y quien demanda.

III. ANTECEDENTES ACTUALES.

En la actualidad, el Xafkintu es un ejercicio práctico que ha llevado a reinterpretar aspectos de la memoria de nuestro pueblo a nivel comunitario. Como decía anteriormente, esta actividad en nuestras comunidades está vigente pero de manera interpersonal, por afinidad, y su propósito tiene que ver con estrechar relaciones fraternas. Si bien la estructura que se origina actualmente de manera organizacional, ya sea por la comunidad o por diversas organizaciones o instituciones, es diferente a la forma tradicional a nivel geográfico e intercomunitario (redes familiares), esto se debe fundamentalmente a que hay criterios que involucran mediar entre los tiempos de la comunidad y la de los agentes externos que ayudan a organizar estas actividades; de este modo, en un momento un Xafkintu puede parecer una feria y en otros, un acto político. Hay algunos que involucran aspectos de la espiritualidad mapuche, como el desarrollo de Gejipun (acción de solicitar por el buen desarrollo de la actividad), y otros que pueden priorizar sólo el intercambio de productos.

11 Puelmapu: territorio mapuche ubicado al otro lado de la Cordillera de los Andes, ocupado por el Estado argentino. Gulumapu: territorio mapuche ocupado por el Estado chileno.

12 La visión colectivista que se le ha asignado a los mapuche resulta compleja porque impide ver la producción familiar en su desarrollo, y por otro, se transforma en un argumento esencializador de lo mapuche, impidiendo ver la especialización y orientación de los kvpalme.

Ambas formas surgen de la necesidad de interacción entre personas de diferentes territorios que se dedican a cultivar o trabajar diferentes productos en su espacio, hoy bastante reducidos en su economía, pero sin tratar de perder la idea central que tiene que ver con establecer *vínculos de reciprocidad*, tal como señala Stuchlick (1999: 107). Su importancia radica en el hecho de identificar a las personas correspondientes a distintas categorías de parientes y vecinos, cercanos y distantes, en los que una determinada persona puede confiar. Un Xafkin puede visitar al otro miembro de la relación o asistir a una fiesta sin ser invitado o colaborar en actividades económicas cuando el otro lo necesite. Así también podemos ver la acción del Wixan¹³ puesto que se visita al vecino o al pariente con el afán de intercambiar información, establecer algún tipo de acuerdo o por simple camaradería, acostumbrándose a llevar un obsequio que se conoce como *llewvn*; del mismo modo, quien es visitado regala algo para el regreso. Actualmente somos, mayoritariamente, las mujeres mapuche quienes mantenemos viva esta costumbre. Hoy en día el Xafkintu se organiza por dicha necesidad de interacción y de articulación del movimiento social mapuche, en el que circulamos de manera protagónica las mujeres mapuche, generando una atmósfera de dinamismo cultural en proceso. Las mujeres mapuche han sido las principales transmisoras de su lengua y de su historia dentro de la sociedad mapuche, así como además de su rol de madres, dueñas de casa y empleadas, también han asumido roles como Machi (sanadora mapuche), Pvnñelchefe (parteras), Gvtamchefe (Traumatóloga) y Gvlamchefe (Sicóloga); además de cumplir un papel productivo, en la agricultura, contribuyendo a la economía familiar de autoconsumo y subsistencia (Pichicón, 2006: 286).

No son menores los temas que surgen como parte del proceso de reconstrucción identitaria y territorial dentro de este espacio, pues volvemos a reencontrarnos como mapuche al calor de las conversaciones tan necesarias y tan poco recurrentes en nuestros lof, ante la invasión de la globalización y el individualismo que opera como una debilidad dentro de los territorios.

El Xafkintu, con una nueva modalidad, se viene planteando y practicando a través de organizaciones de mujeres mapuche desde la década de los 90; como referencia podemos mencionar a Awkinko Zomo. También han aflorado los Xafkintu a través de la construcción de redes lideradas por ONG, así se puede mencionar al CET (Centro de Educación Tecnológica), de donde emergen las Curadoras de Semillas que son mujeres que han preservado semi-

13 Visitar, en Mapuzugun.

llas heredadas de las abuelas, organizando intercambios en diferentes sedes del CET (Celis, 2011: 15).

Respecto de algunas experiencias, Sergio Caniuqueo, señala:

En el año 2002, trabajando en la comuna de Curarehue en el sector de Quiñenehuin como profesor rural, sacerdotes vascos estimulaban el Xafkintu entre las personas mapuche de ese sector y mapuche lafkenche, coordinando a través de las misiones de Curarehue y la de Puerto Domínguez, me parece. Los Vascos estaban apoyando procesos de cooperativización entre mapuche y no mapuche, pero el Xafkintu era solo entre mapuche, la gente de los sectores de Quiñenehuin y alrededores llevaban leñas y los lafkenche, papas principalmente, los Vascos colocaban camiones que ayudaban a transportar los productos. El Xafkintu no era iniciativa de los mapuche, pero si eran los beneficiados, ahora no sé si esto se hará. Los curas vascos trataron de desarrollar distintas iniciativas, obviamente con una visión más empresarial, aunque chocaron con la visión de la gente... (Caniuqueo, 2012).¹⁴

IV. EL XAFKINTU COMO UNA NECESIDAD.

Incentivar esta práctica dentro de diversos territorios es el objetivo de la agrupación pro autonomista de mujeres de diversos territorios mapuche Fenxen pu Choyvn¹⁵, agrupación que nace a raíz de la preocupación por lo que sucede actualmente con la privatización de las semillas, por el rescate de nuestra alimentación y por recuperar prácticas culturales, desde la mirada de mujeres mapuche jóvenes. En vista de la necesidad de conversar y aprender sobre los dos primeros puntos, se contacta en un primer momento a Camila Montecinos de la organización internacional Grain, quien se ha encargado de difundir estos temas en las comunidades; a saber, privatización de las semillas, patentes y organismos genéticamente modificados, el Convenio UPOV 91 (Unión por los Obtentores Vegetales), entre otros. Ella ha manifestado en diversas actividades de intercambio que “la autonomía alimentaria es la base

14 Caniuqueo Sergio, Historiador, Comunidad de Historia Mapuche, entrevista: 26 de Diciembre de 2012.

15 Agrupación de mujeres jóvenes mapuche, 2011 (Muchos nuevos brotes).

de subsistencia de un pueblo, si se pierde esta base, se pierde la mayor parte de este, sus costumbres, su conocimiento y su estabilidad”.¹⁶

Respecto a esta problemática, María Isabel Mansur señala:

A pesar de la evidencia del impacto negativo en la salud y en el medio ambiente. El comercio de semillas transgénicas es de billones de dólares. Hay mucha presión de las empresas para expandir los cultivos genéticamente modificados, las regiones en Chile donde se producen semillas transgénicas es la Araucanía y Los Ríos. En la Araucanía se ha autorizado históricamente semilleros de raps, maíz, soya, remolacha, trigo y lino. El año 2010 hubo un total de 1.142 hectáreas de maíz, raps y soya. Y el 2011 el Ministerio de Agricultura autorizó 1.332 hectáreas de maíz, raps y soya (Mansur, 2012: 7).

Imagen N°1: Xafkintu de Rulo.



Fuente: Erika Colihuinca, Nueva Imperial, Octubre de 2012.

16 Agrónoma experta en temas relacionados a la privatización de las semillas de los pueblos originarios en América Latina (Xafkintu Boyeco, Abril, 2012).

Agrega que el problema de estos cultivos es que después no se puede sembrar de forma orgánica, hortalizas y otros, puesto que están propensas a ser contaminadas.

El Xafkintu ya no sólo tiene una misión de intercambio, sino que es una opción política de personas que quieren mantener una forma de vida en la que esta práctica contribuye a la preservación de semillas. Una práctica cultural se transforma así en una práctica política, donde la tradición histórica da pie para la adecuación cultural, asumiendo un control de la cultura, para proyectarse como pueblo.

V. LAS SITUACIONES DE AMENAZA.

Durante el último tiempo, las municipalidades, intervienen en las comunidades con propuestas para realizar Xafkintu, pero siempre generando una dependencia desde esta entidad pública, transgrediendo así la poca autonomía que las comunidades poseen para organizarse, desde lo protocolar hasta lo económico. De este modo, esta actividad resulta en una nueva forma de aplastamiento y utilitarismo de nuestras prácticas sociales, que son reacomodadas a las prácticas colonialistas que se generan en Chile cotidianamente. Aunque critico aquí esta forma de política de los gobiernos de turno, critico también a las comunidades y a sus líderes funcionales, quienes dejan las decisiones en manos de los municipios, manteniendo así un sistema paternalista y clientelar que en nada ayuda al desarrollo mapuche. Sin embargo, esta sumisión por parte de algunos líderes funcionales, muchas veces se debe a la poca información que tienen, la poca capacidad de análisis político y la necesidad inmediata de beneficiarse de programas fragmentados y burocráticos, cuestión que a la vez sucede por el alto nivel de empobrecimiento en las comunidades.

Con todo, no se trata aquí de promover una automarginación de las comunidades frente a los municipios, la idea más bien, es que el control de estas actividades estén en las comunidades aun cuando los recursos pueden ser municipales; se trata de que el control político y el objetivo de la actividad debe ser dado por las comunidades. Al lograr esto, se generará una práctica descolonizadora que permitirá que la gente vea en estas actividades una proyección como sociedad, mejorando sus condiciones de vida y aportando al desarrollo personal de los miembros de sus comunidades.

El problema es que los municipios a través de su programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI), conjuntamente con INDAP¹⁷, han visualizado esta actividad como una estrategia de fin político, afianzando el clientelismo y paternalismo, como una forma de mantener relaciones de dependencia y consolidación de prácticas coloniales de dominación. Por ejemplo, en un contexto como éste, donde se aglutina la mayor parte de la comunidad, es una ocasión perfecta para aprovechar políticamente la situación a través del proselitismo. Pero lo más grave, es que se usan estas instancias para incentivar sus métodos de producción, sin ningún tipo de cuidado ecológico (pesticidas, fertilizantes químicos, semillas transgénicas). Entonces me pregunto ¿qué productos intercambiamos? A través de estos “Xafkintu” institucionalizados se evita que visualicemos que son estas prácticas las que van envenenando nuestros terrenos, nuestra alimentación, dañando nuestra salud. ¿Es esto desarrollo territorial o sutil genocidio a nuestra gente? Me parece que las premisas del desarrollo, así vistas, son ajenas a los mapuche.

Por otro lado, a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)¹⁸ también se han realizado estos encuentros. Si bien se comienza facilitando recursos para la recuperación de esta práctica, sospecho que tal como ha sucedido con proyectos tendientes a la revitalización lingüística, se estimula la lógica asistencialista utilizando lo indígena a conveniencia, como parte de la manipulación de carácter colonial orientada a la manutención de la dominación de los sujetos sociales subalternizados. Con esto no estoy diciendo que sea negativo para nosotros que exista un mínimo de voluntad política y recursos para la recuperación de estas prácticas culturales, sino que apunto más bien a la necesidad de buscar la mejor forma de utilizar estos financiamientos a nuestro favor, de manera que se constituyan en espacios autónomos. Por ejemplo, un taller de mapuzugun, cuyo objetivo es enseñar el idioma, generará un espacio autónomo cuando el método de enseñanza y aprendizaje sea definido por los representantes de las comunidades y organizaciones mapuche. De estos elementos carece el Xafkintu estimulado por reparticiones del Estado, ya que no existe claridad sobre el para qué se realiza, a qué se quiere llegar o bien, no hay coincidencia entre las visiones del Estado y la de los propios mapuche. Frente a estos Xafkintu de las instituciones del

17 Instituto de Desarrollo Agropecuario, el cual pertenece al Ministerio de Agricultura.

18 Organismo estatal encargado de políticas indígenas y financiamiento a la población indígena de Chile, 1993.

Estado, cabe preguntarse: ¿No se estará convirtiendo el Xafkintu en una actividad más de tipo folklórica como lo está siendo hoy el We Xipantu¹⁹?

Considero que en términos óptimos, la realización de esta práctica se debe generar a través de la autogestión, puesto que de esta forma podemos emplearlo nosotros mismos en nuestros territorios, tan diversos y con diferentes necesidades, sin la tutela de un tercero que lo moldee de acuerdo a sus intereses. Es valorable que nosotros mismos, como pueblo, vayamos reconstruyendo nuestra economía, desarrollándola de manera local, evolucionando de acuerdo a nuestros propios procesos, en una multiplicidad de formas que existen en Wajmapu²⁰.

VI. LOS MAPUCHE, LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA.

Las familias de la reducción verificaban sus labores agrícolas separadamente una de otras. El trabajo colectivo por tribus desapareció, para reducirse al padre y sus deudos inmediatos. Surgió de este modo el sentimiento de la propiedad individual, que se ha ido dilatando, sensiblemente con el tiempo. Las faenas de la agricultura se ejecutan en común por los miembros de una familia, rara vez intervienen personas extrañas a ella. Se confían a la mujer algunos trabajos de cultivos, en especial los de la recolección de los cereales (Guevara, 1913: 09).

Si bien algunos cronistas concuerdan en que los mapuche practicaban la agricultura de manera estacional (Durán, 1992: 39), ésta se complementaba con otras formas de alimentación a través de la caza, la pesca y la ganadería, más el conjunto de estos alimentos y la recolección de frutas, raíces y plantas, permitía a los mapuche “una alimentación y modo de vivir superior a la de muchas partes de nuestro continente” (41). No cabe duda que la alimentación era de selección pero esta variaba según el territorio, y la única forma en que otros mapuche podían adquirir productos del mar, por ejemplo, era a través del intercambio. A este conjunto de alimentos se puede agregar también el consumo de algunos hongos estacionales como changle, digüeños y el gargal²¹, entre otros.

19 Actividad que se relaciona a la celebración del nuevo año mapuche, en el mes de junio, que hoy en día está del todo manipulada por las autoridades y mediáticamente utilizada.

20 El Territorio mapuche en todas sus dimensiones, espiritual, territorial.

21 Sus nombres científicos, *Clavaria Coralloides*, *Cittaria* Spp y *Grifola gargal*.

Teresa Durán sostiene que en la cultura mapuche se desenvuelven cuatro principales campos interrelacionados:

- 1.- El ecológico o de vinculación con la naturaleza o entorno físico.
- 2.- El cosmológico, que define la comunicación con los seres o entes sobrenaturales
- 3.- El social cotidiano, que regula las interacciones entre sus pares
- 4.- El socio-político, que abarca la distribución del poder, la toma de decisiones y el contacto con otros pueblos (33).

Durán plantea que si se observan las formas de interrelación de estos campos en el tiempo, podrían distinguirse los cambios que la sociedad ha experimentado, de forma o de fondo, dependiendo de la fuerza de los factores que intervienen (33). Lo que plantea Durán es acertado, puesto que la interrelación dentro de estos ejes, es determinante para el avance en la construcción y sustentabilidad de nuestro pueblo. Si logramos una permanencia en la práctica del Xafkintu autónomo y autogestionado, desde las comunidades, como un punto de apertura hacia la interacción socio-política y cultural, podríamos hablar de un avance que no sólo apuntaría a esta práctica sino también a la discusión y resolución de problemáticas locales latentes en nuestros Lof.

Respecto a nuestra alimentación hoy, no es difícil afirmar que ésta se ha ido deteriorando. La promoción desde las políticas públicas de los monocultivos, ha generado vacíos importantes, pues la diversidad de cultivos que poseía el huerto tradicional mapuche se ha ido empobreciendo. Aunque las abuelas aún mantienen estas huertas, las personas jóvenes a través del Programa de Desarrollo Local (PRODESAL)²², entre otros, han sido favorecidas con proyectos frutícolas (frutillas y frambuesas, por ejemplo), que son más atractivos para el mercado, restringiendo la posibilidad de otros cultivos. Esto genera además, competitividad entre los productores en el comercio, careciendo de espacios de comercialización (resulta alarmante caminar por el centro de Temuco y apreciar que nuestras Papay²³ habitualmente son perseguidas por carabineros, como si estuviesen delinquiendo, al ofrecer sus productos). Con esto se incita a una actitud individualista y se somete al bajo precio que ofrecen los intermediarios. Además las instituciones públicas trabajan bajo la lógica de la productividad agrícola, que va de la mano con el uso de pesticidas

22 Programa de desarrollo local, perteneciente al INDAP, ejecutado por las municipalidades.

23 Mujeres mapuche anciana.

y fertilizantes químicos para obtener una buena calidad de la fruta y para el control de plagas.

El agricultor mapuche conoce el resultado final de cultivar de esta forma, siendo lo más evidente la mala calidad en que resulta el terreno. Sabe que se hace dependiente de estos químicos, pero la situación de dependencia económica lo obliga a tal situación. En este tiempo se hace urgente promover el cultivo orgánico, al menos para el autoconsumo, en principio. Factores como la pequeña extensión de paños agrícolas, falta de capital y transferencia tecnológica, impiden desarrollar estos cultivos en una escala que permita la comercialización, además, los resultados de éstos en un comienzo son deprimentes, puesto que la recuperación del suelo es un proceso que tarda alrededor de cinco años o más. Tampoco existe una conciencia en los consumidores al que el productor mapuche puede llegar, que son la clase media y baja, pues no le dan un valor monetario adecuado que permita estimular la producción.

Jorge Pinto, Premio Nacional de Historia 2012, señala que “fueron las políticas del Estado, centralistas, que pusieron la agricultura al servicio de la industrialización y que terminó focalizando la pobreza en Malleco y Cautín” (Pinto, 2013: s/p). Para nuestra salud y nuestra economía es necesario comenzar a visualizar dentro de las comunidades un modelo económico viable y que puede resultar novedoso, como lo es el consumo y la comercialización de productos orgánicos. En la sociedad chilena, la clase media alta y alta, consumen productos orgánicos porque están en conocimiento del peligro evidente que produce la comida transgénica.

Según el estudio “Análisis de los consumidores y situación del mercado de productos orgánicos en Chile”, realizado por la Universidad de Las Américas, el 49% de las personas consume este tipo de productos por su salud y un 39% lo hace por un motivo medioambiental. Entre los productos consumidos en Chile están las verduras (20,40%), las frutas (14%), la miel (12%), el vino (8,4%), las conservas (4,8%), el aceite (9,2%), las hierbas (14%) y la leche orgánica (9,2%). Y a pesar de la demanda de estos productos, estos solo se pueden encontrar en tiendas especializadas y en supermercados (Garrido, 2009: 01).

Si estuviera al alcance de nuestras manos, como agricultores y apicultores mapuche, comenzar a trabajar el modelo orgánico y comercializarlo a pequeña escala, y quizás en un plazo más largo a gran escala, empleando el corporativismo ¿lo podríamos efectuar? Es posible que esta propuesta sea poco probable de desarrollar porque dentro de nuestras comunidades se están

cultivando productos transgénicos; en algunos casos, el mapuche campesino no lo sabe y además, los grandes monocultivos del latifundio no se encuentran aislados de las comunidades mapuche, influyéndolos. Sitúo el tema para discutir y construir propuestas concretas dentro del movimiento ya que es un problema gravísimo no discutido suficientemente aún.

A pesar de las buenas intenciones, los intentos de corporativismo han profundizado la producción de acuerdo al modelo capitalista, como mejorar el acceso a la compra de fertilizantes u otros productos químicos relacionados con el agro. Frente a este tema se necesita de transformaciones estatales y voluntad política, para priorizar la buena salud y alimentación de las personas, pero también se necesita transformación desde nuestro Rakizum²⁴. Por eso es necesario instalar esta discusión entre dirigentes y organizaciones mapuche preocupadas de estas experiencias. Por lo pronto se puede priorizar el cultivo orgánico para autoconsumo e ir enlazado con modelos de huertos demostrativos, como una acción descolonizadora, en la cual las personas puedan apreciar que a partir de esta acción se puede mejorar su calidad de vida.

El Xafkintu es una instancia propicia para analizar este tema, ya que es un espacio social y de intercambio en construcción, que si bien no ha llegado a un nivel de intercambio amplio, en grandes cantidades de productos o semillas como sucedía antiguamente, o con mayor participación social, se consigue promover entre mujeres y hombres mapuche la mantención de la huerta tradicional mapuche. Entendemos que es un proceso trabajoso, por eso necesitamos mayor cantidad de personas interesadas en promover estas prácticas.

El desafío que tenemos como agrupación es promover el cultivo orgánico entre nuestros pares, para autoconsumo e intercambio, como una estrategia de circulación de las semillas que permita su resguardo.

VII. ¿POR QUÉ DEBEMOS INTERCAMBIAR?

En estos días el Xafkintu, como espacio de encuentro y de re-encuentro entre la población, es una temática transversal a todas las posiciones que nos puedan sectorizar como mapuche, pues el daño a la salud afecta de manera general, a la de nuestros niños y niñas, a las generaciones venideras, a nuestra agricultura, a nuestra economía y a nuestro futuro que se ven desequilibrados. Por otra parte, si lo que pretendemos como pueblo es poseer autonomía y ejercer el derecho a la auto-determinación en todos los frentes, debemos

24 El último estado del proceso del pensamiento, raciocinio.

ocuparnos de esta práctica que permite preparar procesos de transformación social.

Para Angélica Celis, “el transitar de una situación de desconcierto, desorganización y abandono a reconstruirse como actor con poder social real, es una tarea que difícilmente los grupos de base pueden hacer solos” (Celis, 1999: 87). Conuerdo en las dificultades que identifican las organizaciones de base sin redes de apoyo; pero creo que si en una primera fase de articulación organizativa puede ser un factor estimulante para los actores sociales, contar con apoyo, pienso que en la continuación del proceso debe ser limitada, porque se puede caer en un sistema de dominación e intervencionismo en donde la lógica de desarrollo es impuesta. Además, considero que si un determinado grupo se ha formado es porque tiene la capacidad de organizarse por necesidades que les afectan colectivamente. Si otros interpretan por ellos, finalmente estos agentes externos, actúan como una especie de intermediarios en acciones de caridad, añadiendo que todo acto de caridad se basa en una acción vertical, subordinadora, entre quien tiene un poder y quien está desprovisto de él. Y esto, a mi parecer, falta el respeto hacia un determinado grupo que tiene como objetivo ser independiente en la toma de decisiones y reproduce las condiciones coloniales que les ha tocado vivir.

Por otro lado, Hilda Llanquinao, considera que para “una propuesta de desarrollo, es importante superar brechas que existen entre la gestión desde las instituciones del Estado y sectores privados como organizaciones no gubernamentales (ONG)²⁵ con la autogestión comunitaria de los mapuches rurales” (Llanquinao, 1999: 142). Si bien ella apunta a un trabajo netamente rural, es preponderante hablar además de la urbanidad mapuche, entendiendo el proceso de erradicación y reducción como un factor generador de procesos de migración. Tal situación es efecto del sistema colonial chileno, que generó una dicotomía entre mapuche urbanos/rurales, donde por mucho tiempo se creyó que los mapuche rurales eran los verdaderos mapuche en detrimento de los urbanos a quienes no se les consideraba. Pienso que el resultado de la colonización nos produjo un trauma social (Gampel, 2002: 17) que nos hace siempre estar distinguiéndonos de un “otro” que también forma parte de nosotros y esto, en el fondo, no nos permite avanzar en la reconstrucción política de nuestro pueblo. Considero que así como es necesario desarrollar intercambios en las comunidades, también se hace necesario realizarlo en las ciudades, justamente

25 Muchas organizaciones que funcionaron como ONG, se han transformado en consultoras.

para ir generando espacios de construcción identitaria e ir fortaleciendo las redes sociales, políticas y económicas que hacen tener presencia a un pueblo.

Respecto de la migración campo/ciudad que ha transformado la vida de las familias mapuche, se debe agregar que se viene produciendo una nueva relación de red de intercambio, “esto genera un sistema de abastecimiento desde el campo hacia los parientes del pueblo, con hortalizas, carne y otros productos agrícolas. Y desde el pueblo, se abastece a las unidades familiares campesinas con productos que en éste, no se pueden generar” (Díaz, s/f: 37).

VIII. ¿QUÉ ES EL INTERCAMBIO EN EL MUNDO MAPUCHE?

El intercambio para muchos pueblos originarios es una forma de subsistencia que nace a raíz de satisfacer necesidades económicas pero también espirituales. En el caso de los Maoríes en Nueva Zelanda, por ejemplo, se sostiene que:

El vinculo por las cosas, es un vinculo de almas, pues la cosa misma tiene un alma, es alma, de lo que se deriva que regalarle algo a alguien es regalarle parte de uno mismo. La naturaleza misma del intercambio es que hay que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza, aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual (Mauss, 2010: 90).

Todo esto está estrechamente relacionado con la forma de dar y la obligación de recibir, la obligación de hacerlos y la obligación de recibirlos, todos de igual importancia. En la sociedad mapuche ocurre algo muy similar, ya que en un intercambio tiene mucho más validez dar algo que uno haya elaborado (artesanías, textileras, comidas, recolecciones) o que la persona haya cultivado (semillas, plantas). La responsabilidad de dar algo implica también la responsabilidad de recibir algo como un sello de amistad y respeto, de lo contrario se produce un quiebre en los lazos logrados. Por ejemplo, si cambias una semilla que está añeja y a cambio recibes una buena semilla para cultivar, quien recibe la mala semilla añeja se siente insultado por lo que no tratará de Xafkin al otro.

El intercambio también tiene una connotación espiritual y de transparencia con el otro, así como la transmisión de energías a través del trabajo y su dedicación, tienen un valor incalculable. Ahora, si lo llevamos a un plano netamente espiritual como la ceremonia del Gijatun, por ejemplo, el dar y recibir se hace mucho más visible y es la naturaleza de ésta. El compartir la comida con el otro y también con seres de otra dimensión, no es gratuito,

puesto que se entrega y a cambio también se reciben buenas cosechas, buen clima, bienestar espiritual de los asistentes. Con esto quiero dejar en claro la real importancia que tiene para nosotros el intercambio, ya que no solamente se reduce al intercambio de productos como piensan algunos, sino también al intercambio de conocimientos. La transmisión de conocimientos a través del Nvxam²⁶ genera vitalidad y manifiesta que somos un pueblo privilegiado de saberes que debemos valorar, alimentar, rescatar y conservar. Es necesario revitalizar el conocimiento del uso de las hierbas medicinales, entre muchos otros conocimientos transmitidos de generación a generación; los cuidados del cultivo y la transmisión de conocimiento que la agricultura no tradicional ha venido resquebrajando. Puesto que la economía moderna no es totalmente hegemónica, porque las formas tradicionales siguen perviviendo y fortaleciendo relaciones familiares, lo que da como resultado, una articulación entre las formas tradicionales y las formas modernas. Al respecto Teresa Durán afirma que:

Los mapuches expresan un conocimiento más o menos común y compartido: Todos ellos reconocen que hay que sembrar de acuerdo a ciclos lunares, que las mujeres no pueden sembrar cuando menstrúan, que los ajos se usan como contras para los males, al igual que el canelo, que el cochayuyo controla el efecto de las heladas, al igual que las botellas quebradas. Al mismo tiempo relatan prácticas mágicas para terminar con las plagas de gusanos y en general atestiguan que los males a las huertas existen como a los sembrados. Se observa, sin embargo que estas creencias permanecen subyacentes a la práctica hortícola, aun en huertos tradicionales, es decir, son conocimientos que ya no se usan, al menos por los jóvenes, permaneciendo más bien en poder de los ancianos, especialmente de las mujeres (Durán, 1992: 38).

Esta aseveración se ajusta a nuestra realidad, pues el conocimiento se comparte, pero dada la insuficiencia de espacios colectivos, es que tales prácticas circulan en menor grado y con el tiempo pasan a ser parte del recuerdo de los ancianos y de manera muy fragmentada en los jóvenes.

Camila Montecinos señala que:

26 Conversación de temas profundos, históricos, espirituales, familiares, entre otros, y a través del “gylam”, consejos que dan los mapuche sabios sobre conocimientos importantes, también a través del wewpiñ, que es la enseñanza de conocimientos mucho más específicos.

Por categorizar los métodos locales inferiores al método científico, es que ya no se produce la transmisión activa de los métodos propios y se han ido desvalorizando, al punto de abandonarlos, prefiriéndose adoptar tecnologías introducidas. Agrega que con esto no solo cambia el contenido tecnológico del conocimiento local sino también la relación entre el hombre y su conocimiento y el hombre y su entorno resultan alterados. Y la adopción de formas modernas lleva también a una relación moderna con el mundo que nos rodea (Montecinos, 1999: 206).

En la actualidad podemos afirmar que la ocupación de herramientas tecnológicas ha ido en aumento. Es muy difícil hoy poder apreciar en su esencia un mingako, primero porque ya no es una práctica valorada por los mismos mapuche, son pocas las personas que actúan de manera solidaria y acceden a realizar un trabajo no remunerado monetariamente; y segundo, porque han sido reemplazados por el trabajo con maquinarias como tractores, moto cultivadores, entre otros.

Sobre el Convenio UPOV 91 (Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales) y la pérdida de la semilla originaria, debemos recordar que Chile ha ratificado este convenio que permite “reconocer y garantizar un derecho de una variedad vegetal nueva o a su causa habiente al obtentor” (UPOV, 1991: art. 1), esto quiere decir que cualquier persona natural o jurídica puede tener el derecho de una variedad modificada o ya existente, a través de un título de protección particular o de una patente, no reconociendo ni excluyendo la semilla originaria como patrimonio de los pueblos, en este caso del mapuche. Además, este convenio exige a los Estados partes de la unión, cumplir plazos para patentar géneros o especies. A la entrada en vigencia del comercio, ya sea en un plazo de tres años, 10 géneros o especies por lo menos; a los 6 años, 18 especies en total; y a un plazo de 8 años, 24 géneros o especies en su totalidad. Esto quiere decir que rápidamente se masificarán estos cultivos.

A demás, se señala que el obtentor de las semillas hará uso del derecho protegido, esto es, que debe autorizar a quien desee cultivar una producción con fines comerciales, la puesta a la venta y la comercialización de la variedad, su reproducción o multiplicación vegetativa. En cuanto a la duración del derecho, no podrá ser inferior a 15 años, a partir de la fecha en que se concede el derecho de protección. Esto significa que un agricultor debe estar autorizado por el dueño de la semilla para poder cultivarla, y es el obtentor quien definirá las condiciones para su autorización.

Diferentes Organizaciones han manifestado su rechazo ante la ratificación de este Convenio. A continuación algunos puntos sobre su oposición:

...UPOV 91 garantiza que las empresas extranjeras podrán definir qué se utilizará en el país y qué no, al entregarles el derecho a controlar la comercialización, importación o exportación del material de propagación (semillas, esquejes, etc.) Los derechos a ser otorgados por la implementación de UPOV 91 permitirían a las empresas decidir qué se podrá o NO podrá cultivar en el país. Más aún, la ley posibilita que una empresa registre una variedad con el fin específico de no permitir su uso en el país.

Al otorgar poderes monopólicos sobre las semillas, dificultar los procesos de mejoramiento genético independiente, impedir que los agricultores produzcan sus propias semillas y facilitar los procesos de concentración de las empresas semilleras, provocará inevitablemente el alza de los precios de las semillas, encareciendo la producción agrícola en general y la de alimentos en particular. UPOV 91 crea las condiciones para un control monopólico del primer eslabón (las semillas) de la cadena de producción de los alimentos, quedando gran parte de la población expuesta a esta vulnerabilidad. Esta situación a la fecha no ha sido posible dado que la producción de semillas se encuentra de muchos y muchas agricultoras.

Da a las empresas semilleras el poder de hacer de policías, ya que deja en sus manos el asegurar que las disposiciones de la ley se observen adecuadamente, tal como también se indica en el proyecto de ley (Art. 48). Es conocido que empresas como Monsanto y Syngenta han creado verdaderos cuerpos policiales para controlar que los agricultores y campesinos no utilicen lo que ellos consideran su propiedad. El Art. 48 del proyecto de ley crea una norma que obligaría al país a dar poderes policíacos a las empresas semilleras. Al definir que tales poderes son “exclusivos” los deja incluso fuera de la supervisión pública. De no otorgar lo anterior, el país quedaría sujeto a demandas por no cumplir con normas aprobadas. Se violan así incluso normas fundamentales del país, como el que los cuerpos policiales están bajo el control y mando del Estado y los poderes fiscalizadores dependen o son supervisados por éste...²⁷.

27 Extracto del comunicado en rechazo a la Ley que regula los Derechos del Obtentor y al Convenio UPOV. Firmadas por los siguientes organismos ANAMURI, Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas; RAP-AL Chile, Red de Acción en Plaguicidas y sus

Chile se encuentra en el número 51 de la lista de países por cultivos de organismos genéticamente modificados. María Isabel Mansur señala que “en este momento no hay consenso sobre el impacto que tienen los transgénicos en la salud y en el medio ambiente, pese a estudios recientes en que se alimentó ratas con maíz transgénicos, con aplicación de herbicidas y éstas generaron tumores” (Mansur, 2012: 2). Me pregunto: ¿Hasta qué punto se coloca en riesgo la salud de las personas? ¿Cuál es el sentido final de tanta codicia e irresponsabilidad?

Desde el punto de vista jurídico, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en su artículo 15 señala que los derechos de los recursos naturales existentes en tierras indígenas deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho a esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. Por tanto el Estado debiera respetar el uso y administración de los pueblos a la semilla, concederla como patrimonio del pueblo mapuche, en este caso. Por otro lado, la Ley Indígena 19.253 en su artículo 34 señala que los servicios de la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencias o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley. En este caso las comunidades indígenas.

De acuerdo a estas leyes, creo que a modo de protección legal por parte del Estado, debería considerarse la semilla originaria como parte del patrimonio de los pueblos indígenas, garantizando su permanencia, regulado a través de normas consensuadas que permitan el libre tránsito dentro de sus territorios, en este caso Puelmapu y Gulumapu. Actualmente está prohibida la circulación de algunas semillas y animales, en el caso de Chile a través del Servicio Agrícola Ganadero (SAG) impidiendo que se respete este derecho como un derecho consuetudinario del pueblo mapuche, para la circulación de su patrimonio alimentario. Puesto que existe un vacío legal, nosotros como actores sociales afectados debiéramos pronunciarnos frente a este tema y demandar a los Estados involucrados en vista de que se vulneran nuestros derechos como pueblo.

Desde el punto de vista de los perjuicios, México es un claro ejemplo del escenario dañino que producen los cultivos transgénicos y diversas organizaciones manifiestan su descontento:

Alternativas para América Latina; OLCA Observatorio de Conflictos Ambientales; CETSUR Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur; GRAIN y Consejo de Soberanía Alimentaria.

El pueblo que no tiene diversidad es un pueblo que se hace dependiente, las nuevas leyes quieren obligar a los campesinos, a los indígenas hacerse dependientes. Pero tenemos que preguntarnos qué necesitamos para cuidar, para conservar la vida, con permiso o sin permiso de la ley, que la crianza del maíz sea colectiva es lo que ha mantenido su riqueza, no solo intercambiamos semillas sino saberes. Existen semillas diversas, porque hay saberes diversos.

Cultivar, guardar, cuidar e intercambiar libremente semillas propias nativas que no tenemos porqué certificar, ni registrar ante nadie porque las tenemos desde antes que existiera el Estado Mexicano, es un derecho inalienable que nadie nos va a quitar y seguiremos ejerciendo de manera autónoma. Estamos contra los proyectos biopiratas que Monsanto hace con organizaciones agrícolas y académicas para robar maíces nativos y saberes a través del Proyecto Maestro de Maíces Mexicanos.

Nos oponemos a la certificación y registro de semillas y lo denunciamos como una manera más de privatizar las semillas para controlar a los pueblos (Magnanti, 2008: 11).

La situación en Bolivia, la describe Silvia Rivera Cusicanqui:

Como en la época colonial, los nuevos conquistadores se amparan en los tratados de libre comercio para imponer sus reglas. A través de ello, nuestras economías serán expropiadas de sus recursos, nuestra fuerza de trabajo se verá esclavizada en los modernos obrajes que son las maquilas, y el mercado de consumo se verá inundado a las manufacturas y enlatados del norte, así como de sus alimentos y medicinas, que irán copando los resquicios de auto consumo y destruyendo las economías sostenibles de las comunidades indígenas. El colonialismo del Tratado de Libre Comercio, que se nos pretende imponer, consiste en abrir nuestras fronteras a las semillas transgénicas, a la soya y el trigo baratos y blanqueados de todo poder nutritivo. Abrir nuestras fronteras a sus pesticidas y fertilizantes, y comprarnos los productos de las maquilas, que esclavizan a legiones de obreras y obreros en precarias condiciones de trabajo (Rivera, 2008: 18).

La gran tarea es disociar el control que se está ejerciendo sobre la economía y sustentabilidad del pueblo mapuche, puesto que grandes empresas

quieren ejercer este control sobre diferentes pueblos originarios con el objetivo de reducirlos, aislarlos y desaparecerlos.

IX. CONCLUSIÓN.

Reconocemos que desprendernos del sistema de economía monetaria hoy en día resulta bastante utópico, puesto que dicho sistema económico occidental está inserto dentro de nuestra vida cotidiana; sin embargo, tenemos la opción de ir validando cada vez nuestro propio sistema de economía en la medida que nos interioricemos en esta práctica, y no sólo la valoremos como una experiencia enriquecedora y gratificante. Debemos considerar el real sentido que conlleva intercambiar, mediante lo cual estamos reinterpretando nuestra memoria que nos ha sido fragmentada.

Nosotros como mapuche, mujeres, hombres, ancianos, debemos respetar nuestro Ixofij mogen²⁸, es nuestro deber preocuparnos sobre esta práctica y no quitarle valor a nuestra riqueza cultural. Haber adoptado la mirada occidental, que es la tenencia del dinero, no nos permite darnos cuenta que tenemos la opción de intercambiar en la medida de las posibilidades, por eso es que esta práctica debemos sociabilizarla. Creo que debemos reflexionar críticamente y reconocer nuestro nivel de responsabilidad social ante este tema y trabajar en pro de nuestra autonomía. Una de las formas posibles, es articulando el intercambio, planteándolo como una necesidad de valoración, de permanencia y rescate cultural. Ya que si analizamos aspectos de la cotidianidad social mapuche, nos daremos cuenta que nuestras relaciones se sustentan en la base del intercambiar desde una perspectiva de la reciprocidad.

Como señalo en este artículo, la ventaja de la práctica del Xafkintu como sistema económico propio estimula la circulación de las semillas originarias, favorece su cultivo y por lo tanto, el autoconsumo, nos acerca a conocer otras prácticas relacionadas, conversamos y convergemos en los puntos sobre nuestras diferentes problemáticas, generando un eje comunicacional significativo en donde se originan lazos de confianza y afinidad con mujeres y hombres de otros territorios.

La desventaja del Xafkintu actual es que aún es muy limitado, no alcanzando a cubrir todas las necesidades básicas. Para que esto fuera posible, se requeriría de diversidad de productos que puedan cubrir el vestuario y el calzado, por ejemplo. Pero es necesario que estas inquietudes nazcan desde

28 Biodiversidad, respeto a todas las formas de vida.

las comunidades o de agrupaciones sociales mapuche y no mapuche, como necesidad de revitalización cultural.

Se debe generar un plan de trabajo orientado a mantener una visión política sustentable de largo plazo, integrar a actores interesados, sin discriminación de género y discutir criterios con redes vinculadas al tema. Todo esto para construir estrategias de transformación cultural y social desde nuestros espacios. La posibilidad del cultivo orgánico para el autoconsumo está limitada a una problemática mayor que es la escasez de recurso hídrico y de tierras para los mapuche jóvenes.

Imagen N°2: productos del Xafkintu realizado en Boyeco.



Fuente: Vinka Arriagada Quilaqueo, Abril de 2012.

Este texto apunta a la discusión emblemática del riesgo que nuestra propia alimentación resulte amenazada; la pérdida de ella sería como la pérdida de nuestro idioma. El llamado es a analizar profundamente este tema. Si bien la propuesta del Xafkintu desde la agrupación de mujeres Fenxenu Choyvn es parte de un proceso de formación, el objetivo es continuar incluyendo a actores afectados, con miras a un tratamiento coordinado entre organizaciones y agrupaciones territoriales interesadas en el compromiso social mapuche.

X.FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Ampuero Mancilla, Paola. “Transformaciones y Resistencias en la Economía Familiar Campesina Mapuche”. *Sud Este, Sustentabilidad, Desarrollo, Territorio*, N°1. Colección Ciencias Sociales. Temuco: Gedes, Gestión y Desarrollo, s/f. 37-s/i. Impreso.

2. Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo. *Economía Mapuche, Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago: Editorial EPAS, 1984. Impreso.

3. Bragg Katterine, et. al. “Transecto Etnobotánico del Sector Mapuche”. *Revista Hombre-Cultura y Sociedad, de Ciencias Sociales y Humanas Cuhso*, Volumen 3, N°2, 1986. 7-80. Impreso.

4. Celis, Angélica. “Desarrollo desde la base. La Construcción de Actores Sociales desde la pobreza”. *Estilos de Desarrollo en América Latina, Identidad, Cultura, Territorio, Medio Ambiente, Un Aporte para la Discusión*. Teresa Duran. et al. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera, 1999. 84-89. Impreso.

5. --- *Curadoras de Semillas, El arte de conservar las semillas de los pueblos*. Temuco: Creative Commons, 2011. Impreso.

6. Colipán, Bernardo. “El Trafkintu como práctica cotidiana y de recomposición de la memoria colectiva”. *Fvtawillimapu*. Web. 12 Feb. 2013 <http://www.futawillimapu.org/pub/Trafkintu.pdf>.

7. Coña, Pascual. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun, Testimonio de un cacique mapuche*, Santiago: Pehuén, 2002. Impreso.

8. Durán, Teresa. “Horticultura entre los Mapuche, Condiciones Sociales y Culturales de su Vigencia”. *Sociedad y Cultura Mapuche: El Cambio y la Resistencia Cultural*. Aldo Vidal. Temuco: Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, 1992. 33-41. Impreso.

9. Gampel, Yolanda. “Trauma Social; El dolor de lo Social”. *Revista Psicoanálisis AP de BA - Vol. XXIV - N° 1/2 - 2002*. Web. 12 Feb. 2013. <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/gampel.pdf>

10. Garrido, Claudio. “Llegó el Boom del consumo orgánico a Chile”. *Periódico Publimetro*. Web. 4 Dic. 2012. <http://www.publimetro.cl/nota/llego-el-boom-del-consumo-orgánico-a-chile/bNQigc!553070/>

11. Guevara, Tomás. *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1913. Impreso.

12. León Solís, Leonardo. *Maloqueros y Conchavadores en la Araucanía y las pampas, 1700-1800*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1992. Impreso.

13. Llanquino Trabol, Hilda. “Inclusión o Anulación. Interrogantes para el Desarrollo de Comunidades Mapuche en la IX Región de la Araucanía de Chile”. *Estilos de Desarrollo en América Latina, Identidad, Cultura, Territorio, Medio Ambiente, Un Aporte para la Discusión*. Teresa Durán et al. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera, 1999. 137-142. Impreso.

14. Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. Impreso.

15. Montecinos, Camila. “De un vistazo y muchas aristas, En el futuro es inescapable producir alimentos propios”. *Revista Latinoamericana Biodiversidad*. Volumen 58, Octubre de 2008. Web. 3 Nov. 2012. biodiv@redes.org.uy
[biodiv@redes.org.uy](http://biodiv.suscripciones@redes.org.uy)

16. ---. “Método Rural de Construcción de Conocimiento: reflexiones iniciales”. *Estilos de Desarrollo en América Latina, Identidad, Cultura, Territorio, Medio Ambiente, Un Aporte para la Discusión*. Teresa Durán et al. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera, 1999. 204-206. Impreso.

17. OIT. “Convenio de N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo”. OIT. Web. 12 Feb. 2013. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>

18. Pichicón, Manuel. Modelo de trabajo con mujeres y manejo de la Biodiversidad desde una perspectiva mapuche. Rodrigo Catalán et. al. *Bosques y Comunidades del Sur de Chile*. Santiago. Editorial Universitaria, 2006. 283-289. Impreso.

19. Pinto, Jorge. *Intervención en Jornada de Evaluación de los Derechos Humanos 2012 del INDH. Visiones desde la Araucanía*. Temuco: Universidad de la Frontera, 8 de Ene. 2013. Soporte no publicado.

20. UPOV. “Convenio Internacional para las Obtenciones Vegetales UPOV 91”. UPOV. Web. 12 Feb. 2013. <http://www.upov.int/upovlex/es/conventions/1991/act1991.html#a1>

21. Rivera Cusicanqui, Silvia. *Pueblos Originarios y Estado*. La Paz: Azul Editores, 2008. Impreso.

22. Rupailaf, Raul. *Del Trafkintu al Comercio Ambulante o de cómo los desplazados del sistema abastecen el comercio local*. s/f. Web. 5 Nov. 2012. <http://www.origenes.cl/images/descargas/segundafase/Informe%20sobre%20comercio%20ambulante%20y%20produccion%20mapuche.pdf>.

23. Stuchlick, Milan. *La Vida en Mediería, Mecanismos de Reclutamiento Social de los Mapuches*. Santiago: SOLES Ediciones, 1999. Impreso.

ENTREVISTAS.

24. Caniuqueo, Sergio. Entr: Clauro Anchío. 26. Dic. 2012.Mp3.

Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del Colonialismo Chileno.*

**Dictatorial Government and Mapuche People from 1973 until 1978.
Reconfiguration of the Chilean Colonialism**

SERGIO CANIUQUEO HUIRCAPAN**

RESUMEN

Este artículo aborda elementos de diversidad, unidad y continuidad del Pueblo Mapuche en el contexto de la dictadura militar, 1973 a 1978. Se sostiene que el Pueblo Mapuche al ser un sujeto social, desarrolla un sistema de respuestas que le permite sostenerse como cuerpo frente a un contexto colonial. De esta manera se expondrán los discursos, acciones, formas o estrategias, tanto de los militares como los mapuche para intervenir en el escenario político, en este periodo, y ubicando espacialmente este fenómeno en la IX Región. Se presentarán hitos, que a nuestro juicio, son relevantes para entender antagonismos y unidades, así como los elementos que posibilitaron la identidad y continuidad como pueblo.

Palabras claves: Dictadura militar, Pueblo mapuche, Colonialismo.

ABSTRACT

This article discusses Mapuche people's diversity, unity and continuity elements within the military dictatorship's context, between 1973-1978. It is argued that the Mapuche people, constituted by social subjects, generates a response system that allows reassuring itself as a single entity against colonialism. In this way, we are going to present the speech, actions, forms or strategies, from both the military and the Mapuche people for intervening in the political scene during this period, in the IX region. We address facts, which in our view, are relevant to understand antagonisms and unities, and the elements that made possible both identity and continuity as a people.

Keywords: Military dictatorship, Mapuche people, Colonialism.

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

** Historiador, Comunidad de Historia Mapuche. Grupo de Estudio de Descolonización Descolonización Leelíaiñ Taiñ Aiwíñ. Magister © Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile, Santiago, Chile. Trabajo inserto dentro del proyecto Fondecyt 1120278 "Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina" dirigido por Claudia Zapata y Lucía Stecher. Email: sergiocaniuqueo@gmail.com.

I. INTRODUCCIÓN.

El presente artículo analiza el contexto de la dictadura militar, 1973 a 1978, y la situación del Pueblo Mapuche, en la IX Región. Intentamos visulizar la reconfiguración del colonialismo chileno por parte del régimen militar, mostrando que la reinstalación de la hegemonía colonial hacia el mundo mapuche fue un camino construido en base a planificaciones como improvisaciones, en la cual entraron a tallar distintos aspectos del imaginario construido socialmente por los chilenos; por otro lado, los mapuche desarrollaron un sistema de respuestas a la construcción de esta hegemonía, aprovechando situaciones y espacios, algunas improvisadas y otras de carácter estratégicas. Se intenta avanzar por sobre la dicotomía Dictadura/Pueblo Mapuche, es decir, se trata de revisar si esta situación fue realmente así; si los militares generaron un plan para destruir a los mapuche cultural o físicamente, o si finalmente se enfocaron en establecer un nuevo escenario colonial a partir de articular los intereses del Estado y del modelo económico que se estaba instaurando. El Pueblo Mapuche generó un sistema de respuestas, algunas de ellas muy pocos exploradas, como la colaboración con el régimen, pues no sólo existió la resistencia¹ como expresión anticolonial, también surgieron pactos y relaciones de complicidad entre sectores mapuche y los militares, esto no significó una cooptación total ni una hegemonía del régimen en estos sujetos mapuche, estableciéndose relaciones contradictorias. Esta última situación no estudiada nos abre paso a la hipótesis de que: los militares no poseían un plan de gobierno en términos concretos, sino más bien algunas directrices que tuvieron que ir pactando con sujetos que se encontraban en condiciones desiguales, entre ellos los mapuche, por otro lado, los mapuche no generan una oposición hegemónica a la dictadura y al colonialismo, sino que desarrollaron una cantidad impresionante de respuestas, a partir de diversas alianzas, aprovechando los espacios que generaban instituciones como las Iglesias, ONGs y el Estado. Desde ahí, generaron propuestas estratégicas.

Una segunda hipótesis a plantear es que la reconfiguración del colonialismo chileno se debe al cambio estructural del País-Estado, en la cual se debe considerar la tensión existente entre un centro y una periferia. Donde el Estado a nivel central posee una percepción hegemónica de su periferia,

1 Esta dicotomía surge a partir de dos hechos históricos, el relato de la violencia política en contra los mapuche ejercido por la dictadura, y por otro, los efectos del decreto ley 2.568. Este trabajo intenta analizar cómo se construye una política hacia el mundo mapuche dentro de una serie de complejidades y de cómo los mapuche intentan subvertir el contexto colonial.

mientras los funcionarios estatales situados en la periferia, viven la situación colonial, enfrentados a una heterogeneidad de situaciones; deben compartir el poder con otros grupos subalternizadores, los descendientes de colonos (nacionales y extranjeros) que representan una elite local; por otro lado, los sujetos a subalternizar muestran una diversidad de respuestas que van desde de pactos, acuerdos, resistencias, enfrentamientos, a sistemas de alianzas con otros sujetos de poder, lo que impide que los militares maniobren libremente.

Estas luchas de hegemonía y contrahegemonía pasan por la racialización, involucrando esencialismos estratégicos, articulación de imaginarios y representaciones, que incluye la administración de la violencia simbólica, la adecuación de discursos, que van de un polo a otro, y que son difíciles de categorizar en una mirada rápida.

En este trabajo he priorizado los textos escritos, apegándome a un enfoque historiográfico tradicional, desde una perspectiva crítica², analizando las fuentes escritas, observando aspectos que están entre líneas, relevando vacíos que la acción escritural deja de manera consciente, ya sea por la responsabilidad administrativa en la producción del texto o por conciencia histórica de que el texto será revisado y busca establecer una imagen del momento, al mediano y largo plazo.

II. LOS MILITARES, SENTIDO HISTÓRICO Y RECONOCIMIENTO MAPUCHE.

Partimos de la premisa que la relación entre la Dictadura y el Pueblo Mapuche se basa en una situación estructural, que es la reformulación del colonialismo chileno hacia al Pueblo Mapuche y sus territorios. Por una parte se da en una combinación de respuestas surgidas al interior del Pueblo Mapuche. Y por otra, en la necesidad de las autoridades militares en asignar algún lugar a los mapuche y su situación de conflicto, al interior de los cambios globales que iba a implementar la dictadura al Estado.

Desde los militares vemos dos situaciones relacionadas: a) las percepciones que tenían los militares sobre los mapuche y b) cómo comienza a desarrollarse un proceso de aprendizaje de los mapuche con miras a sustentar un nuevo esquema de dominación. Dicho de otro modo, se necesitaba aprender del mapuche para sujetarlo al Estado, lo que no precisamente significa

2 El tema de la oralidad, estudiado desde la memoria, involucra adentrarnos en la representación de los sujetos que se recrean en base al pasado; desde la historia oral, impone el establecer un diálogo de genealogías de fuentes, lo que en este trabajo no podremos abordar por la complejidad que representa y lo breve de este artículo.

integración. No obstante, en la práctica el sujeto es dinámico: resiste, pacta, increpa, promueve; es decir, no se le puede relegar a una actitud pasiva, desafío que para los militares se traduce en generar gobernabilidad.

¿Por qué las fuerzas armadas no pueden hacer una orgánica extraoperativa, lo que hizo el Ejército en el siglo pasado, de Bío Bío al sur? Si ganamos la guerra del Pacífico, sin haber existido órganos adecuados para mandar a gran número de hombres, ello se debió a la fortaleza, al empuje de este Ejército profesional de tres mil hombres que fue capaz de movilizar 70 mil porque se había entrenado en la guerra de la Araucanía. (Varas & Agüero, 2011: 146)³

A 110 años de la guerra de ocupación militar de Wallmapu, el Comandante en Jefe del Ejército, Carlos Prats, en 1972,- militar de confianza de Salvador Allende-, recordaba lo beneficioso que fue la ocupación militar chilena para el ejército. La opinión no es personal, refleja el pensamiento castrense del alto mando. Se percibe al mapuche como un sujeto de resistencia en un pasado cercano, no es al mapuche del siglo XVI al que se recuerda sino al del XIX, al que se opuso a una integración pacífica a la república y defendió su territorio. No es el imaginario anacrónico que generalmente aparece en los escritos militares, sino un grupo diferenciado a la sociedad nacional chilena. La cita implica pensar también en la funcionalidad que tienen ciertos grupos sociales para el desarrollo de capacidades de las fuerzas de orden⁴.

En el artículo, *Cultura Mapuche y Represión en Dictadura*⁵, el antropólogo chileno Roberto Morales, nos muestra que a la llegada del poder de los militares la sociedad mapuche se caracterizaba de manera diferenciada a la chilena, por su economía, sistemas de trabajo, congregación ritual, estructura política (Morales: 1999, 81-82); lo cual los deja como sujetos peligrosos, al

3 Comandante en Jefe de Ejército, Gral. de Ejército, Carlos Prats. Entrevista realizada por Revista Ercilla. Noviembre de 1972. Gral. asesinado por la dictadura de Pinochet en 1974.

4 Nos podríamos preguntar ¿hasta qué punto las fuerzas especiales que han actuado en la década del 2000 al 2010, en comunidades mapuche, no han visto mejorado su accionar, ya sea en preparación física, coordinación y logística su trabajo? O ¿cómo ha contribuido el conflicto mapuche para trabajar la acción policial en términos mediáticos? Sin duda, el sujeto mapuche en resistencia ha contribuido al mejoramiento de las fuerzas de orden en Chile y a la reformulación de los viejos estereotipos que se tiene de los mapuche.

5 El artículo trabaja los estereotipos militares, la izquierdización de dirigentes mapuche y los testimonios de represión política.

concebirlos fuera de la Nación; de establecer lógicas diferenciadas y de evocar un discurso cuestionador al Estado Nación, desde esta perspectiva cualquiera podría preguntarse ¿hasta qué punto los mapuche fueron reprimidos por ser mapuche y hasta qué punto esa represión fue por ser de izquierda?⁶

El tema mapuche no era relevante a nivel central, pues no existía una directriz clara, más que el cambio de director del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI en adelante), pero sí era gravitante para quienes se encontraban en la Araucanía. Debe haber llamado la atención a los militares, que recién llegados al poder, los mapuche se pronuncien como sujetos sociales con organizaciones interlocutoras con el Estado.

... así en el saludo y felicitaciones de las nuevas autoridades por parte de la Confederación Sociedades Araucanas y Antonio Chihuailaf Huenulef⁷, presidente de la Sociedad Moderna Araucanía buscan visibilizarse frente a los militares, señalar que son sujetos organizados y con capacidad de plegarse a ellos, o interlocutores válidos para negociar por el pueblo mapuche (Caniuqueo, 2006: 196).

6 Una serie de textos dejan entrever que la represión actuó de diversas maneras, para ello se han recogido testimonios de personas mapuche que sufrieron la violencia política y la desaparición de sus seres queridos. Se argumenta que muchos de los dirigentes mapuche no tenían filiación política, y que la delación, por ejemplo, se debió a conflictos intraétnicos de la comunidad, estas investigaciones se centran en la Región de la Araucanía (Pérez, et. al, 2001; Bacic, et. al, 1997) sectores como Valdivia-Neltume-Chihuio-Liquiñe (CODEPU, s/f). Otros textos presentan testimonios de mapuche con filiación política, que con el tiempo desarrollan visiones más críticas, principalmente aquellos cercanos al Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), en la cual apuntan al fracaso debido a la falta de análisis en perspectiva del golpe de Estado (Varios Autores, 2006). Mientras más cercana, en términos temporales al golpe militar e identificación con una militancia política, hay una visión sobre el shock y miedo que los partidarios mapuche de la Unidad Popular sufrieron (Foerster & Painemal, 1983; Valdés, et. al, 1983; Sierra, 2010). Por último, se encuentran algunos informes centrados en la realidad mapuche de la época (CODEPU, 2008). Los niveles de miedo por la represión se instaló en las comunidades, sobre todo en aquella que habían vivido procesos de ideologización. Esto no género una total desmovilización, lo que nos indica que generaron espacios de diálogo y alianzas políticas, lo que nos señala la incapacidad hegemónica de la dictadura y del Estado.

7 *Carta Antonio Chihuailaf*. Temuco, 13 de Septiembre de 1973. Archivo Regional de la Araucanía, Fondo Intendencia de Cautín, vol. 505. Foja 1. Archivo. Incluye dos fojas de recuento histórico de la familia Chihuailaf, fechada: Cunco, 30 de agosto de 1964. Archivo. (En adelante ARA, FIC) **Nota aclaratoria:** los volúmenes en este fondo corresponden a Unidades de Conservación donde se encuentran los documentos, en los primeros años están seriados de manera correlativa, pero para los años que trabajamos no lo están, por lo cual el número de foja pertenece al tipo documental (carta, oficio, memorándum, informe, por nombrar algunos).

La Confederación de Sociedades Araucanas, se complace en saludar y felicitar al Sr. Intendente y por su intermedio a la Junta Militar de Gobierno, por su patriótica decisión de intervenir frente al desorden y el caos económico, social y moral que nuestra patria era sometida por el régimen del Gobierno marxista de la U.P.⁸

Juan Huichalaf Antinao⁹, un hombre presente en la política mapuche desde los 60, que trabajó con dirigentes de izquierda, y participe de los documentos previos a la ley indígena de 1972, nos resulta extraño verlo al otro lado de la calzada, se podría pensar en su antipartidismo al interior del mundo mapuche, pero también podríamos pensar en cierta decepción frente a la izquierda que hace radicalizar su visión¹⁰. Por ejemplo, Melillan Painemal¹¹, dirigente comunista, mira con ojos críticos este periodo y señala.

8 *Carta Juan Antonio Huichalaf*. Temuco, 14 de septiembre de 1973. Timbre Confederación Soc. Araucanas. Congreso de unidad 29 y 30 de agosto de 1969. Temuco. Firma Juan Huichalaf Antinao. ARA. FIC. Vol. 505. f.1. Archivo.

9 Juan Huichalaf, de fuerte posición antipartidos y de integración entre mapuche por encima de las ideologías. En 1965 participa del Movimiento Indígena de Chile, presidiéndola, en el 66 funda la Federación Araucana El Toqui, para en 1969 integrar la Confederación de Sociedades Mapuche, la cual preside, organización que generó las condiciones y borradores para la ley indígena de 1972, con una participación amplia de mapuches de diversas ideologías (Foerster & Montecinos, 1988; Gavilán, 2007).

10 Dentro del marco conceptual de la UP el tema mapuche se definía: “Autodeterminación o Separación; queremos destacar e indicar con esto que el Mapuche podría dirigirse, tomar decisiones, elegir vías o caminos, formar su propia organización política administrativa, etc., todo esto hecho por sí y ante sí, dejando de lado el hecho de que está dentro de un Estado y una Nación. Esto traería aparejado constantemente una separación de hecho del grupo Mapuche, y en definitiva, del resto de la población y más específicamente de la Nación y del Estado chileno. Cabe que esta posibilidad no cabe y no merece mayor discusión.” (Coronado, 1973: 513). La presentación de Luis Coronado Castillo, antropólogo de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización, en *América Indígena*, órgano del Instituto de Indigenista Interamericano. Esta es la institución de mayor importancia en temas indígenas en América Latina, donde muchos gobiernos presentan artículos como informes de su quehacer estatal. El texto fuertemente influenciado por una visión geopolítica, e incluso desde una lógica de la seguridad nacional, establece una subordinación del mapuche hacia el Estado y la Nación chilena, pese a que más adelante se toman aspectos de la diferenciación cultural, pero esta visión no sale del esquema de la extrema pobreza, por lo tanto. el Problema Mapuche, se resuelve por la vía de la inversión social, lo cual no considera su dimensión política y la situación colonial en la que vive los Mapuche, a lo más se considera su situación de clase.

11 De filiación comunista, participó en distintas instancias organizativas mapuche, y disputó cargos de representación popular, entre ellas una diputación en 1968 (Foerster & Montecinos,

Yo la defendí en el Parlamento, en Marzo del año 1972; había estado dos años. Allí, con nuestros propios ojos vimos como la deformaban aquellos Senadores, los mismos que habían pedido, poco tiempo antes, apoyo a los Mapuche. Ellos la modificaron, pese a todo, ha sido la mejor ley que ha tenido el Pueblo Mapuche.¹² (Painemal, 1983: 5)

Sin duda, mucha de la gente que participó apoyando la ley de 1972 se sintió defraudada de los resultados de la Ley y de las políticas indígenas implementadas. Los militares abrieron un nuevo contexto para la negociación, desde aquí podemos apreciar que sectores mapuche no vieron a los militares como enemigos, al contrario, vieron la posibilidad de un nuevo contexto social para enfrentar las relaciones coloniales.

III. LOS MILITARES ENTRE EL APRENDER Y EL APREHENDER.

Es claro que los militares tienen un interés en aparecer en la política, como lo señala Augusto Varas, son sujetos que han cultivado una doctrina, una ideología, que puede ser propia de un partido político, con los mismo fraccionamientos que un partido tiene, pero también con las mismas ambiciones de un partido, el llegar al poder:

El golpe militar de 1973 ofreció a las fuerzas armadas chilenas la oportunidad histórica para materializar sus tradicionales reivindicaciones corporativas, acalladas durante más de cuarenta años.¹³; Sus autoimágenes institucionales que las caracterizaban cómo síntesis de la nacionalidad y elemento fundamental e intocado del sistema de valores patrios, encontraron en ese

1988).

12 La cita es de la revista Huenelfe, en abril de 1983, órgano difusor de la agrupación Fot'm-mapu (que traducido podría ser hijo de la tierra), de Santiago. La transcripción pertenece a una intervención de Melillan Painemal, en la Tercera Jornada Nacional de Ad-Mapu. Se releva su calidad de Vicepresidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas y Director de Ad-Mapu.

13 Un análisis del sistema valórico castrense es trabajada por Augusto Varas y Felipe Agüero en otro texto (1978). A ello se agrega una selección de textos castrenses de principios del siglo XX hasta 1977, extraídas de distintos medios y bibliotecas públicas y castrenses, esta misma dinámica de instauración de valores o identificación con ellos, por lo autores (2011).

momento las posibilidades de desplegar todas las potencialidades (Varas, 1983: 49).

Se aprecia a los militares con una disposición a aprender y aprehender este nuevo contexto histórico; en este sentido mapuche eran un nuevo campo de acción. En efecto, los intendentes militares comienzan a participar de las instancias de discusión sobre los temas relacionados con mapuche¹⁴. Este periodo de aprendizaje lo situamos entre 1973 a 1978; se va conociendo la realidad mapuche a través de diversos diagnósticos. Así tenemos al IDI, una de las entradas al mundo mapuche, que funciona hasta 1978, fecha en la cual los militares ya tenían visualizada su política indígena.

En diciembre de 1973, se envía un oficio de referencia desde el IDI al Intendentes de la provincia que señala: “Solicita regulariza la situación jurídica de los representantes de los consejeros del consejo del Instituto de Desarrollo Indígena”¹⁵, su fin es solicitar al Intendente ejercer su liderazgo y convocar a un consejo, pues así lo dictaba el artículo 40 de la ley 17, 729. El espíritu de esta ley era que la más alta autoridad del ejecutivo en la Provincia, presidiera este Consejo y se preocupe de la delegación de asistentes. A la fecha ya existían documentos de sesiones anteriores en la cual ya había presidido el Intendente, en octubre y noviembre del mismo año. De esta manera los militares comenzaron a interiorizarse de los temas indígenas.

El 15 de noviembre, es la segunda sesión del Consejo¹⁶, el Intendente Ramírez solicita información sobre el funcionamiento del IDI para “ver si se

14 En el tomo I de la Memoria de Gobierno 1973-1990, el desafío de la regionalización abarcó el tema de la participación de las organizaciones sociales, que iba más allá de un cambio administrativo, un nuevo pacto social con la sociedad “En el pasado, los poderes político y económico lograron desplazar totalmente al poder social, en la base de la sociedad. Este existe en la medida en que las organizaciones intermedias sean canales reales de participación y en la medida en que las decisiones se acerquen a los problemas (funcional y territorialmente) de modo que los cuerpos colegiados de participación tengan poder efectivo sobre sus problemas más directos” (Memoria de Gobierno, 1990: 81). Desde 1978 en adelante la participación de la sociedad civil se da en dos espacios: los COREDES, a nivel regional y los CODECOS: a nivel comunal.

15 *Oficio N 910. IDI. De: Director Ejecutivo IDI A: Intendente Provincial de Cautín.* Temuco, 13 de diciembre de 1973. . ARA. FIC. Vol. 563. f.1. Archivo.

16 *Acta sesión IDI 13ª ordinaria.* Temuco, 15 de noviembre de 1973. Preside el Intendente Hernán Ramírez, Intendente de Cautín, Elucindo Ramírez, Director ejecutivo IDI, Mariano Huichalaf, representante Ministerio de Educación Pública, Roselin Paredes, representante vicepresidente del CORA, Héctor Alvarado, representante director de ODEPLAN, Mario Gianelli, representante vicepresidente ejecutivo de CORFO, Bernabe Namuncura, y Manuel Antileo, representantes campesino mapuche, son ocho consejeros; se agregan Pablo Iturriaga,

está en la tierra o en el aire”, el director ejecutivo indica que él asumió después del 11 de septiembre, con lo cual se excusa de avances y manejo de los temas, mostrando algunas iniciativas:

Dn. Elucindo Ramírez V. señala que el texto legal que rige al IDI es la ley N° 17.729.- informa que él empezó a actuar después del 11 de septiembre y que desde esa fecha en adelante de conjunto con el Jefe de los Topógrafos y Educación se han planteado políticas diferentes alejándose de las programaciones teóricas sino que se ha ido a la aplicación práctica de la ley indígena en el terreno. Las programaciones que existen en el Instituto [se encuentran] sin base práctica sino todo queda en el puro papel. En cambio ahora se basan y ejecutan las cosas en forma práctica,... (f. 2),

Después de este discurso comienzan los interrogatorios cruzados entre distintos funcionarios del régimen por los fondos de financiamiento y su administración. Se aprecia que lo administrativo era desconocido para militares, a pesar que los recursos eran un tema estratégico. En esta sesión el Intendente toma conciencia de la centralización de los recursos y la necesidad de disputarlos. El otro problema que afecta a una proyección de la inversión pública es la inflación, la desvalorización del presupuesto, lo cual dificulta cualquier inversión en el largo plazo. A eso se agrega la falta de funcionarios, no saber cuáles son los patrimonios de las instituciones, ni tener claras las coordinaciones para la planificación de los gastos fiscales. Es interesante cómo se cuestiona el hecho que la dirección nacional del IDI esté en Santiago y no en Temuco, esto lo aducen a una visión política ideológica, cuestión que subsana después del 11 de septiembre. De hecho surge la siguiente discusión:

Dn Hernán Ramírez R. ...piensa que el IDI pase al Ministerio del Interior y no que quede como un organismo del agro ya que su labor es más amplia que la sola agricultura y que dada la naturaleza de las personas que se deben atender quizás sea más importante la labor social y principalmente la educación... (f. 2).

Comandante Regimiento Tucapel de Temuco, Andrés Pacheco, Comandante grupo N° 3 de Helicópteros de Temuco, Gustavo Leal, Capitán de Ejército, Ester Quilaqueo, Funcionaria IDI, y Juan Villa, abogado que actúa como secretario, designado. ARA. FIC. Vol. 563. f.1. Archivo.

Paro luego continuar “Es necesario sacar la idea de que son mapuches sino que debe actuar que son un grupo de chilenos. Debe propenderse a eliminar esa diferenciación entre chilenos y mapuche, ya que todos somos chilenos.” El director del IDI, Sr. Dn. Elucindo Ramírez, señala: “... que el nuevo proyecto de ley se elimina la palabra “indígena” y se habla de personas que viven en comunidad. Todos somos chilenos y se debe tratar de borrar la diferenciación de indígena”. Agrega el Comandante grupo N° 3 de Helicópteros de Temuco:

Dn. Andrés Pacheco¹⁷... no debe existir esa distinción entre mapuche y no mapuche. Tienen todos los mismos derechos de cualquier persona y quizás más. Dn. Mariano Huichalaf es mapuche y por su capacidad hoy día se desempeña como Coordinador Provincial de Educación, él ha alcanzado lo máximo a que aspira cualquier persona¹⁸ (f. 2).

El comandante Pacheco, el director del IDI y el intendente reproducen dos imaginarios presentes en muchos chilenos, el primero es que eliminando la diversidad se acaban los conflictos, por lo tanto, se elimina el problema del racismo o la situación marginal de los mapuche, y segundo, se plantea a la educación como la fórmula para romper con la exclusión, pero no la estructura de dominación. Creo pertinente citar las palabras del antropólogo Milan Stuchlik: “... la imagen Mapuche, es un modelo construido por los chilenos, no para describir o comprender la cultura Mapuche, sino para fundamentar y justificar las actitudes que tienen hacia ellos” (Stuchlik, 1974: 50). Ninguna de las auto-

17 Comandante responsable de la acción conjunta de FACH y ejército el 29 de agosto de 1973 en contra de asentamientos y comunidades mapuche del sector de Nehuentue, borde costero de la IX Región (Morales, 1991/2: 27). Morales entrega un marco general de la violencia sufrida por los mapuche a manos de los militares, presenta información de los mandos de las distintas unidades militares ubicadas entre las regiones: Bío-Bío, Araucanía, Los Ríos y los Lagos. Por otro lado, Florencia Mallon nos brinda los antecedentes de esta primera acción militar en la Araucanía, que se venía realizando a nivel país desde junio de 1973, bajo la ley de control de armas (Mallon, 2001: 275), situación que mostró la autonomía del ejército frente al ejecutivo.

18 Mariano Huichalaf –en el documento- nos entrega un interesante rasgo de su vida. Se discute un proyecto que involucra a una de las primeras escuelas misionales “... esa es la antigua escuela de Maquehue en la cual se han educado muchos mapuche entre ellos su padre quien alcanzó incluso a licenciarse de Derecho”. El sr. Huichalaf es parte de una elite donde sus padres recibieron educación a principios de siglo, por tanto, no es un mapuche cualquiera, posiblemente descienda de un Longko (cabeza de una comunidad) o un VImen (hombre rico) grupo primero que recibe educación una vez ocupada Wallmapu. La Misión data de 1896 y los primeros en acceder a ella fueron los hijos de Longko (Menard & Pavez, 2007: 203).

ridades ven la situación colonial, el Intendente intuye que lo mapuche es algo más que económico y social, pero no dimensiona políticamente la situación.

Desde una perspectiva mesiánica, el proyecto militar tiene que ver con la recomposición de la nación, el sentimiento de exclusión puede conducir a alterar la seguridad interna.

La naturaleza de los individuos y de las sociedades genera antagonismos, tendencias diversas y luchas de grupos que tienden, aunque a veces no se lo proponen específicamente, a quebrantar el orden establecido por el Estado.

g) Si la acción de una parte de la sociedad chilena rebasa todos los límites legales, el gobierno y las Fuerzas de Orden tienen la obligación de mantener el orden interno a todo trance (Varas & Agüero, 2011: 153-154)

En este sentido las “Fuerzas de Orden” se representan de la siguiente forma:

Las instituciones uniformadas, por estar al margen de la política contingente y por sus propias funciones, que obligan a mantener constantemente vivo el espíritu patriótico... es nuestra obligación fundamental devolver al chileno su sentido patriótico, entendiendo por ello, sentirse primero chileno y después industrial, obrero, empleado, profesional, etc.... (155-156)

El mesianismo se transforma en un horizonte ideológico que orienta el pensamiento y el accionar de los militares desde un primer momento. No son meras palabras, en esta sesión se recurre a la violencia simbólica como un mecanismo subordinador, para establecer la superioridad del blanco y los militares.

Dn Andrés Pacheco. Agrega que él ha visitado varios hogares en la provincia de Cautín y en los cuales ha encontrado mucha desorganización. Señala que no se justifica que existan hogares especiales para mapuche y otros para no mapuches cuando lo correcto sería hogares en que convivan todos. En Temuco existe un hogar que puede albergar a otros cien estudiantes.

Dn Manuel Antileo. Dice que en los hogares donde existen mapuches y no mapuches los hogares se cierran los días sábados en la tarde y los domingos en circunstancia que los estudiantes viven

lejos y que los estudiantes mapuches tienen una forma de ser diferentes a los otros estudiantes.¹⁹

Esta discusión lleva a un debate sobre el concepto a utilizar para nombrar los hogares, para suprimir las diferencias étnicas y de clase, y se refuerza la idea de que todo estaba mal organizado antes del golpe, para legitimar la presencia militar.

Dn Manuel Antileo. Aclara que no es que no se quiera la integración sino que en la práctica se plantean las cosas de manera diferente en los colegios. Puede que ahora haya atenuado un tanto la separación pero antes la segregación era notoria. Es importante que se cambie este criterio en las mismas escuelas (f. 9).

Mientras Antileo intenta llevar la discusión a una de las estructuras que ha aportado más a la segregación y diferenciación entre el mapuche y el chileno: la escuela y el sistema educativo. Es decir, el Estado y sociedad chilena son los generadores de la segregación. Sin embargo, la discusión vuelve a su centro, pues se busca establecer la necesidad de justificar un tutelaje, y para ello se argumenta de una manera más violenta.

Dn Andrés Pacheco. Informa que visitó el hogar de Nueva Imperial pero que es realmente desagradable la manera como se llevaba ese hogar por cuanto habitaban hombres y mujeres juntos sin ningún tipo de moralidad a tal extremo que más parecía una casa de prostitución que un hogar de estudiantes. Inmediatamente se tomaron las medidas necesarias para terminar con tales soluciones (f. 10).

Sin duda, el tema ya no es la mala gestión de los hogares, sino la inmoralidad que se produce cuando no existe un control de los sujetos, cuando a los mapuche se les permite autoadministrar o se le dan libertades en los espacios, peor cuando conviven personas de distintos sexos. El único resultado posible es el descontrol, la única solución la vigilancia. Habrá que aclarar si el Sr. Pacheco recorrió estos hogares como fiscalizador de hogares o como sujeto a cargo de allanamientos y detenciones de estudiantes mapuche que sufrieron

19 *Acta sesión IDI, 13ª ordinaria.* Temuco, 15 de noviembre de 1973. ARA. FIC. Vol. 569. f. 9. Archivo.

prisión política, tortura, muerte y desaparición²⁰. No es posible tomar como exabruptos los dichos del comandante Pacheco, se está en un contexto de discusión sobre la construcción y financiamientos de nuevos hogares, destinatarios y problemas de administración, es una reunión de trabajo con resoluciones que derivaran en políticas indígenas; porque en el fondo se discute sobre espacios que funcionan como mecanismos de reclutamiento social, donde los mapuche pueden revitalizar su identidad y cultura, es por ello que se busca eliminar la diferencia, y por otra, inferiorizar a los sujetos para que no aspiren a controlar este espacio.

Elucindo Ramírez, director del IDI, reitera que “después del 11 de septiembre se tomaron todas las medidas para que esto no ocurra”, asumiendo que se ha salvado a estos sujetos de una vida concupiscente. El Intendente Hernán Ramírez señala: “en el ejército, mapuche y no mapuche se desenvuelven por igual”. Finaliza Pacheco diciendo: “el concepto debería ser estudiantes agricultores antes que estudiantes campesinos”. Así los acuerdos N° 144 que los hogares creados y financiados por el IDI beneficiaran a Estudiantes Agricultores y el N° 145 Oficiar a la Junta Nacional de Auxilio Escolar y Becas que se informe de la decreto 17.688, referente a fondos para la zona de la Araucanía para la adquisición, construcción, mantención y equipamiento de hogares. Se agrega un último argumento a la discusión sobre el financiamiento de los hogares.

Dn Andrés Pacheco. Expresa que no hay mapuches tan pobres como para que no puedan ayudar a la educación de sus hijos incluso si es necesario algunos deberían dejar de beber. La práctica demuestra que para ese tipo de gastos no les falta plata pero son renuentes en ayudar a la educación de sus hijos. Se debe abandonar todo paternalismo pues en vez de ayudarlos los perjudica bastante. Ellos deben aportar con algo para su educación (f. 10).

Los representantes mapuche no emiten discusión frente a estos dichos, asumiendo su condición de inferioridad frente a los militares, sería interesante saber: qué sintieron frente a los prejuicios, cómo se veían reflejados ante estos imaginarios. Saben que son parte de un juego de poder, si bien son subalternos, tiene mayor poder que un campesino mapuche, son interlocutores revestidos de un poder relativo que depende del colonizador y de ahí sus limitaciones

20 La documentación registrada no menciona la función de fiscalizador de hogares de comandante Pacheco, pero sí muestra mucho interés sobre los hogares, más allá de sus juicios emitidos.

para enfrentarlo de manera directa. No debemos pensar que estas personas mapuche están dispuestas a ser humilladas en pos de mantener el poder, si bien son funcionarios públicos, intentan mediar y empoderarse como parte del pueblo mapuche para generar mejoras o cambios en la relación Estado y Pueblo Mapuche, terminan siendo sujetos anónimos, la gran mayoría desconocen sus trayectorias, sin embargo dejan espacios para que los mapuche sean considerados como sujetos diferenciados, generando un tipo de resistencia a la hegemonía integracionista desde dentro del sistema estatal.

Estos primeros acercamientos revelan el desconocimiento de lo mapuche por parte de los militares, pese a la existencia de asesores que conocen la realidad, incluso sean mapuche. Pensar que esta barrera está dada por un choque de cultura resultaría, a nuestro juicio, una simple ilusión, una reducción del problema, pues nos llevaría a pensar que lo mapuche es algo desentrañable, y por lo tanto, sería imposible conocerlo o aprenderlo, es aquí donde muchas veces entran a tallar las explicaciones esencialistas a ambos lados de la relación colonizador/colonizado. Por ejemplo, pensar que el *winka* o chileno está incapacitado culturalmente para entender al mapuche y viceversa, nos deja en la problemática que la única manera de resolver el conflicto es a través de mejorar la comunicación hacia ambas direcciones. Sin embargo, esto no cambia en nada las condiciones materiales que significan las relaciones coloniales, y lo único que genera son nuevos espacios de poder con nombres más amigables como integración, biculturalidad, interculturalidad o multiculturalidad.

Por el contrario, uno ve que el colonizador no tiene interés en conocer al mapuche, los asesores son para establecer o pensar nuevas lógicas para administrar situaciones conflictivas, y cuando tratan de avanzar para generar cambios sustanciales son frenados y para ello son neutralizados a partir de la inferiorización de los sujetos a los cuales representan, con ello les quita la posibilidad de una legitimación para una representación real, así por ejemplo el comandante Pacheco parece saber más de los mapuche y cómo resolver las cosas, sin la necesidad de asesores mapuche. De esta manera el colonizador se establece como autoridad no sólo en términos políticos y económicos, también lo hace en términos de conocimiento de la realidad, donde el colonizado vuelve a quedar en una situación de subalternización. Utilizando el razonamiento del comandante Pacheco, si el mapuche supiera el daño del alcoholismo dejaría de beber y usaría esos recursos para educar a sus hijos y con ello mejorar sus condiciones materiales, razonamiento que para muchos les hace sentido, incluso para los mapuche; lo que no cuestiona el comandante que aunque los mapuche dejaran de beber el dinero tampoco les alcanzaría, ni mucho menos se preguntará por qué los sujetos populares hacen del alcoholismo una vía de descomprensión social. Por lo cual, este supuesto conocimiento de la realidad

es sumamente parcial, pero en una situación de subordinación el colonizador lo vuelve en un conocimiento absoluto.

Los prejuicios que circulan dentro del aparato estatal tienen una lógica en la situación de dominación que le toca administrar y surge de la ideología dominante que sustenta el grupo que hegemoniza el poder estatal. La situación colonial obliga a organizar la burocracia desde una lógica diferenciada, es decir, sus jerarquías obedecen a criterios étnicos raciales, es por ello que un winka o chileno va a ser quien determine las políticas hacia los mapuche, y aunque el mapuche ocupe un cargo de poder, la estructura burocrática le impide ejercer ese poder de manera autónoma, de ahí que la nomenclatura estatal se ajusta en todo momento a esta situación, es por ello que apreciábamos que el retirar la palabra mapuche e indígena, tenía como propósito eliminar la diferencia étnica en términos públicos, pero en términos privados se ejerce el racismo que se grafican en las intervenciones del comandante Pacheco.

Hay una articulación entre la sub-ideología de los militares con la ideología dominante o del sector que ha logrado hegemonizar ideológicamente al Estado. Esto implica, en la práctica, que los cuerpos normativos y la nomenclatura utilizada dentro del aparato estatal se naturalizan y legitiman a tal nivel que la inversión pública se ve coherente, sin que se cuestione el sesgo ideológico detrás de ello. En un informe en abril de 1974, notamos cómo el derrotero de la pan-educación se publicita como parte de la transformación de la realidad rural, y por ende del mapuche, “Este convenio tiene por objeto las construcciones de escuelas en comunidades mapuche en Cautín, existen en construcción 123 aulas que beneficiarán aproximadamente a 10.000 alumnos”²¹. De esta manera se trabaja bajo la idea de que la educación, ahora de manera masiva, integrara al mapuche a la chilenidad y le traerá el progreso material, reafirmando un derrotero ya fracasado por las misiones católicas y protestantes durante el XIX y XX. La segunda parte de este informe trata los indicadores de salud del pueblo mapuche en la Provincia de Cautín, nos da un paisaje de la salubridad de un Chile extremadamente subdesarrollado, y obviamente de un sector altamente postergado.

Informe sobre la situación del pueblo mapuche. Provincia Cautín, 2.031 reducciones indígenas, con una superficie de 343.306,04 há. 200.000 habitantes, 40.000 familias y 40.000 viviendas. Sa-

21 *Informe Situación del Pueblo Mapuche, Coordinación Regional de Educación, convenio con Instituto de desarrollo Indígena.* Temuco 5 de abril de 1974. ARA. FIC. Vol. 563. f.1. Archivo.

lubridad. Se está perfeccionando un convenio entre el IDI (Instituto de Desarrollo Indígena) y el SNS (Servicio Nacional de Salud), algunas construcciones recientes Reigolil (Pucon), Pto. Domínguez (Saavedra), Carem (Cunco), Puaicho (Saavedra), Piedra Alta (Saavedra), Rome Puye (Saavedra) y Ruca Traru (Huapi). El 7% de la población indígena sufre de alguna alteración mental. Hay un alto porcentaje de mortalidad y morbilidad debido a enfermedades tales como: Tuberculosis, Reumatismo y alteraciones cardíacas (f. 2).

A esa fecha la mayoría de las comunidades no tenía acceso a los centros de salud occidental, de hecho esta fue una de las demandas en los 70'. Nos llama poderosamente la atención el porcentaje que se entrega acerca de las personas con algún problema mental, pues el 7% equivale en una población de 200.000 a 14.000 personas; tampoco se especifica cómo se construye la categoría y las enfermedades asociadas a lo que se denomina alteración mental, esto puede ir de problemas cognitivos, alcoholismo a enfermedades mentales. Sin duda las prevalencias en las enfermedades corresponden a situaciones de extrema pobreza, principalmente en el caso de la tuberculosis. En lo que corresponden a hogares estudiantiles mapuche, se entregan los siguientes datos:

El IDI cuenta con dos Hogares para estudiantes indígenas de la enseñanza básica, media y universitaria en la provincia.
1 hogar para niñas con una capacidad de 44 personas.
1 hogar para hombres con una capacidad de 60 personas.
Existen también 12.000 becas, [que] consistente en ayuda económica para aquellos estudiantes que no son recibidos en los hogares, de estas becas a nivel nacional, el 50% de ellas corresponden a la provincia de Cautín (6000).
En la ciudad de Imperial se está construyendo un Hogar para 100 estudiantes (f. 2).

Sin duda existe una demanda por educación que fue creciendo desde los años 60, sobre todo en el gobierno de Eduardo Frei Montalva, que se va intensificando en becas y construcción de escuelas; por otro lado, vemos que el IDI se va alejando del tema de la política indígena y se comienza a transformar en una unidad técnica. Se puede apreciar que el informe esta bajo la lógica de las políticas públicas en la cual se destacan: cobertura (números de beneficiarios) e inversión pública (dinero invertido) en la implementación de programas y proyectos. Se pierde el sentido crítico de la realidad y se traba-

ja para justificar la inversión pública y legitimarse políticamente. Por último cuando se plantea las necesidades ocurre lo siguiente:

En la agricultura, las principales son: Asistencia Técnica, Abonos, Insumos, Trabajos Cooperativos y Asistencia Social.

Hay que destacar que los terrenos agrícolas, por la larga explotación a que han sido sometidos se han transformado en terrenos agotados, por lo que la productividad es muy escasa y de mala calidad.

En lo económico, sería conveniente orientarlos hacia la organización Cooperativa, sistema que permitiría por medio de la Capacitación y Asistencia Técnica, orientarlos en forma conveniente para lograr en definitiva el avance del Pueblo Mapuche.

El IDI, cuenta con elementos como máquina de coser, las que podrían utilizarse en capacitar a la mujer mapuche en otras técnicas y permitirle a su vez, participar en el despegue de su pueblo (f. 3).

El diagnóstico indica la urgencia de una transformación en la productividad de las reducciones mapuche. Se plantea la imposibilidad que los mapuche puedan desarrollar estos procesos por sí mismo, por el régimen del minifundio, por lo cual la única posibilidad de progreso es la asociatividad por medio del cooperativismo y la asistencia técnica, todas políticas paternalistas desarrolladas por el Estado. No obstante, ninguna de ellas planteaba que la pobreza mapuche era por la situación colonial, de carácter estructural, que redujo a los mapuche la miseria y los aisló de los progresos de la técnica y la tecnología. De hecho no se cuestiona como se llega al minifundio, ni a la sobreexplotación de los predios. Por lo tanto, la propuesta es la administración de la miseria y generar un discurso de que se controla la situación para revertirla.

Otro diagnóstico interesante es el de la oficina Coordinadora Servicios Sociales al pronunciarse sobre el tema mapuche, en el contexto histórico del proceso de regionalización, que representaba un nuevo orden administrativo y económico, y obviamente el mapuche debía estar presente dentro de este esquema:

Discusión sobre el proceso de construcción del gobierno regional.
Anexa documentos de 8 fojas.²²

22 *Oficio N° 09. Oficina Coordinadora Servicios Sociales Cautín a Intendente Militar de Cautín. Ref. Respuesta a prov. N° 105 del 17 de enero de 1974. Obj.: Proposiciones sobre Gobierno*

3.5 Mapuche. Será de suma importancia incorporar a los organismos vivos de la nueva estructura del Gobierno Regional, al elemento mapuche, por ser ésta, la zona en que su número es el más crecido en relación al resto país y donde por ende, se necesita que se conozca en toda su plenitud los problemas que les afectan y cuales, según ellos mismos, las soluciones que serían dables [a] considerar para finiquitar sus divergencias y aislamiento con el resto de sus conciudadanos.²³

Se sugiere concretamente, su posible participación, a través de representantes directos, en el Consejo Regional y en la Corporación de Desarrollo Regional²⁴.

Análisis con sentido pragmático que plantea cierto empoderamiento del mapuche para diagnosticar y plantear soluciones, sugiriendo la participación del mapuche en la vida pública, obviamente nos muestra a una nación chilena inconclusa, que no logra integrar a todos sus ciudadanos. Esta inclusión obliga a mantener la idea de la diferenciación racial, bajo una lógica de discriminación positiva y empoderamiento ciudadano. Interesante, si pensamos que nos encontramos en plena dictadura militar y donde la participación ciudadana se ve sumamente restringida, y más si se plantea la idea de representantes directos, una lógica de gremialismo mapuche.

Por otro lado, el diagnóstico denota la falta de conocimiento que las instituciones estatales tiene acerca de los mapuche, generándose dos imaginarios: a) los mapuche están fuera del aparato estatal y b) no existe comunicación con los mapuche para saber su situación. Hablamos de imaginarios porque en la realidad si existen personas mapuche en todos los servicios públicos, obviamente en las más bajas jerarquías, por lo tanto, son invisibilizadas; la comunicación para identificar los problemas de los mapuche revela la incapacidad de los instrumentos científicos utilizados para caracterizar la realidad mapuche y dar soluciones concretas. Por lo tanto, si se recurre permanentemente a la

Regional y estructuras dependientes. Temuco, 30 de enero 1974. ARA. FIC. Vol. 581. f.1. Archivo.

23 El subrayado es nuestro.

24 Se sugieren las siguientes instituciones dentro de los Consejos Regionales: Coordinación Servicios Sociales de Cautín, Oficina de Emergencia Dirección de Asistencia Social, Delegación Provincial de Desarrollo Social, CEMA-Chile Cautín, Secretaría de la Mujer, Secretaría Juvenil, Junta Nacional de Jardines Infantiles, y Consejo Consultivo Provincial de Menores.

imagen del aislamiento del mapuche, o la no integración a lo nacional, como una decisión del mapuche y no una situación colonial, es porque no se quiere reconocer que en el fondo el mapuche está aislado por una decisión del colonizador, que necesita de esta diferencia para explicar su explotación y justificar su dominación. Por otro lado, el mismo Estado revela que las participaciones son siempre restringidas, vigiladas y anuladas en caso de cuestionar la acción estatal.

IV. LA CONSTRUCCIÓN DE CIFRAS Y LAS DISPUTAS PARA SUBVERTIR LOS ESQUEMAS COLONIALES.

Entre el 25 de Noviembre y el 8 de diciembre de 1974 se efectuó con la autorización de la Secretaría Nacional de Acción Social, una Declaración Agropecuaria de las Comunidades Indígenas de la IX Región. En este trabajo participaron el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG), el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) y el Ministerio de Educación (MINEDUC). Los profesores rurales de las provincias de Malleco y Cautín fueron los encargados de recoger esta información en terrenos de aquellas comunidades que se encontraban en las inmediaciones de las escuelas en que ellos trabajaban y las que habían sido previamente asignadas de acuerdo a las nóminas que ese mantienen en el Instituto de Desarrollo Indígena. Este trabajo revistió particular importancia ya que se usó una metodología nueva de ejecución que nos entregó valiosa experiencia en un trabajo conjunto con el Magisterio, a la vez que nos permitió reducir notablemente los costos de su puesta en marcha y un mejor aprovechamiento de los recursos humanos de la región. El Instituto de Desarrollo Indígena reactualizó su archivo con la información obtenida, ya que los índices existentes han sufrido variaciones con el tiempo a consecuencia de los cambios jurisdiccionales de algunas comunas y departamentos.²⁵

La decisión del censo se debe, como hemos visto, a que los militares no tenían una visión concreta de los mapuche, sus acercamientos, así como la colaboración de funcionarios del aparato estatal les impedía dar luces para desarrollar una planificación que les diera la satisfacción de que iban a resolver un problema no resuelto por los políticos, ni los organismos asistencialistas. Para ello se nutren de una triangulación que cumplía con sus expectativas, por un lado, tenían un organismo técnico especializado en economía campesina,

25 *Informe enviado al Intendente de Cautín Coronel de Ejército Luis Ortiz, Oficio, N° 115, procedente de la Secretaría Regional Ministerial de Agricultura. Temuco 18 de Julio de 1975. ARA. FIC. Vol. 589. f.1. Archivo.*

el SAG; seguido de un organismo indigenista, el IDI, y contaban con sujetos con legitimación social: los profesores rurales, los que fueron reclutados por el MINEDUC. Los profesores fueron capacitados por funcionarios del SAG y del IDI y en conjunto aplicarán el censo, juegan un rol central, dentro de la ruralidad son la autoridad del conocimiento, un eslabón entre el Estado y la comunidad, orientador frente a la burocracia, redactor de cartas a las autoridades²⁶, un sujeto con prestigio y responsabilidad social legitimado hacia el mundo chileno como la sociedad mapuche.

Este censo abre un nuevo contexto para los mapuche que se encuentran cercanos a los círculos de poder, las cifras son elementos apropiables para distintos discursos, sobre todo ante un contexto donde se señala que lo mapuche puede desaparecer o están condenado a desaparecer. Por ejemplo, Antonio Mulato señalaba lo siguiente en la fundamentación de un grupo de trabajo:

Aunque en los actuales programas de estudio de educación básica se tocan aspectos de la cultura mapuche para conocimiento y aprendizaje de los alumnos, están considerados de manera bastante superficial. Teniendo presente el nuevo enfoque que se le dará a la Educación Regional con presencia de 270.000 mapuche censados en el año 1975, hace imprescindible la necesidad de ampliar, profundizar los aspectos culturales, más sobresaliente, más comprensible desde el punto de vista pedagógico-científico, con el fin último de sentir preservado y acrecentado el patrimonio cultural del pueblo mapuche.²⁷

Las cifras se transforman en argumento, les permite la resistencia y la ofensiva anticolonial, en la legitimidad para generar transformaciones basados en demandas y necesidades del pueblo mapuche en términos educativos, para este caso. Los organizadores ven que sus esfuerzos pueden tener frutos

26 Trabajo que todavía lo realizan muchos profesores rurales, en mi experiencia como docente rural, en más de una ocasión recibí consultas sobre trámites o encargo para la consulta de algún proceso estatal, así como redacción de cartas, declaraciones y comunicados. Esto devela que hay una línea delgada entre el acompañamiento y la dependencia o de clientelismo político, que puede llevar a la reproducción de las relaciones coloniales, muchos docentes bien intencionados caen en este tipo de lógica.

27 *Oficio Ord.: N° 4947. Ant.: 1er Encuentro Regional de Profesores Mapuche. Mat.: Envía conclusiones encuentro y destaca participación de maestros. De: Secretaría Regional de Educación. IX región. A: Sr. Luis Ortiz, coronel de ejército, Intendente militar IX Región. Temuco 26, 27 y 28 de Noviembre 1975. Tema 3) Aspectos de la Cultura Mapuche que deben ser incorporados en el Proceso Educativo Regional. .ARA. FIC. Vol. 594. f.1. Archivo.*

en el corto plazo al señalar: "... cabe destacar que las conclusiones y sugerencias emanadas de dicho encuentro, servirán de base a la filosofía y principios orientadores del futuro *Plan de Educación Mapuche* para la IX Región, el que se pondrá en marcha a constar del año lectivo de 1977". La organización se centró en trabajar 5 temas en este encuentro 1) Hacia una Política Educacional Mapuche, 2) Análisis de la Cultura Mapuche y su Preservación Dentro del Contexto Cultural del País, 3) Aspectos de la Cultura Mapuche que deben ser incorporados en el Proceso Educativo Regional, 4) Alcances Sobre el Concepto de Integración del Mapuche a la sociedad Global Chilena, y 5) Fonética Mapuche (Foja 1). Se agrega una introducción y apartado sobre consideraciones generales.

Para la fundamentación de una Política Educacional Mapuche, el grupo de trabajo se apoyó en los siguientes considerandos²⁸:

- 1.- En la IX Región se encuentra concentrado el mayor porcentaje de población indígena.
- 2.- El alto grado de marginalidad geográfica, cultural, social y económica del pueblo mapuche.
- 3.- La educación es un derecho sagrado de persona humana.
- 4.- Los actuales Planes y Programas de Estudio nos responden a las necesidades, intereses y aspiraciones del educando mapuche.
- 5.- Los valores de la cultura mapuche deben ser acrecentados y revitalizados.
- 6.- El idioma mapuche, como medio de comunicación dominante en la infancia del niño mapuche, hace difícil el dominio rápido del Castellano que se imparte en las aulas.²⁹
- 7.- El excesivo minifundio de que se es víctima el pueblo mapuche.
- 8.- La economía de subsistencia a que se ve enfrentado el mapuche.

28 **Nota aclaratoria:** El tema N° 2 Análisis de la Cultura Mapuche y su Preservación Dentro del Contexto Cultural del País, a cargo del Profesor Sr. Pedro Curihuinca, por su estrecha relación con el Tema N° 1, se fusionó con éste, foja 4. Nota original de la fuente documental.

29 Aquí hay un tema de redacción, pues más adelante se plantea dentro de las estrategias el uso del mapuzungun.

- 9.- Falta de conciencia e impermeabilidad de la mayoría de los chilenos en cuanto a la integración del mapuche a la sociedad chilena global.
- 10.- Falta de incentivos a los maestros que laboran en medios rurales y, especialmente, en reducciones indígenas (f. 2).
- 11.- La falta de una capacitación conveniente de los profesores rurales de parte de los Institutos formadores de maestros.
- 12.- El excesivo número de profesores interinos y particulares en el medio rural, sin una capacitación adecuada.
- 13.- El elevado número de escuelas unidocentes en el medio rural.
- 14.- Las escuelas rurales, en su gran mayoría se limitan a ser agencias eminentemente de alfabetización.
- 15.- La falta de locales escolares y que reúnan las condiciones pedagógicas por una parte y, por otra, que le permitan vivir con dignidad al maestro.
- 16.- La falta de equipamiento escolar.
- 17.- El alto grado de analfabetismo en el medio rural que entorpece y debilita el grado de comunicación y entendimiento de la labor educativa entre la escuela y la comunidad.
- 18.- La educación en general, tanto en su planificación, ejecución y evaluación, está ajena a los problemas y necesidades del educando y la comunidad (f. 3).

El primer argumento se centra en la presencia mapuche en la región, que obliga a visualizarlos. El segundo, la situación de subordinación dado por las condiciones materiales, que obliga a profundizar en las condiciones de marginalidad. El tercer argumento se enfoca a los derechos civiles del ciudadano y se liga al cuarto punto, que es la situación marginal del mapuche frente a los procesos educativos. En el quinto argumento se ve una valorización de lo mapuche. Si bien el sexto punto puede ser algo confuso, asumo que puede ser una estrategia para fomentar el mapuzungun, pues el apartado “c) Inclusión en la Planes y Programas de Estudio, de contenidos referentes a: historia, tradición, personajes, idioma, folklore, juegos, etc., del pueblo mapuche”, busca sistematizar el uso del mapuzungun dentro de la escuela. Los punto 7 y 8 aluden a las condiciones materiales de las familias mapuche como elementos que limitan el desarrollo humano, mientras que el noveno se relaciona con aspiraciones multiculturales. Podemos ver que en esa época se están disputando la hegemonía de la enseñanza y el conocimiento a un Estado monocultural y centralista que hacía caso omiso de las diferencias culturales en las diversas regiones. Los puntos siguientes tienen que ver con situaciones del contexto

educativo, que van desde las condiciones de los maestros, hasta las aulas y equipamiento. Por último, el punto diecisiete habla sucintamente de la relación escuela-comunidad indígena y que se centran en los actos comunicativos. La cita nos lleva a un diagnóstico que sobrepasa lo pedagógico, que se involucra con las condiciones de vida de los mapuche en la ruralidad. Así en el tema 3) Aspectos de la Cultura Mapuche que deben ser incorporados en el Proceso Educativo Regional, expuesto por el Sr. Antonio Mulato, se plantearon los siguientes aspectos.

Aspectos a incorporar en los planes y Programas.

1. El idioma mapuche. Debe considerarse como asignatura oficial dentro del programa de estudio independiente de la asignatura de Castellano. En esta futura asignatura, debe estar contemplado lo siguiente:

a. Enseñanza de su lectura y escritura.

b. Literatura mitológica.

2. Matemáticas. Pedimos incorporación de la enseñanza-aprendizaje de los números cardinales en mapuche.

3. Ciencias Naturales. Conservar, perfeccionar el aprovechamiento de las propiedades tintóreas de las plantas autóctonas para el teñido de lanas tejidas, utilizando con éxito en la industria casera mapuche.

4. Ciencias Sociales. Vital importancia reviste a juicio de la comisión pedir la supresión inmediata de muchos errores manifiestos, que llegan al extremo de constituir ofensas al pueblo mapuche. Demos sólo un botón de muestra se lee en el libro de Lectura oficial “El Lector Chileno”, de Manuel Guzmán Maturana, que el mapuche para contar se valía de elementos cósmicos naturales. Entonces, para decir uno, indicaba al sol; para decir dos, indicaba sol y luna, etc.

Que se destaque juntamente con los Padres de la Patria, algunas personalidades contemporáneas, quienes en más o menos medida, tuvieron alguna influencia a favor de su pueblo.

5. Educación Musical. La riqueza del arte mapuche, debe ser estudiada, aprendida de acuerdo al siguiente desglose: (f. 5).

a. Baile: Contenido, características, clasificación.

b. Canto: Contenido, características, clasificación.

c. Instrumentos: Contenido, características, clasificación.

6. Educación física. Conocimiento de los deportes practicados.

Poner énfasis en la práctica del juego del palín; para tal efecto, deberán ceñirse a un reglamento tipo. Declararse como deporte oficial de las escuelas de la Región.

7. Educación Técnico Manual. Aprovechamiento de los diferentes materiales del medio mapuche, a fin de que los alumnos adquieran facilidades en la confección de elementos, utensilios y cosa prácticas usadas por los mapuche; tales como: boqui, enredadera, junquillo, coirón, ñocha, para cestería; para la alfarería, la greda; para el tejido, la lana.

8. Bilingüismo. La experiencia de los integrantes de la comisión N° 3, aconseja como muy positiva, la implantación del bilingüismo en la Educación Regional, dado a que ese hecho permitirá la preservación del idioma en su estado puro. Además, podrá permitir que el niño mapuche, sin dominio del castellano, logre una más rápida comprensión y conocimiento de la materia que el maestro imparta.

- Que los Institutos formadores de maestros, sean los responsables de formar el personal idóneo para cumplir con esta nueva realidad educacional de la Región, incorporando en sus planes, la carrera del Idioma Mapuche.

- Al de lo anterior, el Centro de Perfeccionamiento del Magisterio, prepare paralelamente al personal docente, activo, mediante Seminarios, a fin de que en el más breve plazo se vayan cumpliendo los objetivos que señalamos.

- Que se autorice a los maestros que se hallan en situación, para que se proceda a enseñar el idioma mapuche de modo perentorio, en las respectivas escuelas (f. 6).

Fuera de poder ver, en una primera instancia, una folklorización del mapuzungun, debemos pensar que esto era una propuesta revolucionaria, en la cual por décadas a los niños y padres se les estigmatizaba el uso de su lengua. Ahora se encontraba la oportunidad para que la lengua, sus creencias y aspectos de la vida cotidiana puedan ser desarrollados y valorados en un espacio de poder como es la escuela, espacio sancionador de la sociedad colonizadora: lo bueno o malo, lo normal o anormal; intervenir la instancia que reproduce los esquemas de dominación, la ideología racista propia del colonialismo. El punto 4, interpela la inferiorización a partir de la ignorancia existente en los chilenos, el mismo punto, de una manera muy esquemática, se busca insertar en la historia a personajes mapuche, de la misma forma como funciona la historia chilena. Hay un esfuerzo de reencontrarse con la identidad y de valo-

rarla positivamente. Sin duda, el punto 8 es clave, se ve al hablante de lengua materna, empoderado para desarrollar el conocimiento formal en su propia lengua. Por último, poner atención en el tema 4) Alcances Sobre el Concepto de Integración del Mapuche a la sociedad Global Chilena, cuyo expositor fue el Sr. R. Kilian Heyser.

Para la realización del estudio y análisis del tema anteriormente señalado, el grupo de trabajo destacó los siguientes considerandos:

El concepto de “integración” expresa la idea de “formar parte de un todo sin perder la personalidad”, es decir, que cada individuo que se integra a un todo mantiene o conserva sus características propias; entonces, en lo que se refiere a la situación del mapuche, dicho concepto no puede ni debe admitir variación.

La sociedad global chilena –como sociedad receptora- no está aún en condiciones de aceptar esta integración, por cuanto la educación no ha sido causada hacia ese ángulo.

La cultura nacional, más bien ha estado absorbiendo la cultura mapuche, por lo que es notorio el decaimiento sufrido por el folklore, las costumbres y las tradiciones (f. 7).

Este concepto de integración toma muchos elementos que definen la multiculturalidad, desde una lógica individual, del ciudadano multicultural. Establece un empoderamiento del sujeto mapuche. El segundo apartado, señala a la sociedad chilena como la que genera reticencias para la integración, es más, cuando habla de que la educación no ha estado en tal dirección, muestra que hay una situación política que ha afectado al mapuche. Por otro lado, el tercer punto, que nos parece bastante ambiguo, debemos situarlo e interpretarlo en el sentido que la cultura nacional chilena ha ido atentando o modificando a la cultura mapuche en una lógica de subordinación, la ha inferiorizado. Cuando se señala el decaimiento del folklore, esto significa que las costumbres y tradiciones, en esta época, han perdido el norte ontológico de la sociedad. Existe una mirada esencializadora, no sólo de lo mapuche, la tradición es lo que marca el carácter de los sujetos, es parte de lo que define a la Nación; pues la costumbre y el folklore dan cuenta de una Historia, una Cultura, un Territorio y una Lengua Común.

Así, los mapuche relacionados a las estructuras estatales o educacionales tratan de intervenir en los espacios públicos e incluso en espacios académicos intelectuales, como fue la creación la Semana Indigenista en el mes de

la patria³⁰, estas actividades son informadas y autorizadas por el Intendente. Por ejemplo, en el programa de esta actividad aparecen dos mapuche, Antonio Antileo Raiman, catedrático de la U. Católica de Santiago para hablar sobre *La Cultura Aborigen Precolombina y Contemporánea de Chile*, y el profesor Martín Alonqueo Piutrin, que presenta un trabajo junto al profesor Vildo Martínez Aguilar, *El Nguillatún y los Instrumentos Musicales de la cultura Araucana*. Estas charlas iban desde 6 al 10 de septiembre. Alonqueo no solo interviene en exposiciones, también lo hace a través de publicaciones:

Actualmente estoy impulsando y fomentando el folklorismo mapuche, manifestación espiritual y cultural que es totalmente desconocida; pues se conoce al pueblo mapuche a través de sus gestas heroicas que hicieron mellar el filo de las espadas de las huestes españolas en el casco duro de la cabeza del mapuche; pero nunca el contenido interno y la psicología del pueblo. También se conoce a través de los vicios y defectos impuestos por los propios detractores que dicen que somos una tropa de ladrones, borrachos y flojos. Estos son los paños negros con que quieren cubrirnos los propios esquilmadores de esta raza noble que escribiera una página de oro en los anales de la historia de Chile y de América (Alonqueo, 1979: 18).

Alonqueo, de orientación católica, busca romper con la subordinación y dejar de manifiesto la operación colonial, al señalar que se conocen solo algunos aspectos de la cultura mapuche, estableciendo que otros se desconocen, ocultan o resaltan a conveniencia. De esta manera muestra una faceta que está en concordancia con los militares: la espiritualidad y el respeto a las instituciones, por lo cual el título del libro es un acierto. Esta es una forma de mostrar a los militares que los mapuche no son una amenaza, son capaz de desarrollarse y que solo necesita la oportunidad.

30 *Oficio ORD. N° 130, Museo Araucano Regional de la Frontera. MAT: Semana Indigenista en Homenaje al Mes de la Patria. De: Conservador del Museo Araucano Regional de Temuco, Carlos Donoso Navarro. A: Sr: Intendente Regional de la IX Zona, Coronel de Ejército, don Daniel Arriagada Pineda. Temuco, 4 de agosto 1976. Archivo Regional de la Araucanía. Fondo Intendencia de la IX Región, f. 1. Archivo. En adelante (ARA, FI-IX). Nota aclaratoria: este fondo carece de catálogo, sólo existe un índice que señala la cantidad de Unidades de Conservación existente por año, de ahí que los documentos no contengan un orden de fojas en torno a un volumen, la numeración de foja se encuentra en relación a las fojas que componen el tipo documental.*

En octubre de 1978, Sergio Liempi Marin³¹, funcionario de un programa del Ministerio de Educación en Traiguén, de orientación evangélica, presenta una actividad a desarrollar y una propuesta en el tema mapuche al Intendente. Proponía una actividad para el 12 de octubre de ese año, que consistía en una oración pública por el Pueblo Mapuche, la que no es apoyada. Es interesante el uso de la fe para visibilizar al mapuche, donde la presencia del mundo evangélico se encontraba en minoría frente al católico. Existía una fricción, hasta ese momento no resuelta, entre los militares y la Iglesia Católica a partir de 1976, con la creación de la Vicaría de la Solidaridad, así también por el reagrupamiento de los mapuche, en 1978, en lo que sería más adelante los Centros Culturales, en la cual participan personas mapuche ligadas a la Iglesia y de los partidos de izquierda³² (Reuque & Mallon, 2002: 105-109).

Su propuesta era más compleja, posicionar un ante-proyecto de Academia Mapuche de la Cultura. Liempi abre su campaña desde el 7 de agosto de 1978³³ para que sus propuestas puedan ser escuchadas; en diciembre de 1977, había presentado un proyecto de Día Anual de Oración Pública por el Destino del Pueblo Mapuche, que fue ignorada, de todas maneras utiliza esta petición para fundamentar su propuesta; el 12 de septiembre, solicita respuesta y consideración al Intendente, que queda registrado en su ordinario de fecha 7 de agosto, volviendo a enviar su ante-proyecto. En este sentido se nutre de la burocracia estatal para empoderarse, utilizando antecedentes y tiempos.

Liempi pretende que el día de oración por el pueblo mapuche tenga cobertura mediática, “a fin de transmitir el acto religioso-cívico a todos los lugares de la IX Región”, y agrega un segundo punto “estimo que sería ocasión propicia para que oficialmente se oriente a la Reducciones con respecto a la nueva ley indígena”. Este tema no era menor, el proyecto de ley solo lo conocía un pequeño grupo de personas, y era un hecho que se iba a tener que orientar a las reducciones mapuche. Liempi intenta generar debate hacia el mundo

31 *Oficio ORD. N° 6085. Secretaría Ministerial de Educación IX Región. ANT. Providencia N° 716 de Intendencia Regional. Mat. ORD. N° 60 y /6/78 del Sr. Sergio Liempi Marin. De Secretario Ministerial de educación IX Región. A: Señor Intendente de la IX Región. Coronel (E) don Atiliano Jara Salgado. Temuco, 2 de Octubre 1978. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

32 En este texto Isolde Reuque señala que mucha gente que estuvo en los centros culturales llegaron por la relación con la Iglesia Católica, como es su caso, y ahí conocieron a personas con trayectoria política como Melillan Painemal, quien provenía del Partido Comunista.

33 *Oficio ORD. N° 76. ANT. ORD. N° 60/; CAVE Malleco, Traiguén. MAT: Solicita confirmación actividades de celebración y hace sugerencias relativas a ella. Adjunta proyecto. Traiguén, 12 de Septiembre de 1978. De: Director CAVE Malleco, Traiguén. A: Sr. Intendente IX Región, Temuco, Coronel de Ejército, don Atiliano Jara Delgado. Adjunta Anteproyecto: Academia Mapuche de la Cultura. Traiguén, 7 Agosto 1978. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

mapuche, reflexión y participación política. En el fondo es la intervención en los espacios públicos para ser visibilizados.

El ante-proyecto de Liempi considera la construcción de “un edificio moderno de siete pisos –quizás imitando un poco la forma de un rehue- especialmente destinado al funcionamiento de una Academia Mapuche de la Cultura”. El simbolismo que busca resaltar no es menor, es materializar en el espacio urbano un elemento simbólico que estaba relegado a lo rural, mostrar a una sociedad mapuche bajo características modernas, lo que representa el presente y el futuro como sujeto social. El hecho de situar un edificio y sus funciones en la ciudad es una irrupción en el imaginario social chileno, trata de revertir parte de la subordinación que hace la ciudad al campo, en especial al mapuche. Una academia de la cultura es disputar la hegemonía del conocimiento y la construcción de un espacio propio para proyectar el conocimiento mapuche. Agrega:

- 2.- Dicho edificio podría tener dos características distintivas:
 - a) un MONUMENTO que honre la memoria de nuestros antepasados, el pueblo indómito de América.
 - b) Donación para el pueblo mapuche, por lo que su dirección y actividad deben ser cumplidas y ejecutadas por los hijos actuales de nuestro pueblo mapuche (f. 2).

Se presenta una conexión entre la memoria del largo y del corto plazo, es justamente este lazo pasado-presente que tiene el sujeto social y de la conciencia de los desafíos futuros lo que lo refuerza y le hace reclamar un espacio para construir un presente-futuro. Liempi establece dentro de sus objetivos temas como:

- 2.- Dar presencia y prestancia moderna a la fisonomía mapuche, al apellido mapuche, al idioma y tal vez en ocasiones, al atuendo.
- 3.- Promover un centro digno y adecuado para el trabajo técnico y expresión práctica de las inquietudes culturales de profesionales mapuches que aman con altura de miras sus propios orígenes (f. 2).

Hay un intento de revertir los efectos del racismo, como es el blanqueamiento: cambiar su aspecto físico a través de los atuendos, borrar los rasgos físicos indígenas, el cambio de apellido, la no utilización de la lengua. Liempi busca ritualizar el uso de los atuendos dando un estatus a la vestimenta mapuche, como en la actualidad, ligados a aspectos ceremoniales. En su objetivo 3

aparecen los profesionales, pero apuntando a los intelectuales que piensen lo mapuche, la frase que aman con altura de miras, corresponde a un pensamiento reflexivo, en otras palabras, personas que tuvieron acceso a la educación que puedan pensar críticamente el futuro del pueblo mapuche.

2.-Una academia mapuche de la cultura,..., crearía un ambiente propicio para que el hombre mapuche elabore por sí mismo su propio entendimiento del proceso cultural del mundo moderno capacitándolo para interpretar la realidad de nuestra raza autóctona a la luz de dicho acontecer universal. Ahí estaría,..., el aporte que los pueblos nuevos o jóvenes, en cuanto a sistemática de su desarrollo histórico-cultural, pueden hacer en relación a muchos valores básicos lamentablemente decadentes en la actual civilización. Es el caso de la religión como soporte de los valores humanos fundamentales.

3.- Es un hecho reconocido en la Declaración de Principios del Gobierno Militar de Chile, que la civilización cristiana ha caído en el contrasentido de ignorar la esencia misma de sus raíces (f. 3).

El agenciamiento discursivo de Liempi conecta el sentido de espiritualidad que posee el Pueblo Mapuche, como un carácter esencial –en el mismo sentido de Martín Alonqueo– con el sentido que proponía la Junta Militar, promovida a partir de su declaración de principios (Gobierno de Chile, 1974: 5)³⁴, es decir, de un hombre con la idea de un ser superior y respetuosas de sus instituciones. Liempi no ve a una cultura mapuche encerrada en sí misma, sino conectada con lo universal, capaz de aportar al desarrollo de la Nación, de integrarse a la modernidad, un nuevo espacio en el cual los mapuche se pueden proyectar. Si bien sus propuestas no tuvieron eco dentro de la dictadura, es claro que ve al régimen como un espacio para cambiar las condiciones de la sociedad mapuche.

34 “En consideración a la tradición patria y al pensamiento de la inmensa mayoría de nuestro pueblo, el Gobierno de Chile, respeta la concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad (...) entendemos al hombre como un ser dotado de espiritualidad. De ahí emana con verdadero fundamento la dignidad de la persona humana, (...)” (5).

V. LA FRONTERA O LA ARAUCANÍA, LA DISPUTA POR NOMBRAR.

El mismo proceso de regionalización, como veíamos anteriormente, obliga a tocar el tema mapuche, el hecho de dar nombre a la región involucró volver al registro histórico, a la memoria de la colonización del territorio, discutir si llamarla Araucanía o de la Frontera, generando una disputa entre los actores locales y el nivel central. En octubre del 1977, después de varios meses de discusiones y jornadas, el Intendente de la época, Coronel Daniel Arriagada Pineda escribe al Ministro Presidente de la Comisión de la Reforma ADM, general Julio Canessa Robert.

3) La opinión de este Intendente, que refleja además, aquellas del Consejo Regional de Desarrollo, del Comité Coordinador de la Administración Regional, del Consejo Regional Mapuche, de las universidades y otras entidades, tanto públicas como privadas, se mantiene en el sentido de solicitar al Supremo Gobierno el no modificar el nombre tradicional aceptado y querido por la población de la IX Región, es decir de “La Frontera”.³⁵

El Intendente se respalda por un grupo de agentes sociales para disputar el título de la región, recoge antecedentes de la Jornada de Reformulación Comunal en Santiago, del 27 de diciembre de 1976, documento que es una transcripción de los antecedentes entregados a Canessa, su primer punto es: que la Araucanía era un nombre artificioso, pues no pertenece a una palabra autóctona, “no es aceptada por el mapuche, quien no se considera araucano”, señala que La Frontera es un MONUMENTO AL EMPEÑO DE LOS CONQUISTADORES³⁶, y agrega “Pero es –sobre todo- el nombre de LA FRONTERA, UN MONUMENTO AL MAPUCHE, el único indígena en el mundo que no aceptó la conquista europea”, argumentando también:

4.- Los hechos de 1881 no hicieron desaparecer la Frontera: Le cambiaron sentido; siguió siendo siempre “El Mapu del Mapu-

35 *Oficio Ord. N° 795, ANT: COMARA ord. N° 619, MAT: Opinión acerca nombre de la IX Región. De: Intendente IX Región, Coronel Daniel Arriagada Pineda. A: Ministro Presidente de la Comisión de la Reforma ADM. General Julio Canessa Robert. Temuco, 7 de octubre de 1977. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

36 Las mayúsculas corresponden al texto original.

che” compartido con el huinca hispanoamericano, con el huinca francés, y suizo, y alemán, y español, e inglés...³⁷.

Julio Canessa responde con un oficio reservado³⁸, señala los criterios que se utilizaron para no considerar los argumentos que el Intendente había anexado, en su oficio anterior, y las sesiones que se había desarrollado sobre este tema.

2.- No obstante, los valiosos antecedentes de orden geográfico e histórico, remitidos por esa Intendencia, y que parcialmente comparte CONARA; en atención a razones geopolíticas y a las concomitancias limítrofes que la denominación “La Frontera”, pudiera acarrear en el futuro, se optó por proponer el nombre de Región de la Araucanía.

3.- Esta proposición, fue consultada a numerosos organismos, y en este sentido vale la pena tener presente que los Estados Mayores Institucionales de la Defensa Nacional se pronunciaron a favor de la denominación “Araucanía”, coincidiendo con la proposición de la CONARA.³⁹

La metrópoli se posiciona y sus criterios para nombrar, que se traduce en el poder de subordinar. Desde el centro de poder se subyuga a quien se vive en la colonia, negándoles a colonizadores y colonizados el derecho a conservar su memoria y registro histórico. Modelando al sujeto que coloniza y al que hace el ejercicio de colonizar.

37 *Oficio Ord. N° 192. MAT.: Nombre de la REGION. Problema Mapuche De Secretario Regional Ministerial de Minería. A: Señor Intendente de la 9a. Región. Firma Gonzalo Álvarez Baduel, Ingeniero Civil. Temuco, 31 de Diciembre de 1976. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

38 En esta época, los tipos documentales de la burocracia (Memorandum, Oficios e informes) comenzaron a ser compartimentados, así tenemos el tipo documental: Común que circula de manera normal, Reservado, que circula entre algunos funcionarios de vinculados a temas de carácter estratégico, Confidencial, que contiene información de carácter estratégico, y solo circula entre personas de alta responsabilidad y confianza del régimen. Se podría agregar el Secreto, que circula a manera de inteligencia militar.

39 *Oficio Reservado. CONARA OF. RES. N° 1107. ANT.: OF. RES. N° 370 del Sr. Intendente IX Región, a Sr. Ministro del Interior. MAT.: Denominación IX Región. De: Ministro Presidente de la Comisión Nacional de la Reforma Administrativa (CONARA). A: Sr. Intendente de la IX Región. Firma Julio Canessa Robert. Santiago. 08 de agosto de 1978. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

El problema mapuche, compromiso nacional.

Ideas expuestas durante la 9ª reunión de trabajo del Seminario Reformulación Comunal.

Santiago, 16 de Diciembre de 1976.

1.- Al tratarse el tema referentemente al nombre de la 9ª Región (La Frontera), el Representante de esta Región aprovechó para hacer presente en la sala el histórico problema no resuelto de la falta de efectiva asimilación entre el mapuche y huinca.

2.- En forma particular-entre otros- intervino el Representante del Ministerio del Interior, manifestándose de acuerdo con los antecedentes expuestos y afirmando:

- El gobierno actualmente está consciente de que existe el problema mapuche.

- Se reconoce que no debe haber diferencia establecida entre chilenos, sean éstos mapuche o no.

- Se reconoce que hay una situación heredada de injusticia.

- Se reconoce que las medidas tomadas hasta ahora no han sido totalmente eficaces.

- El gobierno está actualmente estudiando medidas para resolver definitivamente estos problemas.

3.- El Delegado Regional insistió en algunas opiniones personales:

- No debe haber legislación ni trato ESPECIAL. Lo especial significa diferencia, y ésta no debe existir.

- El huinca, el funcionario, el que conoce las ventajas de la cultura moderna y disfruta de ellas debe tratar con mayor comprensión y tino al que –sin tener culpa- se halla marginado.

- No se debe tratar de suprimir las manifestaciones culturales (artísticas, religiosas, sociales) del mapuche, en cuanto no perturben el orden. Por sí mismas irán desapareciendo o fusionándose en la medida en que la asimilación se desarrolle.

- No puede dejarse a la Región sola toda la carga de incorporar al mapuche a la sociedad y economía positiva.

Fue Chile entero que dejó esta situación:

Chile entero debe corregirla.

- No deben gastarse esfuerzos en difundir el idioma mapuche que nunca fue escrito ni grabado, y que por siglos ha sido degenerado por la falta de unidad y autoridad.

- No deben dictarse normas desde Santiago, para resolver el problema mapuche, sin antes haber estudiado el asunto en el terreno y haber oído al mapuche y al huinca de la Región.

Firma Gonzalo Álvarez Baduel.

Temuco, 30 de Diciembre de 1976.⁴⁰

El problema de la asimilación genera una frustración en quien coloniza, pues el colonizado es un sujeto activo y no pasivo, no puede sentir o identificarse con un proceso que lo cosifica. La asimilación trae el germen de la negación del sujeto, es una falsa imagen de aceptación, por mucho que se desarrolle dentro de los procesos de socialización colonialista, seguirá siendo el sujeto que proviene y desciende del dominado, podrá conocer las estructuras y mecanismos del colonizador pero que jamás será uno de ellos, el colonizador siempre le señalará su lugar.

La disputa entre el funcionario de la colonia y el de la metrópoli no es por asimilar al mapuche, es la resistencia del colono a ser subordinado por la metrópoli, pues también cae en una cosificación. Las decisiones las toma la metrópoli y dispone de ellos en términos de agentes. El que reconozca la injusticia o señale que hay que escuchar al mapuche o ir al terreno es una retórica de exclusión al sujeto metropolitano, una manera de expresar su resistencia. Decir que Chile entero dejó al mapuche en su actual situación, ante el metropolitano, es desenmascarar la situación colonial, en el cual el colono es tan culpable como el que toma las decisiones en el centro. Este representante local disputa el poder al metropolitano, reelaborando de paso la situación de dominación, pues es él quien posee las luces de la modernidad y debe guiar al mapuche, busca tener los créditos de esta acción. Se piensa lo mapuche desde la dominación.

VI. PROPIEDAD INDÍGENA, UN DILEMA A RESOLVER.

En 1976, la providencia N° 556, fecha 21 de Julio, informa sobre una coordinación entre las secretarías ministeriales de Justicia y Tierra con mandato de la Intendencia, preocupada del análisis de la legislación indígena. Este

40 *Oficio Ord. N° 192. MAT.: Nombre de la Región. Problema Mapuche. 31 de Diciembre 1976. De Secretario Regional Ministerial de Minería. A: Señor Intendente de la 9a. Región. Anexo transcrito y firmado por Gonzalo Álvarez Baduel, Ingeniero Civil, representante de la región en la 9ª reunión de trabajo del Seminario Reformulación Comunal. Santiago, 16 de Diciembre 1976. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

documento está sustentado en la petición por parte del Movimiento Indígena de Loncoche en una providencia anterior, n° 446, con fecha 24 de mayo 1976.⁴¹ Los puntos señalados por esta organización, se basan en los acuerdos con representantes de Cautín y Valdivia.

- 1.- Solicitamos que el ante-proyecto de ley estudiado por las instituciones existentes, junto con los abogados del IDI, sobre nueva legislación indígena, sea estudiado con prontitud para su promulgación;
- 2.- Dicho proyecto se encuentra en poder del Supremo Gobierno para su estudio, ya hace cerca de dos años;
- 3.- Por la situación aflictiva y apremiante que afecta a todas las comunidades indígenas, es de suma urgencia acelerar la promulgación de este proyecto, relacionado fundamentalmente con la División de las Comunidades.
- 4.- La actual Ley Indígena en vigencia 17729, no da solución a los problemas para los cuales fue específicamente redactada, pues esta legislación se promulgó durante el régimen anterior (UP). Y no se consultó efectivamente a las bases afectadas para su redacción.⁴²

Los militares ya habían iniciado un proceso de consulta y de análisis dentro del IDI para una nueva legislación, con la presencia de dirigentes mapuche, discusión que analizamos anteriormente, cuando se señalaba la eliminación de la palabra indígena y se remplazará por personas que viven en comunidad, en noviembre de 1973. A 1976 existe un borrador que lleva 2 años, y el tema central es la subdivisión de las comunidades.

En abril de 1976, se crea el decreto para una comisión que estudiara el saneamiento de propiedad rural y propondrá los cambios necesario al gobierno militar⁴³. Esto pensando que hay dos regímenes de propiedad comunitarias

41 *Memorandum N° 2665. Secretaría Ministerial Agricultura IX región. De: Francisco López Lange, Secretario Ministerial Regional Agricultura IX Región. A: Coronel Daniel Arriegada Pineda, Intendente Regional IX Región. Temuco, 7 de Junio 1976. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

42 *Carta Movimiento Indígena de Loncoche a Sr. Intendente Regional. Solicita pronta promulgación del proyecto de Ley Indígena. Loncoche, 18 de mayo de 1976. Firman Candelario Melinao Colitripay, presidente; Elías Colihueque Collinao, secretario; Roberto Pichilaf Pichilaf, Director; Bernardo Colihueque Calfunao, director; y Adolfo Raipan Dungiñual, Tesorero. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

43 *Decreto N° 391, Ministerio de Tierras y Colonización y Agricultura. Santiago, 20 de abril de*

a analizar: los asentamientos CORA y las comunidades mapuche. Sin embargo, la etapa diagnóstica todavía sigue en pie. La legislación se había trabajado con un sector mapuche, pero en su gran mayoría había sido fruto del trabajo de algunos abogados especialistas. Así, a fines de 1976, se crea un grupo que se denomina Consejo Regional Indígena.

... las Sociedades Indígenas organizadas en las provincias de Cautín y Valdivia con sede en Temuco, Loncoche y Cunco, con aprobación del Sr. Intendente, en conjunto han formado una directiva con el nombre de Consejo Regional Indígena. Su labor será facilitar el contacto con el sector mapuche de Cautín y Malleco con las autoridades de la IX Región... los directores del Consejo... han estimado conveniente hacer la siguiente aclaración: 1° Nos hemos informado por el Diario Austral de Temuco del día 25/7/76. La formación de una sociedad indígena con el nombre de Confederación Indígena de Chile en Santiago. 2° la reciente Sociedad... no tienen instituciones organizadas que los representen en la IX región ni tampoco en la provincia de Valdivia, zonas donde viven la población indígenas en reducciones. 3° La regionalización ya es un hecho en nuestro País para todos los sectores y también para los indígenas que forman una densa población en estas provincias... Todos los problemas deben ser planteado en la región. 4° Esta Sociedad formada en Santiago, nombró de Asesor Jurídico al Abogado Sr. Mario Osses Quiroz de filiación marxista. 5° Consejo Regional Indígena desautoriza a Confederación Indígena de Chile que se autodenomine representar a los indígenas del País... Alfonso Manquelef Salazar; presidente.- Esperidion Antilef M. Asesor Asuntos Indígenas.- Candelario Millanao Coltripay; Vicepresidente⁴⁴.

1976. La comisión es presidida por Luis Beytía Barrios, abogado, Subsecretario de Tierras y Colonización. Representación del Ministerio de Tierra y Colonización, Abogado Dr. Eduardo Silva Villalón, Jefe de la asesoría legal de la Dirección de Tierras y Bienes nacionales; Abogado Sr. Patricio Jory Walker, Jefe del Departamento de Títulos de la dirección de Tierra y Bienes nacionales; Abogado Sr. Oscar Zaldivar Arata del departamento de Títulos de la Dirección de Tierras y Bienes Nacionales. En representación del Ministerio de Agricultura, don Hernán Rosenthal Oyarzún, Fiscal de la Corporación Nacional Forestal; Maximiano Errazuriz Eguiguren, abogado del INDAP; Don Elucindo Ramírez Vera, Abogado del IDI. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.

44 *Oficio ORD. N° 709. ANT.: Comunicación del Consejo Regional Indígena. De: Gobernador Provincial de Cautín. A: según distribución.* Temuco, 18 de noviembre de 1976. ARA. FI-IX.

De esta manera, se da una disputa por la representación mapuche, esta nueva figura los Consejos Regionales, a diferencia de los Consejos Campesino de la ley 17729, estaba bajo una nueva lógica, de participación ciudadana orientada por los militares. Es claro que la represión no podía generar una gobernabilidad permanente. El decreto ley 573, del 12 de julio de 1974, norma participación política que deseaban los militares (Errázuriz, 1987: 259), permite contar con organismos asesores, tanto para la intendencia, gobernaciones y municipalidades, este decreto es modificado por la ley 18605, del 5 de abril de 1987. Existía la idea de contar con Consejos a partir del decreto ley 575, 13 de julio de 1974, (271). El primer decreto incorpora consejos asesores para las comunas. El segundo decreto, consejos asesores para las gobernaciones. Esta fue la forma en la cual la dictadura buscaba un pacto social, a partir de integrar sujetos de influencia dentro de los procesos de consultas y asesoría en materias de políticas e inversión pública. Hay que pensar que esta es la construcción de una gobernabilidad por órganos mediadores a nivel local, e incluso, en el desarrollo un clientelismo que sustente una subordinación situada geográficamente en lo local.

En el caso mapuche se crea una institución interlocutora, con lo cual se resolvía el problema de la representatividad, y así poder comenzar aplicar políticas públicas. De hecho así lo prueba el siguiente documento de acta del Consejo Regional Indígena.

Luego de conversar sobre los problemas de mayor relevancia se concluyó en lo que sigue: 1.- El Consejo Regional Indígena tomará conocimiento del texto del Proyecto de Decreto Ley sobre Saneamiento de la Propiedad Raíz, en una reunión a efectuarse en el IDI el día martes 31 de agosto. 2.- Existe coincidencia en el pensamiento sobre la legislación tanto por parte del Director del IDI como por parte del Consejo Regional Indígena. 3.- La división de las Comunidades Mapuches se verá agilizada por medio de la dictación del Decreto Ley en Estudio... Espiridion Antilef Asesor Legal. Alfonso Manquilef Salazar. Candelario Millanao. Eliseo Turra Curaqueo. Oscar Manquilef Aravena. José Salamanca Hueche. Fermín Manquel Curipan. Sergio Rivas Alonso Director Ejecutivo IDI. ⁴⁵

f. 1. Archivo.
45 *Oficio Ord. N° 511. ANT.: Nota Director Ejecutivo del IDI. MAT.: Acta reunión Consejo*

Se busca presentar a un interlocutor con ideas coincidentes, formar a este grupo no fue fácil, el gobierno militar tardó unos años en establecer perfiles. Con la resolución exenta N° 109, del 13 de Agosto de 1977, se designan a nuevos integrantes del Consejo Regional Indígena IX Región⁴⁶, nombrándose como presidente a Alfonso Manquilef Salazar, vice pdte. Candelario Millanao Millanao, secretario Oscar Manquilef Aravena, tesorero Adolfo Raipan Danguihual, directores: O'Higgins Cachaña Carilao, Necul Bodaleo Curipan, Humberto Painevilo Lincoleo, Fermín Manquel Curipan, Bernardino Manquian Caniulao, Pablo Antilef Manquepan, Floriano Antilef Llanquiman, Luis Salamanca Hueche y Eliseo Turra Curaqueo; asesores Carlos Troncoso, antropólogo, y Esperidion Antilef. Su primer mandato: un diagnóstico sobre la realidad de las comunidades y colaborar con el decreto ley que se iba a promulgar.

En julio de 1979, con la resolución exenta N° 277⁴⁷, los cargos quedaron dispuestos de la siguiente manera: Presidente Mario Rayman Gacitúa, Secretario General Oscar Manquilef Aravena, Tesorero Segundo Queupumil Burgos y directores; O'Higgins Cachaña Carilao, Luciano Huaiquil Arriola y Juan Neculman Huenuman, así se conforma el grupo más estable que funciona hasta 1988. Este grupo debe hacer un diagnóstico, plantear un plan de trabajo y enfrentar a la coyuntura de la subdivisión de las comunidades mapuche. La oposición a la división se había organizado en estos años, incluso, aquellos dirigentes que ya habían trabajado con los militares, como es la Sociedad Movimiento Indígena de Chile, presentaban ciertos reparos al decreto ley;

Teniendo presente la preocupación que siempre ha demostrado por los más humildes, rogamos respetuosamente a S.E. tenga bien ordenar se introduzcan enmiendas a la nueva ley N° 2568 que perjudicaría a los mapuche en su aplicación por razones que indicamos, y a la vez no sería conveniente borrar la buena imagen que nosotros tenemos de su Excelencia como gobernante⁴⁸.

Regional Indígena. Temuco, 26 de agosto 1976. De: Gobernador Provincial de Cautín. A: Intendente IX Región, Coronel de Ejército don Daniel Arriagada Pineda. Temuco, 14 de septiembre 1976. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.

46 Agradecemos la gentileza de don Juan Neculman quien tuvo la buena voluntad de entregarnos una copia de este documento que se encuentra en su archivo personal.

47 Documento facilitado por Juan Neculman.

48 *Carta. De Sociedad Movimiento Indígena de Chile (directiva). Al EXMO. Sr. Presidente de la república, Sr. Augusto Pinochet Ugarte. Mat.; Solicitamos se introduzcan enmiendas a la nueva ley N° 2568 sobre protección indígenas. Temuco, 28 de Mayo de 1979. Firman:*

Agregan que el artículo 3, inciso 3, no aclara si quien tiene posesión dentro de una comunidad puede ser un no mapuche; el art. 10 se contradice con el 19, pues por una parte el art. 10 parte de la existencia de goces y eso es ya una delimitación de superficie, mientras que el 19 señala la no existencia previa de delimitaciones. Esta organización planteaba una redistribución de la tierra comunitaria y no cristalizar a través de la propiedad la distribución que ya existía. Señalan además que hicieron las observaciones, tanto a la ley indígena 17.729 y la propuesta de saneamiento, y veían que era imposible que bajo esta lógica la tierra se repartiera equitativamente. Finalizan tomando distancia de la intervención de los obispos que consultan sobre la nueva ley.

En esta misma fecha, organizaciones mapuche en conjunto con obispos católicos, del Obispado de Temuco y Vicariato de la Araucanía, hacen consultas al gobierno, en carta al Presidente de la República indican que: "... se reunieron 155 mapuche representante de 90 comunidades indígenas de la IX y X Región, para intercambiar las inquietudes surgidas ante el anuncio de la reforma a la Ley 17.729." Agregan que han consensuado una serie de puntos que exponen; el primer punto trata sobre acceder al "texto modificador de la Ley 17.729, antes de ser promulgada, dándole un tiempo prudencial para ser conocido y estudiado por las Bases"; el segundo punto señala que por una unanimidad rechazan la división de comunidades y que las tierras se mantengan en manos mapuche; el punto tres, el no estar de acuerdo con ventas de tierra indígena para ningún fin, por el peligro de perder su unidad como Pueblo Mapuche, este aspecto es fundamental, se disputa la materialidad que le da sustento al hecho de ser Pueblo. Llegando al tema de la representatividad en el punto 4:

Que saben de la existencia de Organizaciones Mapuches, pero que no han actuado con representatividad, ya que a ninguno de los presente se les había consultado sobre esta materia. Por tal motivo, solicitan la oportunidad para reorganizarse desde las Bases, de manera que su organización sea verdaderamente representativa.⁴⁹

Candelario Millanao Colitripay, Presidente sede Loncoche; Adolfo Raipan Donguihual, Vicepresidente y Esperidion Antilef Manquepan, Presidente y coordinador. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.

49 *Carta al Sr. Presidente de la República, General de Ejército, don Augusto Pinochet Ugarte.* Temuco, septiembre 20 de 1978. Firman Mario Curihuentru Quintrulen, Isolda Reuque Paillalef, Ireño Huaiquinao Llanccamil y Pedro Huañaco Morales. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.

El párrafo esconde otros mensajes: la oportunidad de reorganizarse apunta a generar procesos de democratización, el plantear que la legitimidad se encuentra en la Bases coloca en entredicho a la dictadura. La carta fue recepcionada, siendo secundada por la entrevista entre el Intendente con los obispos, e informada al Ministerio de Agricultura⁵⁰. Se señala que fueron recibidos los Monseñores Sergio Contreras Navia y Sixto Partzinger, escuchando sus preocupaciones sobre las modificaciones de la ley indígena. “Al respecto se les señaló el carácter voluntario de acogerse a la nueva Ley la que, en todo caso, se encontraba en etapa de estudio y significaba un primer paso positivo para lograr la solución integral del problema mapuche”, se planteó la disposición del Intendente en hacer llegar las inquietudes de los religiosos, así como de los dirigentes mapuche al presidente.

El documento tuvo una primera respuesta del ministro de agricultura al subsecretario del interior⁵¹, en ella se informa que se aclararon dudas existentes con el delegado de gobierno ante el IDI, Ricardo Hepp, y el director ejecutivo del IDI, Marcelo Venegas, se indica que se ha dado a conocer los alcances de la ley en viajes a terrenos a comunidades mapuche, más publicaciones de prensa e información radial. La última reunión se hace en Villarrica el día 4 de octubre, en la cual el Intendente se reúne con el Comité Comunal de Mapuche de Villarrica, el Comité de Pequeños Agricultores y la Confederación de Sociedades Araucanas de Chile, así el día 6, fue publicitado en las oficinas del IDI en Temuco. Mencionando la reunión antes citada con los obispos. Finalmente se responde a algunos de los puntos planteados la carta de los Pequeños Campesinos, que son los mismos dirigentes de los Centros Culturales, que más adelante se constituyen en AD-Mapu. Indican que es un cuerpo legal en trámite, la división no es obligatoria, tampoco la venta, que es parte de sanear la propiedad indígena, se agrega temas de desarrollo, acceso a educación a través de escuelas especiales y becas, así como el apoyo a la asistencia técnica.

La subdivisión terminó siendo un hecho interpretable, así como para algunos fue la puerta a la modernidad, el mejoramiento de calidad de vida mapuche por los medios productivos (acceso a créditos y asesoría del Estado o simplemente el hecho de comprar o vender tierra) para otros era la debacle

50 *Oficio ORD.Nº 934, Mat. Carta de dirigentes mapuches a S.E. el Sr. Presidente de la República en relación con modificación de legislación vigente. De Intendente IX Región. A Sr. Ministro del Interior Don Sergio Fernández Fernández. Temuco, Septiembre 26 de 1978. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

51 *Oficio Ord. Nº 739. Ant. Ord. Nº 2605 del 10.10.78. Mat. Inquietudes pequeños agricultores descendientes de mapuche De: Ministro de Agricultura (s). A Subsecretario del Interior. Santiago, 13 de octubre de 1978. ARA. FI-IX. f. 1. Archivo.*

cultural, social y económica. La primera lógica se enmarca en el proceso de subdivisión como parte de un proceso de regulación de la propiedad, que abarcaba a mapuche y parceleros que accedieron a la tierra vía reforma agraria, esto ha llevado a algunas confusiones al pensar que para ambos se utilizaron el decreto ley el 2695, siendo que el mismo artículo N° 8 señala:

... las normas de la presente ley no serán aplicables a los terrenos comprendidos en las poblaciones declaradas, en situación irregular, de acuerdo con la ley 16.741, a las tierras indígenas regidas por la ley 17.729, a las comunidades sujetas a las disposiciones del decreto con fuerza de ley 5, de 1967, del Ministerio de Agricultura, y a los terrenos de la provincia de Isla de Pascua..., (art. 8, Decreto Ley 2695, 1979).

Rafael Valdivieso cae en este error, al hacer un cruce con la regularización de propiedad que venía haciendo el presidente Alessandri en la década de los 60', como parte de una obra modernizadora del país interrumpida por los gobiernos de Frei y Allende (Valdivieso, 1988: 212-213). La Memoria de Gobierno de 1990, señala que la ley 17729 fue modificada con dos decretos leyes para realizar la subdivisión de comunidades, el 2658 y 2750, que se hizo desaparecer al IDI creada por la ley 17729, fusionándolo con INDAP, en esta mirada productiva (Memoria de Gobierno, 1990, II: 174-183). Para la derecha dictatorial es un logro que los militares les entregaran títulos a los mapuche, el transformarlos en propietarios, una forma de sacarlos de la extrema pobreza, pudiendo acceder así a créditos y servicios del Estado (Rojas, 1988, I: 379).

Desde la visión contraria se encuentra un sector de la Iglesia Católica, monseñor Sergio Contreras Navia, a fines de diciembre de 1980, emplaza al gobierno militar sobre la situación de la subdivisión de las tierras mapuche, producto de ello se generó una serie de informes y contra-informes, lo que terminó en un dossier que circuló mimeografiado en ONGs regionales en la Araucanía. Se expone la preocupación por los aspectos culturales y económicos que se generarían, incluyendo los conflictos internos de las comunidades y las familias mapuche. Paralelo surgen publicaciones que circulan en medios sociales que cuestionan la pérdida de la calidad de indígena, tanto de la tierra como sus ocupantes, sus efectos legales y culturales (Vives, 1979; Bulnes, 1979), visiones que no se oponen a la modernización del agro, pero sí a la pérdida de la identidad y diferenciación de la sociedad mapuche dentro del Estado chileno, incluso surgen visiones esencializadoras sobre la relación del mapuche con su tierra, como el GIA (1984), para argumentar una oposición a la división de las comunidades.

La discusión sobre la división de las comunidades no es solo un visión ideológica sobre los mapuche desde la izquierda y la derecha. Ambas visiones se posicionan de manera diferente para resolver la realidad mapuche, pero ninguna cuestiona el fondo colonial. Es cierto, por un lado, la educación, el acceso a servicios, a créditos, a agencias estatales permitiría la entrada a la modernidad, pero dicha modernidad se desarrolla bajo un esquema de subalternidad. Ambos sectores defendían a los mapuche utilizando el argumento del desvalido, la pobreza y la esencialización, lo que indica una subalternización, una visión en que el problema mapuche es un tema social y no político, que involucran derechos individuales y colectivos.

Los militares durante los siguientes años mantuvieron una política diferenciada hacia los mapuche, a partir de la creación del Consejo Regional Indígena o Mapuche y de los Consejos Comunales, pese a que el decreto ley 2568 señalaba que las tierras divididas perdían su calidad de indígenas al igual que sus ocupantes.

VII. A MODO DE CONCLUSIÓN.

Volviendo a nuestra primera hipótesis concluyo que los militares, pese a tener subalternos de origen mapuche e instituciones orientadas en el tema, no lograron una comprensión de la sociedad mapuche. Después de varios diagnósticos, uno concluye que su foco de atención no fueron los mapuche, sino en cómo insertar a estos en la resolución de otros temas: la propiedad privada en Chile, la gobernabilidad, las bases para el desarrollo capitalista y la recomposición la Nación. De ahí que las propuestas que estaban centradas directamente en los mapuche no fueron tomadas en cuenta.

La incapacidad de los militares abrió la posibilidad para que personas con una visión de futuro y más o menos organizadas, como Sergio Liempi o Martín Alonqueo, plantearan alternativas; que si bien resultaban atractivas para el mundo mapuche, poco calaron en los militares, esto nos indica que estas personas y grupos, intentan permear al Estado para modificar en algo las relaciones asimétricas que genera el colonialismo.

En nuestra segunda hipótesis, vemos de entrada el conflicto entre la metrópoli y la colonia, el nivel central y la región o periferia. Esto va desde disputar los recursos públicos, nombramientos de funcionarios, incluso el nombre de la región. Si bien, no pudimos encontrar mayor alianza entre los descendientes de colonos y militares, salvó en la discusión sobre el nombre de la región, que tensiona las relaciones coloniales. Finalmente la metrópoli tiene un efecto modelador porque genera cuotas de poder con el colonizador,

y desarrolla un horizonte ideológico, que impide cualquier alianza entre colonizadores y colonizados para desestructurar esta estructura.

Los primeros años de la dictadura, caracterizados por la represión, no dejaba espacios para formas de representación del Pueblo Mapuche, solo algunos funcionarios y organizaciones cercanos a los militares asumieron cierta interlocución. Quienes pertenecieron a partidos políticos u organizaciones mapuche poco pudieron hacer, reagrupándose en una alianza junto a la Iglesia Católica después de 1976 y consolidándose ya en 1978, en una lucha más abierta hacia la dictadura.

Hay un factor común, estas alianzas con los militares y otros agentes, estuvieron cruzadas por relaciones desiguales de dominación que reconfiguraron el colonialismo chileno. Así, las relaciones clientelares fueron la base de la política colonial de los años 80, lo que no eclipsó la búsqueda de un camino propio a partir de la reflexión que generó el trauma de la dictadura. No se generó una propuesta anticolonial, sino un reacomodo a las relaciones de poder; pero comenzó a generarse ideas y pensamientos con mayor énfasis en la construcción de un proyecto autónomo mapuche.

VIII. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

ARCHIVOS:

1. Archivo Regional de la Araucanía, Fondo Intendencia de Cautín, vol. 505, 563, 581, 589, 594. Archivo.

2. Archivo Regional de la Araucanía, Fondo Intendencia IX Región, s/v. Archivo. Bibliografía: Bulnes, Gonzalo. *Los Mapuches y la Tierra*. Santiago-Chile: Instituto por un nuevo Chile, 1979. Impreso.

BIBLIOGRAFÍA:

3. Caniuqueo, Sergio. “Siglo XX en Gulu Mapu: De La Fragmentación del Wallmapu a La Unidad Nacional Mapuche. 1880 a 1978”. *Escucha Winka. Cuatro ensayos sobre Historia Nacional Mapuche y un Epílogo sobre el futuro*. Marimán Pablo et al. Santiago de Chile: LOM Editores, 2006. 129-217. Impreso.

4. CODEPU. *Chile: Recuerdos de la Guerra. Valdivia-Neltume-Chihuio-Liquiñe. Serie Verdad y Justicia Vol.2*. Santiago de Chile: Codepu-Emisión, s./f. Impreso.

5. ---. “Capítulo IV: Represión en la VIII y IX Región en comunidades mapuche (1973-1990)”. *CODEPU: una experiencia privada de investigación extrajudicial y reparación para víctimas de tortura (1973-1990)*. Santiago de Chile: CODEPU, 2008.117- 139. Impreso.

6. Coronado Castillo, Luis. "El problema Mapuche". *América Indígena*, Vol. XXXIII, N° 2. México D.F., Abril-Junio, 1973. 495-524. Impreso.
7. Errázuriz, Maximiano. *Los Consejos Regionales de Desarrollo*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile, 1987. Impreso.
8. Foerster, Rolf. *Martín Segundo Painemal: Vida de un dirigente mapuche*. Santiago de Chile: GIA, 1983. Impreso.
9. Foerster Rolf y Sonia Montecinos. *Líderes, organizaciones y contiendas mapuche (1900-1970)*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer (CEM), 1988. Impreso.
10. Gavilán, Víctor. *La Nación Mapuche. Puelmapu ka Gulumapu*. Santiago de Chile: Editorial AYUN, 2007. Impreso.
11. GIA. *El Pueblo Mapuche Hoy*. Santiago de Chile: Cuadernillo de Información Agraria N° 13 de Marzo 1984. Impreso.
12. Gobierno de Chile. *Declaración de Principios del Gobierno de Chile*. Santiago de Chile: División de Comunicación Social, Ministerio Secretaría General de Gobierno. 1974. Impreso.
13. ---. *Memoria de Gobierno 1973-1990. 3 tomos*. Santiago de Chile: Marzo de 1990. Impresa.
14. Martínez, Christian & Sergio Caniuqueo. "Las políticas hacia las comunidades Mapuche del Gobierno Militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983". *Revista Veriversitas*, vol. 1 Año I, Segundo Semestre, Santiago-Chile, 2011. Web. 15. Dic. 2011. <http://www.upv.cl/pdf/v1.pdf>.
15. Morales, Roberto. "Violaciones al Derecho a la Vida de los Mapuche". *Revista Nütram: conversación, palabra, historia*, Año VII, N° 24. Santiago de Chile: 1991/2. 24-56. Impreso.
16. ---. "Cultura Mapuche y represión en dictadura". *Revista Austral de Ciencias Sociales*. N° 6. Valdivia-Chile, 1999. 81-108. Impreso.
17. Menard, André & Jorge Pavez. *Mapuche y Anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*. Santiago de Chile: Ocho Libros editores, 2007. Impreso.
18. Obispado de Temuco. *Dossier de la Situación Mapuche y la Política Mapuche del Régimen del Presidente Pinochet*. Temuco: Julio, 1981. Mimeo-grafiado. Inédito.
19. República de Chile. *Decreto Ley 2695*, Ministerio de Tierras y Colonización, promulgada 30-05-1979. Web. 15. Mar. 2013. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=6982>
20. Reuque, Isolde & Florencia Mallon. *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago de Chile: DIBAM & Centro de Investigaciones Barros Arana, 2002. Impreso.

21. Rojas Sánchez, Gonzalo. *Chile Escoge la Libertad. La presidencia de Augusto Pinochet Ugarte 11.IX.1973-11.III.1990*. Tomo I y II. Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag, 1998. Impreso.

22. Sierra, Malú. *Un pueblo sin Estado. Mapuche gente de la tierra*. Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2010. Impreso.

23. Stuchlik, Milan. *Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile, Vicerrectoría de Comunicaciones, 1974. Impreso.

24. Valdivieso, Rafael. *Crónica de un Rescate (Chile: 1973-1988)*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1988. Impreso.

25. Valdés, Ximena et.al. *Historias testimoniales de mujeres del campo*. Santiago de Chile: PEMCI & Academia de Humanismo Cristiano, 1983. Impreso.

26. Varas, Augusto. “Fuerzas Armadas y Gobierno Militar: corporativización y politización castrense”. En *Chile 1973-198?*. Manuel Garretón. Santiago: Revista Mexicana de Sociología, FLACSO, 1983. 49-64. Impreso.

27. Varas, Augusto & Felipe Agüero. *El desarrollo doctrinario de las fuerzas armadas chilenas*. Santiago de Chile: Documento de Trabajo, FLACSO, 1978. Impreso.

28. ---. *El Proyecto Militar*. Santiago de Chile: Centro Diego Barros Arana, 2011. Impreso.

29. Varios Autores. *A desalambrar. Historias de Mapuches y Chilenos en la lucha por la tierra*. Santiago de Chile: Editorial AYUN, 2006. Impreso.

30. Vives, Cristian. “Mapuches: un pueblo amenazado”. *Revista Mensaje*, N° 278, mayo. Santiago, 1979. 229-232. Impreso.

POLÍTICAS INDÍGENAS, MULTICULTURALISMO Y EL ENFOQUE ESTATAL INDÍGENA URBANO.*

INDIGENOUS POLICIES, MULTICULTURALISM AND ‘URBAN INDIGENOUS STATE APPROACH’.

ENRIQUE ANTILEO BAEZA**

RESUMEN

El interés por la realidad urbana de los pueblos indígenas -y en específico por la sociedad mapuche y su enorme población residente en Santiago- puede entenderse como un cambio reciente de las políticas indígenas en Chile, es decir, como parte de las transformaciones en discursos y prácticas durante el período postdictatorial y parte de lo que podríamos llamar la generación de una ingeniería indígena estatal. Con un fuerte énfasis en lo rural durante los primeros años, hoy se vislumbran nuevos senderos que recorren las agencias estatales indígenas, nuevas sinuosidades y estrategias donde la visibilización del asentamiento urbano (Censo 1992, Censo 2002, Casen 2006, Casen 2009) ha sido clave en la apropiación de la problemática y el impulso de

ABSTRACT

Interest in urban reality of indigenous people –particularly in Mapuche society and its great population living in Santiago-can be understood as a recent change over the indigenous policies in Chile, that is to say, as part of the transformation in speeches and practices after the dictatorship and also as part of what we might call the generation of a ‘state indigenous engineering’. That engineering in the beginning had a strong emphasis on rural aspects and strategies, but nowadays the emphasis is upon new trials along indigenous state agencies, new windings and new strategies where the visibility of urban settlement (Census 1992, Census 2002, Casen 2006, Casen 2009) has been a key on ownership of the problem and the springing up

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

Este artículo se enmarca en las investigaciones desarrolladas en el proyecto Fondecyt 1120278 “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista en América Latina” dirigido por Claudia Zapata y Lucía Stecher.

** Antropólogo social. Magíster en Estudios Latinoamericanos. Miembro de la Comunidad de Historia Mapuche. Actualmente doctorante Estudios Latinoamericanos en el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, Chile. Email: enriqueantileo@gmail.com.

planes y programas específicos para el sector. Proponemos en este artículo un breve recorrido por las políticas indígenas, para luego desplegar un análisis crítico del multiculturalismo en Chile contextualizado en la realidad latinoamericana.

A partir de esto también analizaremos las propuestas para indígenas residentes en ciudades, resumidas en lo que hemos denominado enfoque estatal indígena urbano.

Palabras Claves: Políticas indígenas, Enfoque estatal indígena urbano, Multiculturalismo, Colonialismo

of specific plans and programs for the sector.

In this article we propose a brief overview of indigenous policies, and then we will deploy a critical analysis of multiculturalism in Chile within Latin American reality. Starting from the previously mentioned, we will also discuss some proposals to indigenous residents of cities, summed up in what we call ‘urban indigenous state approach’.

Keywords: Indigenous policies, Urban indigenous state approach, Multiculturalism, Colonialism.

I. INTRODUCCIÓN.

Después de la dictadura, la Concertación de Partidos por la Democracia (coalición socialdemócrata) administró el poder por veinte años (desde 1990 hasta marzo de 2010). En dicho período se formó y consolidó una nueva política indígena, cuyo antecedente fue el Pacto de Nueva Imperial en 1989. En los albores de la década de los noventa, la nueva administración buscó, por un lado, desmarcarse del lenguaje y las prácticas del antecesor régimen de facto y los efectos que tuvieron en la disgregación territorial mapuche (decreto ley 2.568 y decreto ley 2.750) y, por otro, cumplir con los acuerdos que sostuvo con los sectores indígenas que aseguraron su voto para la salida pactada de la dictadura.

En 1990 se conformó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CE-PI), que delineó la nueva institucionalidad indígena y los planteamientos rectores en algunos de los principales temas de la agenda: la situación territorial y el reconocimiento de derechos indígenas. Finalmente el asunto decantó en la promulgación de la Ley Indígena 19.253 (1993) y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI (1994), la que, posteriormente, implementó el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI) como mecanismo de resolución de conflictos territoriales, que desde un comienzo funcionó en los márgenes legales establecidos y no significó la incorporación real de espacio al patrimonio mapuche, sino un mero proceso de regulación (Toledo, 2005:100-102).

En dicho contexto, la crisis que produjo el modelo forestal a mediados de los noventa y otros conflictos de intereses en tierras indígenas –como lo fue el caso de la central hidroeléctrica Ralco- evidenciaron la fragilidad de las políticas e institucionalidad en curso. En términos generales, las administraciones de la coalición socialdemócrata fortalecieron y dieron continuidad al

modelo neoliberal en Chile, lo que tuvo fuertes implicancias en el territorio mapuche. Durante el segundo mandato –período del Presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle- se implementaron medidas para mitigar los conflictos por tierras que venían agudizándose en diversas zonas, como por ejemplo, los “Diálogos Comunes” (1999). Estas propuestas, en el fondo, pretendían frenar las articulaciones y movilizaciones del movimiento mapuche que, por cierto, a esas alturas ya no eran reducibles a una demanda por tierras, sino que se encontraban en elaboraciones de mayor complejidad política en términos de derechos colectivos.

El gobierno de Ricardo Lagos Escobar se alimentó del proceso elaborado en los Diálogos Comunes, al mismo tiempo que dio un giro a las características de las políticas indígenas, quitando del centro la demanda por tierras y situando como prioridad cuestiones de pobreza, productividad y educación.¹ A grandes rasgos, las principales medidas adoptadas en el tercer gobierno concertacionista fueron la creación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (CVHNT) y la implementación del Programa Orígenes, una millonaria inversión con fondos del Banco Interamericano del Desarrollo (BID) y recursos públicos. Aún así, las medidas sostenidas en este sexenio no cuestionaron en ningún sentido la acumulación y la propiedad de las empresas forestales y además se caracterizaron por una política de criminalización de la protesta social “consistente en la persecución judicial y política de dirigentes indígenas y la represión policial directa a sus familias” (González, Mella y Lillo, 2007: 94), sumado a la aplicación de leyes extremadamente represivas, como la legislación que sanciona conductas terroristas.

El gobierno de Michelle Bachelet -cuarto de la concertación como fuerza gobernante- marcó la continuidad de la política represiva contra el movimiento mapuche más radical, recrudeciendo la violencia en los sectores rurales y urbanos movilizadas.² Su planteamiento en materias indígenas quedó plasmado en el “Acuerdo de Nueva Imperial II”, un encuentro simbólico desarrollado durante su candidatura, que conmemoraba el pacto de 1989. La administración de Bachelet se inició con un proceso de discusión nacional

1 Para un mayor detalle de la gestión de Ricardo Lagos en materia indígena recomendamos el artículo de Álvaro Bello, “El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas” presente en la compilación *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”* (2007), referido en la bibliografía.

2 Para mayor información de las políticas indígenas del período de Bachelet y sus medidas represivas con la movilización indígena, véase la tesis de las periodistas Eugenia Calquín y Carola Pinchulef *¿Chile somos todos? Una revisión a la agenda de Michelle Bachelet y la situación de los derechos del pueblo mapuche* de 2011.

sobre el carácter de la política indígena y se caracterizó por situar la cuestión urbana dentro de sus prioridades. Durante 2008 salió a la luz pública el documento *Re-Conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad*, que daba visibilidad pública a los lineamientos centrales de dicho gobierno (se discutirá más adelante). Uno de los hitos más relevantes del período fue también la promulgación del Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo O.I.T. (1989), un tratado que llegó desfasado a Chile y que durante dieciocho años fue sistemáticamente rechazado por diferentes sectores de la élite política chilena, terminando por aprobarse a duras penas y buscando todas las minucias posibles para restringir su aplicación.³ Por otro lado, hubo en el período una considerable inyección de recursos en el programa de Educación Intercultural Bilingüe del Ministerio de Educación y se conformaron las *mesas regionales*, instancias de discusión nominal escasamente resolutivas, donde participan asociaciones indígenas, distintas carteras de gobierno y representantes de las intendencias.

Este breve panorama general nos sirve para contextualizar el comportamiento de los últimos gobiernos en el ámbito indígena. La dirección ha estado puesta inicialmente en la problemática de tierras, pero con un énfasis en la resolución de conflictos – vía compra y venta en el mercado (espacio fértil para especuladores)- sobre las propiedades inscritas bajo la jurisdicción chilena en la etapa post-inauguración del colonialismo (1884-1929).⁴ Posteriormente, el foco ha estado puesto en la productividad de las tierras mapuche y su inserción diversificada en el mercado regional y nacional. Esos discursos y prácticas son claves para la comprensión del funcionamiento estatal respecto a los pueblos indígenas. El giro a lo urbano, desde nuestra posición y como veremos detenidamente, ha sido utilizado para trabar y destrabar las negociaciones permanentes con el movimiento mapuche, encontrando un nuevo nicho operacional.

II. ALGUNOS EJES DE LAS POLÍTICAS INDÍGENAS.

En el imaginario común suele pensarse en lo desordenadas, improvisadas e ineficientes que resultan las políticas indígenas, sumando también una crítica por el manejo de los recursos. Sin embargo, es necesario resaltar al

3 Para mayor análisis véase las publicaciones del CEPPDI Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas, disponibles en: www.politicaspUBLICAS.net.

4 Para un mayor detalle sobre pueblos indígenas y derechos territoriales puede verse el trabajo de José Aylwin (2002).

unísono que las agencias estatales y privadas operan de acuerdo a espacios de permisiones o márgenes de maniobra en sus programas y financiamientos. Las políticas además están insertas en lógicas regionales de mercado y son auspiciadas por agencias transnacionales, mostrando una coordinación con otras administraciones a nivel macro regional. La impronta de la productividad, inserción a las lógicas del capitalismo y el ensalzamiento cultural constituyen elementos claves en el funcionamiento estatal y su relación con los pueblos indígenas.

La socióloga Patricia Richards advierte que si bien Chile desarrolla políticas indígenas que se mueven en el marco general del multiculturalismo neoliberal, la aplicación del modelo tiene sus particularidades, lo que ella llama “la versión chilena del multiculturalismo” (Richards, 2010: 68). Parte importante de su argumento se sitúa en las tensiones coloniales y jerarquías raciales que establecieron una relación dicotómica entre chilenos y mapuche. En teoría, el multiculturalismo avanza en políticas de reconocimiento de la diferencia étnica (siempre limitadas y orientadas a la integración nacional), mientras ensombrece las condiciones de desigualdad en que se inscriben las realidades indígenas. Richards sostiene: “while neoliberal multiculturalism is a transnationally informed set of discourses and practices, the specific form it takes responds to the particularities of Chilean history as well as to demands made by the Mapuche movement since the return to democracy” (67). La perspectiva de la autora es que en Chile se ha privilegiado la comprensión de la cuestión mapuche como un problema de pobreza antes que étnico, por lo tanto, las primeras medidas se orientaron a resolver estos dilemas- aunque siempre de forma paliativa y asistencial- antes que cuestiones asociadas al reconocimiento. Sin embargo, esto fue cambiando paulatinamente, aproximándose a la tendencia regional, generando, a su vez, políticas de inserción individual indígena al mercado.

Con la llegada de Sebastián Piñera a la presidencia –representante de la derecha chilena- persiste el continuismo en materia indígena. Aunque el lenguaje ostentoso sostenía un cambio radical en su relación con los diferentes pueblos, en lo sustantivo no hubo transformaciones relevantes. El “Plan Araucanía” fue la entrada del nuevo gobierno en estas arenas. Se trataría de un programa de intervención regional que pretendería revertir las estadísticas de pobreza que caracterizan a la IX Región. Si bien la propuesta cuenta con cinco ejes de acción (desarrollo indígena, educación, salud, economía y desarrollo productivo e infraestructura y habitabilidad), su aplicación está fundamentada potentemente en el ámbito económico y en la puesta en valor de la cultura mapuche. Específicamente en el eje indígena, la atención se concentra en el apoyo productivo, dejando paulatinamente a un lado las intenciones de

regulación y restitución territorial, ejemplo de esto es el funcionamiento del Programa de Desarrollo Territorial Indígena de INDAP (Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario). Además el fomento de la actividad productiva mapuche y su inserción en el mercado se ha traducido en la conformación y apoyo a organizaciones funcionales a sus prácticas, como lo es el caso de ENAMA (Encuentro Nacional Mapuche), inserto plenamente en los discursos hegemónicos del gobierno sobre el emprendimiento y negocios.

La política del actual gobierno y el lenguaje productivista-culturalista, por cierto, tienen antecedentes en las administraciones anteriores, sobre todo en la impronta que dio el Programa Orígenes a la gestión en materias indígenas. De cierta forma se mantienen los patrones: el control de los espacios y tiempos de participación están en manos de las agencias de gobierno y enclaustrados en lineamientos estratégicos previamente definidos. Tras dos décadas de intervención y relaciones con los diferentes pueblos indígenas, el Estado ha consolidado sus posiciones y prácticas y sabe cómo articular, dilatar y manejar su intervención. Guillaume Boccara ha hecho una interesante investigación etnográfica del despliegue estatal multiculturalista en los micro espacios, describiendo un método de administración étnica, visible a partir del análisis del programa gubernamental de Salud Intercultural. Boccara señala que la lógica del Estado multicultural en este contexto está en la conformación de nuevas formas de gobierno:

Una nueva forma de gubernamentalidad de tipo étnico que tiende a extender los mecanismos de intervención del Estado, así como también a generar nuevas subjetividades, nuevos espacios de poder, nuevos campos de saber y nuevos mercados de bienes simbólicos y exóticos en los cuales agentes sociales de un nuevo tipo (etnoburócratas, intelectuales indígenas, dirigentes funcionales, terapeutas tradicionales, agentes estatales y paraestatales, etc.) se enfrentan en torno a la definición de los principios legítimos de autentificación cultural y de visión y división del mundo social (Boccara, 2007: 201).

Los trabajos de Guillaume Boccara pueden complementarse muy bien con la perspectiva crítica de Richards, ya que permiten una imagen general, pero también nos llevan -mediante una etnografía crítica- a observar el funcionamiento situado del aparato estatal.

Finalmente y haciendo conexión con nuestro centro de análisis, la política indígena hacia los sectores urbanos, principalmente para la Región Metropolitana, instalada con fuerza bajo el mandato de Michelle Bachelet, se

ha transformado en un eje operacional del gobierno actual. Su diseño, fuertemente anclado en el ámbito cultural y orientado al microemprendimiento, se aplica en Santiago y diversas regiones, con recursos especiales y agencias articuladoras. Se conforman así nuevos discursos y prácticas que impactan en los migrantes y los nacidos en ciudades, en sus organizaciones y también en el movimiento mapuche en su conjunto. Es nuestro interés analizar su especificidad a la luz de una visión crítica del multiculturalismo, comprendiéndola como la continuidad de patrones de dominación y control sobre la sociedad mapuche. Para llegar a ello debemos, en primer lugar, mirar más allá de las fronteras y contextualizar el problema en América Latina.

II. ¿NUEVO TRATO O POLÍTICAS DE AJUSTE?

La perspectiva estatal chilena en políticas indígenas (y las referidas a sectores urbanos que nos interesan aquí) se inscribe en los marcos de lo que llamaremos *multiculturalismo neoliberal*, corriente que por supuesto posee particularidades locales – como lo ha hecho notar Patricia Richards- pero profundamente conectada con lógicas regionales de funcionamiento estatal y desarrollo económico, vale decir, constituyendo una característica importante de las realidades indígenas actuales en Latinoamérica. En ese sentido, consideramos necesario ampliar la situación de Chile para un análisis que nos una a las transformaciones continentales. En ningún caso pensamos que es posible pensar la realidad mapuche únicamente desde sus particularidades.

La discusión sobre multiculturalismo es vasta y confusa, por lo mismo requiere una vuelta para establecer desde dónde se sitúa nuestra perspectiva. El debate se ha transformado en centro de atracción teórica y, por lo tanto, sus definiciones se han difuminado y extrapolado. Stuart Hall, en un artículo que trata sobre la cuestión multicultural en Inglaterra y que examina la relación con el tema de los migrantes y la convivencia de culturas diaspóricas, establece la necesaria distinción entre la condición multicultural (categoría descriptiva de las relaciones entre sociedades) y el multiculturalismo como dimensión ideológica, vale decir, un campo teórico definido. Sin embargo, al pasar revista a las muchas ramificaciones del multiculturalismo, Hall se pregunta si “¿puede un concepto que significa tantas cosas diferentes y que tan eficazmente atrae enemigos tan diversos y contradictorios tener verdaderamente algo que decirnos?” (Hall, 2010: 587). La respuesta no se encontraría en sus multifacéticas definiciones actuales, sino en las implicancias que tiene la conformación de sociedades multiculturales.

Hall se ubica en los desafíos y tensiones que genera la “cuestión multicultural”, más que en la búsqueda de un término. Ahora bien, siguiendo otros

análisis críticos como el de Félix Patzi o las tipologías de Joe Kincheloe y Shirley Steinberg, las diversificaciones del multiculturalismo lo hacen una corriente poco abarcable si no se establece cuál de sus vertientes se quiere analizar. Hall distingue diferentes multiculturalismos, con sus defensores teóricos o bien sus prácticas características, entre ellos el multiculturalismo conservador, las corrientes liberales (más conocidas por los libros de Will Kymlicka), el multiculturalismo pluralista, el corporativo, el comercial, el revolucionario, vale decir, un mapa bastante heterogéneo de una doctrina difusa. Por su parte, Kinchiloe y Steinberg, antes de introducir su propuesta teórico-pedagógica advierten que

el multiculturalismo significa todo y al mismo tiempo nada (...) Usado como meta, concepto, actitud, estrategia y valor, el multiculturalismo aparece como el ojo de huracán social que se arremolina en torno a los cambios demográficos que están ocurriendo en las sociedades occidentales (Kinchiloe y Steinberg, 1997: 25).

En ese enmarañado escenario, los autores también establecen sus distinciones, en primera instancia el multiculturalismo conservador, luego las corrientes liberales, pluralistas, esencialistas y finalmente su propuesta de multiculturalismo teórico.⁵

5 La tendencia conservadora apunta a un monoculturalismo que impone la existencia de un modelo de sociedad superior occidental, blanco y civilizado. La versión liberal trabaja sobre algunas premisas claves, por ejemplo, que los individuos (más allá de su raza, clase o género) comparten una igualdad natural y una condición humana común y que estos individuos compiten en igualdad de condiciones en la adquisición de recursos. Asume el liberalismo que la importancia del individuo y del capitalismo son cuestiones naturales y a su vez universales, por tanto, su análisis sobre la diversidad no considera relaciones de poder y factores de dominación. El multiculturalismo pluralista, se distingue del liberal en que su enfoque está centrado en la diferencia y no en la similitud. No obstante, continúa siendo una argumentación incapaz de cuestionar su visión eurocéntrica. El multiculturalismo esencialista estaría confinado a grupos que observan la diversidad buscando la autenticidad cultural de una determinada identidad, que además sería portadora de una superioridad moral, una esencia que supera la historia, el contexto social y el poder. Finalmente, el multiculturalismo teórico apuesta por una mirada crítica al multiculturalismo, pero a la vez un reposicionamiento conceptual. Sería una entrada desde la teoría crítica que cuestiona los cimientos donde se produce la dominación, interesado en las causas de las desigualdades de raza, clase y género, preocupado por las condicionantes ideológicas que influyen en los sujetos producto del despliegue del poder. Este multiculturalismo no estudiaría la diversidad como un fetiche, sino una diversidad entendida en medio de relaciones de poder.

Por supuesto, ante enfoques tan disímiles, se hace necesario conocer cómo se articula el multiculturalismo en América latina y particularmente en Chile, definir cuál será el/los centro/s de la crítica. Para esta discusión, parece pertinente compartir las reflexiones del sociólogo aymara Félix Patzi, porque aporta una mirada desde Latinoamérica y un enfoque situado en el contexto indígena boliviano. En términos generales, Patzi registra con claridad las limitaciones del multiculturalismo, cuya retórica del respeto y la tolerancia se juega en contextos donde las poblaciones indígenas no constituyen minorías étnicas, sino inmensas mayorías. Según el sociólogo, los Estados latinoamericanos establecieron dos mecanismos iniciales para enfrentar la cuestión indígena, una estrategia *antropoémética*, que “consiste en vomitar a los extraños, desterrarlos fuera de los confines del mundo ordenado y prohibirles toda comunicación con quienes permanecen dentro” (Patzi, 2009: 139), afirmándose en la exclusión del “Otro” indígena a los confines del orden social colonial. En segundo lugar, una estrategia *antropofágica*, que consistía en la asimilación de los otros para su incorporación al sistema social: “aniquilar a los extraños devorándolos para transformarlos después metabólicamente en un tejido indistinguible del propio” (139). En los tiempos actuales (a partir de los noventa) asistiríamos a un nuevo campo de acción en torno a los mismos excluidos o asimilados, una nueva teoría de la integración, que se traduce en complejas articulaciones que promueven ciertas prácticas en el ámbito de lo cultural simbólico, de la mano con la introducción de valores liberales asumidos como universales. Esta nueva configuración -el multiculturalismo- en todas las corrientes funciona bajo la concepción de un modelo totalizante de sociedad que, aunque posee lenguajes y prácticas tendientes a tolerar la diferencia, no cuestiona las bases del sistema liberal: la economía capitalista y la democracia representativa.

Esta parece ser la tendencia de las políticas indígenas en América Latina. La movilización permanente de los pueblos indígenas, que ha enfrentado etapas de odio virulento o medidas etnocidas, ha generado el reacomodo del tratamiento estado-nacional a las realidades de los pueblos y sus reivindicaciones. Las resistencias y luchas indígenas han obligado a cambiar las formas de actuar de los gobiernos latinoamericanos, equilibrando sus prácticas entre la contención de los movimientos y el desarrollo de la economía capitalista. Para ello, por cierto, un rol clave han cumplido las agencias económicas internacionales. Por citar algunos ejemplos -y en lógicas similares a las del Programa Orígenes en Chile- podemos mencionar la participación del Banco Mundial en el financiamiento e implementación del «Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador» (PROPEDINE). Desde la perspectiva del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) este proyecto “se enmarca dentro de los parámetros del asistencialismo y el desarrollismo,

así como de la generación de estructuras tecno-burocráticas que se consolidan como estructuras de poder al interior del movimiento indígena ecuatoriano” (ICCI, 2001), inyectando recursos en uno de los sectores potencialmente obstaculizadores para la implementación de políticas neoliberales en Ecuador.

Por otro lado, en Bolivia, los movimientos indígenas han presionado permanentemente por la implementación de cambios en la estructura del Estado. Algunas modificaciones se dieron en los reconocimientos declarados en la Ley de Participación Popular de 1994, donde se posibilitaba la creación de Distritos Municipales Indígenas, en cuyo seno una autoridad indígena podría ser declarada sub-alcalde, todo esto bajo los planes de descentralización administrativa del gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada.⁶ También, en una reforma a la Constitución (1995) se declaró el carácter multiétnico y pluricultural del país y, asimismo, en 1996, en el contexto de lo que fue la segunda marcha por “Territorio, el Desarrollo y la Participación Política de los Pueblos Indígenas» se logró la promulgación de la ley INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria) n° 1715 que creaba las Tierras Comunitarias de Origen (TCO).⁷ De todas formas estas modificaciones no generaron cambios sustantivos en la relación Estado-pueblos indígenas. La llegada al gobierno de Evo Morales (desde el 2006) ha producido algunos cambios en el sistema, sin embargo, debemos ser cautelosos frente al proceso.

Silvia Rivera Cusicanqui es muy crítica respecto de la adopción que las élites bolivianas han hecho del multiculturalismo, pues alude finalmente a los grupos indígenas como minorías y genera una cortina que bloquea la observación de las desigualdades coloniales. Rivera señala:

El multiculturalismo oficial (...) ha sido el mecanismo encubridor por excelencia de las nuevas formas de colonización. Las elites adoptan una estrategia de travestismo y articulan nuevos esquemas de cooptación y neutralización. Se reproduce así una inclusión condicionada, una ciudadanía recortada y de segunda clase, que moldea imaginarios e identidades subalternizadas al papel de ornamentos o masas anónimas que teatralizan su propia identidad” (Rivera, 2010: 60).

6 Para mayor información véase el texto de María Galindo, “Municipio indígena: análisis del procesos y perspectivas viables” de 2008.

7 Véase la legislación boliviana. Disponible en: <http://www.senado.bo>. Consultado 12. Ago. 2012.

El multiculturalismo en América Latina, sostiene William Assies, administrado por Estados debilitados y por agencias multilaterales, ha suplantado el añejo indigenismo, bajo una “transformación en aras de construir nuevas formas de gobernabilidad en el marco de las políticas de ajuste estructural y de achicamiento del Estado prescritas por las agencias multilaterales” (Assies, 2005: 11). Este neoindigenismo se caracteriza por mostrarse culturalmente sensible, proclive a la participación indígena, pero está siempre orientado hacia la generación de capital humano y social, a través de proyectos de corte económico, generando “comunidades-empresas”. Las políticas de reconocimiento o todo el maquillaje transformativo jurídico analizado en el caso de Bolivia, Colombia y México, en esta nueva etapa multiculturalista, se trasluce vacío ante la confrontación por recursos naturales.

El caso de Guatemala, ampliamente estudiado por el antropólogo Charles Hale, resulta iluminador para nuestras aproximaciones críticas al multiculturalismo. Según el investigador, el proyecto nacional de los Estados latinoamericanos se sustentaba en el *mestizaje* como discurso homogeneizador, predominante en la mayor parte del siglo XX, “this profoundly assimilationist project remains strong in many parts of Latin America, but in general is waning and being replaced by a politics of «cultural recognition» (Hale, 2005:12), vale decir, actualmente asistimos a un desplazamiento del discurso mestizo por el discurso y las políticas multiculturalistas. Los factores que explican el arribo del multiculturalismo a América Latina son múltiples, pero el de mayor relevancia es la movilización indígena, que ha obligado al neoliberalismo a ampliar su perspectiva centrada en políticas económicas hacia intervenciones de otra índole o lo que se conoce como políticas de ajuste social.

La relación entre neoliberalismo y multiculturalismo es depositaria de un debate interno de largo aliento entre diferentes teóricos respecto a la solución de la disyuntiva entre derechos individuales y derechos colectivos. Se trata, como sostiene Díaz Polanco, de una disputa en la familia liberal, entre “liberales” y “liberales comunitaristas”, donde lo que se define “es el rumbo del liberalismo, especialmente con respecto a la postura que debe adoptar frente a la diversidad sociocultural, las identidades diferenciadas y las demandas políticas que proceden de los grupos étnico subordinados” (Díaz Polanco, 2006: 98). Sin perder el universalismo característico del liberalismo, algunos teóricos fueron avanzando en aspectos filosóficos para políticas de reconocimiento⁸ o en la aceptación de los derechos colectivos, pero de la mano con medidas

8 Para estas materias véase el texto de Charles Taylor “*La política del reconocimiento*” de 1992, referido en bibliografía.

de tutelaje y restricciones internas.⁹ Charles Hale habla en específico de “multiculturalismo neoliberal” o de “Proyecto Cultural del Neoliberalismo” para referirse a las articulaciones entre la economía capitalista y el reconocimiento de algunos derechos colectivos. El neoliberalismo no sólo trabaja en la esfera económica, sino que se articula como un proyecto político, que influye en la estructura del Estado y dirige la política social y, por supuesto, los cambios en materia de derechos culturales. Hale afirma: “I suggest that collective rights, granted as compensatory measures to ‘disadvantaged’ cultural groups, are an integral part of neoliberal ideology” (Hale, 2005: 12), intentando despejar el imaginario de un neoliberalismo centrado en una individualización acérrima, argumentando que todas las prácticas que compensan derechos culturales o las políticas de ajuste son también el cuerpo del neoliberalismo.

En su caracterización del multiculturalismo neoliberal, el antropólogo también reflexiona sobre la operatoria y los principios que articulan su accionar. En los temas indígenas esta matriz ideológica funciona estableciendo espacios de participación y negociación, pero al mismo tiempo limitando (conteniendo) las demandas de los movimientos. Dos principios ordenan las maniobras del multiculturalismo neoliberal, por un lado “no permite que los derechos indígenas violen la integridad del sistema productivo, especialmente esos sectores que están articulados a la economía globalizada” (Hale, 2005b: 59). Por otro, en lo político y considerando al actual Estado como el garante de los métodos coercitivos que garantizan el orden político-económico, “permite, es más, alienta la organización indígena, siempre y cuando ésta no acumule poder suficiente para representar un desafío directo al poder estatal” (60).

Esta apertura condicionada a los derechos indígenas, funciona forjando una disyunción entre los movimientos, entre los que demandan cuestiones “aceptables” en el orden neoliberal y los que quieren desestabilizar el *statu quo*. El “indio permitido” es la categoría sociopolítica utilizada por Hale para explicar cuáles son los movimientos que funcionan en los límites establecidos por los Estados.¹⁰ Para ser más claro el autor señala:

9 Una discusión profunda sobre las transformaciones y discusiones teóricas del liberalismo puede encontrarse en el libro de Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, particularmente el debate y las tensiones entre restricciones internas y protecciones internas, que desde la perspectiva del autor deben asegurar derechos políticos especiales para las minorías (representación, autogobierno, derechos culturales), a la vez que imponer cercos a cualquier medida interna que limite la decisión de los “miembros de un grupo a cuestionar y a revisar las autoridades y las prácticas tradicionales” (Kymlicka, 1996: 60).

10 El concepto, aclara Hale (2006), fue acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui.

Las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructuran los espacios que los activistas de derechos culturales ocupan: definiendo el lenguaje de controversia; estableciendo cuáles derechos son legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para alcanzarlos; e inclusive, sopesando las cuestiones básicas de lo que significa ser indígena. O para ponerlo en términos de la advertencia directa de los ‘chimaltecos’: a los mayas hay que hacerles saber en qué momento están yendo demasiado lejos (Hale, 2007: 293).

De todas maneras, aclara el antropólogo que esta categoría intenta describir las estrategias del Estado en torno a la cuestión de las diferencias. No se ubica ni intenta caracterizar el agenciamiento que puedan tener los movimientos o sujetos indígenas, pues dicho escenario es complejo y múltiple.

Después de esta vuelta que hemos dado, pensamos que los cambios políticos en Chile después del retorno a la democracia se inscriben en procesos latinoamericanos bastante comunes. Las administraciones democráticas dirigieron de forma eficiente el modelo neoliberal, aseguraron el bienestar empresarial y ajustaron sus programas sociales a la medida del desarrollo económico del país. Parte de estos ajustes incluyeron una nueva política de derechos culturales, que se tradujo en recursos específicos en la materia y la generación de institucionalidad y cuerpos jurídicos reguladores. Desde nuestra perspectiva, todas estas innovaciones se mueven en una matriz multiculturalista que reconoce perfectamente el límite que tienen las demandas indígenas.

III. LA MIGRACIÓN, LO URBANO Y EL MULTICULTURALISMO.

En Chile, como en Ecuador, Bolivia, Guatemala, las luchas indígenas se mueven en el contexto hegemónico del multiculturalismo neoliberal y su proyecto cultural. En estos casos se observa la adaptación de las políticas estatales hacia la esfera del reconocimiento de derechos culturales y, por cierto, su incidencia en las prácticas de los movimientos indígenas. La política indígena urbana constituye para nuestro análisis, en parte, un lugar para observar los mecanismos de maniobra del multiculturalismo neoliberal y su amoldamiento a las realidades, debates y reivindicaciones del movimiento mapuche, en este caso.

En Chile, la articulación de la política urbana para pueblos indígenas ha estado presente desde la transición democrática. No obstante, su diseño y aplicación estratégica se ha desarrollado fuertemente durante la administra-

ción de Michelle Bachelet y luego en el actual gobierno de Sebastián Piñera. Todas estas operaciones, medidas, programas y documentos, constituyen el otro discurso sobre la migración y el asentamiento mapuche en Santiago, la otra cara de la diáspora (Antileo, 2012). En este nudo se observa la tensa cuerda que existe entre las posiciones críticas y las perspectivas funcionales. Efectivamente, el aparataje estatal en torno al problema urbano posee discursos y procedimientos que se traman bajo las lógicas del multiculturalismo neoliberal y a su vez reproducen elementos coloniales que caracterizan la relación entre el Estado, el modelo económico y la sociedad mapuche.

El *enfoque estatal indígena urbano*, fuera de repercutir inmediatamente en la discusión sostenida hasta el momento, se constituye así como una red discursiva y operativa, con lineamientos estratégicos, que implica a múltiples agencias estatales a nivel central en diferentes grados de involucramiento, así como agencias en el poder local (programa e instituciones específicas en los municipios, por ejemplo), trascendiendo a los gobiernos de turno, enquistándose paulatinamente como un claro y delimitado enfoque de las políticas indígenas chilenas. Este marco general que establecemos como propuesta de análisis puede discutirse a partir de algunos puntos críticos que dibujan los contornos estratégicos de este enfoque, su posicionamiento histórico y su sentido circunscrito en la perspectiva teórico-política del multiculturalismo neoliberal.

Una de las primeras cuestiones a analizar es su *sentido de apropiación*. La realidad migratoria mapuche y la formación de la diáspora mapuche en Santiago, sumado también a las características residenciales urbanas de un importante porcentaje de la sociedad mapuche, fueron elementos que se visibilizaron fuertemente en la década de los noventa a través de las estadísticas sociales y también de los procesos organizacionales indígenas, empero su consideración dentro de la estrategia estatal fue hasta hace poco bastante marginal. En primera instancia, la problemática de la urbanidad fue discutida al interior del mundo mapuche (Antileo, 2008). Los recursos estatales en materias indígenas si bien apoyaron pequeñas iniciativas para mapuche de ciudad y en particular para Santiago, estaban enfocados en la resolución de lo inmediato, cuestiones de tierras y regularización de propiedades.

Paradójicamente, un área sin mucha consideración fue adquiriendo relevancia hasta lograr una posición discursiva y práctica clave en el andamiaje estatal. Durante el gobierno de Ricardo Lagos se estableció una Comisión sobre indígenas urbanos, que fue la antesala de las iniciativas del gobierno de Michelle Bachelet. Ésta última, desde sus discursos de campaña, sostuvo que una política para sectores indígenas de ciudades sería prioritaria. Durante su primer año formó una comisión de expertos que hiciera un estado del arte de la situación indígena en las urbes y creara las condiciones para el diseño especifi-

co de la intervención (Comisión Asesora, 2006). Constatadas las necesidades materiales de la población indígena en los espacios urbanos y, en específico, de la población mapuche en Santiago, sumado a la observación de los derroteros organizativos que venían produciéndose, y consultando también a un sector de las agrupaciones mapuche, durante el 2008 en el documento oficial *Re-Conocer. Pacto social por la Multiculturalidad*, se hace explícito el nuevo énfasis que comienza a adquirir la política indígena:

Es ampliamente valorada la decisión programática del actual gobierno de darle atención especial a la población indígena urbana, que reúne a casi un 70% de la población indígena del país. Mucho se ha avanzado en la caracterización de la especificidad del mundo indígena urbano, en identificar sus demandas y en definir los proyectos que deberían implementarse, por lo que se plantea la necesidad de darle mayor rapidez a la acción pública en esta materia (MIDEPLAN et al., 2008:10).

El documento refleja características de funcionamiento similar a cualquier otra intervención en materia indígena. Los lineamientos estratégicos del programa-mejoramiento de la calidad de vida, fortalecimiento identitario-cultural y promoción de derechos y no discriminación- se enmarcan dentro en los marcos comunes del reconocimiento liberal, que promueve la resolución superficial de los problemas y no sus factores estructurales. Así, el diagnóstico de la marginalidad de los indígenas urbanos se resolvería mediante políticas de emprendimiento productivo, soluciones habitacionales; su “alejamiento cultural” mediante fondos para la “recreación” de ésta y los derechos mediante programas que den a conocer al individuo los beneficios de las leyes chilenas para con los indígenas. Todas estas reformas multiculturales devienen en anestias para un problema de mayor complejidad como es la migración, que pretende verse como caso aislado, cuando -por el contrario- es uno de los elementos de mayor transformación que ha vivido la sociedad mapuche producto de su situación colonial.

El gobierno de Sebastián Piñera, en los marcos de sus ejes estratégicos, ha dado continuidad al programa de políticas indígenas urbanas, incrementando los recursos a la CONADI de la Región Metropolitana, por lo menos un 300% en el área de emprendimiento.¹¹ Asimismo, ha prolongado el tra-

11 Esta información se encuentra disponible en las presentaciones hechas por la Subsecretaría de Servicios Sociales de MIDEPLAN “Política Indígena urbana”, en el Primer Encuentro de

bajo de las “mesas regionales” -Mesa Indígena de la Región Metropolitana para nuestro interés- implementadas en el período anterior, donde confluyen organizaciones indígenas urbanas y agencias gubernamentales. El cambio de mando en estas materias significó el fortalecimiento del programa y su posicionamiento público. Ante este escenario, surgen algunas interrogantes: ¿por qué el enfoque de “políticas indígenas urbanas” pasó en pocos años a obtener un lugar clave en las políticas indígenas nacionales? Las posibles respuestas deben considerar, según nuestro parecer, las variables regionales. Las políticas indígenas urbanas en la Región de la Araucanía o en la Región del Bío-Bío posiblemente tengan concomitantes con la amortiguación estratégica de la conflictividad de las zonas. En el caso de Santiago, particularmente, llama la atención el incremento de la intervención ante un mundo mapuche débilmente organizado, lleno de referentes fragmentarios, donde el Estado ha tenido un rol tutelar considerable o como diría José Varas, ha incidido en procesos de etnificación y etnogénesis.¹²

El *sentido de apropiación* responde tentativamente esta consulta. En líneas generales, el Estado ha engullido un problema dramático de la sociedad mapuche, lo ha hecho suyo y ha confeccionado una intervención ad-hoc (aludiendo al proceso etnofágico).¹³ Desde nuestra perspectiva, la problemática urbana constituye un nicho discursivo y práctico, moldeable para el multiculturalismo neoliberal que permite llegar a un vasto número de población, pretendiendo -vía inyección de recursos- constituirse en un factor desmovilizador tal como otrora operara el Programa Orígenes. Una realidad sentida, ligada estrechamente al pasado colonial reciente después de la incorporación violenta al Estado chileno, llena de complejas discusiones al interior del movimiento,

la Mesa Regional Indígena, realizado en 2012. Disponible en <http://www.gobiernosantiago.cl/paginas/contenido.aspx?p=11113>. Consultado el 26. Nov. 2012. Mayores referencias en bibliografía.

12 Para la discusión de estos dos conceptos en el espacio urbano y las formas de asociatividad mapuche recomendamos el texto de José Manuel Varas “*La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000*” de 2005. Mayores datos en la bibliografía.

13 Héctor Díaz Polanco propone entender la etnofagia como “el abandono de programas y las acciones explícitamente encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos y, en cambio, la adopción de un proyecto de más largo plazo que apuesta al efecto absorbente y asimilador de las múltiples fuerzas que pone en juego el sistema” (Díaz Polanco, 2006: 160). Más adelante y en relación al tema que proponemos, el autor sostiene “la etnofagia universal no puede operar sin un enfoque de afirmación de la diversidad, de exaltación de la diferencia, de *seducción* de lo otro y, particularmente, sin una teoría que precise las condiciones y prerrequisitos en que las identidades pueden ser aceptadas, es decir, los límites de la *tolerancia* hacia lo diferente” (164).

colmada de necesidades y demandas por parte de migrantes y sus generaciones venideras, inscrita en el seno de un enorme número de familias mapuche, ha sido apropiada por el Estado, reconceptualizada y puesta en marcha.

Ahora bien, la forma en que se desenvuelve el *enfoque estatal indígena urbano* visibiliza otro punto crítico, su *sentido de naturalización*. Las esferas donde actúa la intervención estatal (mejoramiento de la calidad de vida, identidad y cultura, derechos) operan despojando a la migración y la residencia en las ciudades y en Santiago del contexto colonial que les dio origen, despojando su historicidad. Asumen al sujeto migrante en su posición santiaguina sin problematizar los factores que influyeron en dicha situación y que logran explicar el arribo de ese enorme porcentaje actual de población residente en diversas ciudades de Chile y con fuerza en la capital del Estado. Las agencias estatales para asuntos indígenas se mueven hacia los sujetos con propuestas que resuelven legítimas demandas económicas y culturales de los residentes en ciudades e intentan satisfacerlas (apropiarlas) con eficiencia. No obstante, en ninguna parte de su despliegue práctico existe siquiera una referencia a las condiciones estructurales que inciden directamente en la migración y que continúan manifestándose en el presente: el control estatal-empresarial del territorio mapuche y por lo tanto la reducción espacial y la acumulación como elementos principales de la dominación; el empobrecimiento histórico de las comunidades; la exclusión y segregación racializada y permanente de nuestra sociedad. El *enfoque estatal indígena urbano* naturaliza la migración e inserción en ciudades, la hace normal en el escenario público y, por lo tanto, interviene con displicencia y conforme a la tolerancia multiculturalista neoliberal, develando otro punto crítico de su intervención urbana, su *carácter funcional*.

Esto último (la funcionalidad) podemos distinguirlo en Santiago a partir del énfasis cultural y socio-económico de las políticas indígenas para residentes en ciudades, ambos planos conforman la lógica operacional del *enfoque estatal indígena urbano*. En el plano cultural, las iniciativas funcionan dentro de la hegemonía liberal hasta ahora considerada, vale decir, reconociendo al derecho individual a una identidad o grupo, sin tocar la referencia a derechos colectivos. Estas políticas, por tanto, son coherentes con las concesiones del multiculturalismo neoliberal o se ajustan a las políticas de identidad constantemente transformables del neoliberalismo. Más allá del rol que puedan cumplir los sujetos respecto de su cultura, la inversión estatal se concentra en los aspectos más visibles (folclorizables) de ésta, lo que la hace distinguible y aceptable frente al otro dominante, en el caso mapuche, por ejemplo, danzas (*purun*); deportes (*palin*); celebraciones, en particular el *We tripantü*, que incluso por años ha recibido financiamiento para su ejecución por parte de programas específicos en municipios o a través de la misma CONADI; idioma,

como es el caso de la valorización del *mapudungun* (despojada de la condición colonial que la llevó a ser una lengua racializada-inferiorizada); producción de artesanías; en fin, todo apuntando a lo que se ha llamado “visibilización de la diversidad cultural” (MIDEPLAN et al., 2008:19).

En el plano socio-económico, el énfasis está puesto en medidas paliativas que marchan de la mano con las políticas culturales. La intervención urbana que analizamos intenta resolver problemas visibles de pobreza sin atender a condiciones de desigualdad que vienen incubándose por años. Tal como señala Héctor Díaz Polanco:

El multiculturalismo exalta la diferencia como cuestión ‘cultural’, mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugnan por expresar o superar. De ahí que acentúe la política del ‘reconocimiento’, mientras evita cualquier consideración o política relativa a la *redistribución*, cuya sola entrada denunciaría la desigualdad y apelaría a relaciones igualitarias (Díaz Polanco, 2006: 174).¹⁴

En específico, los apoyos económicos que sostienen cuestiones relacionadas al “mejoramiento de la calidad de vida”, han pasado por diversas áreas, desde medidas sobre vivienda y necesidades habitacionales hasta proyectos de microemprendimiento individual. Las coordinaciones existentes entre la CONADI y el Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) para la conformación de “Comités de Vivienda indígena” o la construcción de “viviendas con pertinencia étnica”, reflejan parte de estas iniciativas y vislumbran la relación entre políticas económicas y culturales. La línea de microemprendimiento, por otro lado, ha ido adquiriendo fuerza gradualmente en Santiago y en otras ciudades de Chile. Con el gobierno de Sebastián Piñera y en la lógica de la inversión en “personas y oportunidades” se han incrementado los fondos concursables para sujetos indígenas en estas materias.¹⁵ En líneas generales, el sentido de estas iniciativas es posicionar la cuestión mapuche (indígena en general) como un elemento posible de mercantilizar e interactuar con el modelo económico, otorgando un carácter empresarial a las cuestiones identitarias, tal como lo describe para otros contextos un trabajo reciente de John y Jean

14 Respecto de esta discusión entre reconocimiento y redistribución puede verse el trabajo de Nancy Fraser (1997).

15 Revisese la información en la documentación de la Subsecretaría de Servicios Sociales (2012).

Comaroff (2011, 215-231). El lenguaje y los objetivos del Programa Indígena Urbano (PIU) lo manifiestan de este modo, apelando a esta línea estratégica de los proyectos estatales. La misión que define PIU señala lo siguiente:

El Programa Indígena Urbano (PIU) tiene como misión promover el desarrollo integral de la población indígena urbana favoreciendo el acceso a oportunidades de emprendimiento, generación de capital social, espacios de participación, así como el rescate y valoración de su identidad en el contexto de una sociedad inclusiva y democrática (CONADI, 2011).

La lógica económica productiva recubre la mayor parte de las propuestas indígenas a nivel nacional. El apoyo explícito a organizaciones dedicadas al posicionamiento de mapuche insertos exitosamente en el mercado, como es el caso de ENAMA, es claro para considerar el camino trazado por el Estado, fortalecido en el actual periodo.¹⁶ El PIU está lleno de referencias a la gestión de recursos, desarrollo productivo, oportunidades de negocios. En lo específico, iniciativas vinculadas a diversas capacitaciones laborales, el “Subsidio al fomento de la economía indígena urbana y rural” o el programa de “Microemprendimiento indígena urbano” sólo descomprimen somera y temporalmente la situación de pobreza y las condiciones de vulnerabilidad de algunas familias. En el caso de este último, las grandilocuentes palabras y cifras se traducen en montos pequeños para la compra de insumos, por lo tanto, siguen la lógica de medidas paliativas de muy poco alcance.

En los dos últimos gobiernos, las iniciativas para indígenas urbanos funcionan en diversos planos del gobierno central, sobrepasando las agencias específicas para asuntos indígenas, las que, por supuesto, continúan teniendo un rol relevante. Se ponen en coordinación recursos y/o programas provenientes de diferentes ministerios (más Intendencia y Gobierno Regional), ya

16 Véase www.enama.cl para mayor información y profundización. También la columna de Pedro Cayuqueo “Enama: una invitación al siglo XXI” (2012). También revisese las noticias de la asistencia del Ministro de Desarrollo Social Joaquín Lavín en el primer encuentro de ENAMA durante 2012. En la oportunidad Lavín señaló: “Ellos nos han mostrado una visión de lo que significa la identidad mapuche, desde el diálogo constructivo. Ellos representan a mapuches científicos, académicos, empresarios, artistas, deportistas. Y han representado también nuevos liderazgos en el pueblo mapuche que hasta ahora a lo mejor estaban ocultos y que van a dar que hablar en el Chile del futuro”. Información disponible en: <http://www.gob.cl/informa/2012/06/15/ministro-lavin-asiste-al-encuentro-mapuche-enama.htm>. Consultado 26. Dic. 2012.

sea mediante planes específicamente desarrollados o bien bajo el concepto de “discriminación positiva”.¹⁷ Sumado a ello en diversos municipios funcionan actualmente oficinas de asuntos indígenas que también intervienen en la ejecución de programas para población mapuche.¹⁸ Esta red le da forma y contenido a lo que hemos denominado *enfoque estatal indígena urbano*. Como contraparte al discurso de la diáspora mapuche, el específico embate indígena urbano -como todo el multiculturalismo neoliberal chileno- opera igualmente en los marcos del colonialismo, apropiando (engullendo), naturalizando y volviendo funcional la cultura y condiciones socioeconómicas de la sociedad mapuche. Así también, poniendo sobre la mesa otro punto crítico y, como parte de sus características principales, la intervención urbana funciona como *dispositivo de control*, abre espacios participativos al mismo tiempo que los cierra, maneja los recursos, la agenda y los tiempos de dirigentes, organizaciones y beneficiarios. Ahondaremos más en esta materia en el siguiente punto.

IV. LA CUESTIÓN COLONIAL Y LA REALIDAD MAPUCHE SANTIAGUINA.

La intervención urbana del multiculturalismo neoliberal chileno -en una mirada puntual, pero quizás considerando el universo de políticas indígenas contemporáneas que se cruzan con el presente mapuche- reproduce el patrón colonial característico de la histórica y múltiple relación entre el Estado, capitalismo y sociedad mapuche. El entramado de este colonialismo interno o neocolonialismo¹⁹ -dadas las aceleradas transformaciones neoliberales en Chile- resalta la continuidad de un estado de dominación, cuyas metamorfosis no han revertido su impronta estructural. Una pieza central de esa dominación, en las políticas indígenas, bajo todo el manto discursivo de la diversidad o políticas de identidad, es el *control efectivo del Otro*, tanto lo que se refiere a la persecución y observación de sus movimientos, como también a la canalización de sus fuerzas al interior de estructuras que permitan mantener la frontera

17 La oferta pública para indígenas urbanos puede verse en el trabajo de la Comisión Asesora (2006) y también en los resultados y ponencias del 1er Encuentro de la Mesa Regional Indígena urbana, “Realidades y desafíos del mundo indígena urbano” realizado en Santiago en marzo de 2006.

18 Algunos de los municipios en la región metropolitana que cuentan con oficinas de asuntos indígenas son: La Pintana, Peñalolén, Maipú, Lo Espejo, Huechuraba, La Granja, La Florida, Pudahuel, Cerro Navia, Lo Prado, El Bosque, San Bernardo, San Miguel, Quinta Normal, Recoleta, La Cisterna, Lo Barnechea, entre otras.

19 Para el concepto de neocolonialismo tomamos la discusión de Mai Volkov (1976). Respecto al colonialismo interno véase Pablo González Casanova (1969).

de su gestión, participación y organización. La situación de Santiago no es la excepción a la regla.

Durante estos años, observando las dinámicas organizativas y dirigenciales mapuche en Santiago, hemos podido evidenciar los mecanismos que extienden las agencias indígenas del poder central y del poder local para el control de la participación indígena. Lo que en un primer orden aparenta ser una apertura sensible ante la realidad indígena urbana, no es sino una de las formas en que funciona el multiculturalismo en estas circunstancias. El escenario organizacional en Santiago es complejo y no es correcto indicar que su expresión se deba únicamente a la intervención y financiamiento estatal. Dicha afirmación deja fuera a actores cualitativamente importantes de este movimiento que se encuentran o hablan desde una posición crítica y generan articulaciones potentes con el movimiento mapuche en sus diversas expresiones. Además, para despejar dudas, hemos intentado analizar hasta acá la operatoria del enfoque estatal indígena urbano y no la posición o agenciamiento de los sujetos y colectivos mapuche, que indudablemente pueden moverse en vaivenes difícilmente clasificables dentro de una lógica dicotómica.

Con todo, volviendo al punto sobre estrategias de control, éstas deben asumirse como la puesta en escena de un enfoque teórico-político respecto del tratamiento de temas indígenas. Sus ejecutores evidentemente pueden cambiar, pero los límites de su funcionamiento están dados por las concesiones que el Estado esté dispuesto a ceder en los marcos de su rastro ideológico multiculturalista. En ese contexto, asumiendo la existencia de un débil movimiento mapuche en Santiago -refiriéndose a su potencial crítico y movilizador, ya que mucho se ha hablado de su proceso cultural, identitario y de organización étnica²⁰- la política indígena urbana se ha vuelto un campo propicio para generar un contexto de aislamiento de los mapuche santiaguinos respecto de otras realidades, por lo tanto, una despolitización en relación a las reivindicaciones político-territoriales de mayor alcance que enarbola el movimiento mapuche.

Los *mecanismos de control del Otro* se ejecutan en diversos planos de la política indígena y además tienden a generar el beneplácito de ciertos sectores mapuche organizados en Santiago, que se coordinan en torno a la oferta indígena estatal. A nivel del poder central, la Oficina de Asuntos Indígenas de Santiago (OAIS) de la CONADI ha sido un ente clave para la ejecución y supervisión de los diversos programas y financiamientos. El Fondo de Desa-

20 Por ejemplo los escritos de Andrea Aravena en 1995, 2001, 2003, 2004; de Nicolas Gissi en 2002, 2004; de Clorinda Cuminao y Luis Moreno en 1998; de Ramón Curivil, en 1994. Véase el detalle en la bibliografía.

rrollo Indígena también cumple un rol específico para el destino de recursos en las áreas que promueve el Estado.²¹ En la Región Metropolitana parte de los recursos se ocupan en un ámbito cultural (fiestas, celebraciones, ferias, etc.) y en un ámbito social. Esto se ha conocido en la terminología técnica como “fortalecimiento de la asociatividad indígena”, es decir, recursos para la participación indígena, destinados comúnmente a la formación de agrupaciones, seminarios para la formación de líderes indígenas y gestión organizacional, creación de monitores indígenas o facilitadores interculturales, recursos para congresos regionales o directamente infraestructura para organizaciones.

Estos recursos se ejecutan directamente por la sede CONADI de Santiago (OAIS) o bien son canalizados por las diferentes oficinas de asuntos indígenas dispuestas en los municipios de la Región Metropolitana, que además funcionan como puente con las organizaciones. Estas últimas instancias constituyen un nudo fundamental en el entramado de políticas indígenas urbanas, un híbrido entre el agenciamiento organizacional y la presencia estatal. Al ser generalmente administradas por sujetos indígenas, mayoritariamente mapuche, estas oficinas se transforman en un ente canalizador y controlador de las organizaciones mapuche comunales. Manejan información sobre políticas de discriminación positiva, recursos, concursos, utilizando sus redes hacia las agencias del poder central, por lo tanto, su relación con la sociedad mapuche en las comunas siempre funciona en una lógica de poder. Tal como otras instancias en temas indígenas, estas oficinas han vivido un proceso de etnoburocratización, jefes de oficinas y sus asistentes son mayoritariamente indígenas, además de sujetos que se mueven entre sus puestos de trabajo y que también participan en asociaciones. Todo ello dificulta u obnubila la delgada línea del influjo estatal. Las oficinas indígenas de Santiago también se desempeñan como organismos reclutadores, inciden indirecta o directamente en la formación de nuevas organizaciones y al mismo tiempo bajan recursos del poder central para el fortalecimiento de éstas. En definitiva funcionan como un engranaje para el surgimiento de agrupaciones funcionales a los lineamientos estatales en materias indígenas.

Siguiendo la misma línea, desde el gobierno de Michelle Bachelet funciona la “Mesa Indígena Metropolitana” una instancia que reúne a organismos de los diferentes pueblos junto a funcionarios del poder central. Se trata de un grupo de trabajo que revisa y analiza los avances de la política indígena urbana, dividiéndose en temas y comisiones relacionados con

21 Para un análisis detallado del Fondo de Desarrollo Indígena ver Andrés Agurto (2004).

vivienda y habitabilidad, desarrollo social, fomento productivo, educación y cultura, salud intercultural. Nace dentro de la lógica del “gobierno ciudadano” y actualmente es administrada por el gobierno de Sebastián Piñera. Es una instancia no resolutoria que genera la imagen de cobijo a la participación indígena por parte de las autoridades estatales. Además empodera directamente a sujetos indígenas en fórmulas de acercamiento al poder, como por ejemplo el caso de los “presidentes de comisiones”. En suma, se transforma en un sitio de acceso privilegiado a información, visibilización pública y gestión de recursos. Opera como *mecanismo de control del Otro* en tanto es el gobierno que pone a disposición la oferta pública, escucha algunas solicitudes, pero finalmente regula la agenda, los presupuestos y los tiempos.

El *enfoque estatal indígena urbano*, sumariamente, se mueve en los espacios permitidos por el desarrollo capitalista en Chile.²² Dichos consentimientos se encuentran en diversos ámbitos: una línea cultural y de fortalecimiento identitario y organizacional, que se resume en la exotización de un cúmulo reducido de prácticas y saberes y la formación de agrupaciones y empoderamiento de líderes funcionales; una línea de promoción de derechos, que se resume en la difusión de la oferta estatal en materia jurídica para pueblos indígenas (Ley 19.253, Convenio 169 y otros cuerpos legales) y finalmente una línea socioeconómica, que apunta al mejoramiento de la calidad de vida vía reducción paliativa de la pobreza y fuertemente enfocado en los últimos años hacia el microemprendimiento. Nada fuera de estas líneas estratégicas es acogido y todo está profundamente conectado con el enfoque estatal indígena a nivel nacional. Todo el aparataje funciona sin cuestionar los elementos constitutivos o característicos del Estado neoliberal. Como señala el antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco, funciona en torno a tolerancias límites, “acepta cualquier grupo cultural que no desafíe la visión de mundo ni las prácticas que avala el liberalismo” (Díaz Polanco, 2006: 178).

22 Esta alusión hace referencia al análisis de Charles Hale para Centroamérica en el sentido de las concesiones y aceptaciones que multiculturalismo neoliberal establece como margen de maniobra. Según el autor éste “abre un espacio político nuevo, ofrece concesiones significativas, las cuales habrían permanecido, en otro momento, claramente inalcanzables. Específicamente, los proponentes del multiculturalismo neoliberal son más proclives a suscribir los derechos al *reconocimiento*, negados o suprimidos categóricamente debido a que las nociones de ciudadanía, construcción de la nación y desarrollo de la sociedad habían sido desarrolladas sobre la imagen de un sujeto político culturalmente homogéneo” (Hale, 2007: 293).

VII. CONCLUSIONES.

El *enfoque estatal indígena urbano*, en tanto parte del entramado teórico político del multiculturalismo neoliberal, perpetúa la condición colonial. El desenvolvimiento más plausible de este colonialismo se da en la actitud represiva frente a quienes sobrepasan la tolerancia multicultural, vale decir, la satanización “indio insurrecto”. Sin embargo, la actitud etnofágica, la absorción de la diferencia en el nebuloso discurso de la diversidad, también constituye una nueva forma de colonialismo, en tanto quien define el límite de lo permitido no es el sujeto que vive esa diferencia sino quien pretende controlarla.

Desde nuestra perspectiva, en Santiago parte de estas nuevas formas de colonialismo se observan en los puntos críticos que se han discutido en el artículo. El sentido de *apropiación, naturalización, funcionalidad y control efectivo del Otro* forman el camino por el cual se mueve las políticas hacia el mapuche capitalino o el “indígena urbano” en la terminología estatal. El proceso de despolitización respecto a las condiciones materiales históricamente socavadas de la sociedad mapuche o respecto de los procesos reivindicativos contemporáneos, da paso a una articulación en la esfera de la cultura y de la identidad. Además se expresa el colonialismo en el énfasis cultural, la folclorización e instrumentalización de elementos particulares o saberes, utilizados como patrimonio de la apertura a la diversidad. La folclorización es o significa, en este sentido, el cierre de la cultura, su desposesión histórica, su imposibilidad de cambio, su control, su extracción de los sujetos, su conversión en objeto desprovisto de sustancia.²³

El *enfoque estatal indígena urbano*, así como todas las políticas multiculturalistas en Chile, actúan desde una posición de racismo negada.²⁴ Al operar solapadamente la jerarquía racial en la fundamentación del multiculturalismo entramos en una arena clave de la lógica colonial. La dominación colonial tiene una expresión fundamental en la inferiorización racial del Otro

23 Se toma esta noción de sustancia de Slavoj Žižek (2004).

24 Slavoj Žižek señala que “el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un *racismo con distancia: respeta* la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad *auténtica* cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores articulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad” (Žižek, 1998: 172).

o como lo dijera Albert Memmi, el racismo es consubstancial al colonialismo. En tal sentido el *enfoque estatal indígena urbano*, como parte del análisis crítico del multiculturalismo y su arremetida en la problemática migratoria y residencial mapuche en ciudades, constituye una forma en que se despliega la condición colonial, una manifestación de dominación, traslapada en una falsa retórica de la diversidad, por lo demás administrada por quien define y marca las condiciones de la diferencia del Otro.

El sociólogo Aníbal Quijano ha posicionado teóricamente la articulación entre jerarquías raciales y estructura de poder capitalista, mediante el concepto de colonialidad.²⁵ Para Quijano, la colonialidad del poder “es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social” (Quijano, 2007: 93). Como diría Félix Patzi, la ‘raza’ o la ‘etnia’ constituyen el “eje ordenador para definir la estructura de clases, las estructuras de poderes y las oportunidades en todos los campos” (Patzi, 2009: 147).

En tiempos neoliberales, incorporando estas perspectivas, se hace imposible analizar las políticas indígenas y el *enfoque estatal indígena urbano* sin el elemento colonial que marca la relación entre la sociedad mapuche, el Estado y, por supuesto, el capitalismo. El patrón de poder hacia una sociedad mediante el establecimiento de jerarquías raciales, ya sea a través de la violencia extrema o también por el confuso control de la diferencia, es la constante que caracteriza hoy en día el momento multiculturalista. Más aún considerando que detrás de toda la construcción de las políticas indígenas en Chile, el meollo de problema – que toca a toda la sociedad mapuche y por supuesto a sus migrantes- persiste, el control del territorio mapuche a manos del Estado, empresas nacionales y multinacionales y su constante acumulación.

25 Aníbal Quijano sostiene que la clasificación racial “ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (Quijano, 2000: 203).

VIII. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agurto, Andrés. “Políticas públicas para los pueblos indígenas en Chile: los desafíos del desarrollo con identidad. Una mirada al Fondo de Desarrollo Indígena de CONADI”. Tesis para optar al grado de Antropólogo Social. Universidad de Chile. 2004. Impreso.

2. Antileo, Enrique. “Reflexiones de organizaciones mapuche en torno a la problemática de la urbanidad”. Tesis para optar al grado de Antropólogo social. Universidad de Chile. 2008. Impreso.

3. ---. “Migración mapuche y continuidad colonial”. *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Comunidad de Historia Mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 2012. 193-214. Impreso.

4. Aravena, Andrea. “Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano”. *Tierra, territorio y Desarrollo indígena*. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco: IEI. 1995. 171-178. Impreso.

5. ---. “La diáspora invisible”. *Número especial del Correo de la UNESCO (Preparado con ocasión de la Cumbre Mundial contra el Racismo, realizada en el mes de septiembre en Sud-África)*. UNESCO. 2001. 18-20. Impreso.

6. ---. “El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche”. *Estudios Atacameños 26*, San Pedro de Atacama, 2003. 89-96. Impreso.

7. ---. “Los Mapuche - Warriache: Procesos migratorios contemporáneos e identidad mapuche urbana”. *América Indígena*, Volumen LIX Número 4, DF México, 2004. 162-188. Impreso.

8. Assies, Willem, “El multiculturalismo latinoamericano al inicio del siglo XXI”. *Jornadas “Pueblos Indígenas de América Latina, Obra social*. Barcelona: Fundación “La Caixa”. 2005. 1-15. Web. 27 Dic. 2012. https://www.chakana.org/files/pub/Assies_MulticulturalismoLatinoamericano_2005.pdf.

9. Aylwin, José. “El Derecho de los Pueblos Indígenas a la tierra y al Territorio en América Latina: Antecedentes Históricos y Tendencias Actuales”. *Archivo Chile*. 2002. Web. 27 Dic. 2012. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/aylwino_j/aylwinoj0002.pdf

10. Bello, Álvaro. “El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas”. *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”*. Nancy Yañez y J. Aylwin. Santiago: LOM Ediciones. 2007. 193-220. Impreso.

11. Boccara, Guillaume. “Etnogubernamentalidad, formación del campo de la salud intercultural en Chile”. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, Volumen 39, n°2. 2007. 85-207. Impreso.

12. Calquín, Eugenia y Carola Pinchulef. “¿Chile somos todos? Una revisión a la agenda de Michelle Bachelet y la situación de los derechos del pueblo mapuche”. Tesis para optar al título de profesional de Periodista. Universidad Bolivariana. 2011. Impreso

13. Cayuqueo, Pedro, “ENAMA: una invitación al siglo XXI”. *Solo por ser indios*. Pedro Cayuqueo. Santiago: Catalonia. 2012. 299-303. Impreso.

14. Comaroff, John y Jean Comaroff. *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz Editores, 2011. Impreso.

15. Comisión Asesora, “Informe de la Comisión Asesora sobre Política Indígena Urbana”. *Ministerio de Desarrollo Social*. 2006. Web. 26 Dic. 2012 <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/btca/txtcompleto/polit.indigenasurbanos.pdf> CONADI, “Programa Indígena Urbano”. *Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. 2011. Web. 26 Dic. 2012. http://www.plas-madg.com/prueba_/index.php/programa-indigena-urbano Cuminao, Clorinda y Luis Moreno. “El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche”. Tesis para optar al Título de Antropóloga. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 1998. Impreso

16. Curivil, Ramón. “Los Cambios Culturales y los Procesos de Re-Etnificación entre los Mapuches Urbanos. Un Estudio de Caso”. Tesis de Magíster en Ciencias Sociales, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. 1994. Impreso.

17. Díaz Polanco, Héctor. *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2006. Impreso.

18. Fraser, Nancy. *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Santa Fe de Bogota: Siglo de Hombres Editores, 1997. Impreso.

19. Galindo, María. “Municipio indígena: análisis del procesos y perspectivas viables”. *Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios*. 2008. Web. 27 Dic. 2012. http://www.cebem.org/cmsfiles/publicaciones/municipios_indigenas.pdf Gissi, Nicolás. “Los mapuche en el Santiago del siglo XXI: desde la ciudadanía política a la demanda por el reconocimiento”. *Werken 3*, Santiago, 2002. 5-19. Impreso.

20. ---. “Segregación Espacial Mapuche en la ciudad de Santiago de Chile: ¿Negación o revitalización identitaria?”. *Revista de Urbanismo* n°9, Santiago, 2004. 1-12. Impreso.

21. González Casanova, Pablo. “Colonialismo interno”. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. P. González, y M. Roitmann. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009 [1969]. Impreso.

22. González, Karina; Mella, Eduardo y Rodrigo Lillo. “La política de criminalización del movimiento mapuche bajo el sexenio de Lagos”. *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”*. Nancy. Yañez y José Aylwin. Santiago: LOM Ediciones. 2007. 59-100. Impreso.

23. Hale, Charles, “Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America”. *PoLAR Political and Legal Anthropology Review*, 2005a. 10-28. Impreso.

24. ---. “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”. *Memoria del Congreso Internacional de MINUGUA “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”*. Ciudad de Guatemala: Fundación Propaz. 2005b. 51-66. Impreso.

25. Hale, Charles y Rosamel Millamán. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido”, *Cultural Agency in the America*. Doris Sommer (Ed.), Durham NC: Duke University Press. 2006. 281-304. Impreso.

26. ---. “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. *Cuadernos de Futuro* N° 23, La Paz, 2007. 287-346.

27. Hall, Stuart. “La cuestión multicultural”. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall, Eduardo Restrepo, Catherine. Walsh y Víctor Vich (Editores). Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, Instituto de Estudios Peruanos. 2010. 581-616. Impreso.

28. Instituto Científico de Culturas Indígenas, “Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico?”. *Instituto Científico de Culturas Indígenas*. 2001. Web. 26. Dic. 2012. <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/editorial.html>.

29. Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona: Paidós, 1996.

30. Kincheloe, Joe y Shirley Steinberg. *Repensar el multiculturalismo*. Barcelona: Octaedro, 1997.

31. MIDEPLAN, CONADI, Programa Orígenes, Gobierno de Chile. *Re-Conocer: pacto social por la multiculturalidad*. Santiago: Oficina Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas. 2008. 1-22. Impreso.

32. Patzi, Félix. *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Ediciones La Vicuña, 2009.

33. Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (Editor). Buenos Aires: Clacso, 2000. 201-246. Impreso.

34. ---. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Editores). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. 93-126. Impreso.

35. Richards, Patricia. “Of Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile”. *Journal of Latin American Studies*, 42, Londres, 2010. 59-90. Impreso.

36. Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos*. La Paz: Editorial Tinta Limón, 2010. Impreso.

37. Subsecretaría de Servicios Sociales, MIDEPLAN, “Política Indígena urbana”. *Gobierno Regional Metropolitano de Santiago*, 2012. Web. 26. Dic. 2012. <http://www.gobiernosantiago.cl/paginas/contenido.aspx?p=11113>.

38. Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Ciudad de México: FCE, 1992. Impreso.

39. Toledo, Víctor. *Pueblo Mapuche. Derechos colectivos y territorio. Desafíos para la sustentabilidad democrática*. Santiago de Chile: Programa Chile Sustentable, 2005. Impreso.

40. Varas, José. “La construcción de la identidad étnica urbana: etnificación y etnogénesis del movimiento mapuche urbano organizado en la ciudad de Santiago 1990-2000”. Tesis para optar al Grado de Magíster en Antropología y Desarrollo. Universidad de Chile. 2005. Impreso.

41. Vólkov, Mai. *La estrategia del neocolonialismo*. Buenos Aires: Ediciones Estudio, 1976. Impreso.

42. Žižek, Slavoj. *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Atuel/ Parusia, 2004. Impreso.

43. ---. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Slavoj Žižek, y Fredric Jameson. Buenos Aires: Paidós, 1998. 137-188. Impreso.



NOTAS DE INVESTIGACIÓN

REVUELTA ANTICOLONIAL EN BOLIVIA DEL SIGLO XXI: CONTINUACIÓN DE LA “GUERRA INTERNA” Y DERROTA DE LOS PARTIDOS NEOLIBERALES 2000-2003.*

ANTICOLONIAL REVOLT IN XXI ST CENTURY BOLIVIA: THE CONTINUANCE OF
“INTERNAL CONFLICT” AND THE DEFEAT OF NEOLIBERAL PARTIES 2000-2003

FREDY GERMÁN CHOQUE MENDOZA**

RESUMEN

Para explicar el “proceso de cambio” que hoy vive Bolivia es necesario remontarnos a los orígenes del nacionalismo étnico contemporáneo (época post-52). En este ascenso sociopolítico en Bolivia, el movimiento indígena ha contribuido desde diversas posiciones ideológicas hacia un horizonte auto-determinativo a principios del siglo XXI, cuya expresión más concreta ha sido la denominada “guerra del agua” (2000) y finalmente la “guerra del gas” (2003), ambas mediante un levantamiento general indígena Rural-Urbano (al que se suman los mestizos de clase media). Una revuelta anticolonial e indianista que inaugura una nueva etapa simbolizada en el triunfo presidencial de un líder de origen Aymara, sindicalista y socialista (2005). Si bien otros sectores afines a corrientes izquierdistas han contribuido ampliamente

ABSTRACT

In order to explain the “changing process” that is nowadays experiencing Bolivia is necessary to go back to the origins of contemporary ethnic nationalism (post-52 period). In this socio-political rising process the whole of the indigenous movement has contributed, starting from diverse ideological positions and directing towards an horizon of self-determination in the beginning of the XXIst century. This process expressed itself in the knowned as “Water Conflict” (2000) and finally in the “Gas Conflict” of 2003 by means of a general urban and rural indigenous uprising (to which the middle class mestizo adhered). An anticolonial and indianist revolt and a siege to colonial power upsurged that covers this period up to the fall of one of the most bloody neoliberal governments of the last decades. In this way a new period, characterized by the concealment of a president with aymara origins and a syndi-

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

** Licenciado en Derecho por la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia. Fue asesor de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia - CSUTCB (1998-2003). germanmip@hotmail.com. Agradecemos a Camila Soto Illanes por la traducción de este artículo.

para el proceso de construcción del Estado Plurinacional, el aporte Indianista-Katarista es innegable. Proponemos en este artículo enfatizar en el “proceso de descolonización” y la construcción de un verdadero Estado Plurinacional Comunitario.

Palabras clave: Movimiento indígena, Partidos Kataristas e Indianistas, Nacionalismo étnico, Revolución anticolonial, Colonialismo interno, Autodeterminación indígena.

calist and socialist political standpoint (2005). Although other leftwing political sectors have contributed extensively to the Plurinational state construction process, the Indianist and Katarist contribution is undeniable. In this article we emphasize likewise in the “decolonization process” and the construction of a true Plurinational and Communitarian state.

Keywords: Indigenous movement, Indianist and Katarist political parties, Ethnic nationalism, Anticolonial revolt, Internal colonialism, Indigenous self-determination.

I. ORÍGENES DEL NACIONALISMO ÉTNICO CONTEMPORÁNEO EN BOLIVIA.

Los orígenes del nacionalismo étnico contemporáneo en Bolivia, indudablemente tienen que ver con el surgimiento de las primeras manifestaciones y movilizaciones político sociales de Pueblos Aymara, Quechua y Tupi-Guaraníes, antes de la revolución de 1952. No obstante, su ciclo organizacional a es posterior al triunfo de la revolución, encabezada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). El MNR logró controlar al movimiento campesino indígena tras haber dictado una de las primeras leyes de reforma agraria en América Latina, una verdadera reparación histórica a favor del campesinado boliviano. Con la reforma agraria surge el sindicalismo campesino impulsado por el MNR, siendo sus fundadores líderes que se forjaron y participaron en la guerra del Chaco (1932-1935), y a la vez emigrantes que vivían en las ciudades. La crisis ideológico política del Estado Mínero Feudal, es también el “...punto de partida del surgimiento de nuevos líderes indios” (Ticona, 2000: 30). Por tanto, las bases comunarias son organizadas bajo la dirección de elementos ya ideologizados desde “arriba”, con el correr del tiempo, la organización sindical agraria cuestionará la manipulación ideológica y política del oficialismo, y luchará por una mayor independencia sindical. Acá, la corriente Katarista en sus dos vertientes (katarismo clasista y el indianismo nacionalista) tendrán mucho que orientar, ya que su organización surge desde abajo, es decir, desde las comunidades.¹

1 En este sentido Esteban Ticona nos aclara que el surgimiento de los nuevos líderes en el “sindicalismo campesino”, se da a través de dos maneras: “desde abajo y “desde arriba”. Estos tipos de líderes se dieron en dos regiones del país: Cochabamba (Ucureña, Cliza y Quillacollo) y La Paz (Achacachi y Coroico) (Ticona, 2000: 32).

El movimiento social indígena posterior a 1952 pasa por una etapa de sumisión política al MNR, ya que este partido interpretaba de mejor forma los intereses del movimiento indígena, aprovechando la cultura de la reciprocidad india “ayni político”. A raíz de esto, el MNR logró que algunos sectores del campesinado los apoyaran hasta la caída de los partidos neoliberales durante la guerra del gas (2003). Hacia este periodo, el movimiento toma conciencia de su instrumentalización como pongos políticos, siendo los líderes con mayor formación intelectual los que plantean llevar la lucha sindical al plano político. En una primera etapa, el movimiento sindical tomó una forma para-estatal, para luego formar parte del “pacto militar campesino”, y finalmente sus líderes transformarse en clientela política de los partidos de la oligarquía, tanto de derecha como de izquierda.; Ese tutelaje forzó la dependencia hacia los partidos, oscureciendo la posibilidad de una autodeterminación política. Es ahí la importancia de líderes como Raymundo Tambo (indianista) y Genaro Flores (katarista), pues verán en la conducción de la Confederación Sindical de Trabajadores Campesinos de Bolivia, ala posibilidad de empoderar al movimiento sindical.

Las primeras organizaciones Kataristas Indianistas surgen a partir de los emigrantes Aymaras que llegan a La Paz, formando una “cultura subalterna” en un mundo urbano criollo mestizo particularmente discriminador, racista y excluyente. De esta forma se organiza el “movimiento 15 de noviembre”, que se funda a finales de 1960, donde figura uno de los intelectuales más importantes de esa época, Raymundo Tambo. Luego los Estudiantes Aymaras, instalados en la ciudad de La Paz, y forman el Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA); también, entre otras organizaciones, es fundado el Centro de Promoción del Campesinado (CIPCA). Pero es finalmente el 12 de agosto de 1971 que se funda el Centro Campesino Tupak Katari, siendo su objetivo realizar emisiones radiales en aymara. Se levanta como referente emblemático de todo este despertar ideológico indio contemporáneo las figuras de Tupak Katari y Bartolina Sisa. “Estos movimientos culturales y políticos de base urbana configuran una de las vertientes de lo que posteriormente será el movimiento Katarista...” (Rivera, 1986: 121).

Fausto Reynaga, es un factor importante en la inspiración política e ideológica del indianismo. Su pensamiento es trascendental parae Bolivia, pues situa al “indio” como un actor relevante, ya que “Si Bolivia existe por el indio, Bolivia **debe ser** para el indio. La patria debe ser para quien en la paz, la sostiene con su sudor; y en la guerra la defiende con su sangre y su vida” (Reynaga, 2001: 176). El Partido Autóctono Nacional (PAN) es el partido indio de referencia más antiguo existente en Bolivia, fue fundado en 1960 por Constantino Lima, Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori (Pacheco,

1992: 34-35). Raymundo Tambo posteriormente va a tratar de dar un sello indianista a la confederación campesina, pero su prematura muerte le negó la posibilidad de escalar a un más alto nivel como líder político. Este grupo, que a la vez conformaba el "movimiento 15 de noviembre"² tenía orientación Tupak Katarista. Posteriormente, en el año 1962, se funda el Partido de Indios Aymaras y Quechuas (PIAK), un embrión de lo que luego será el Partido Indio de Bolivia (PIB), conducido por el intelectual Fausto Reynaga. La influencia de este escritor indianista es notable, sin embargo, es en el transcurso de década de los '70 donde termina de articularse el Movimiento Katarista, entendido en sus dos vertientes:

En 1973, el Katarismo es el nombre genérico de un amplio movimiento ideológico con múltiples manifestaciones institucionales y organizativas tanto en la ciudad de La Paz y Oruro como en diversas áreas rurales aymaras. Ese año el movimiento lanza su primer documento público; el Manifiesto de Tiwanaku. Este documento, firmado por el Centro Campesino Tupak Katari, el Centro MINK'A, la Asociación de Estudiantes Campesinos y El Centro Cultural PUMA, constituye la síntesis más lograda hasta ese momento de las múltiples corrientes reivindicativas que conforman el Katarismo (Rivera, 1986:123).

No obstante, una de las debilidades de este ciclo organizacional es la ausencia desde sus inicios de una unidad del movimiento indígena entre katarismo e indianismo. Estas dos tendencias ideológicas provenientes del mundo intelectual indio, se plantearon y promovieron la construcción del "instrumento político" propio, en este sentido, ya tempranamente ven la necesidad de influir orgánicamente en la Confederación Nacional de Campesinos de Bolivia como una plataforma real de lanzamiento político electoral. El indianismo surge como organización política antes que sindical y como hemos dicho, bajo la influencia del escritor Fausto Reynaga.

El "Katarismo" logra conquistar rápidamente la confederación de campesinos, a través de la organización no gubernamental CIPCA³. Su fin

2 En este sentido las primeras expresiones de una nueva conciencia étnica aparecen a fines de la década de los años 60. Bajo la mirada del pionero indianista Fausto Reynaga, descubren la figura histórica de Tupaj Katari- ejecutado el 15 de noviembre de 1781- y empiezan a percibir sus problemas desde otra óptica. Son los primeros que comienzan a quejarse por: "sentirse extranjeros en su propio país" (Ticona, 2000: 44).

3 Paralelamente surgen organizaciones u ONGs como MINK'A y el Centro de Promoción del

no es una ruptura con el sistema político imperante, sino particularmente contra el pacto militar campesino y el pongueaje político. En los hechos, este movimiento suscribe a lo que Silvia Rivera llama “memoria corta”, es decir, “luchar por reivindicaciones ocasionales o demandas coyunturales” en lugar de luchar por verdaderos objetivos histórico estructurales irresueltos. Planteamos que los objetivos estructurales se generan a partir del año 2000 con la guerra del agua, donde la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) es una de las protagonistas en esta rebelión, a raíz de su replanteamiento ideológico, siendo tal vez la más importante el fin del pongueaje político, ya que las organizaciones campesinas dejan de estar al servicio de los gobiernos de turno, sin dejar de buscar mejorar la situación social del indígena originario.

No se puede perder de vista que el camino hacia una autodeterminación política del movimiento campesino está cruzada por una violencia colonial hacia el indio. Es durante la dictadura de Hugo Banzer Suárez (1971-1977), que campesinos del valle de Tolata son asesinados un 29 de enero de 1974⁴.i. Siete años después, y a raíz de esta experiencia de violencia contra el indio, se fundan las dos representaciones políticas más importantes: el Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA) y el Movimiento Revolucionario Tupak Katari (MRTK), troncos principales de las posteriores formaciones políticas Indianistas-Kataristas. En 1978 se lleva a cabo el VII Congreso de la CNTCB, que reafirma a Genaro Flores como Secretario Ejecutivo, cuyo liderazgo va ser indiscutible hasta finales de la década de los 80. Hacia finales del siglo XX estas dos vertientes políticas estaban desarticuladas, y virtualmente periclitadas ante el colonialismo interno; el MRTK en alianza con el MNR,

Campesinado (CIPCA que son instancias de orientación y formación de los líderes Indianistas y kataristas, donde adquirirán una formación política, es decir asimilar la política asistencial y paternal. Sello que va estar impreso en el comportamiento de los dirigentes campesinos, hasta muy próximo a la rebelión indígena del 2000. CIPCA es el que difunde la novela sobre la vida de Tupak Katari con gran éxito. Y que indudablemente tendrá mucho impacto político cultural en las bases campesinas.

- 4 Silvia Rivera refiere que en la mañana del 29 de enero de 1974 los campesinos concentrados recibieron una comisión del gobierno del Banzer (ex - dictador) quien les pide que levanten los bloqueos ya que el presidente les va recibir en audiencia. A lo que los campesinos responden, que venga el presidente para solucionar el problema y además que sustituya al Ministro de Asuntos Campesinos en ese entonces coronel Alberto Natuch Busch y piden sustitución por un ministro campesino. Hacia las cinco de la tarde, llega un convoy militar del ejército y despejó el bloqueo con artillería y aviación. La comisión de justicia y paz estableció 80 muertos y un número mayor de heridos y presos entre mujeres, hombres y niños. La comisión de justicia y paz es la antecesora de la actual Asamblea Permanente de los Derechos Humanos (Rivera, 1986: 127-128).

en el año 1993, pactó con el nacionalismo militar de la derecha (ADN), como una especie de re-edición del Pacto Militar Campesino de nuevo cuño político. Esta sumisión y vasallaje se entiende como una búsqueda y aspiración a la modernidad de los Kataristas, que a partir de una lectura "clasista" buscan un mejor ascenso social y condiciones de igualdad. Cárdenas postuló la teoría de los "dos ejes", donde el eje nacional fragmentado en múltiples etnias debía ser articulado con el eje social para derrotar al "colonialismo interno" y al capitalismo. Si bien el Katarismo e Indianismo, son expresión de un mismo fenómeno étnico nacional, a pesar de algunos intentos de unidad no lograron construir una fuerza política unitaria. Los críticos al indianismo sostienen que los conforma una ideología romántica, mesiánica y milenarista, ya que no "...proponen soluciones operativas a problemas concretos en el corto y mediano plazo" (Gamboa, 2001:166). El Katarismo, por su parte, es criticado de campesinista, clasista y culturalista. Los Indianistas influenciados por Fausto Reynaga, adoptarán el nombre de "tupakataristas revolucionarios", y serán los que a la larga forjarán el nacionalismo étnico y proseguirán con la "Guerra Interna"⁵. Luego de participar en el MITKA, fundan luego los Ayllus Rojos, posteriormente el Ejército Guerrillero Tupak Katari (EJTK), y finalmente el Movimiento Indígena Pachakuti. A comienzos del año 2000 esta corriente impulsará una ruptura a raíz del contexto surgido por la Guerra del Agua y verá la posibilidad de construir un Estado comunitario.

II. CONTEXTO POLÍTICO BOLIVIANO HACIA FINALES DEL SIGLO XX: EMERGENCIA INDIANISTA DESDE CSUTCB.

Los antecedentes previos a la emergencia y revuelta anticolonial en Bolivia, a principios del siglo XXI, tiene que ver indudablemente con el contexto político económico y social que estaba viviendo el país en su turbulenta historia republicana, a finales del siglo XX. Así, Bolivia salía de un ciclo neoliberal (muy resistido por los movimientos sociales indígenas) e ingresaba a una fase más crítica en el año 2000, cuando gobernaba el país el

5 Carlos Mamani sostiene por ejemplo que en plena guerra del Chaco (1932-1935) se levantaron las comunidades del altiplano, mientras Bolivia libraba una guerra internacional con el Paraguay. El concepto de "Guerra Interna" es tomado del historiador René Arce. Se refería al enfrentamiento histórico entre la clase "terratenientes y campesinos". Mamani le da su dimensión real significativa: "Al tener raíces coloniales, la confrontación que hasta hoy vivimos indios y criollos sólo ha podido ser parcialmente resuelta mediante mecanismos igualmente coloniales, cuyo resquebrajamiento conducía, a episodios de violencia y derramamiento de sangre..." (Mamani, 1991: 97).

ex-dictador Hugo Banzer Suárez (1997-2001).

Los principales ejes del denominado Políticas de Ajuste Estructural (PAE), implantado desde 1985, fueron: acceso a la modernidad (a partir del libre mercado), la tecnología y racionalidad tecnocrática (que traería consigo eficiencia y meritocracia). Pero, más ampliamente en su doble faceta diremos que: a) Intentaron ampliar los derechos democráticos hacia una participación e inclusión de nacionalidades indígenas (Constitución pluricultural de 1994-reconocimientos territoriales a los pueblos indígenas de oriente boliviano etc.); b) Buscaron también ampliar una mayor democratización social en cuanto a la redistribución y asignación de recursos económicos generados por la llamada “capitalización” (el bono sol, cobertura universal de salud etc.); c) la participación popular.

En el sentido inverso o negativo, el periodo neoliberal se caracterizó por: a) La privatización de recursos naturales y estratégicos del Estado (por ejemplo, el intento de promulgar Ley de Aguas y la exportación del Gas por Chile); b) La corrupción administrativa (contratos lesivos al Estado, apropiación de bienes públicos, los Chito Chatarras; Avión Vichcraft, Narco-aviones etc.); desvío de fondos públicos a cuentas particulares de ex funcionarios (ejemplo Dante Escobar, quien desfalcó al Estado sumas millonarias..); y c) Manejo discrecional de los gastos reservados. De este modo acababa el ciclo neoliberal como resultado de estas medidas anti-populares y la corrupción política. Esta última fase de crisis estatal o “desmoronamiento” indudablemente tiene varios momentos constitutivos, pero en especial las jornadas de abril y septiembre del 2000.⁶ En resumen, el contexto económico y social que el país presentaba era de crisis económica nacional y regional⁷, tanto producto de las privatizaciones de los bienes básicos y las profundas brecha sociales que dejó como secuelas las diferencias de desarrollo entre el campo y la ciudad.

Es por eso que el año 2000 marca un punto de inflexión en la historia republicana, inaugurándolo con un ciclo de *revueltas* que algunos intelectuales

6 Para Hugo Moldiz las máximas expresiones de la presente crisis estatal, como señales de un momento constitutivo o fundacional, son las jornadas de abril y septiembre de 2000; Febrero y octubre del 2003 y Mayo-junio de 2005. Todas ellas anteriores a la elección del actual presidente de Bolivia Evo Morales (Moldiz, 2009: 31).

7 “...Bolivia sintió el impacto de la crisis económica regional (devaluación del real brasileño “corralito a los depósitos en Argentina, fuga de capitales en Uruguay, etc.) que contrajo los niveles de crecimiento, aumento el desempleo, acentuó la insatisfacción social de grupos que figuraron entre los perdedores del viraje liberal. Con unos años de crecimiento bajo (0,4% en 1999; 2,2% en 2000 y 1,5% en 2001)...” (Romero, 2005: 14).

han denominado como un “*develamiento de la crisis de Estado*”⁸. La rebelión indígena y popular del 2000 inaugura un proceso que no culmina solamente con el derrocamiento y expulsión de Gonzalo Sánchez de Lozada (2000-2003), sino que también con el ascenso de Evo Morales como el primer presidente socialista y sindicalista de origen indígena. Esto marcará un “horizonte epocal” signado por la emergencia del bloque social indígena que van a demandar la recuperación de los recursos naturales, la inclusión social y la mayor participación política indígena.

En este contexto se inicia el ascenso del movimiento indígena de vertiente indianista. A fines de noviembre de 1998 la máxima organización de los trabajadores del país, Central Obrera Boliviana⁹ (COB), convocó a un Congreso de Unidad de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)¹⁰. En aquella elección fueron escogidos dos representantes del campesinado, el Chuquisaqueño Adán Estepa Camargo (Movimiento Bolivia Libre) y Félix Santos Zambrana de Potosí (Eje Pachakuti). Este Primer Congreso Extraordinario de Unidad, fue inaugurado en la ciudad de La Paz del 26 al 29 de noviembre.¹¹

8 Así ha definido Álvaro García Linera esta primera fase de sublevaciones Indígena-Populares, en su libro *Tensiones Creativas de la Revolución (La Quinta Fase del Proceso de Cambio)*.

9 La Central Obrera Boliviana, que en otros tiempos ha mostrado una gran vigorosidad en la conducción de los trabajadores. Históricamente fueron protagonistas y vanguardia revolucionaria, junto a obreros de las fábricas quienes dirigieron la insurrección de abril del 1952, que trajo cambios estructurales para el país. Pero a finales del siglo XX, la COB se hallaba muy debilitada como resultado de varios factores: la implantación de la Nueva Política Económica en 1985, que como efecto ocasionó el despido de los trabajadores mineros y que estos tuvieron que migrar a zonas tropicales como el Chapare; luego la privatización de las empresas estatales etc., a esto hay que sumar la injerencia política, la formación de camarillas y el prebendalismo que afectó a las cúpulas sindicales, todo ello permitió que se debilitara la COB y resurgiera con mucha fuerza el sindicalismo campesino.

10 La prensa obviamente no veía como “alentador” la elección de Felipe Quispe, quien era tildado por la derecha como “terrorista”. “...Es loable la iniciativa cobista de haber reunido a las organizaciones campesinas en un congreso de unidad. Lo ideal sería que fructifique en un comité ejecutivo auténticamente representativo de todas regiones y capaz de funcionar en armonía. Los indicios al momento no son alentadores, pero en sindicalismo como en política todo puede ocurrir.” (Última Hora: 28/11/1998).

11 La prensa nacional menciona los nombres de seis posibles candidatos que disputarían la cabeza de la CSUTCB: Román Loayza y Néstor Bravo por Cochabamba; por el Departamento de Chuquisaca, Adán Estepa; por el Departamento de Santa Cruz a Cimar Victoria; por Potosí no descartaba su postulación Félix Santos y finalmente por el Departamento de La Paz el candidato de las provincias fue Felipe Quispe Huanca. La postulación de estos candidatos indudablemente obedece, a la lógica rotativa de cargos en la conducción de CSUTC; por ello los candidatos tienen que ser representantes de las tres regiones de Bolivia (altiplano, valle y el oriente) que a la vez obedece a la presencia étnica mayoritaria que tiene Bolivia, Aymaras,

El sábado 28 de noviembre de 1998 vence Felipe Quispe Huanca¹² desplazando a Román Loayza de Cochabamba. Quispe resultó ganador con los votos de los campesinos de Cochabamba, Beni, Norte Potosí, Parte de La Paz, Chuquisaca y Oruro (Última Hora, 29/11/1998)¹³. Como primer secretario fue electo Román Loayza, y como segundo secretario Cimar Victoria, ambos cercanos a Evo Morales. La prensa oficial vio con temor el triunfo de Quispe por ser un ex guerrillero. Pero lo concreto es que Katarismo y su ala más radical, había triunfado y tomado dirección de la central de trabajadores más importante y poderosa de Bolivia.

Asumido el nuevo cargo, Quispe hace un llamado al presidente Banzer de forma confrontacional anticipando lo que iba a hacer su sello en la conducción de la CSUTCB:ta; “vamos a hablar de presidente a presidente”.¹⁴ Al interior de la CSUTCB, las diferencias se hicieron notorias entre Loayza y Quispe, acusando el primero al segundo de radical. Pragmático, Quispe, no titubeó en hacer alianza con Alejo Véliz, un conocido opositor a Evo Morales en Cochabamba líder de la fracción opositora a Morales en Cochabamba. Es importante destacar que sin estas alianzas políticas, las movilizaciones del 2000 no hubieran alcanzado su dimensión histórica.

Uno de los sellos distintivos de la conducción de Quispe fue el inicio de un trabajo de ideologización en las bases, es decir, las comunidades indígenas. Una de ellas será la provincia de Omasuyus, a reconocida además por su larga tradición de beligerancia, era considerada además un centro político desde era posible dominar toda el área rural del departamento de La Paz. Fue allí, en el poblado de Achacachi, donde los indianistas comenzaron a dictar seminarios y ampliados sindicales con el fin de “reindianizar” a las bases comunarias, apoyado esto en una larga tradición política que databa de

quechuas Tupi, Guaraníes que representan a los indígenas del oriente boliviano.

12 En este sentido la prensa reaccionaria no tardó en descalificar al Mallku: El periódico Última Hora, trazaba “el perfil del nuevo dirigente” como el principal líder del Ejército Guerrillero Tupak Katari (EJTK) que el gobierno del “Acuerdo Patriótico” (liderado por Jaime Paz Zamora) había condenado a cinco años de prisión por alzamiento armado, sedición, terrorismo, asociación delictuosa por lo que Quispe estuvo recluso en la cárcel de San Pedro, durante cinco años (1992-1997). Este mismo periódico anunciaba que Felipe Quispe pese a tener un pasado comprometido con el terrorismo tiene dos retos importantes; el primero referido a hacer cumplir al gobierno las demandas del sector campesino; y segundo, el de hacer escuchar con el gobierno a la hora de negociar (Última Hora: 30/11/1998).

13 Periódico Última Hora, en su edición de Domingo 29 de noviembre del 1998.

14 Justamente esto es lo que expresaba Felipe Quispe cuando asumió la dirección ejecutiva de la CSUTCB, Para finales del año 1999 seguía siendo la misma su posición “... Yo he querido hablar de presidente a presidente con el Banzer, él es presidente de esa minoría colonial yo soy presidente de esa mayoría originaria de este país...” (Mi Comunidad, 20/10/1999).

la década de los '70 con una importante carga de identidad indígena. No fue extraño, por lo mismo, que fueran éstos los que encabezaran el -rechazo al Proyecto de Ley de Aguas, al Saneamiento de Tierras y al Desarrollo Rural, programas evaluados como neoliberales y que provocaron el levantamiento aymara-quechua.

III. LEVANTAMIENTO AYMARA-QUECHUA Y GUERRA DEL AGUA: EPICENTROS DEL CONFLICTO.

Fue en el Altiplano Paceño y la Ciudad de Cochabamba donde reventó el descontento social en abril del año 2000. El ejercicio de la violencia que secundó a las movilizaciones dirigidas por representantes de los regantes, cooperativistas, comités de agua de Cochabamba fue también llamada "guerra del agua". Los antecedentes remontan a 1999, cuando la empresa "Aguas del Tunari" se adjudicó un contrato "flexibilizado", mediante decreto presidencial, para administrar SEMAPA (Servicio Municipal de Agua Potable) por 40 años. Para fines de 1999 esta empresa había anunciado el incremento de tarifas en un 30%, mientras que el gobierno preparaba una "Ley de Aguas" que generó las primeras movilizaciones, forzando al Congreso a archivar dicha ley. Para entonces se creó la Coordinadora por la Defensa del Agua y de la Vida en la Ciudad de Cochabamba, conformado en su mayoría por emigrantes del área rural, comités de amas de casa y asociación de regantes; sectores que se vieron seriamente afectadas por el incremento de las tarifas de agua potable, pero sobre todo por la privatización de éstas. Su descontento fue canalizado por novedosas formas de organización social comunal, encabezadas por el dirigente Oscar Olivera¹⁵ y que terminan confluyendo en la Coordinadora del Agua.¹⁶

La CSUTCB rápidamente organizó una "Comisión Técnica" para elaborar una propuesta de ley con participación de la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB) y, la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas "Bartolina Sisa" (CNMC-BS). Sin embargo, esta propuesta no prosperó ya que Felipe Quispe ideó otro horizonte estratégico, convocando

15 ".... a la cabeza del la coordinadora se había encumbrado un antiguo discípulo de Motete Zamora, Oscar Olivera, y un Trotskista de viejo cuño, Miguel Lora (...)." (Juguete Rabioso, 29/4/2001).

16 "...La coordinadora del Agua emerge del esfuerzo multitudinario de los poderes locales dispersos en la geografía del urbe y en el mapa de las territorialidades del valle. Se trata en realidad de una red de alianzas de diferentes estratos de una sociedad abigarrada. Lo que les une es la lucha por el control del agua, que en el fondo es una lucha por la reproducción social, por el destino de la vida social...". (Prada, 2000: 90).

junto a los maestros rurales un bloqueo de caminos.¹⁷ La masividad y radicalidad de la protesta llevó al gobierno a decretar el estado de sitio (que tuvo vigencia de 12 días), generando graves enfrentamientos entre los campesinos del Altiplano y el ejército. Uno de los hechos más recordados y que gatilló la indignación popular, fue el asesinato de un dirigente por las fuerzas militares. La respuesta fue ajusticiar den la localidad de Achacachi al mayor Omar Tellez. Según Silvia Rivera en la lógica comunaria “uno paga por todos”, mientras que en la lógica de los instrumentos coercitivos del Estado “todos pagan por uno” (Semanao Pulso: 21/4/2000).

En el altiplano de La Paz el bloqueo de caminos era contundente. Las bases indígenas hicieron caso omiso al estado de excepción y rebasaron el esto de sitios produciendo enfrentamientos en Lahuachaca y en Achacachi, mientras que en la ,capital de la provincia Omasuyu caía muerto éel comunario Benito Quispe Chambi. Los comunarios comprendieron la necesidad de fortalecer la resistencia indígena al gobierno. Desde una mirada indianista, estos enfrentamientos fueron evaluados como una continuidad del desencuentro entre dos razas, y la muerte del oficial de ejército no fue más que una respuesta a siglos de masacres contra las comunidades campesinas¹⁸.

Paralelamente al levantamiento indígena del Altiplano, la policía aprovechaba de amotinarse exigiendo el aumento de sus salarios, lo que constituye un agravante más a la delicada situación nacional.¹⁹ Tal vez por eso

17 “Los dirigentes de los dos sectores -Felipe Quispe de los Agricultores, y Fred Núñez, de los educadores- se reunieron ayer para diseñar la estrategia de lucha que será empleada en las carreteras más importantes del país.” (La Razón, 02/2/2000). Se anunciaba para el día lunes a las cero horas el ingreso en bloqueo de caminos.

18 Lo cierto es que el 9 de abril del 2000 según el periódico Pulso los campesinos avanzaban hacia las diez de la mañana a la tranca de entrada de esta ciudad y ahí se produjo el enfrentamiento con el ejército: “...Dos carros militares retornaban de su misión cuando oyeron gritos de la manifestación. Asustados porque se encontraban en desventaja numérica, lanzaron gases. Los más de tres mil comunarios corrieron por donde pudieron. Con las calles despejadas, algunos avistaron desde las lomas el acercamiento de dos militares y dos dirigentes, pero la persecución seguía. Entonces todo cambió de sentido, los uniformados empezaron a correr. El comandante y su ayudante el capitán Omar Téllez, se dieron a la fuga. Mientras el primero aceleró con gran velocidad el segundo no tuvo la misma suerte, fue alcanzado y golpeado. Su cuerpo abandonado en las inmediaciones de la plaza principal no supo nunca del rescate de sus camaradas sino dos mujeres del pueblo lo llevaron al hospital envuelto en mantas que tapaban el uniforme. Entre tanto, los campesinos alrededor se llenaban de gritos y espanto. Dos jóvenes habían caído. Ramiro Quispe, herido fue llevado a La Paz, y Rubén Aruquipa había dejado de existir. Con él cargado los comunarios fueron en busca del oficial golpeado...”. Este es el relato que hace la periodista Claudia Espinoza (Semanao Pulso: 14/4/2000).

19 En abril 8, más de 800 policías se amotinaron en la sede de la GES (Grupo Especial de Seguridad), cerca de la plaza Murillo al lado de la Cancillería de la República, en demanda de

es que el día 15 de abril, el gobierno decide firmar un acuerdo con la poderosa central de trabajadores. Una de las primeras medidas fue la liberación de los detenidos en San Joaquín-Beni, incluyendo su principal dirigente. Felipe Quispe declaró: *-Esto sólo ha sido un Ensayo-*. El Semanario El Pulso, a raíz de la coyuntura política, señaló: "Por cierto, ese rechazo tiene explicaciones: son los agravios y odios recíprocamente acumulados y alimentados por los poderosos y los débiles a lo largo de las relaciones tormentosas de muchísimos años..." (Semanario Pulso, 21/4/2000). Felipe Quispe, acusado de fundamentalista y criticado por sus posturas radicales desde los sectores criollos más conservadores, reaccionó a través de la prensa, señalando: "me dan asco los mestizos".²⁰

A esta altura, las diferencias entre el liderazgo de Quispe y Morales eran notorias. Ambos comenzaron a marcar dos posiciones ideológicamente distintas, que no lograron complementarse como se hubiese esperado, y que inclusive, a la larga, se hicieron irreconciliables. Esto quedó latente en el Congreso Ordinario en la Ciudad del Alto²¹ donde Quispe y sus seguidores lo abandonan. Para algunos intelectuales marxistas indigenistas, como Álvaro García Linera, futuro vicepresidente de Bolivia, la máxima organización sindical, si bien estaba debilitada, ensayaba nuevas formas de autogestión basadas en una organización de carácter comunal,

un aumento de salarios. Este movimiento había empezado cuando mujeres policías a la cabeza de la Sargento Rosmery Corrales se habían declarado en huelga de hambre (Semanario Pulso: 14/4/2000).

20 Esta conducta, electoralmente tendría un alto costo para el posterior fracaso político del Mallku, mientras que Evo Morales aprovechaba su alianza con los "mistis" guiados por sus asesores "q'aras". Desde entonces el encono y enañamiento de este periódico (Pulso) fue permanente. El súbdito español Víctor Urduna, quien recibió el maltrato del Mallku como un cañonazo en su propia alma, en el fondo no le toleraba, pero como era una figura de Marketing periodístico, es decir era un "buen gancho" para el periódico, entrevistaban siempre con ganas de ridiculizarlo. Lo mismo el Periodista Gustavo Guzmán, quienes posteriormente durante el gobierno de Evo Morales fueron premiados con privilegiadas posiciones en el poder. El primero como asesor presidencial y el segundo Embajador en EEUU.

21 Del 17 a 26 de enero del año 2000, se lleva en la Ciudad del Alto (multifuncional) el XII Congreso Nacional Ordinario de la Central Obrera Boliviana (COB) este congreso de los trabajadores es cuestionado por supuesta intromisión del oficialismo. Pero es más, la CSUTCB solicita 200 credenciales para el sector campesino, y se pide que este congreso se convierta en un Congreso Orgánico, donde Quispe plantea la revisión de la tesis política de la COB (Tesis de Pulacayo) lo cual es rechazado. La COB ya no era vanguardia principal de los trabajadores del país; iban a posicionarse los movimientos sociales indígenas. De tal forma que F. Quispe y sus seguidores abandonan este congreso, mientras que la facción "Evista" permanece en la misma.

...La única manera para superarlo es mediante el potenciamiento de estas tomas de poderes previos mediante procesos locales, estructuras organizativas y barriales que habiliten la toma de poder general que no acaba en el fortalecimiento del Estado sino en la disolución de lo estatal en estas estructuras previas (Semanao Pulso, 7/7/2000).

Los intelectuales criollos mestizos agrupados en el denominado grupo “Comuna”, de línea izquierdista, encontraron un campo fértil para la revalidación del pensamiento marxista. Para ellos, su referencia eran los acontecimientos sucedidos en Cochabamba, sin dar importancia a la movilización indígena aymara la que arrinconaría finalmente a los gobiernos neoliberales a. Esto queda sintetizado en el artículo *El Retorno de la Bolivia Plebeya*²².

IV. SEGUNDO ENSAYO: SUBLEVACIÓN DE SEPTIEMBRE Y OCTUBRE DEL 2000. RECONSTITUCIÓN DE LA NACIÓN AYMARA.

Para septiembre del 2000, el Comité Ejecutivo Nacional de la CSUTCB se atrincheraba y decretaba un nuevo bloqueo de caminos, acusando la falta de cumplimiento al acuerdo firmado con el gobierno en el mes de abril. La prensa calificó esta nueva movilización como la “primavera sangrienta”, a raíz de las consecuencias que implicaron estos acontecimientos, mientras que para el sociólogo Félix Patzi era una “revuelta descolonial”²³ y la reconstitución de la Nación Aymara Quechua, con miras a re-fundar el Estado Indígena del Kollasuyu. Para el liderazgo indianista de la CSUTCB los objetivos eran claros: la emancipación y autogobierno indígena.²⁴

22 El periodista Alejandro Martínez sostenía que: “...Con este libro, la izquierda boliviana, tan lleno de lamentos y santos mal invocados, adquiere simbología y referentes, pensamiento fértil para su tarea” (El Juguete Rabioso, 6/06/2000). Y de manera profética anunciaba concretamente que: “...Será el transcurrir del tiempo será el que determine si la articulación de los intelectuales con la sociedad tuvo resultados.” Y tuvo razón el periodista. Sólo que los intelectuales de izquierda han tenido mucho de arribismo que de articulación orgánica a los movimientos sociales indígenas.

23 De esta forma denomina el sociólogo Feliz Patzi, la insurgencia indígena emergente del año 2000 en adelante y la caída de los neoliberales. En este sentido crítica a los “marxistas” de que no supieron comprender la esencia de las clases sociales en Bolivia. Indudablemente impregnado por el factor étnico (Patzi, 2007: 199).

24 Esta emergencia del movimiento indígena direccionado por su vertiente indianista según los autores del libro Sociología de los Movimientos Sociales en Bolivia se explicaría por: “... provendría por la particularidad de la nueva coyuntura económica iniciada a fines de los años 90, crisis económica, y las renovadas iniciativas empresariales de privatizar ahora recursos

Felipe Quispe se encontraba para mediados de septiembre en la localidad de Pucarani (Provincia Los Andes) en un ampliado campesino. En ese momento, hizo un nuevo llamado a bloquear los caminos para destrabar las negociaciones que estaba llevando Pedro Vilca con el gobierno, respecto a la Ley del Recurso Agua. A estas alturas, para el máximo dirigente de la CSUTCB, la movilización no pasaba por modificar o anular una ley, sino por preparar , un *levantamiento general indio*. Para ello hizo un pacto de hermandad con los Maestros Rurales y Gremiales para negociar como bloque sus demandas al gobierno. Así, el 26 de septiembre se reúnen en un ampliado de emergencia las 20 provincias de La Paz donde se acuerda "radicalizar" el bloqueo. El Cerco a la Ciudad de La Paz era inminente "uerra revolucionaria de ayllus".²⁵

Esta sublevación indígena comenzó desde el 11 de septiembre y finalizó el 7 de octubre del 2000. Por tres semanas las carreteras del eje troncal del país estaban bloqueadas por los campesinos del altiplano y los cocaleros de Cochabamba.²⁶ Por su parte, los cocaleros de Chapare bloquearon la carretera hacia Santa Cruz demandando: la no construcción de tres cuarteles en la región, la no erradicación forzosa de la hoja de coca y la renuncia del ex dictador Banzer. El panorama del conflicto lo evidenciaba como un problema nacional por sobre el factor regional o de clases sociales, expresando "la otra Bolivia" en la que el movimiento adopta sus características esenciales: "... todos abordan de alguna manera los tres aspectos que tuvo la insurrección: decisión colectiva de los pasos a dar, rotación de dirigentes y de tareas, y desborde desde abajo..." (Zibechi, 2006: 85).

públicos no estatales (agua, biodiversidad). Es sobre esta coyuntura que el nuevo liderazgo indianista de la CSUTCB ofrecerá un marco discursivo y simbólico capaz de articular el cansancio con las ofertas liberalizantes de la economía y la defensa de los patrimonios colectivos comunitarios como componentes de un destino histórico- nacional de emancipación y autogobierno." (García, 2008: 122).

25 En este sentido Quispe estaba en aprestos de preparar el camino para "cercar" y repetir la hazaña de Tupak Katari del siglo XVIII, de "bloquear" cualquier ingreso de alimentos a la ciudad de La Paz, centro colonial del poder hispano: "...Los almacenes se habían vaciado por completo en la ciudad. Aquí hay que resaltar la actuación de nuestros abuelos, pues, la mejor arma que han empleado en esta "Guerra revolucionaria de ayllus" contra explotadores y opresores, es <<no meter ninguna clase de productos hasta que mueran las fuerzas enemigas por inanición>>, por eso había cualquier cantidad de muertos dentro la muralla colonial" (Quispe, 1999: 100).

26 El movimiento cocalero, constituido por los productores de la hoja de coca, una planta ancestral andina penalizada por ser materia prima para la fabricación de la Cocaína, pero que, para los pueblos indios tiene un alto valor emblemático cultural, su uso indudablemente como alimento energizante para el trabajo, viene desde el tiempo de los incas y su uso ritual tiene igual importancia.

El gobierno se encontraba en un estado crítico. Las rutas que conectaban a la ciudad de La Paz estaban totalmente bloqueadas, el tránsito nulo y la circulación de mercaderías interrumpida, y en consecuencia, la situación contribuyó al alza de precios de las mismas producto de la escasez. Era tal desesperación del gobierno, que intentó suministrar carne vacuna por vía aérea que fudesde el departamento del Beni.

El ascenso de las movilizaciones le costaron a la población 9 personas muertas y 127 heridos. El gobierno, por mediación de la Iglesia Católica, Juárez, la Defensoría del Pueblo íy la Asamblea de Derechos Humanos, solicitaron a Felipe Quispe, un nuevo diálogo, el que se efectuó en la ciudad de La Paz, el 30 de septiembre del año 2000. Sin embargo, el máximo dirigente de la CSUTCB, rechazó entablar comunicación con el gobierno, acusándolo de “sanguinarios”. Recién, el 1 de octubre, Quispe se presentó en las oficinas de la Iglesia Católica, ámomento en que interpeló duramente a los ministros del ex-dictador Banzer,

Nosotros les hemos llamado a ustedes, les hemos dado nuestro territorio, les hemos alojado a ustedes extranjeros ¿y ahora?, nos matan, carniceros! , y ahora ¿Por qué no me matan a mí? ¿Por qué matan a mis hermanos quechuas?, ¿por qué matan a mis hermanos aymaras? ¿Por qué?. Quiero saber la respuesta. El único delito que hemos cometido es reclamar justicia y la libertad, el único delito que hemos cometido es reclamar el poder político que nos devuelvan a nosotros. Asesinos!. ¿Por qué nos matan?. El pueblo entero tiene que saber esto, la faz del mundo tiene que saber. Me da pena verlos a estos sanguinarios (que) se han manchado con la sangre indígena...Si no habría indios ustedes no serían gente, nosotros somos sus fusiles de ustedes. Nos han manejado, hemos sido sus instrumentos, hemos sido sus masas votantes y escalera política de estos q´aras. Ustedes tienen que recoger su aparato represivo que está sembrado a lo largo y ancho de nuestro territorio. Yo no voy a venir a arrodillarme y bajarme el pantalón para ustedes. Mátenme si son hombres, ahorita fusílenme. O si no pueden descuartizarme como a Tupak Katari. Si a Tupak Katari ustedes han descuartizado con cuatro caballos, a mí me descuartizarán cuatro tanques, o sino con cuatro aviones y esa sangre va derramar a esta población boliviana. Quisiera que sepa el pueblo, basta de votar para estos señores ADN, MIR, USC. Como agradecimiento han matado en Huarina, en Jesús de Machaqa,.. en Vinto; han matado y masacrado en Chapare. Yo no voy a mi-

rarles sus ojos de ustedes, por que sus ojos están manchados de sangre indígena. Yo no les voy a mirarles sus caras, por que sus caras están bañadas de sangre indígena. Me duele esto como a un Mallku Mayor. Yo no soy pongo político. Me duele esto por que ustedes inquilinos se han adueñado de nuestras tierras...” (Kallisaya, 2001: 44-45).

Finalizada la arenga, Quispe abandona la sede de la iglesia católica, donde es ovacionado por las comunidades de Achacachi. El día 6 de octubre se firma el acuerdo de 50 puntos con el gobierno.

La rebelión de septiembre y octubre es el preludio de la caída del ex dictador Banzer en la presidencia. Con este hecho resurge la demanda histórica por Tierra-Territorio²⁷, pieza clave en la movilización de las masas campesinas del sector altiplánico; si bien técnicamente era inviable (sustituir una legislación agraria, que a la vez fue consensuada, y probada durante el ciclo neoliberal con el apoyo de los mismos campesinos), fue utilizada como un recurso táctico para movilizar a las bases comunarias, ya que respondía políticamente a las luchas de los pueblos indígenas por recuperar su territorio, es decir, su autodeterminación.

Los partidos de derecha calificaron a esta movilización como un núcleo antisistémico, mientras que para intelectuales de izquierda indigenista era la “reinención de nuevas formas de rearticulación de la organización comunal”. Por su parte, la minoría criolla acusaba que en Bolivia “todos eran mestizos” no aceptando la idea de un Estado plurinacional; e inclusive, intelectuales indígenas se manifestaron opuestos a la libre-determinación de los pueblos indígenas del Kollasuyu²⁸. Sin embargo, en la práctica, se estaban

27 Luego de un acuerdo forzado con el gobierno, se estableció que se conformaría una comisión que elaboraría una Ley Sustitutiva a la Ley INRA (Ley del Instituto Nacional de Reforma Agraria) que la CSUTCB presentaría en un lapso de 60 días. En este sentido se conformó una comisión técnica para elaborar dicha propuesta que se presentó como Ley INDIO (Ante proyecto de Ley del Instituto de Desarrollo Indígena Originario) que más que una propuesta técnica- jurídica era un instrumento para radicalizar las movilizaciones. Pues en la forma trataba de encuadrarse en la política agraria del Estado, mientras que en el fondo buscaba la autodeterminación de los pueblos.

28 Este es el caso del ex vicepresidente de la República Víctor Hugo Cárdenas que gobernó junto a Gonzalo Sánchez de Lozada (1993-1997) en su primera gestión fue el encargado de políticas reformistas a favor de la “inclusión” social, pero no dejó de ser un intransigente defensor del neoliberalismo y del neo-colonialismo: “ En lo que tenemos observaciones es en el sentido que se quiere dar a esas movilizaciones orientándolas hacia un enfrentamiento de corte racista, reproducción de racismo colonial; hacía la negación de toda posibilidad de dialogo, hacía la lucha fratricida entre indios y q´aras...” . Entrevista a Víctor Hugo Cárdenas en: (Semanario

constituyendo ensayos de autonomía como los que comenzaron a manifestarse en la región de Omasuyus- Departamento de La Paz- hacia otras provincias a finales del año 2000. La pregunta es ¿estaba la sociedad boliviana preparada para la autodeterminación aymara-quechua?

La rebelión aymara de septiembre-octubre del año 2000 gestó un proceso de *descolonización* que podría haber conducido a una “guerra civil”, al menos eso pedían los campesinos movilizados el 2003 (como veremos más adelante), lo que en el fondo significaba una nueva “Guerra de Razas”. El conflicto no llegó a desembocar en esta fatalidad, las comunidades movilizadas evaluaron las consecuencias, sin perder de vista que muchos soldados y clases son indígenas, por lo tanto, la guerra civil hubiera significado la matanza de “indios contra indios”.

El proceso de reconstitución empezó a desarrollarse en el núcleo de la rebelión aymara (Achacachi): se expulsó al sistema judicial y a las policías, transfiriendo el control al pueblo y las comunidades, tal como lo enfatizó la Declaración de Achacachi en su punto sexto: “Instaurar en los territorios indígenas, Consejos de Justicia Comunal *en vez* de corregidores y policías. *Asimismo* expulsar a los órganos represores del gobierno tanto la policía como el ejército (Declaración de Achacachi, 6 de octubre de 2000)” (Mamani, 2004: 49). Esto equivalía al desarrollo embrionario de un “Estado Indígena” con el planteamiento de una autonomía indígena, paso previo para llegar a una independencia política total.

La propuesta radical del indianismo de restaurar la patria ancestral del Qullasuyu²⁹, fue blanco de constantes ataques, uno de ellos el del reconocido intelectual indígena Víctor Hugo Cárdenas. Pero cabe argumentar que tanto el Indianismo como el Katarismo nunca forjaron una teoría política de corte secesionista, por el contrario, como señalaron los indianistas, siempre defendieron la idea de recuperar el territorio ancestral que en términos míticos es el retorno del *Pachakuti*,³⁰ que significa invertir el orden del mundo actual y la

Pulso: 13/9/2000)

29 La restauración del Qullasuyu es más una reminiscencia de un pasado anterior a la invasión. Según algunas investigaciones la extensión geográfica del antiguo Qullasuyu (una de las cuatro regiones del Gran Tahuantinsuyu) habría abarcado por la naciente del sol hasta Samaypata región de Santa Cruz; por el sur hasta el Río Maule (Chile) por el sureste hasta Catamarca (Argentina), por el norte hasta Cuzco (Perú), por el oeste hasta el Océano Pacífico. Entonces para los aymaras del Qullasuyu, Bolivia es apenas una parte de ella.

30 1532 es el comienzo de una línea sucesiva de quiebre catastrófico en la historia de los pueblos indios del Tawantinsuyu y de América. Porque el “mundo da un vuelco”. El mundo está ahora “al revés” nos dice, el cronista indio Huaman Poma de Ayala (quien ahora es reivindicado como portador de ese otro discurso epistemológico descolonizador). Pero una definición más

re-vuelta de un mundo ancestral, original y emergente desde las profundidades del pasado. Lo que se buscaba era construir otro tipo de poder y Estado de base comunitario, que gradualmente fuera creciendo desde las provincias de La Paz al resto del país. Lejos estaban de las pretensiosas acusaciones desde la derecha de llevar a Bolivia a un proceso de “balcanización”.

“¿Qué quieren los indios?”, era una de las preguntas más recurrentes desprendidas desde las movilizaciones. Para el intelectual Jorge Lazarte el “problema indígena” ya no es la tierra sino la inclusión: “el deseo de integrarse al país moderno, de gozar de las ventajas de esa otra Bolivia, no de separarse de ella. Los del Alto quisieran vivir pues como de la zona sur en La Paz” (Semana Pulso, 13/09/2000). En cambio, para el intelectual indigenista Álvaro García Linera, se reclamaba una “inclusión más paritaria” de los “plebeyos” (como ha definido al levantamiento indio del 2000). Como sostiene este intelectual, “...los dominados demuestran que se están cansando de correr tras los dominantes, porque lo poquito que les ofrecen es falso, escaso, insuficiente, materia que se evapora fácilmente...” (Semana Pulso, 13/09/2000). Lo cierto es que el pueblo indio históricamente nunca compartió del todo lo que ofrecía el blanco. Lo occidental es apenas un enclave de modernidad, dentro de un país cultural y demográficamente indígena en su mayoría.

“¡Katari No Vive ni Vuelve! (Cercos Racista a Bolivia)”³¹ se sostenía desde el otro extremo ideológico del debate intelectual. Díaz de Oropeza afirmaba que “...Las causas parecen advertirse en la crisis económica, en algunas leyes agrarias, en la discriminación y sustancialmente, en el desmoronamiento de la credibilidad de la “clase política” (Díaz de Oropeza, 2000: 7), no subrayando el autor ni la exclusión histórica ni la colonización hacia los pueblos indígenas. Hasta el año 2000, los sectores dominantes pensaron que el pueblo indio estaba integrado y había aceptado la cultura impuesta, y frente al estallido de las movilizaciones solicitaban tolerancia y

aproximada podría ser de Raquel Gutiérrez: “... la noción de Pachakuti como, efectivamente, la ambición, el anhelo, la búsqueda de una inversión del orden fundamental de las cosas. Básicamente, como una inversión del orden político donde lo que estaba adentro, en las comunidades, como su lógica más íntima- y, por su puesto, abajo- ahora queda colocado como lo visible, lo válido, lo legítimo, “lo de afuera” y “arriba”: se trata pues de un trastocamiento general del modo de convivir...” (Gutiérrez, 2008: 129).

31 El periodista Clovis Díaz de Oropeza justamente escribió ese folletito como respuesta al libro escrito por Felipe Quispe, “Tupak Katari Vive y Vuelve...Carajo”. Donde despotricaba toda su rabia contenida, en contra del levantamiento indio y su líder, con frases histriónicas como: “El ultra-indigenismo, postula la guerra racial a muerte contra el “blanco y mestizo” según los teólogos de la liberación aymara...” (Díaz de Oropeza: 2000: 8).

la restitución de la convivencia armónica bajo la fórmula de “indianizar a los q´aras”.³²

Después de octubre, la correlación de fuerzas se inclinaba a favor del movimiento indígena, la autonomía indígena se visibilizaba como una acción a *consolidarse en su esencia*. En ese momento, Quispe decide fundar un partido político indianista buscando emular al Movimiento Pachacutec de Ecuador. Así, para contar con un instrumento político propio, el 15 de noviembre del año 2000 se fundó el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP),³³ concentrándose su núcleo central de apoyo en área rural del Departamento de La Paz, en la región de Omasuyus y otras muchas provincias. La decisión fue entendida como una estrategia más que un fin en sí mismo, pese a que en opinión de algunos analistas fue un “error adelantado”.³⁴ Pero además se pensaba que “estratégicamente” había que generar un movimiento político electoral, de esta forma se participó en las elecciones generales de junio del 2002.³⁵ Pese a que los líderes de izquierda trataron de crear alianza con el MIP, para los realizarparayderrotar juntos definitivamente a los neoliberales, Quispe decidió participar sólo en estas elecciones, logrando un 6% de las votaciones, que se tradujo en seis escaños parlamentarios, uno de ellos ocupados por él, al que renunció en el 2004 cuando descendía su liderazgo mientras ascendía al poder Evo Morales.

Después de la crisis de abril y septiembre (2000) el gobierno acreó el Ministerio de Asuntos Campesinos Indígenas y Originarios (MACPIO), su

32 En este sentido con una intención de machacar y sacar de las casillas, el periodista y súbdito español (Víctor Urduna) insistía a Felipe Quispe, de que sería factible una convivencia armónica entre q´aras e indios, ¿hasta dónde sería posible?, trataba de arrancar alguna posibilidad de reconciliarse con los opresores. En eso surge su planteamiento de: “...aunque sea indianizar al marxismo, indianizar todo eso, ahí sí, quizás podría darse la convivencia, pero mientras tanto el q´ara está chúcaro...” (Semanario Pulso, 13/10/2000).

33 El MIP, se fundó en la Provincia Los Andes del Departamento de La Paz, en la localidad de Peñas, donde en 1781 fuera descuartizado Tupak Katari, tuvo una vigencia efímera (2000-2005) sin embargo en la historia política de los partidos indios de Bolivia fue el más exitoso. En esta fundación el discurso no se clarificaba nítidamente inclusive porque se mezcló una serie de simbolismos que hacía ver más bien la constitución de un gobierno Aymara, más que un partido. Esta paradoja, indecisión o confusión del Mallku lo va enterrar políticamente a la larga.

34 El intelectual aymara Fernando Untoja, Jefe del partido Katarismo Nacional Democrático (KND) en su momento advirtió que la fundación del Movimiento indígena Pachakuti era un error adelantado (Díaz de Oropeza, 2000: 98).

35 El periodo constitucional del gobierno del ex dictador general Hugo Banzer (1997-2002) fue se vio reducido por ser víctima de un cáncer, idejando el poder en manos de su vicepresidente Jorge Quiroga Ramírez, quien convocó a elecciones generales para junio del año 2002.

objetivo era desmovilizar el movimiento indígena que había puesto en jaque el gobierno del ex dictador, quien finalmente abandonó el poder aquejado por una grave enfermedad (2001). Pragmático, Banzer instala como ministro a Wigberto Rivero³⁶, un miembro del Movimiento Revolucionario de Izquierda (MIR), pieza clave para desbloquear la conducta radical de Quispe y debilitar a la potencia india en ascenso que estaba haciendo colapsar todo el sistema político vigente. Algunos planteaban que el objetivo del MIR era realizar una alianza con el MIP, pero Quispe fue claro al expresar que: “No vamos hacer ninguna alianza, te lo juro por la sagrada memoria de Tupaj Katari y de Bartolina Sisa, ni con Goni, ni con ADN, ni con ninguno de los partidos tradicionales...” (Semana Pulso, 3/11/2000).

Firmado el acuerdo con el gobierno (octubre del 2000), los dirigentes de la CSUTCB, en noviembre se reunieron con los ministros de Banzer en Achacachi-Provincia Omasuyus, para atender el Pliego de Demandas y aprobar la elaboración de una Ley Sustitutiva de Tierras³⁷, ley elaborada por los dirigentes de la CSUTCB, denominada Ley INDIO (Ley del Instituto Nacional del Desarrollo Indígena Originario) presentada en un tiempo récord de apenas dos semanas. El movimiento indianista se anotaba un triunfo.

V. EL CONGRESO DE UNIDAD DE CSUTCB-ABRIL DEL 2001: LUCHA INTERFACCIONAL Y PARALELISMO SINDICAL.

Al interior de la Confederación Sindical Única de Trabajadores

36 “Chaca” Rivero como era conocido, antropólogo y experto en el tema indigenista, tramó una amistad muy cercana con Quispe, de hecho con apoyo de él consiguió ser avalado por las organizaciones indígenas del país para ser posesionado en el cargo de Ministro de Asuntos Indígenas, “capturar y cooptar” fue su propósito, primero infló la vanidad del Mallku (pues es claro que sin su apoyo no hubiese sido reeligido en el Congreso Campesino de abril del 2001-donde Alejo Véliz fue desplazado), y luego impulsó el proyecto de tractores para que Quispe tenga más apoyo de sus bases campesinas, apoyó para que presente la CSUTCB al gobierno una propuesta sustitutiva a la Ley de Instituto Nacional de Reforma Agraria, pero todos los “favores” del “Chaca” tendrían un costo político muy alto para Quispe, porque desde el otro frente vendrían los ataques, como el escándalo del “duchazo”, luego el “asunto de los tractores” quienes utilizaron estos escándalos, y promovieron descabezar a Quispe (mediante uno de sus propios seguidores y lograron sus objetivos) fueron, los “MASistas”. Así es como el “Chaca” debilitó al amigo y ayudó a crecer al enemigo.

37 En esta reunión los ministros que se encontraban son: Ministro de Asuntos Campesinos (Wigberto Rivero); Desarrollo Sostenible (a.i.) (Neisa Roca); Justicia, Luis Vásquez junto al Viceministro de Desarrollo Rural, Walter Núñez, y el Director del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA), René Salmón, quienes tuvieron que llegar hasta el Municipio de Achacachi casi obligados por Quispe.

Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la lucha por conquistar su conducción se disputó por tres líderes políticos y sindicales: Evo Morales, Felipe Quispe y Alejo Véliz. La lucha por recuperar el control de esta organización campesina nunca fue abandonada de hecho ni por Evo Morales ni por Alejo Véliz, pero de los dos, indudablemente, Véliz es el perdedor en esta contienda; sin personería jurídica de su partido ASP, ni logrando llegar a ser ejecutivo de CSUTCB, Véliz terminó aliándose con el NFR (Nueva Fuerza Republicana), un partido de la derecha. Quispe solamente lo utilizó, “te utilizan o los utilizan” solía repetir, indicando con ello que no había términos medios. Lo que indica que la lógica de “rotatividad de cargos” entre aymaras quechuas y guaraníes no es funcional, al menos no en la política sindical real, y la muestra clara es que los líderes campesinos del oriente nunca ocuparon la jefatura de esta organización.

La lucha inter-faccional entre los dos “caudillos enfrentados” (Evo Morales y Felipe Quispe) por controlar la CSUTCB comienza desde el mismo momento en que Quispe ocupa su jefatura, en 1998. Al final, se enfrentaron a muerte en la carrera para ocupar la silla presidencial, utilizando esta organización máxima de trabajadores campesinos como plataforma real para articular una fuerza necesaria para llegar al poder. De inicio Quispe ve que en el Comité Ejecutivo Nacional la existencia de tres facciones: los “Evistas”, los “Alejistas” y los “Mallkistas”. Y opta por aliarse con el “mal menor”, ya que unirse a la facción de Evo, era empoderar a Morales, y él, quedaría subsumido a la corriente izquierdista. Al no poder controlar la poderosa organización sindical, Evo Morales comenzó a crear el *paralelismo sindical*, o sea, “dividir” la CSUTCB.

Los “Evistas” no descansaron en buscar medios para deslegitimar al Mallku. Después de los bloqueos de caminos de septiembre y octubre, recurren a la argucia de valerse de una convocatoria del CEN de la CSUTCB del propio Quispe (11 de agosto del 2000), que llamaba al IX Congreso Ordinario de la CSUTCB a realizarse en la ciudad de Oruro del 25 al 30 de noviembre del 2000. Pero como quedó bien posicionado a raíz de la rebelión indígena aymara, viendo la necesidad de que el gobierno cumpla con lo acordado, decide postergar el congreso por 90 días, ya que dentro de dos meses volverían con el gobierno a reunirse para evaluar el avance del convenio.³⁸

38 Según Ayar Quispe, el acuerdo de los 50 puntos principalmente tenía que ver con: “... promover la promulgación consensuada de una nueva Ley sustitutiva de la actual Ley INRA; El retiro de la Ley de Aguas del Parlamento que ha sido elaborado por el gobierno; la promulgación de

Pese lo anterior, de todas formas el sector “Evista” decide llevar adelante el congreso, el que lo transforma en un Ampliado Nacional, con el fin de desconocer a Felipe Quispe como Secretario Ejecutivo de CSUTCB y descalificarlo como interlocutor válido ante el gobierno (al menos ese fue el objetivo final), cosa que no consiguen, puesto que ahora más que nunca el liderazgo de Felipe Quispe es indiscutible por su convocatoria. Quispe, ante esta realidad, decide amenazar con un nuevo bloque de caminos si el gobierno no aceptaba las demandas de la CSUTCB.

Pero los infatigables no escatiman esfuerzos, de tal suerte que los ejecutivos departamentales que apoyan a Morales llevan delante el IX Congreso Ordinario de la CSUTCB en la ciudad de Oruro del 17 al 23 de enero del 2001. Según Ayar Quispe, existía un plan político con el fin de derrocar al Mallku. En un acuerdo entre Fausto Ardaya (jefe del poder indio) y Evo Morales, se buscaba fortalecer la candidatura de Alejo Veliz como Secretario Ejecutivo, para “deslegitimar totalmente a Felipe Quispe Huanca...” (Quispe, 2003: 91).

Evo Morales, sin embargo, no cumplió aquel pacto. Decidió impulsar la elección de Humberto Choque, otro dirigente Aymara, con el fin de derrotar a Quispe. Éste, por su parte, decidió arruinar el congreso, aliándose con Alejo Véliz, quién debía abandonar la convocatoria del MAS. A cambio, Quispe le prometió salir electo en el IX Congreso de la CSUTCB, de abril del 2001, avalado por la COB.

Para el IX Congreso, Quispe había culminado su gestión de 2 años según los estatutos. Las federaciones departamentales que obedecían a la facción de Evo Morales, decidieron no asistir al congreso como: Santa Cruz, Oruro, Pando y Potosí. Mientras que cinco departamentos están en este congreso, representados por sus respectivos secretarios ejecutivos: departamento del Beni (Alfredo García); de Chuquisaca (Ignacio Quispe); La Paz (Mariano Choque); Tarija (Luis Alfaro) y finalmente de Cochabamba (Alberto Zapata).

Felipe Quispe, por su parte, en el fondo siempre quiso ratificarse; si bien dudó en algún momento, a raíz de su promesa de apoyar como sucesor a Alejo Véliz, finalmente decidió repostularse en el cargo. Como era de esperar,

un Decreto Supremo disponiendo que todas las tierras fiscales y los 3.800.000 de hectáreas de tierras identificadas por el INRA, sean para programas de asentamientos humanos planificados de manera inmediata y con apoyo: el compromiso a financiar la construcción, equipamiento y refacción de los mercados campesinos en los capitales de provincias y ciudades en todo el país; y la modificación consensuada con el gobierno de la Ley Forestal, Código Minero, Ley de Medio Ambiente y Código Civil para garantizar el uso de los recursos naturales y evitar su contaminación.”. (Quispe, 2003: 84).

Veliz se creyó engañado y no aceptó su derrota lanzando todo tipo de diatribas contra Quispe.³⁹ El engaño de Felipe Quispe, consistió en hacer creer a Véliz que se retiraría para dar paso libre en la conducción de CSUTCB. Y los hechos demostrarían que estratégicamente era mejor ceder o dejar el cargo a su aliado.

Luego de este congreso, descontento por el segundo lugar, el dirigente Quechua Alejo Veliz, se convirtió en un acérrimo enemigo de Quispe; el dirigente, por su parte, perdía de esta forma un aliado muy importante en su tesis del “enemigo del enemigo”. Desde ese momento, Véliz se opone a todas las acciones que emprendía Quispe desde el CEN de la CSUTCB. Evo Morales, por su parte, experto en la creación de paralelismo sindical, utilizó a Román Loayza para derrocar a Quispe; luego a Humberto Choque; y finalmente, a Isaac Avalos de Santa Cruz. Cuando Evo Morales venció en las presidenciales del 2005, la CSUTCB volvió a convertirse en una organización “para estatal” como en tiempos del MNR, perdiendo nuevamente su autonomía.

A fines de julio del 2001 se dio una inusual y poco previsible *alianza* entre Felipe Quispe y Evo Morales. Más que una alianza para unificar a la nación indígena, fue un pacto efímero, de conveniencias mutuas, que posiblemente benefició mucho más al Mallku, al salir sindicalmente fortalecido. Sin embargo, esta alianza no fue bien hilvanada, no logró convertirse en una alianza programática, estratégica y político, que buscara como horizonte y fin derrotar a la derecha “juntos”. Es por eso, que finalmente, aquella efímera alianza, no fue más que un encuentro virtual de dos líderes indios enfrentados que se repelían mutuamente.

VI. DECLARACIÓN DE ACHACACHI Y RECONSTITUCIÓN DEL JACHA OMASUYUS: BLOQUEO DE CAMINOS JUNIO-JULIO 2001-HORIZONTES DE AUTODETERMINACIÓN INDÍGENA INCONCLUSOS.

Las manifestaciones emancipatorias aymaras emergieron nuevamente en el 2001 sin la misma potencia que el año anterior, pero tendientes a su consolidación en provincias específicas: Omasuyus, Camacho, Los Andes. Además, el liderazgo de Quispe estaba languideciendo frente a la reacción

39 Pues en esta contienda por la jefatura de la CSUTCB el valluno Alejo Véliz salió segundo después de Quispe en la votación. Según Ayar Quispe: “...Más de 900 delegados campesinos de los nueve departamentos emitieron su voto. Quispe que representa a los Aymaras, salió victorioso con 479 votos, frente a Alejo Véliz de los qhichwas con 406 votos, el tercer candidato fue Osvaldo Díaz, del oriente con 71 votos...”. (Quispe, 2003:107)

crítica de la las clases medias y altas, que a través de la prensa realizaban ataques a la política del bloqueo de caminos, pero también las voces críticas surgieron desde la misma CSUTCB de mano de Alejo Véliz y de los cocaleros de los Yungas que sellaban acuerdos paralelos con el gobierno. “Sin Respaldo de sus Bases Quispe lanza hoy el Bloqueo de Caminos”, titulaba el periódico La Razón la convocatoria de Quispe de ir a los bloqueos, lo que “desató una ola de críticas y cruce de insultos entre la dirigentes campesinos, principalmente entre Quispe, Alejo Veliz y el diputado Evo Morales” (La Razón, 21/6/2001).

El 14 y 15 de junio del 2001, los efectivos de Tarea Conjunta entraron en la región de los Yungas para “erradicar los cocaleros a la fuerza”, desatándose enfrentamientos donde resultaron cocaleros heridos, para luego el gobierno sellar un acuerdo con los cocaleros de Sud y Nor Yungas del Departamento de La Paz, con el fin de “suspender la erradicación forzosa” y presentarla como voluntaria. La convocatoria al bloqueo de caminos se vio debilitada por estos sucesos y los dardos apuntaron nuevamente al liderazgo de Quispe, quien insistió en llevar a adelante la medida de presión. Véliz acusó a Quispe de sacar a la gente como “tropa de llamas”, al mismo tiempo que Isaac Avalos, dirigente de Santa Cruz, sostenía que el principal caudillo aymara “perdió credibilidad entre sus bases”, y por otra parte Pedro Montes, dirigente de la Central Obrera Departamental de Oruro, manifestaba que no respaldarían el bloqueo por no existir un “instructivo claro” (La Razón, 22/6/2001). Con el tiempo ambos dirigentes, llegarían a ser aliados del gobierno de Evo Morales.

El levantamiento si bien adquirió carácter nacional, el estado de beligerancia de las provincias Omasuyus, Manko Cápac, Los Andes era latente y evidente. Las formas de organización comunal con perspectiva autodeterminista planteaban la posibilidad de formar un gobierno auténticamente indígena. Estos hechos fueron destacados con temor por la prensa que no titubeó en degradar con un racismo secular las pretensiones del movimiento: “...Pero es que, en el altiplano además de ser campesinos son indios” (Semanao el Pulso, 06/7/2001). Otros vaticinaban la “soledad indígena” parafraseando al pensador René Zavaleta Mercado cuando hacía referencia a la “soledad obrera” (Semanao el Pulso, 13/7/2001). A tres semanas del inicio del bloqueo de camino, la rebelión aymara estaba desplegando un conjunto de hechos orientados a reafirmar la autodeterminación: 1) La declaración de Achacachi, sobre la reconstitución de Jacha Omasuyus; 2) La conformación del Gran Cuartel General Indígena de Qalachaca, (se habla del ejército aymara); 3) Se entregan salvoconductos para transitar sobre el territorio indígena; 4) La conformación de Asociación Residentes de las Provincias en el Alto La Paz.

En el escenario del debate estaba nuevamente el “problema nacional

o étnico” cuyo origen se identificaba en una falta de integración de los indígenas al Estado unitario, por lo que una reforma constitucional que les reconociera un estatuto de autonomía podía suponer un avance hacia la paz social. No obstante, esta posibilidad encerraba un peligro que los sectores más conservadores temían que podría liberarse de continuar la radicalidad de la lucha y el rechazo a la institucionalidad: el que la autonomía de facto se transformase en secesionismo, y en efecto, provincias como Camacho Omasuyus y Los Andes habían expulsado a las policías y demás agentes de la ley. La prensa observaba y advertía claramente las maniobras del gobierno para restaurar el orden de las clases dominantes y de paso desestimar al movimiento: “... Los militares no solo están proponiendo desbloquear las carreteras, se están proponiendo recuperar para el Estado las provincias liberadas...” (Semanao El Pulso, 13/7/2001). “...a dónde se quiere llegar? (...) Las ciencias sociales y la experiencia señalan que padecen procesos regresivos por causas externas o propias circunstancias en las que se primitivizan y se tribalizan en el peor sentido, se deshumanizan, se descivilizan, pierden la orientación...” (Semanao el Pulso, 20/7/2001). O aquellas voces parlamentarias como Manuel Suárez, quien llamó al Mallku “Cholo Malcriado”⁴⁰. Lo que más se temía era la repetición del Cerco Indígena a La Paz y la consiguiente “guerra de razas”, que se dio durante la colonia y la república: “El racismo indigenista que bloquea caminos, (...)” ha creado entre nosotros un clima de desesperanza”. Así se expresaba el columnista del semanario El Pulso, Jorge Siles Salinas, frente al clima de beligerancia que habían demostrado el movimiento indígena en su vertiente indianista. Para deslegitimarlo calificaba de “fundamentalistas” y “secesionistas” a quienes lo promovían.

Sin embargo, la consolidación autonomista durante estas movilizaciones no prosperó y el horizonte de construir “poder de las comunidades” se fue diluyendo en el involucramiento electoral. Esto podría tener las siguientes explicaciones: 1) porque se pensó contar con un brazo político electoral para que la acumulación de fuerzas no se diluyera; 2) porque sus líderes, no estaban muy seguros de la fuerza colectiva con la que contaba como para proseguir la extensión de la lucha; 3) porque existió el temor de que la intervención

40 Esta crítica se refiere a Manuel Suárez, por los furibundos ataques que este diputado lanzó contra Quispe el 1 de julio del 2001 en el periódico la prensa: “Solo ese acto de barbarie racista justifica plenamente el otro racismo, el del Mallku. Tal parece que aquí se acabaron los argumentos, los doctorcitos de la democracia se cansaron del “cholo malcriado” y pasaron a la descalificación personal.” (El Juguete Rabioso, 15/7/2001).

militar sea aplastante y el costo humano fuera demasiado alto, y 4) que no se contaba con los suficientes dispositivos político-militares para responder al enemigo frente a un ataque “regular” masivo. Lo cierto es que el horizonte de la reconstitución del Kollasuyu debía suponer el cerco y derrota de lo que se ha denominado “colonialismo interno”, pero la ausencia de solidez estratégica para llevarlo a cabo hicieron que el movimiento naufragara confusamente entre planteamientos rupturistas que abogaban por el “autogobierno indio”, y por otro lado, simultáneamente buscar acceder por la vía electoral a las mismas instituciones que se criticaban. Finalmente, Quispe y el indianismo serían derrotados en las elecciones del 2005.

VI. CERCO AL PODER COLONIAL Y CAÍDA DE LOS PARTIDOS NEOLIBERALES: REBELIÓN AYMARA DE CIUDAD DEL ALTO, LA “GUERRA DEL GAS” Y LA AGENDA DE OCTUBRE (2003).

El ascenso del movimiento indígena popular se sostenía en una plataforma ideológica de carácter antineoliberal y anticolonial, planteando la recuperación de los recursos naturales y la expulsión de las empresas transnacionales. Cuando habían transcurrido apenas seis meses de gestión del presidente Sánchez de Lozada (2002-2003), tuvo lugar el levantamiento urbano denominado “Febrero Negro” en la ciudad sede de gobierno. Una de las medidas del gobierno fue decretar un impuesto a los salarios de un 12.5% para paliar el déficit fiscal. La medida se transformó en impopular y en medio del malestar general los policías del GES (Grupo Especial de Seguridad) de La Paz se acuartelaron en su sede ubicada en una de las esquinas de la Plaza Murillo, donde también se encuentra la sede del Congreso Nacional y del Poder Ejecutivo. Los policías amotinados se enfrentaron con un destacamento militar de infantería que resguardaba el palacio. El 12 de febrero del 2003 un grupo de estudiantes del Colegio Nacional San Simón ingresaron a la Plaza Murillo y empezaron lanzar piedras al palacio presidencial, detonando el enfrentamiento entre policías y el ejército. Ese día hubo 14 muertos y 70 heridos, los civiles fueron blanco seguro de francotiradores instalados en los edificios cercanos a la plaza principal. El pueblo enardecido por estos acontecimientos quemó el edificio de la Vicepresidencia de la República, la sede del MNR (Movimiento Nacionalista Revolucionario), la ADN (Acción Democrática Nacionalista) y otros exigiendo la renuncia del presidente. Para amortiguar este descontento generalizado, el gobierno tuvo que retractarse de aplicar el denominado “impuestazo”. Desde entonces el gobierno se verá asediado por la movimentalidad social y la escalada del conflicto se transformará en crisis política para octubre del 2003.

El 8 de septiembre del 2003 se organiza una marcha campesina en la localidad de Batallas, Provincia Los Andes, convocada por la Federación Departamental de Campesinos Tupak-Katari, en coordinación con la CSUTCB, y se dirigen rumbo a Ciudad de El Alto. Son aproximadamente 3000 marchistas campesinos de las 20 provincias, que demandaron el cumplimiento de los 72 puntos acordados con el gobierno y la liberación del dirigente campesino Edwin Huampu, que había sido encarcelado por aplicar la justicia comunitaria. Como no reciben respuesta del gobierno, deciden entrar en huelga de hambre en la sede de Radio San Gabriel de Ciudad del Alto. Los campesinos hacen vigilia permanente, por turnos. Desde el 15 de septiembre, los campesinos de Omasuyus deciden iniciar bloqueo de caminos entre Achacachi, Warisata, y Sorata. El gobierno interviene el bloqueo campesino dirigido directamente por el Ministro de Gobierno, Carlos Sánchez Berzaín. En Warisata se produce un enfrentamiento militar con la población, muriendo cinco civiles, entre ellos, una niña de 9 años, lo que desespera y exaspera a los comunarios. La represión solo logra intensificar los bloques y se movilizan las provincias de Omasuyus, Los Andes, Camacho, Ingavi, Aroma, Rio Abajo, Muñecas y Inquisivi.

El 16 de septiembre se lleva un paro Cívico en la Ciudad de El Alto, en contra de los formularios “maya, paya” (impuesto municipal) que había lanzado el Alcalde José Luís Paredes. El 2 de octubre se paraliza la ciudad del Alto totalmente. Las juntas vecinales decretaron “paro indefinido” desde el 8 de octubre. Después del 10 de octubre, serán bloqueadas todas las zonas y los caminos de acceso a las carreteras principales que unen a la sede de gobierno. El Levantamiento de El Alto, ahora se convierte en una lucha para rechazar la intención del gobierno de Sánchez de Lozada de exportar el Gas a Estados Unidos por Chile, y se lanzan las consignas de “Nacionalización de los Hidrocarburos” y “Convocatoria a la Asamblea Constituyente”, lo que va a ser conocido como la “*Agenda de Octubre*”. El 12 de octubre se produce la masacre en Río Seco con 26 fallecidos en una zona poblada por residentes aymaras como el resto del Alto, y para el 13 de octubre el –*Cerco a La Paz*– y el Levantamiento General del Pueblo Aymara Quechua del Alto y las Provincias ya es un hecho.⁴¹ De las zonas periurbanas de la ciudad de La

41 La masacre del domingo 12 de octubre develó a dos naciones enfrentadas: la aymara-quechua como mayoritaria, y la criolla mestiza, como minoritaria. La lucha económica o la guerra por el gas se convirtió en una guerra de razas. Aymaras y quechuas llamaban por la radio y algunos por la televisión a tomar Calacoto y Obrajes, zonas donde habita la clase dominante en la Ciudad de La Paz... (Patzí, 2007: 269).

Paz, las juntas vecinales se movilizan y marchan rumbo al centro del poder político, pidiendo la renuncia del presidente. El 18 de octubre el presidente Gonzalo Sánchez de Lozada huye de La Paz rumbo a la ciudad de Santa Cruz en un helicóptero, desde donde se embarca en un avión comercial a Estados Unidos.

La connotación de “guerra de razas” que adquirió la debacle de los partidos tradicionales y el desborde de la institucionalidad por parte del movimiento indígena puso en crisis la democracia representativa y el capitalismo neoliberal, otorgando una oportunidad para la reconfiguración del Estado y la sociedad desde el punto de vista de los históricamente marginados. El ingreso, no obstante, no lo realiza la vertiente radical y rupturista, sino su vertiente “entrística” y “conciliadora” con la sociedad dominante. La revuelta indígena no pudo articular una propuesta societal alternativa para sustituir al sistema de economía del capital y la democracia representativa liberal (Patzí, 2009: 274). Es entonces que la clase media criolla, mestiza define una vez más el destino del país, ejerciendo una apropiación simbólica de la lucha indígena al pedir también la renuncia del presidente con pañuelos blancos en señal de Paz, proyectando el apoyo incluso a la futura base del gobierno criollo mestiza con perfil indígena, que asumirá el poder a finales del 2005, bajo la bandera del *plurinacionalismo*.

Como síntesis, el significado histórico de la revuelta de la ciudad de El Alto y las Provincias el 2003 marcó en general: 1) Un horizonte de reposicionamiento político, militar, místico, social y cultural de los pueblos indígenas; 2) Impuso la Agenda de Octubre (La Nacionalización de los Recursos Naturales y la Asamblea Constituyente); 3) Es *refundante* de un nuevo tipo de Estado Republicano “Plurinacional” (Un Estado que incluye a las nacionalidades indígenas; que reconoce la economía plural y el régimen autonómico); y 4) El otro significado para el Movimiento Indígena Originario fue un verdadero momento de *ajuste histórico* (este proceso lo defino como Cerco al Poder Colonial) porque se llegó a un vórtice de alta intensidad de la Guerra de Razas. Se repitió la memoria colectiva del *Cerco al poder Colonial*, ejercitado por Tupak Katari y Zarate Willka en sus respectivos momentos, como sostuvo Fausto Reynaga: “La Guerra Civil de diciembre de 1898 a abril de 1899 es una Guerra de Razas; una guerra entre el blanco y el indio...” (Reynaga, 2001: 272).

La expresión de que en pleno siglo XXI la lucha de razas continuaba vigente en Bolivia quedó demostrada en la materialización e interpretación de los hechos de este artículo. En La Paz, las zonas y barrios están organizados racialmente, los blancos se asientan de forma específica en ciertos espacios, igual los indígenas. Zonas como La Florida o Calacoto merecían la seguridad

que prestaba el gobierno criollo, mientras los vecinos se organizaban en “comités de autodefensa” ante una eventual amenaza de ocupación por parte de los indígenas. Algunos blancos más temerosos alistaban maletas para irse del país. Muchos blancos por temor a ser chicoteados por los indígenas, marchaban sumándose a la demanda de renuncia del presidente. Quizás la derrota política sin disolución del aparato estatal constituya un alivio, pues a sus ojos, la revolución social india y la “guerra civil” les deparaba el peor de los escenarios en la dicotomía impuesta por la guerra de razas.

VIII. FUENTES Y BIBLIOGRAFIA.

BIBLIOGRAFÍA

1. Díaz de Oropeza F., Clovis. *¡Katari No Vive ni Vuelve! Cerco Racista a Bolivia*. La Paz: Consultora Imagen y Política, 2000. Impreso.
2. García L. Álvaro et.al. *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción política*. La Paz: Ed. Plural 2008. Impreso.
3. ---, *Las Tensiones Creativas de la Revolución. La quinta fase del Proceso de Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, s/f. Impreso.
4. ---, *La Potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas obreras y populares en Bolivia*. La Paz: CLACSO, 2008. Impreso.
5. Gutiérrez A. Raquel. *Los Ritmos del PACHAKUTI*. La Paz: Yachaywasi, 2008. Impreso.
6. Mamani Condori, Carlos. *Taraq (1866-1935) Masacre, guerra y “Renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiwiri, 1991. Impreso.
7. Mamani Ramírez, Pablo. *El Rugir de las Multitudes. La Fuerza de los levantamientos indígenas en Bolivia/Qullasuyu*. La Paz: Aruwiwiri, 2004. Impreso.
8. Moldiz, Hugo. *Bolivia en Los Tiempos de Evo. Claves para entender el proceso Boliviano*. Querétaro: Ocean Sur, 2009. Impreso.
9. Pacheco, Diego. *El Indianismo y los Indios Contemporáneos en Bolivia*. La Paz: Hisbol/MUSEF, 1992. Impreso.
10. Prada, Raúl. “Hermenéutica de la Violencia”. *El Retorno de la Bolivia Plebeya*. Álvaro García Linera. La Paz: Muela del Diablo, 2000. PAGINAS DEL CAPITULO 91-141. Impreso.
11. Patzi P., Felix. *Insurgencia y Sumisión. Movimientos Sociales e Indígenas*. La Paz: Yachaywasi, 2007. Impreso.

12. Quispe Huanca, Felipe. *Tupak Katari Vive y Vuelve...Carajo*. La Paz: Pachakuti, 1999. Impreso.
13. Quispe Q., Ayar. *Indios Contra Indios*. La Paz: Nuevo Siglo, 2003. Impreso.
14. Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos pero no Vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia 1900-1980*. Ginebra: UNRSD, 1986. Impreso.
15. Reynaga Fausto. *La Revolución India*. La Paz: Fundación Amautica, 2001. Impreso.
16. Romero Ballivián, Salvador. *En la Bifurcación del Camino. Análisis de resultados de las Elecciones Municipales 2004*. La Paz: Corte Nacional Electoral, 2005. Impreso.
17. Samanamud Ávila, Jiovanny. "Bolivia: Interculturalidad, Educación y Descolonización". *América Latina en Movimiento*, N°474, abril 2012, 25-28. Impreso.
18. Ticona Alejo, Esteban. *Organización y Liderazgo Aymara. La experiencia indígena en la Política Boliviana 1979-1996*. La Paz: AGRUCO, 2000. Impreso.
19. Zavaleta Mercado, René. *50 Años de Historia*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1988. Impreso.
20. Zibechi, Raúl. *Dispersar el Poder. Los Movimientos como Poderes Antiestatales*. La Paz: Textos Rebeldes, 2006. Impreso.

PRENSA.

21. *Enfoques*, La Paz. Noviembre 2000.
22. *Juguete Rabioso*, La Paz. Junio 2000-Abril 2001.
23. *La Razón*, La Paz. Febrero 2000-Junio 2001.
24. *Semanario El Pulso*, La Paz. Abril 2000-Julio 2001.
25. *Última Hora*, La Paz. Noviembre 1998.



TEORÍA Y DEBATE

EL DEBATE PÚBLICO ACERCA DE LA CONDICIÓN DEL MAPUCHE.*

PUBLIC DEBATE ABOUT THE CONDITION OF THE MAPUCHE

CLAUDIO MILLACURA SALAS**

RESUMEN

Durante los primeros meses del gobierno de Ricardo Lagos Escobar (2000-2006) éste impulsó varias medidas a favor de los Pueblos Indígenas. Rápidamente dichas medidas fueron rechazadas por los sectores más conservadores de la sociedad chilena. Uno de sus mayores representantes en el área de la historia, a través de sendas cartas difundidas por el periódico favorito de dicho sector, no sólo se encargó de deslegitimar las medidas adoptadas por el gobierno sino también las demandas de los indígenas. Esta disputa más allá de alinear a la sociedad chilena tras los postulados de cada una de las posiciones, dejó al descubierto la ideología que alimenta el sistema económico imperante en Chile y a sus defensores.

Palabras Claves: Mapuche, Historia, Análisis del discurso, Controversia, Modelo económico.

ABSTRACT

During the first months of the Ricardo Lagos Escobar government (2000-2006), this prompted several measures in favor of Indigenous People. Soon those measures were rejected by the most conservative part of Chilean society. One of its major representative in the area of history, by means of letters published released by the favorite newspaper of the sector, not only took charge of delegitimizing the actions taken by the government but also the demands of indigenous people. This dispute beyond aligning the Chilean society following the tenets of each one of the positions, exposed the ideology that fuels the economic system in Chile and their advocates.

Key Words: Mapuche, History, Discourse analysis, Controversy, Economic model.

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

** Doctor en Etnohistoria, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
Email: claudio.millacura@gmail.com.

I. INTRODUCCIÓN.

El siguiente artículo tiene como finalidad demostrar cómo las opiniones del historiador chileno Sergio Villalobos Rivera a la luz de la herencia del colonialismo y de la modernidad, no son otra cosa que la defensa de un modelo único de racionalidad, de inspiración eurocéntrica, racista y violenta. Para ello daremos cuenta de sus opiniones, las respuestas que provoca y los aliados que suma en defensa del sistema económico vigente y la negación del indígena.

II. ESCENARIO TEÓRICO Y METODOLÓGICO.

Si para Burke (1999) la función del historiador en la actualidad es recordar lo que las sociedades quieren olvidar, tal como lo hacía en la antigüedad el *recordador de deudas*, nuestra función será la de mostrar cómo las caracterizaciones acerca del mapuche en Chile, gozan de una envidiable salud y vigencia.

En los años ochenta del siglo pasado las ciencias sociales recibían con entusiasmo la obra de Jürgen Habermas (1988) y su *colonización del mundo de la vida*. Sin embargo, en opinión de Santiago Castro-Gómez (1998) un importante aspecto escapó al agudo análisis de Habermas, a saber, el rol que juega el conocimiento como herramienta al servicio de la consolidación de los *sistemas abstractos*. Hecho que nos sitúa nuevamente frente al colonialismo o a *la herencia del colonialismo territorial de la modernidad* (Castro-Gómez, 1998).

Pero como el formato de una revista no permite ahondar en las diferentes posturas que hoy dan cuenta de la problemática ignorada por Habermas revisaremos de manera sucinta a algunos de sus protagonistas y sus ideas. En la actualidad, sabemos que el discurso de la modernidad desde donde emanan las críticas al colonialismo, se encuentra de una u otra forma vinculado a la racionalidad europea. Una de las voces más claras al respecto es la de Gayatri Spivak (1994) y su afirmación acerca de lo difícil que resulta para disciplinas como la sociología, la economía y las ciencias políticas¹, escapar del ámbito en que son construidas, es decir desde la gramática del colonialismo, esto último en sintonía con el francés Derrida (1994). Homi Bhabha (1994) contribuye a esta discusión con su crítica a los mecanismos institucionales que producen representaciones del *otro* y su proyección como una entidad capaz de ser ocultada

1 Además de la historia, diría yo.

por un sinnúmero de discursos de las ciencias sociales. Siguiendo con la misma discusión, autores como Edward Said (1978) y Michel Foucault (1992) nos aportan estudios que muestran cómo las reglas que configuran la verdad de un discurso se construyen y son administradas por los grupos de poder. Otro hindú, Ranajit Guha (1988), nos muestra que los saberes humanísticos de la India funcionaron como estrategias de subalternización² en manos de quienes dirigían su destino. Por su parte, el estadounidense John Beverley (1990) al igual que los pensadores hindúes, afirmó que la literatura fue una práctica en la formación humanística de las elites, que desde el siglo XIX impulsaron el proyecto neocolonialista del estado/nación latinoamericano. Un poco más al sur, Walter Mignolo (1995, 1997), contribuye en esta discusión con su crítica acerca de qué o quiénes definen cuáles son los territorios de la verdad del conocimiento sobre Latinoamérica. Similarmente, el uruguayo Ángel Rama (1994) argumentó que las grandes ideologías del siglo XIX -Liberalismo, Socialismo y Conservadurismo- en el contexto latinoamericano fueron monopolizadas por una elite letrada que desde siempre vivió de espaldas a la realidad heterogénea de América Latina. Son estos conocimientos, o ‘invenciones’ como diría O’Gorman (1993), los que han permitido que en América se hayan construido verdades acerca de nosotros mismos sustentadas en mitos ilustrados, al punto de constituirse en una metafísica que constituye el ser americano. Sin embargo, siguiendo los planteamientos de Guerra (2006) y desde una perspectiva latinoamericana, podemos decir además que la crítica cultural nunca ha sido privilegio de los estudios culturales. Al contrario, en su desarrollo han evidenciado incapacidad para incorporarla, apostando por la repetición y la reproducción de dispositivos hegemónicos de traspaso de saberes (desde el centro a la periferia), o abocándose al estudio de los fenómenos culturales desde una perspectiva empírica, en donde el lenguaje actuaría como una barrera epistemológica que impide la propuesta de nuevos modelos de comprensión de lo cultural y lo social en Latinoamérica. De igual manera resulta enmarañado entender desde los estudios poscoloniales, los que sitúan al colonialismo en el norte europeo y occidental, que las nuevas respuestas provengan de un

2 Usando la terminología de Spivak entenderemos la subalternización como la acción de representar a otros desde una posición de poder. Desde esta posición lo que logra la historiografía, por ejemplo, no es otra cosa que el ocultamiento o el □silenciamiento□ del subalterno quien termina aplastado por un sinnúmero de representaciones de lo que es. O mejor dicho, lo que otros dicen que es. El término “subalterno” procede de las *Notas desde la prisión* de Antonio Gramsci (1981) para referirse a las clases subalternas, especialmente al proletariado rural. El grupo de estudios subalternos de Ranajit Guha (*Subaltern studies group*) lo utilizó desde los años ochenta para designar las clases rurales en la India.

espacio fuera de la estructura social dominante³ (sobre todo si el sitio de la enunciación de la crítica poscolonial se ubica en occidente y bajo el alero de sus elites culturales). Este debate, en todo caso, no puede ser entendido fuera de los marcos que impone la globalización como principio estructurador⁴. Por lo anterior, dos autores adquieren relevancia, Enrique Dussel, quien señala a 1492 como el nacimiento de la Modernidad y la Falacia del Desarrollo (1994, 2000), y Aníbal Quijano, y su concepto de Colonialidad (1992, 2000).

También en el ámbito latinoamericano podemos hacer referencia a Germán Colmenares y su obra *Convenciones contra la Cultura* (2006) y el aporte de Florencia Mallon (2003) y su intento por acceder a las voces locales. Por todo lo anterior, entonces, es que estamos en condiciones de decir, que en la historia latinoamericana ha sido recurrente presentar los hechos históricos más significativos secuencialmente, de manera que lo importante no es la naturaleza cultural de los hechos ni menos sus protagonistas. La construcción lineal de este tipo de historia es aquella que prepara el escenario para el establecimiento del estado nación y su ideología de indisolubilidad. Foucault (1992) nos señaló que cuando la historia se levanta *al servicio de* lo que sucede, es que se disuelve el análisis de los acontecimientos en una continuidad lineal al movimiento teleológico o de encadenamiento natural. En este escenario cabe la posibilidad de entender la actual presencia de los pueblos indígenas, como testarudeces de un sector minoritario de la sociedad chilena.

Dicho lo anterior y metodológicamente, en este artículo se empleará uno de los instrumentos utilizados por la historiografía, específicamente “el análisis del discurso” tal como lo plantea Aróstegui (2001), con el fin de desentrañar el significado de determinadas situaciones históricas. El discurso, en este sentido, es más que un conjunto de palabras para designar cosas, “son prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan” (Foucault, 1970: 78). Por lo anterior se entiende entonces, que las categorías de análisis con que se describe y caracteriza a lo indígena se constituyen en una estrategia de poder, que permite interpretar, representar y recrear la identidad indígena. Lo que interesa entonces es situar al historiador y su objeto de estudio a través de las circunstancias sociohistóricas que sostiene su producción historiográfica (White, 1992). De esta manera el lenguaje deja de ser un dispositivo neutral para convertirse en un factor que determina cómo es concebida y representada la realidad y por tanto la obra histórica (White, 1992b).

3 Según la idea del “tercer espacio” de Bhabha (1994).

4 Ver Chakrabarty (s.f).

Congruentemente con lo anterior, interesa interrogarse sobre quiénes elaboran estas construcciones simbólicas y sus consecuencias en la construcción de la identidad (Martínez, 1999). Entonces, y con la ayuda de Hachim (2007), es que se intenta volver a las fuentes para que emerja un saber que ha sido marginado y que cuestione las insuficiencias de la crítica. De esta forma, y con el aporte de Benjamin (2005), intentaremos dar cuenta del pasado ausente, aquel que inaugura la historia al momento de ser declarado vencido. Por ello es importante detenerse en el pasado ausente del presente y atender a los protagonistas en su afán de reparación por la violenta frustración de sus proyectos de vida. De modo que si se pone atención en aquellos hechos, discursos y relatos, que desecha la historia y sus historiadores, daremos cuenta de aquellas razones que, al entendimiento de Benjamin, se denominan como un estado permanente de excepción en la historia. Si la excepción es permanente, metodológicamente entonces es pertinente analizarla, develarla, pues el olvido ha dejado de ser un componente implícito, para convertirse en epicentro de un proyecto político en donde los indígenas no tienen cabida, el proyecto de una nación unificada y homogénea. Por tal razón entonces es necesario volver a la polémica acerca de la condición del mapuche en los inicios del siglo XXI.

III. VILLALOBOS, SU HISTORIA.

Una de las primeras medidas impulsadas por Ricardo Lagos Escobar asumido como Presidente de la República fue convocar a diversos grupos sociales para que propusieran un conjunto de iniciativas a favor de los Pueblos Indígenas, destacando de entre ellas la creación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Pero la propuesta realizada por esta Comisión no sólo fue recibida con escepticismo por las comunidades indígenas en conflicto, sino que también lo fue por un grupo de intelectuales que representaban los grupos más conservadores y tradicionales, a quienes no les convenía el cambio de una historiografía hispanista a una en donde los *indios* tuvieran mayor protagonismo. Uno de estos representantes fue Sergio Villalobos, quien desde que Lagos hizo públicos sus deseos de responder a las demandas de los indígenas, a días de haber asumido el gobierno, en senda carta a *El Mercurio* de Santiago (2000) ponía en duda la identidad cultural y por ende reivindicativa de los beneficiados. Lo que Villalobos hizo no es otra cosa que, en términos de Dussel (2000), descalificar las demandas de los indígenas acusándolas de resabios folclóricos del pasado, que intentan imponer una lógica anti-moderna. Así el historiador se alinea con los fundamentos de la Modernidad (Dussel, 2000) y su praxis irracional de violencia. Bajo este prisma no es particularmente complejo observar en su carta lo siguiente:

-Su posición eurocéntrica al afirmar que los conquistadores europeos son superiores a los mapuche.

-Esta superioridad obligó al conquistador a someter al indígena como exigencia moral.

-A través de la falacia desarrollista el modelo civilizatorio, impuesto violentamente por los conquistadores, es el europeo. Desconociendo el aporte de los mapuche en la conformación de la Nación chilena.

-La guerra fue la consecuencia de una *guerra justa* en contra del mapuche que se negó a seguir el modelo impuesto y a ceder sus territorios.

-Las víctimas de esta *guerra justa* son el costo inevitable (el precio a pagar) por alcanzar el desarrollo.

-La Modernidad y su guerra de conquista la presenta como inocente de la muerte de los indígenas, la culpa es mejor buscarla en ellos mismos y en su actuar. Por ello su muerte no debe ser comprendida como un crimen sino como acto expiatorio de su condición de bárbaros.

-Finalmente la condición alcanzada por el indígena justifica el dolor del proceso, por ello no es bueno volver una y otra vez sobre las huellas de sangre del pasado. *El mestizo* contemporáneo es mucho mejor que el *araucaño* del siglo XVI.

Por todo lo anterior, Villalobos deja ver en su carta que lo que está en juego es su comprensión acerca de un modelo económico y un sistema de denominación construido sobre la base de la idea de *raza*⁵ y que bajo el amparo de la colonialidad del poder⁶ no es otra cosa que la vetusta discusión, acerca de *si los indios tenían alma o no*. Así, para Villalobos, la superioridad de los hispanos se justifica en relación a los grados de humanidad del conquistador, en comparación a los grados de barbarie del mapuche. Si bien es cierto en 1537 el Papa zanjó esta cuestión declarando que los amerindios eran humanos⁷, las

5 No me refiero en exclusivo a su significación del siglo XVI, tampoco al concepto biologicista del siglo XIX y sus taxonomías, sino a grados de humanidad de los sujetos colonizados y esclavizados en África y América, o mejor dicho: “se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente” (Maldonado-Torres, 2007: 133).

6 La colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Quijano, 2001).

7 Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica, no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior” (Quijano, 1992: 167).

contemporáneas descalificaciones del historiador al amparo de los medios de comunicación que *ex profeso* le dieron cobertura, nos permite pensar que la incapacidad de ver en el indígena un igual, está arraigada en parte de la sociedad chilena actual.

A continuación conozcamos la carta del Premio Nacional de Historia: “En los últimos tiempos se ha hecho corriente hablar de derechos ancestrales para apoyar las demandas de los descendientes de araucanos. Sin embargo, ésta es sólo una verdad a medias, porque los antiguos indígenas de la Araucanía fueron protagonistas de su propia dominación” (El Mercurio 14/05/2000). Con esta afirmación el historiador comenzó su argumentación cuya finalidad era desacreditar las demandas de los mapuche aduciendo que tanto los sujetos como sus supuestos derechos no existían. El causante de tal desaparición eran los propios mapuche, quienes en la dinámica de la conquista terminaron subyugados por los bienes materiales y culturales del invasor a pesar de su lucha defensiva: “Por ese camino se produce una aproximación a la cultura del otro y se desarrolla el mestizaje físico. El pueblo sometido cae en su propia trampa, originándose una realidad que nadie pensó. Es lo que ocurrió y sigue ocurriendo en la Araucanía” (Villalobos, El Mercurio 14/05/2000). En esta dinámica expone Villalobos los invasores también resultan favorecidos por los bienes materiales y culturales del invadido, claro está que en menor medida. Toda vez que lo ofrecido por el europeo superaba enormemente a lo producido por el natural:

Cuando los guerreros araucanos vieron los caballos y se deslumbraron con las armas de acero, procuraron hacerse de ellas. El hierro les era desconocido y descubrieron su enorme utilidad; los espejos, cintas y baratijas eran novedosos y lúcidos; pero el aguardiente y el vino fueron la mayor tentación, debido a su alto grado alcohólico y duración, que los hacía muy superiores a la chicha (El Mercurio, 14/05/2000).

En este disímil intercambio de *bienes* lo que en un principio fueron robos con el correr del tiempo se transformó en un floreciente comercio. Este contacto trajo como consecuencia otro tipo de dinámicas, que con el correr del tiempo le fue dando el carácter de lo que hoy conocemos, según Villalobos, como *araucano*:

Inevitable fue el roce sexual, efectuado en gran escala durante las entradas del ejército, en los lavaderos de oro, en el trabajo de las encomiendas, en el contacto en estancias y puestos fronterizos y

a causa de la presencia de cautivas en los levos. También la esclavitud de los araucanos, vigente durante parte del siglo XVII, contribuyó al mestizaje e igualmente la venta de mujeres y niños practicada por los mismos naturales (El Mercurio 14/05/2000).

Esta situación se repitió en toda la Araucanía. La aproximación cultural al dominador produjo un acelerado proceso de castellanización y adopción de la fe y la moral católica, la justicia, la monogamia y la condena de la homosexualidad que según el historiador era una *práctica corriente*: “Tempranamente algunas agrupaciones comenzaron a hablar el castellano y con el correr del tiempo se generalizó su uso, aunque hubo comunidades o individuos recalcitrantes que aún pueden encontrarse como curiosidad” (El Mercurio, 14/05/2000). Como resultado de lo anterior es que la paz fue el denominador común de la vida fronteriza. Si alguien es culpable entonces de la derrota de los araucanos no es otro que los propios indígenas quienes por carecer de un frente común sucumbieron ante europeos y chilenos:

Cada vez que un destacamento incursionaba en la Araucanía, era acompañado por grandes conjuntos de indios de las cercanías del Biobío que marchaban contra sus hermanos de sangre para vengar agravios, satisfacer viejos odios y entregarse al pillaje. En el botín figurarían mujeres, niños y animales. Solían constituir las avanzadas, eran buenos conocedores de los pasos, conocían las triquiñuelas de sus rivales, ayudaban a cruzar los ríos, se empeñaban como espías, cuidaban de los caballos, procuraban agua, leña y alimentos. En la lucha se mostraban feroces, activos en la persecución e implacables para matar a los derrotados (El Mercurio 14/05/2000).

Gracias a la decidida acción de los denominados *indios amigos* es que se comprende como tan pocos hispanos y criollos pudieron dar cuenta de tantos naturales. Con el tiempo los vencedores organizaron a los indios amigos quienes poco a poco comenzaron a ser parte del ejército a cambio de un sueldo. Insiste Villalobos en que los propios indígenas formaban parte del aparato de dominación del extranjero, a cambio de las ventajas de la civilización.

Es cierto que perdieron gran parte de sus tierras, empleadas fundamentalmente para la caza y la recolección, es decir, mal aprovechadas a ojos modernos; pero también es cierto que pudieron incorporarse a la producción agrícola y ganadera de mercado,

intercambiando productos. Dispusieron de todo lo que aportó el europeo y el chileno: ganado vacuno, ovejuno y caballar, trigo, toda clase de árboles frutales y hortalizas, herramientas y utensilios variados, arados de acero, ropas y calzado industriales y en los tiempos actuales muchas cosas más (El Mercurio 14/05/2000).

Que duda cabe entonces, nos dice Villalobos, que los araucanos renunciaron a sus derechos ancestrales, aceptaron la dominación y adaptándose a ella hoy miran hacia el futuro. Instalada la controversia un grupo de cinco organizaciones mapuches de la región metropolitana, el 15 de noviembre del 2000, con el patrocinio de CONADI, demandaría al Premio Nacional de Historia por considerar que sus juicios acerca de ciertas costumbres mapuche (robo, homosexualidad y venganza), eran injuriosos y tergiversaban la cultura. Casi un año más tarde y ante el desinterés de las organizaciones por seguir prosperando en su acusación por injurias, el 33° juzgado del crimen de Santiago dictaminaría que los dichos de Villalobos por los medios de comunicación, no representaban un menoscabo en la honra ni un descrédito en la condición étnica de los querellantes⁸. Por el contrario, el juzgado consideró que lo realizado por Villalobos fue: "...un análisis histórico en que no se evidencia ánimo de injurias ni animadversión en contra de un grupo social u originario alguno", razón por la cual no se configura el delito de injurias" (El Mercurio, 25/09/2001).

Una vez conocido el fallo el historiador se declararía conforme, pues ratifica que cualquier persona interesada en la historia puede utilizar los medios de comunicación, para emitir juicios con absoluta libertad sobre dicha materia. A todas luces lo relatado no es sólo un simple debate epistolar a través de un periódico sobre la condición de ser mapuche, lo que está en juego y lo que reveló el contenido de las mismas, fue el avance de un sistema de pensamiento que a través de los mecanismos de inclusión y asimilación, no es capaz de tolerar la diferencia, razón por la cual modela la historia a su interés para absorber la diferencia. Lo que sucedió en el otoño del 2001 no fue otra cosa

8 Un grupo de cinco agrupaciones de *recalcitrantes* al conocer la carta del historiador entablaron una demanda por injurias. Demanda que el 25 de septiembre del 2001 en opinión del 33 juzgado del crimen de Santiago "consideró que la reproducción de los dichos de Villalobos en los medios de comunicación "no importan un menoscabo a la honra ni un descrédito de la etnia representada por los querellantes, sino a un análisis histórico en que no se evidencia ánimo de injurias ni animadversión en contra de un grupo social u originario alguno", razón por la cual no se configura el delito de injurias" (El Mercurio, 25/09/2001).

que una *Historiker-Streit*⁹ según el historiador holandés Arij Ouweneel: “Este no fue sólo un incidente académico, limitado a la audiencia de los diarios. En cierta manera, el debate se integró a una disputa mucho mayor sobre el movimiento mapuche e incluso a la lucha en el sur de Chile” (Ouweneel, 2004: 150). Villalobos, desde esta perspectiva, lo que hace es considerar a los mapuche como un pueblo del pasado sin lugar en el presente chileno. Actitud inconfundible de quien se declara como heredero de la trayectoria occidental de la modernización chilena y de la asimilación del mapuche como de su historia. En este imaginario occidente es el modelo a seguir, ya que la epistemología global se ha reservado el derecho de que sólo Europa es quien puede ofrecer las respuestas, y quienes se encuentran fuera de ella, quienes deben aceptarlas. Es así que occidente ha impuesto los estándares y las etiquetas clasificatorias, colonizando el mundo con ellas. A Villalobos, entonces, se le debe exigir que haga visible el origen de los argumentos y categorías que configuran su posición, es decir, reconocer que los mapuche están etiquetados discursivamente desde las primeras solicitudes de su esclavitud, pasando por la conquista de la Araucanía hasta los contemporáneos esfuerzos de la administración de Ricardo Lagos por incorporarlos al desarrollo de la nación chilena. Por lo anterior, la carta de Villalobos puede ser entendida como un indicador del fortalecimiento del modelo económico elegido por Lagos, y sus detractores como la voz que reclama por su exclusión y la promesa que la participación de los indígenas en los mercados globales es posible bajo sus perspectivas de desarrollo. Está claro que ésta no era la intención de Villalobos al enviar su carta a El Mercurio, su intención se revela al situar al historiador, al medio de comunicación que lo reproduce, y a los tribunales que lo exculpan como agentes locales de un modelo que pugna por silenciar al indio y beneficiarse de sus bienes.

Para ser justos con el historiador sus aseveraciones o *juicios históricos* como lo llamó la justicia chilena, no son comparables con las afirmaciones de Nolte (1995) y su aseveración que el holocausto judío fue una reacción exagerada de los nazis ante los crímenes bolcheviques. Sin embargo, el historiador raya en la paráfrasis al entender que la cuestión de los *araucanos* es un tema del pasado.

9 Término utilizado en los debates públicos acerca del Holocausto Judío en Alemania durante los años 80 y cuyos mayores representantes son el historiador Ernst Nolte y el sociólogo Jürgen Habermas.

IV. LA RESPUESTA DE LA OTRA HISTORIA POSIBLE.

Era de esperar una reacción del mundo académico la que a través del mismo El Mercurio u otros, de preferencia Internet, le hicieron saber su desacuerdo. El sociólogo Danilo Salcedo Vodnizza fue uno de los primeros en responder a las aseveraciones del historiador: “Como ciudadano y sociólogo con formación histórica, no puedo permanecer indiferente ante las aseveraciones contenidas en el artículo “Araucanía: Errores Ancestrales”, del destacado historiador Sergio Villalobos, publicado en “El Mercurio” el 14 de mayo del año en curso” (El Mercurio, 31/05/2000). Lo primero que señala el sociólogo es que no puede pasar por alto la intención del historiador, de aseverar que la culpa de todos los males de los mapuche sean ellos mismos. Son sorprendentes además las aseveraciones con respecto a que los indígenas caían rendidos al ver el acero y el agua ardiente y el vino de los conquistadores tan superior a la chicha de los nativos, toda vez que hasta el siglo XVIII no hay evidencia que los mapuches cultivaran en viñas al sur del BioBío los superiores mostos europeos. Claro está que los mapuches, años más tarde, obtuvieron esa bebida alcohólica a través del trueque o el comercio. El sociólogo expone que le cuesta entender que quienes hablan mapudungun, poseen los rasgos físicos y observan los ritos y costumbres mapuches, no lo sean. Pese al paso del tiempo y al inevitable mestizaje en la actualidad existe un pueblo mapuche que cuenta con el reconocimiento y el respeto de la comunidad internacional. Con curiosidad Salcedo le devuelve la pregunta a Villalobos ¿Dónde están los chilenos racialmente puros? Al hacer referencia a los errores ancestrales surge la pregunta ¿Cuáles fueron estos errores? Villalobos en su carta afirma que se dejaron someter pues no presentaban un frente unido, que duda cabe que en esto último contribuyeron los caciques asalariados. Pero al igual que la anterior pregunta surge una nueva ¿Cuáles fueron los errores de los españoles y chilenos para que en la actualidad haya una etnia marginada y pobre? Pero esta pregunta no se la formula Villalobos, al parecer por ser obvia la respuesta, el despojo del que han sido víctimas. El historiador en referencia, deforma la realidad pasada y presente del pueblo mapuche al asegurar que ellos mismos formaron parte del aparato de dominación por lo beneficios que les reportaba la civilización. Si lo anterior fuese cierto no se comprende la actual pobreza de los indígenas. Salcedo afirma que pese a la influencia de la iglesia católica y protestante el pueblo mapuche aún mantiene una religiosidad distinta a la del conquistador, invasor y del usurpador. Cuando Villalobos argumenta que la moral cristiana impuso entre los indígenas *la justicia*, es legítimo preguntarse, nos dice Salcedo, ¿De dónde provienen las fuentes o estudios que avalan tal conclusión? La misma pregunta surge al examinar su conclusión acerca de la

homosexualidad de los mapuche. Que aconsejable hubiese sido que Villalobos por un instante abandonase su *history ficción* alimentada de la *historia oficial* para que en un recorrido por la Araucanía constataste los supuestos beneficios de la dominación. Contrariamente a lo expuesto por Villalobos el pueblo mapuche no ha renunciado a sus derechos ancestrales, deuda que reconocen quienes defienden el derecho de que todos los pueblos indígenas merecen el respeto para que se desarrollen según sus propios parámetros culturales.

Por otra parte Marcos Valdés (2000), sociólogo mapuche, coincide con su colega al afirmar que los mapuche no han renunciado a sus derechos ancestrales y que éstos permanecen vigentes en su imaginario como pueblo. Además agrega que los contenidos de su carta son *de un carácter racista e históricamente incorrecto* (2000) para fundamentar su afirmación señala que la sugerencia de Villalobos sobre el área fronteriza dominada por los hispanos, es equivocada pues dichas fuerzas no ocuparon las tierras al sur del BioBío, como sí lo hizo el ejército chileno a partir de 1880 y luego de demostrar su poderío militar tras la Guerra del Pacífico. Es precisamente en contra de este poderoso adversario que cobra mayor relevancia la resistencia del pueblo mapuche. El sociólogo finaliza su respuesta con una post data:

Si yo hubiera sido profesor del connotado historiador chileno y le hubiera pedido una monografía respecto de la cuestión mapuche, y me hubiera presentado el artículo suyo publicado en el Mercurio, yo lo hubiera reprobado, por poco riguroso, racista, poca capacidad crítica y escaso sentido científico. (Valdés, 2000: 1)

José Marimán, cientista político radicado en Estados Unidos fue otro de los que reaccionaron a la carta de Villalobos, al igual que los anteriores retractores del historiador, José Marimán no acepta que se culpe a los mapuches de su miseria, de ser así y gracias al mestizaje que defiende Villalobos, los actuales mapuches deberían mostrar grados de desarrollo en su calidad de vida iguales a los chilenos occidentalizados. Basta con ver las herramientas con que se mide la pobreza en Chile para darse cuenta que no es así. Los mapuche son los más pobres entre los pobres de Chile. Marimán además rebate las añejas concepciones de Villalobos acerca de culturas modernas y atrasadas desnudando que tras dichas afirmaciones se esconde el intento del historiador por restar legitimidad a las demandas actuales de los indígenas. Dicha actitud, dice Marimán es típica de un colonizador nacionalista que sólo cree verdaderamente que su propia cultura es superior. Pero Villalobos no sólo quiere deslegitimar al indígena, además se arroga el derecho de los mapuche de autodenominarse como lo estimen conveniente, olvidando que si tal denomina-

ción es controversial, dicha controversia es el resultado de *la historia de colonización que trastocó la suya propia* (Marimán, 2000): El cientista político mapuche, concluirá en su extensa argumentación, que a partir del artículo de Villalobos son más las voces a favor del indígena que las que encontraron eco en las argumentaciones del historiador:

Finalmente, creo que el artículo de Villalobos no le ha hecho un gran favor a la reputación del intelecto y a la intelectualidad chilena. Su descripción y explicación fantasiosa, racista y poco científica de un tema universalmente reconocido como fundamental en nuestro mundo contemporáneo, como bumerang se vuelve contra él. No ha sido la nación mapuche más dañada con el comentario de Villalobos, de lo que él mismo comienza a experimentar a partir de su artículo (Marimán, 2000: 1).

En medio de este *Historiker-Streit* llamó la atención que Gonzalo Vial Correa, abogado, historiador, ex ministro de educación durante la dictadura militar y columnista del diario *La Segunda*, desde donde semanalmente fustigaba las políticas concertacionistas a favor de los mapuche, se desmarcara de las aseveraciones de Villalobos. Como historiador a Vial Correa se le puede ubicar dentro de la escuela conservadora historiográfica, de gran influencia en el país; dentro de la cual se puede nombrar a Jaime Eyzaguirre, Mario Góngora, Alberto Edwards y Francisco Encina. Aunque su producción historiográfica no ha sido tomada como modelo por jóvenes historiadores como si sucedió con sus antecesores, contó con un significativo número de adeptos y retractores, estos últimos le reprocharon el ser un historiador de trinchera y de escribir historia por encargo.¹⁰

La muerte de Gonzalo Vial Correa nos permite analizar y debatir la vinculación existente entre discurso historiográfico y lucha política por el pasado, el poder que da el control de éste y por lo tanto, repensar (críticamente) nuestra transición democrática. Asimismo con su fallecimiento se apaga una parte de aquella vieja historiografía marcada por lo fáctico, narración, erudición, la

10 Un buen ejemplo de escribir por encargo es el texto solicitado por Ricardo Claro, Vial Correa, Gonzalo et. al (1997). Además de los textos sobre Agustín Edwards y Arturo Prat. Más sobre este punto ver; Grez Toso, Sergio y Gabriel Salazar Vergara, comp. (1999); Illanes, María Angélica (2002).

“chismografía”, una historia acrítica con los grupos dominantes y poderes fácticos (El Clarín de Chile, 6/11/2009).

Sin embargo en relación a las propuestas de reconocimiento por parte de la administración de Lagos se suma a las voces que reconocen como un acto de justicia tal reconocimiento. Dicha postura no deja de ser llamativa toda vez que Vial desde la tribuna que le ofrecía el periódico vespertino *La Segunda* fue uno de los mayores detractores de las acciones de las comunidades mapuche por recuperar sus territorios a través de acciones de fuerza. Fue a través de *Revista Perspectivas* (Vial, 2000) del Departamento de Ingeniería Industrial de la Universidad de Chile, que Vial Correa nos hace saber su posición en relación al Pueblo Mapuche. Foerster al respecto nos dice de Vial: “Un notable artículo, valiente y alejado de las ideas convencionales, del destacado historiador Gonzalo Vial nos muestra otra interpretación de reconocimiento, en el seno del Estado chileno, y de la ‘deuda histórica.’” (Foerster, 2001: 6). El valor de Vial radica en su reconocimiento explícito a la deuda del Estado de Chile con los indígenas:

La noción de que la sociedad chilena tiene una “deuda histórica” con los mapuches corresponde plenamente a la realidad. Al fin y al cabo, eran los originales pobladores de la tierra y fueron tratados -en forma sucesiva por el Imperio español y por la República- de una manera injusta y lesiva para su dignidad, intereses y cultura. (Vial, 2000: 320)

Para comprender el origen de dicha deuda es necesario remontarse a la época de la colonia y en consecuencia los deudores no pueden ser individuos sino que todos los chilenos representados a su vez por el Estado. El pago de la deuda de la sociedad chilena, cree Vial debe consistir en la entrega de tierras cultivables, acompañada de capacitación de manera que su tenencia se convierta en un medio sustentable de existencia en armonía con la naturaleza. Vial cree además que es necesario resolver el tipo de propiedad de la tierra, ya que éste no constituiría el centro del problema sino que *la Cultura*. El pago de la deuda histórica entonces para Vial es procurar las acciones que impidan la disolución de la cultura mapuche. Estas acciones deben ir más allá que el conservarlas como una cosa muerta, permitir su desarrollo en concordancia con sus creencias de manera que se visualicen signos de vitalidad a través de la tierra, la lengua, la enseñanza bilingüe, el arte. De no realizar dichas acciones la sociedad chilena se expone a que los indígenas asuman una identidad de desarraigo que como consecuencia dirigirá su resentimiento y frustración

en contra de la sociedad chilena, es aquí en donde reside el real problema o el verdadero temor del historiador, la violencia.

Porque el mapuche, sin que nos diésemos cuenta, ha ido adoptando instintivamente la única política que podía salvarlo de nosotros: crecer, aumentar en número de manera impresionante (...). Así, nuevamente, el formidable estrategia ha derrotado, merecidamente al huinca. De ambos depende que la victoria numérica del mapuche se canalice positivamente o negativamente para el Chile de Todos (Vial, 2000: 329).

Con este temor Vial se alinea con los sectores conservadores del país que desde siempre han visto en el mapuche, el desorden, la antípoda de la civilización, el bárbaro al cual hay que guiar por el buen y recto camino. Por ello creer que con su reconocimiento de la deuda histórica nos encontramos con un indigenista es un error. Los temores del historiador finalmente terminaron prevaleciendo por sobre el acto de justicia. Es aquí entonces que Vial asume las afirmaciones de Bengoa, cuando dice que el origen de los mapuches modernos hay que buscarlos en la nostalgia y el desarraigo en que caen sumidos, luego de ser derrotados por el ejército chileno y obligados a vivir en reducciones. “Se originan sin duda los odios primordiales” (Bengoa, 1999: 16). Si es el temor lo que motiva el reconocimiento de Vial, es este mismo temor el que clausura la posibilidad de hacer partícipe al mapuche de su devenir como Pueblo

No le veo utilidad ni motivo a la autonomía política del mapuche, sólo aplicable -por lo demás- al grupo minoritario que aún vive de la tierra. Sí, a la autonomía o semiautonomía en la gestión de su cultura y temas relacionados; en la justicia relativa a la tierra y a los conflictos intra-mapuches, y en los problemas locales. (Vial, 2000: 327).

Por lo anterior y con su reconocimiento de la deuda histórica y su manifiesto temor por el resentimiento del mapuche, Vial Correa como historiador le niega al mapuche la posibilidad de la argumentación y de una mejor comprensión de su alteridad, al entenderlo sólo como el enemigo cuyo actuar es motivado por juicios y prejuicios alimentados por una historiografía en donde los indígenas aún no alcanzan la categoría de sujeto de derechos (Vázquez, 2008).

En este escenario Sergio Villalobos con su carta asume el rol de portavoz de un sector de la sociedad chilena, que ya sea por desconocimiento, racismo o intereses economicistas siguen viendo a los indígenas como enemigos

de la sociedad, y en sus discursos es posible encontrar vigente los antiguos argumentos que justifican la *Justis Belli causis apud Indos*, y la contemporánea sospecha acerca de su humanidad e incapacidad de alcanzar el buen gobierno. Sin duda que al Premio Nacional de Historia no se le puede acusar de desconocimiento acerca de lo que plantea, tal vez de no comprender la retórica de los estudios subalternos, tal vez¹¹. Sin embargo, sí se le puede reprochar el alinearse con los grupos de poder, que ven en los territorios ocupados por los indígenas un obstáculo a vencer en su afán por acceder a los recursos naturales, que demanda el modelo económico instaurado por la dictadura militar, matizado por los gobiernos de la Concertación y profundizados por el actual gobierno.

V. MANTENER LA SOSPECHA, ESA FUE LA CONSIGNA.

De esta manera la batalla por la sospecha acerca de la humanidad del indígena obligó a la sociedad chilena a tomar partido, no fueron pocos quienes decidieron mantener su sospecha. Estos últimos aprovecharon la oportunidad para alinearse en contra de las propuestas de la administración Lagos. Un buen ejemplo de los argumentos esgrimidos por los sectores antiindígenas, lo podemos encontrar en la polémica en que se vio envuelto Felipe Larrain¹², al negarse a firmar el informe final de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. El comisionado Felipe Larrain desde la privilegiada vitrina del Centro de Estudios Públicos (CEP), institución ligada a la derecha económica del país, se mostró contrario a las propuestas de la Comisión por considerar que estas propendían a la separación más que a la integración, al inmovilismo más que al progreso, al conflicto más que a la pacificación, a la pobreza más que al desarrollo.

El texto establece una serie de propuestas de derechos colectivos, territoriales y políticos que en suma parecen exagerados y algunos inconvenientes para esta relación de nuevo trato. Éstas pueden primero generar un sentimiento de expectativas frustradas (es imposible que se pueda satisfacer todo lo que se plantea);

11 A Villalobos la historia contemporánea le resulta incomprensible “por las categorías que se manejan y la forma de expresarse... [por] la construcción de la frase, el lenguaje para iniciado y el discurrir por lo abstracto de lo más abstracto... Avanzo a razón de cuatro páginas por hora y temo que el esfuerzo me deje exhausto”. Ver: Illanes, María Angélica, et al. (1999: 271)

12 Junto a otros investigadores del Centro de Estudios Públicos y en su calidad de economista representó la voz de los empresarios al interior de la comisión. En la actualidad Larrain B. es Ministro de Hacienda del gobierno de Sebastian Piñera E.

y segundo, los planteamientos vienen sin ninguna consideración de la cantidad de recursos y efectos que ellos involucran (Larraín, 2003: 15).

Por lo que propuso políticas que permitieran que los indígenas se integraran al desarrollo de Chile con respeto a su identidad, claro está, una identidad ya no ligada a la tierra y sus recursos naturales, como lo planteaba el informe de la comisión. Otro académico que se sumó a lo ya planteado fue Sebastián Donoso¹³, profesor de derecho de la Pontificia Universidad Católica quien desde la vitrina de El Mercurio de Santiago acusaba al gobierno de Lagos de aplicar políticas ortodoxas que ya habían sido aplicadas en otros países con resultados desastrosos: “Cuando juntas un énfasis en la transferencia de recursos públicos y un esquema de protección de tierras tienes el caldo de cultivo para perpetuar la pobreza y dependencia” (El Mercurio, 10/11/2003). Sin embargo, sus juicios más críticos los dirigió en contra de un grupo de indígenas, que desde la ortodoxia de su formación anglosajona y sus contactos con organismos internacionales, presionan al gobierno para responder a las demandas de los indígenas. Curioso esto último toda vez que el abogado exhibe en su curriculum un post grado obtenido en *London School of Economics*. Otras de la voces en contra de lo propuesto por la comisión fue la del abogado José Agustín Figueroa; quien como ex ministro de la administración Aylwin, miembro del tribunal constitucional y dueño de varios predios en conflicto con los mapuche, aseguraba que la política de entrega de tierras del gobierno a los mapuches es un craso error, ya que estos no son agricultores y que la entrega de tierras incentiva la violencia. Al respecto al ser consultado por la política represiva de Estado y que esta recordaba la época de la pacificación, Figueroa respondió que en algunas cartas, Cornelio Saavedra señaló que *durante la pacificación gastó más en agua ardiente que en pólvora*, ante la insistencia del periodista en aclarar esto último, explicó:

Por esa vía fue definitivamente más simple. Esto de enviciarlos también es relativo, porque los mapuches desde siempre han consumido alcohol. Tenían bebidas alcohólicas dentro de su cultura. Efectivamente, el alcoholismo estuvo muy presente y sigue muy presente en el pueblo mapuche, y es una preocupación seria (El Mercurio, 14/04/2003).

13 Sebastián Donoso fue Coordinador de Asuntos Indígenas del Ministerio Secretaría General de la Presidencia del Gobierno de Sebastián Piñera E.

Además en otra entrevista planteará que la política de restitución de tierras planteada por el gobierno introducía una incertidumbre jurídica en lo referido a los títulos de dominio de las tierras demandadas:

Es un gravísimo error. Ello trae como consecuencia grandes expectativas de pretendidas reivindicaciones ancestrales. Además genera una inseguridad jurídica que es incompatible con el desarrollo económico. Si a eso se agrega, como lo postula el informe, la existencia de mecanismos de posibles expropiaciones, se puede provocar un enorme desaliento que atenta contra el desarrollo integral de la zona, que es, en definitiva, la respuesta razonable y positiva a la situación de pobreza (El Mercurio, 10/11/2003).

Agregando además que en la medida que el gobierno sea capaz de incorporar las tierras de los indígenas en el circuito comercial, se avanzará en el progreso de la etnia. Manifestándose finalmente contrario a la representación parlamentaria de los indígenas, pues en su comprensión esto último rompería el principio fundamental de la democracia chilena: *un hombre un voto*. De esta manera y al igual que en el pasado los grupos antimapuche hicieron uso privilegiado de la tribuna periodística¹⁴, que les ofrecía El Mercurio y su cadena de medios regionales, con la clara intención de poner término a los frágiles e insuficientes esfuerzos de la administración Lagos por restituir territorios demandados (Aylwin, 2006). En esta semántica en contra del indígena, la cadena periodística citada cumple con el rol de configurar una realidad, en donde el mapuche es presentado como el agresor, de manera de desacreditar la demanda indígena vinculándola con hechos de agitación subversiva. En la tarea de producir discursos noticiosos en contra del indígena El Mercurio no estuvo solo. Cual caja de resonancia que alimentó la línea editorial del periódico el instituto Libertad y Desarrollo a través de sus *Informes Sociales*, fue un activo colaborador al entregar la opinión académica de cientistas sociales vinculados con la derecha empresarial del país, una argumentación más rigurosa en términos de lograr el mismo efecto que el periódico, desacreditar la demanda indígena, recurriendo para ello al añejo discurso de la inferioridad del indígena y desde su posición privilegiada, como grupo de presión al gobierno de Ricardo Lagos para que éste no avanzara en su compromiso de profundizar los derechos políticos, económicos y culturales de los pueblos indígenas. Conceptos

14 Ver Bengoa (1999); Foerster, Rolf y Jorge Vergara (2000, 2002); Saavedra, Alejandro (2002)

que en la lógica discursiva de los grupos antiindígenas representaban, el debilitamiento de los pilares de la nación monocultural y unitaria que defendían. Pero el rol de Libertad y Desarrollo y sus cajas de resonancias serán objetos de otros artículos y de otras cuentas que recordar.

VI. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Aróstegui, Julio. *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Editorial Crítica, 2001. Impreso.

2. Aylwin O, José. “Los grupos de poder el Mercurio y los mapuche El rol de los medios de in-comunicación”, *Azkintuwe*, 25 Agosto 2006. Web. 25. Dic. 2010. <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/aylwino_j/aylwinoj0014.pdf>

3. Bengoa, José. *Historia de un conflicto: El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago: Editorial Planeta, 1999. Impreso.

4. Benjamín, Walter. *Tesis sobre la Historia y otros Fragmentos, Tesis IX*, Trad. Bolívar Echeverría. México D.F: Editorial Contrahistorias, 2005. Impreso.

5. Beverley, John & Marc Zimmerman. *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. Austin: University of Texas, 1990. Impreso

6. Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London/New York: Routledge, 1994. Impreso.

7. Burke, Peter. et al. *Formas de Historia Cultural*. Madrid: Alianza Universidad, 1999. Impreso.

8. Castro-Gómez, Santiago. “Latinoamericanismo, Modernidad, Globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón”. *Teoría sin Disciplina Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta. Ciudad de México: Miguel Ángel Porrúa, 1998. 122-153. Impreso.

9. Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel, ed. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Impreso.

10. Chakrabarty, Dipesh. “Una Pequeña Historia de los Estudios Subalternos”, Trad. Raúl Rodríguez Freire. Web. 28. Sep. 2008. <http://www.desclasificacion.org/pdf/Estudios_Subalternos_%20Trad_raul_rodriguez.pdf>

11. Colmenares, Germán. *Las Convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía del siglo XIX*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Barros Arana, 2006. Impreso.

12. Derrida, Jacques. “Deconstruir la actualidad” entrevista en *El ojo mocho. Revista de Crítica Cultural* 5, 1994. Web. 7. May. 2009. <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/artefactualidades.htm>>

13. Dussel, Enrique. *El encubrimiento del indio, 1492*. Ciudad de México: Editorial Cambio XXI, 1994. Impreso.

14. ---. “Europa, Modernidad y Eurocentrismo”: *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, Edgardo, comp. Buenos Aires: CLACSO, 2000. 41-53. Impreso.

15. Foerster, Rolf y Jorge Vergara. “Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena”. Castro L, Milka, ed. *XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el tercer milenio. Tomo. I*. Santiago: LOM, 2000. 191-206. Impreso.

16. Foerster G, Rolf. “Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica”, *Polis Revista de la Universidad Bolivariana*, año/vol.1, número 02, 2001. 1-15. Web. 16. Dic. 2010. <<http://www.revistapolis.cl/2/foert.htm>>

17. ---. “Permanencia y transformación del conflicto mapuche”. *Mapocho* 51, 2002. 235-240. Impreso.

18. Forgues, Roland, ed. *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta, 1992. Impreso.

19. Foucault, Michel. *La Arqueología del Saber*, Trad. Aurelio Garzón. México D.F.: Siglo XXI Editores, 1970. Impreso.

20. ---. *Microfísica del Poder*. Madrid: Editorial La Piqueta, 1992. Impreso.

21. Gramsci, Antonio. *1891-1937 Cuadernos de la Cárcel Antonio Gramsci*. México D.F: Ediciones Era, 1981. Impreso.

22. Grez Toso, Sergio y Gabriel Salazar Vergara, comp. *Manifiesto de Historiadores*. Santiago: LOM Ediciones, 1999. Impreso.

23. Guerra, Héctor. “Traduciendo lo Subalterno”, *Puntocero Magazine*, 1, Sep 2005/Feb 2006. Web. 7. Ene. 2007. <<http://www.puntocero.de/content/subalterno.html>>

24. Guha, Ranajit, “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”. *Selected Subaltern Studies*. Guha, Ranajit & Gayatri Spivak, ed. New York: Oxford University Press, 1988. 37-44. Impreso.

25. Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II*. Madrid: Editorial Taurus, 1988. Impreso.

26. Illanes, María Angélica et. al. “Dos ángulos de la historia”, *Cuadernos de Historia*, n°. 19, 1999. 265-290. Impreso.

27. ---. *La batalla de la memoria. Ensayos históricos de nuestro siglo. Chile 1900-2000*. Santiago: Editorial Planeta/Ariel, 2002. Impreso.

28. Lara, Hachim. “¿Por qué volver a los textos coloniales? Herencias y coherencias del pensamiento americano en el discurso colonial?”. Web. 5. Ene. 2007. <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S071658112006000100002&lng=en&nrm=>>

29. Larrain B, Felipe. “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato: Opinión de minoría”. *Estudios Públicos*, 92, primavera 2003. 5-18. Web. 12. Dic. 2010. <www.cepchile.cl/dms/archivo_3222_1572/rev92_larrain.pdf>

30. Maldonado-Torres, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Castro-Gómez, Santiago & Ramón Grosfoguel, ed. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007. 127-167. Impreso.

31. Mallon, Florencia E. *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México D.F.: CIESAS, 2003. Impreso.

32. Marimán, José. “El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas”. *Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu*, Junio 2000. Web. 17. Dic. 2010. <<http://www.mapuche.info/mapuint/amapuint00.html>>

33. Martínez, José Luis. “Voces, discursos e identidades coloniales en los Andes del siglo XVI”. Universidad de Chile, 1999. Web. 2. Sep. 2005. <<http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/cestculturales/martinez.html>>

34. Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995. Impreso.

35. ---. “La razón poscolonial: herencias coloniales y teorías poscoloniales”. *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. de Toro, Alfonso. Frankfurt: Vervuert, 1997. 51-70. Impreso.

36. Nolte, Ernst. *Después del comunismo. Aportaciones a la interpretación de la historia del siglo XX*. Barcelona: Ariel, 1995. Impreso.

37. O’Gorman, Edmundo. *La invención de América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1958]. Impreso.

38. Ouweneel, Arij. “El debate Villalobos: Amerindios en McWorld”. *Cruzando fronteras: reflexiones sobre la relevancia de fronteras históricas*. Torres Cisneros, Gustavo. Quito: Abya Yala, 2004. 147-181. Impreso.

39. Quijano, Aníbal. “Raza, ‘etnia’, y ‘nación’: cuestiones abiertas”. *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Forgues, Roland, ed. Lima: Amauta, 1992. 167-188. Impreso.

40. Quijano Aníbal & Immanuel Wallerstein. “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System”, *International Social Science Journal*, 44, 4, nov., 1992. 549-575. Impreso.

41. Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”: *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Lander, Edgardo, comp. Buenos Aires: CLACSO. 2000. 201-246. Impreso.

42. ---. “Globalización, colonialidad y democracia”. *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual, 2001. 25-61. Impreso.

43. Rama, Ángel. *La Ciudad Letrada*. Montevideo: F.I.A.R., 1994. Impreso.

44. Saavedra, Alejandro. *Los mapuches en la sociedad actual*. Santiago: LOM, 2002. Impreso.

45. Said, Edward. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Londres: Penguin Books, 1978. Impreso.

46. Torres Cisneros, Gustavo. *Cruzando fronteras: reflexiones sobre la relevancia de fronteras históricas*. Quito: Abya Yala, 2004. Impreso.

47. Valdés, Marcos. “A Propósito de Errores Ancestrales y Desaciertos Contemporáneos: Una Respuesta Posible a Villalobos”, 14 de Junio de 2000. Web. 13. Dic. 2010. <<http://www.mapuche.info/?kat=8&sida=63>>

48. Vázquez Marcial y Manlio Favio. “La Construcción del Concepto de Sujetos de Derechos Indígenas en el Discurso de los Derechos Humanos” Tesina que para obtener el grado de Maestro en Derechos Humanos y Democracia. Flasco, México, octubre. 2008. Impreso.

49. Vial Correa, Gonzalo et. al. *La Sudamericana de Vapores en la historia de Chile*. Santiago: Edit Zig-Zag, 1997. Impreso.

50. Vial Correa, Gonzalo. “El predicamento mapuche: ¿cuál deuda histórica?”, *Perspectivas*, Vol.3, n°. 2, 2000. 319-329. Impreso.

51. Williams, Patrick & Laura Chrisman, eds. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994. Impreso.

52. White, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Barcelona: Paidós, 1992. Impreso.

53. White, Hayden. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: FCE, 1992. Impreso.

PRENSA.

54. *El Mercurio*. Santiago de Chile. Mayo 2000-Noviembre 2003.

55. *El Clarín de Chile*. Santiago de Chile. Noviembre de 2009. Web. 23. Dic. 2010. <http://www.elclarin.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=18940&Itemid=48>.



RESEÑAS

Pedro Cayuqueo
“Solo por ser indio y otras crónicas mapuche”
Ed. Catalonia, Santiago de Chile, 2012, 304 págs.

El libro de Pedro Cayuqueo no es en rigor un trabajo historiográfico, no obstante, su perspectiva histórica resuena de principio a fin. Si bien el autor es periodista -y no hay crítica develada por aquello- la literalidad de su texto construye y difunde una mirada temporal-espacial que interpela a la sociedad hegemónica chilena, e ironiza además de denunciar el racismo *chilensis*, el abuso de poder a partir de las redes de la colonialidad vigente, discriminación, violencia y represión vivida por el pueblo Mapuche en urbes y comunidades *-lof-*, paradójicamente en tiempos “democráticos”.

Este trabajo, como definición inicial, es expresión palpable de lo que podríamos denominar lógica invasiva: el pueblo chileno, como expresión retórica y solapada de las élites republicanas, que han diseñado el entramado que por décadas ha invisibilizado a los pueblos originarios en general y al Mapuche en particular, cuestión que se traduce de manera endémica

en maltrato, despojos, violencia, pauperización y negación histórica hacia *peñis* y *lamngen*. Cayuqueo lo expresa con claridad en situaciones como la referida a la profesora que le pregunta si no tiene problemas con la bandera chilena, y el raudamente le responde “ninguno...son ustedes los que al parecer tienen problema con la mía”.

Ahora bien, junto con concordar con las palabras de Pablo Vergara, editor general de *The Clinic*, respecto de que este texto poseen un ritmo que condensa velocidad y dramatismo, a la hora de transformar en crónica “los juicios, la huelga de hambre, los muertos, las acusaciones del terrorismo...”, considero que estas crónicas posee al menos tres fortalezas más que hacen de ella un aporte al debate y al proceso de autoafirmación e interpretación de la historia nacional Mapuche, desde sus propios protagonistas.

El primer aspecto a relatar en estas líneas es la mirada que el autor hilvana del pueblo Mapuche “desde dentro”

podríamos decir. En crónicas como “No nos vengan con cuentos”, “Aún somos, aún estamos”, “Ser Mapuche hoy” o “Mapuches del mundo, uníos”, Cayuqueo propone una metodología para descifrar los códigos Mapuche contemporáneos que permiten aproximar al lector a la comprensión panorámica de la situación de derrota, asimilación y/o empobrecimiento material y cultural Mapuche, en contextos de Estado Nacional, ceñido por la máxima brutal de que “Todos somos chilenos”. Los Mapuche, a partir de la historia post reduccional y de la diáspora sufrida desde el siglo pasado, han ido conjugando nuevos procesos convivenciales y resignificación de la cultura y el *kimvn* en ciudades, espacios ajenos y hostiles por antonomasia para estos hombres y mujeres: en palabras del autor hacer “de Temuco nuestro Santiago”.

El segundo punto a considerar es el que permite leer en el libro de Cayuqueo la mirada de un periodista y escritor Mapuche de la otredad, de la alteridad chilena. En este orden argumental, el libro presenta varias crónicas que podríamos calificar de notables, tales como “Chile, el mundial y los Mapuches”, “Villegas y tolerancia cero”, La fábula del terrorismo Mapuche”, “Qué feo, estimado Amaro” y “The Chilean way” entre varias que apuntan a la concepción chilena respecto de los Mapuche y su articulación política-cultural como Pueblo-Nación. Al respecto, podemos entroncar este análisis con el accionar

del Estado chileno para con los Mapuche: invasión militar; guerra de exterminio; reducción de los Mapuche sobrevivientes; leyes de “radicación” e instituciones estatales asimilacionistas, entre otros; todas estas instancias, son reflejo de una tendencia histórica que no ha cesado. Los presos políticos Mapuche, las huelgas de hambre que han llevado a efecto, la militarización de los territorios y la judicialización del movimiento, son evidencia clara de lo anterior.

En tercer lugar, creo que resuenan crónicas que permiten cartografiar la ruta del diálogo (o no diálogo) entre Mapuche y No Mapuche hoy por hoy en Chile. Pedro Cayuqueo logra identificar los interlocutores y la lógica de razonamiento desde uno u otro sitio. Entre otras crónicas que se circunscriben dentro de este comentario, se encuentran “Diálogo (inconcluso) entre un Mapuche y un taxista”, “¿Indio bueno, indio muerto?” o “Chilenos y Mapuches, con tarea para marzo”. Sin duda que el ejercicio de vislumbrar estos circuitos dialógicos es complejo, en gran medida, porque es mínimo o lisa y llanamente nulo. Los chilenos creen saber mucho acerca de los Mapuche; en Santiago hay personas que reproducen los mitos y prejuicios decimonónicos que hablan de “indios malos en tierras buenas”.

Por último, indiquemos que los tres puntos antes descritos, más el valor denuncial-informativo del trabajo de Cayuqueo, hacen de este libro una proposición de sentido que da cuenta

de una vertiente de pensamiento Mapuche reciente, bastante fecundo y reconocido en ámbitos académicos e investigativos dentro y fuera de Chile. Cuando el autor se refiere a “El Mercurio: un viejo conocido”, “Los Mapuche, Irak y un delirio” o “Presidente Piñera, hágame caso” está consignando directa y frontalmente que su libro es un instrumento Mapuche que -esto se debe comenzar a discutir- insta a vivir el siglo XXI trabajando por la unidad del pueblo, legitimando instancias -discutible, insisto- de participación como ENAMA: una institución que emerge desde parámetros neoliberales, con anclaje en conceptos como emprendimiento, mercado e innovación. Sin duda que este punto es polémico, cierra el libro y es inmediatamente punto de partida de respuestas a esta postura.

El *nütram, epw, ülkantun* y/o *kimvn*, en perspectiva identitaria, apelan a reivindicar y movilizar las fuerzas y utopías de un pueblo estigmatizado por los medios de comunicación y los gobiernos de turno, asesinados, perseguidos y encarcelados, evocando el consabido y manoseado “Estado de derecho”, la “convivencia democrática” y la “unidad nacional”. A partir de estas indicaciones, este libro brinda coordenadas que promueven una necesaria discusión acerca del futuro Mapuche, de su movimiento, gente y reivindicaciones.

PEDRO CANALES TAPIA
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE
CHILE.

José Marimán.

Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI.
Santiago de Chile, LOM, 2012, 358 págs.

De acuerdo a José Marimán, *Autodeterminación* se plantea como “lectura comprensivo-aclaratoria, clasificatoria y comparativa de las ideas políticas de los mapuche autodeterministas con la idea de ayudar a clarificar y distinguir, para cualquier lector interesado en seguir el antagonismo Estado versus minorías nacionales en Chile, los detalles de un pensamiento político mapuche en desarrollo” (24). Mediante esta declaración inicial, el sujeto-autor, seguidamente explicita su argumento: “si bien la demanda de autodeterminación mapuche, verbalizada también como autonomía, difiere de la acostumbrada reivindicación etnogremial campesina por tierra, desplegada durante gran parte del siglo XX por las organizaciones mapuche, ella no es homogénea (...) sino que se habla de la existencia de un discurso político que enfatiza lo etno-cultural o las tradiciones cuando se imagina un futuro propio para los mapuche, y de otro discurso que acentúa lazos y derechos

cívico-políticos en su demanda de una forma estatal nueva de relaciones sociales y políticas entre mapuche y chileno” (25). Es a través de esta tesis explicativa que José Marimán, Profesor de Estado en Historia-Geografía (UFRO), Master (Denver University, EE.UU.) y Doctor en Ciencias Políticas por la Universidad de Santiago de Compostela (Galicia, España), nos plantea a lo largo de sus capítulos su afán clasificatorio de organizaciones mapuche de fines del siglo XX y principios del XXI.

A lo largo de sus páginas, podemos encontrarnos con cuatro grandes apartados. En el primero de ellos, se abordan aspectos aclarativos y metodológicos propios de una tesis doctoral, junto a referencias historicistas de la sociedad mapuche, desde el contacto con los españoles hasta la reforma agraria. El ser o no ser del etnonacionalismo mapuche es abordado en el segundo apartado del libro, donde se examinan aspectos teóricos sobre aquello que Marimán denomi-

na el giro mapuche al etnonacionalismo. Esto último es puesto en debate, a través de discusiones conceptuales normativas, como las referentes a las nociones de Estado, pueblo, nación, etnia, entre otras, para luego cerrar con la emergencia –siguiendo la tesis de José Bengoa– de la cuestión mapuche o cuestión nacional mapuche. La tercera parte, titulada “El colonizado toma la palabra”, esboza una explicación sobre la construcción de la categoría de “intelectualidad mapuche”. Esta parte del libro ocupa una gran cantidad de páginas, en un afán por clasificar ideas y someterlas a examen y discusión. La cuarta parte del libro, se enfoca, de modo general, en las ideas que el autor denomina “autodeterministas mapuche”, presentando sus afinidades personales, diferencias, consistencias, debilidades, entre otros aspectos.

Si bien son reducidos los espacios para que autorías mapuche puedan publicar sus estudios bajo la situación colonial en Chile, este libro hace parte de un movimiento escritural mapuche que comporta cada vez más una polifonía de voces y abordajes teórico-metodológicos. El libro de José Marimán, se funda en su tesis doctoral, irrumpiendo en la disciplina de las ciencias políticas en Chile, que poco o nada se ha ocupado de la realidad sociopolítica mapuche, aun cuando ésta constituya un eje de debate imprescindible en el actual contexto colonial neoliberal. Es interesante también que Marimán sitúe su trabajo en

el campo disciplinario de las ciencias políticas, considerando que el indigenismo criollo ha monopolizado el estudio de la realidad histórica y contemporánea mapuche, desde disciplinas como la historia, la antropología, la etnología o las ciencias jurídicas.

Interesante resulta además que, si bien José Marimán realiza una discusión teórica e histórica del etnonacionalismo, recurriendo a obras de la biblioteca colonial –como las de Rolf Foerster, Alejandro Saavedra y Javier Lavanchy– a lo largo del libro el autor descentra y desplaza esta discusión, en el esfuerzo por ampliar los alcances ideológicos y políticos del concepto.

Por otra parte, no deja de llamar la atención que en ese afán clasificatorio de las ideas políticas mapuche, en diversas ocasiones el autor cae en el juicio personal de las dirigencias mapuche respecto a las cuales el lector demandará mayores argumentos. Esto nos conduce a cuestionar si el libro trata más bien de una historia de las ideas políticas, una historia de las personalidades políticas, o de un texto de ciencia política propiamente tal. En este sentido nos quedan muchas interrogantes sin responder por el autor. Pues el afán clasificador y de fijar las ideas políticas mapuche a través de una rejilla estructuralista no permite comprender, entre otros aspectos: ¿Cuáles han sido los recorridos de los autores –e ideas políticas– que han decantado en las reflexiones que ocupan a Marimán? ¿Cuáles han sido las estrategias utilizadas por los autores pa-

ra llegar a tales reflexiones? ¿En qué contextos o coyunturas se emitieron dichos discursos? ¿Cuáles han sido las transformaciones vividas por los autores y de sus ideas políticas? ¿Cómo se han construido las representatividades de los autores dentro de las ideas políticas mapuche? ¿Cómo se ha construido la representatividad de las organizaciones mapuche presentes en su texto? ¿Por qué se asume que las ideas políticas mapuche sólo son enunciadas por dirigentes mapuche, organizaciones “intelectuales”? ¿Qué pasa con el resto de las ideas políticas mapuche que no han sido registradas por la escritura? ¿Será que esas mayorías heterogéneas no han desarrollado ideas políticas, en el cotidiano vivir y en sus modos de enfrentar las desigualdades y jerarquías que se han reproducido con el colonialismo?

La subjetividad del autor, como en muchos casos, hace que en el afán por clasificar de manera casi Levi-Straussiana, deje de lado el comprender la producción y contextualización de las ideas políticas mapuche. Al respecto, es explícita la simpatía del autor con el Partido etnonacionalista mapuche Wallmapuwen, en la última parte del libro. Lo mismo ocurre con alguna simpatía y crítica hacia algunos autores, lo que nos hace preguntarnos, ¿por qué escribir alrededor de trece páginas para Victor Naguil (229) y cuatro páginas para Pablo Marimán Quemenedo (195)?, ¿Existe una base epistémica que explique lo anterior? Volviendo a Wallmapuwen, el autor

nos deja con la sensación de que actualmente la única forma de organización y, quizás, canalización de la demanda por autonomía, es la conquista del poder (por cierto totalmente estructuralista) a través del partido político etnonacionalista mapuche. Aquí nos extraña que Marimán -teniendo formación en el ámbito de las ciencias políticas- no matice sus argumentos o al menos, cite uno que otro trabajo o ejemplo en torno a cómo en variados procesos de descolonización e independencia, los partidos políticos han reproducido lógicas jerárquicas propias del colonialismo. Ejemplos hay varios y trabajos en el ámbito de las ciencias políticas también, basta ver algunos estudios sobre África o incluso la reflexión de Fanon en su clásico “Los Condenados de la Tierra”, que de seguro ha inspirado la lectura de Marimán sobre el colonialismo. Es más, dentro de investigaciones que en el ámbito de las ciencias políticas se ocupan de temas como los abordados por Marimán, un nudo problemático ha sido precisamente el cómo los partidos políticos terminan en gobernabilidades de élite, como bien lo ha demostrado Robert Michels. A los mapuche, ¿nos ocurriría lo mismo?

Metodológicamente, en el relato de José Marimán se exponen, se emiten juicios clasificatorios de autores e ideas mapuche, y luego intenta alejarse de dicha selección y juicios titulado en diversas ocasiones su narrativa “percepción cognoscitiva del autor”, “examen” o “discusión”. Aquí nos

surge la interrogante sobre, ¿Acaso el autor en todas sus líneas ha estado participando cognoscitivamente de todas esas clasificaciones? Quizás no se hacía necesario hacer parecer algo objetivo, para continuar con las clasificaciones en los subtítulos “percepción cognoscitiva” del autor. En la misma lógica clasificatoria, si bien el autor ha sido crítico con las ideas esencialistas y tradicionalistas de quienes desean definir lo que es o no es mapuche (véase su crítica a Aucan Huilcaman, que por cierto también es criticable, p. 104) el autor vuelve a realizar en estas formulas casi matemáticas de más o menos etnonacionalistas, un proceso de esencialización de discursos y posicionamientos, a partir de una suerte de “medidor autonomista”. Aquí hay aspectos metodológicos relevantes a problematizar, pero además, estas clasificaciones no nos permiten entendernos como sociedad mapuche diversa que somos, el enmarañado tejido de relaciones sociales y discursos que construimos, así como las complejidades que albergan las relaciones coloniales entre los mapuche.

Por otra parte, diversas nociones, como pueden ser etnia, colonial/colonialismo, autonomía, requerirían de mayor profundidad y ante todo, explorar dimensiones más complejas, debatiendo críticamente las definiciones normativas. El término etnia, por ejemplo, es considerado y analizado livianamente, el autor no nos explica por qué, por ejemplo, opta por dicha categoría de análisis y no por la de ra-

za. Lo mismo ocurre con lo “colonial” y el “colonialismo” que aparece un par de veces en el texto. La visión estructuralista del autor no da cabida a un acercamiento a la realidad colonial en que se encuentra la sociedad mapuche (como también les ocurre a los mapuchógrafos marxistas). Menos aún se presenta el interés por la visibilización de las mujeres mapuche, los roles y jerarquías en que se hallan sumergidas o un esbozo de algunas ideas políticas de éstas. Sin duda es imposible solicitar que un libro aborde una amplitud de problemas, pero nos parece fundamental que toda discusión sobre colonialismos o nacionalismos, traiga temas como estos al debate.

Plantearse en el libro como el iniciador de las propuestas de solución a la cuestión nacional mapuche (126), nos lleva al campo metodológico y al cómo ha llegado Marimán a auto-posicionarse como tal. Tal vez una posibilidad para dar más sustento a esta auto-ego-definición, pudo haber sido situar las genealogías teóricas y sociopolíticas de su posicionamiento. En el año 1990, las ideas de autonomía o autodeterminación, fuera de Chile, eran un tema recurrente. Muchas personas mapuche exiliadas en Europa durante la dictadura, probablemente manejaban estas nociones. Más aún cuando se libraba la demanda por la aprobación del Convenio 169 de la OIT, donde los mapuche exiliados, tuvieron un trabajo importante. La auto-ego-definición de Marimán, sin

embargo, bloquea la posibilidad de abordar estas historias.

La perspectiva de Marimán seguramente conllevará a la formulación de nuevas interrogantes teóricas y políticas que permitirán lecturas críticas de su trabajo. Entre ellas, las que cuestionen sus definiciones normativas, rígidas y elitistas sobre las ideas políticas. Ante todo, porque esta rigidez

deviene en una camisa de fuerza que subalterniza o bloquea la capacidad creativa y de acción de los sujetos. La política no significa lo mismo para todas las personas, se ejerce de variadas y contradictorias formas.

HERSON HUINCA PIUTRIN
COMUNIDAD DE HISTORIA
MAPUCHE

**Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, Rolando Álvarez Vallejos
y Karen Donoso Fritz. (Autores).**
La alcaldización de la política. Los municipios en la dictadura pinochetista.
Santiago, Editorial LOM, 2012, 200 págs.

Al parecer, desde el año 2011 en Chile, las movilizaciones estudiantiles marcaron un desplazamiento de las pretéritas lógicas y culturas políticas propias de la transición. Es por ello que se requiere urgentemente explorar el origen, características, objetivos y consecuencias que tuvieron y podrían tener aún estas históricas lógicas y culturas políticas.

El presente texto a reseñar trata pues, justamente de aquello. *La alcaldización de la política. Los municipios en la dictadura pinochetista*, aborda la instalación –a nivel estructural- de una nueva cultura política implantada bajo la dictadura pinochetista, cuyo objetivo concreto era –a juicio de los autores- la total despolitización de la sociedad, mediante una planificada resocialización del pueblo de Chile. Allí el municipio y la figura del alcalde cumplirían un rol fundamental, convirtiéndose en el centro materializador del neoliberalismo. Para Valdivia, Álvarez y Donoso, sería pues

en este espacio, donde se aplicarían políticas sociales focalizadas, generando con ello una densa red de clientelismo político y social. Con ello se lograría –a juicio de los militares- sacar la política de los grandes espacios (Parlamento, partidos políticos, etc.) llevándola del espacio macrosocial, al plano microsocia.

Este último proceso se encauzaría en lo que los autores han denominado “la guerra social de Pinochet”, es decir un política que no se restringe tan solo a la represión –cosa que los autores jamás ponen en duda-, sino que también a las batallas en las líneas económicas y sociales, en este intento de conquista del mundo popular.

Es pues en esta dimensión dónde el trabajo muestra una enorme riqueza y aporte para la historiografía, puesto que nos evidencia otra cara de la dictadura militar -su línea de masas-, la cual no ha sido abordada comúnmente por las investigaciones históricas.

El aporte del libro es pues, comenzar a abordar este vacío historiográfico.

El texto está dividido en cuatro capítulos. Además se le agrega un interesante epílogo a cargo de la profesora Valdivia, junto con tres relatos anexos, sobre personas entrevistadas para la investigación. A continuación reseñaremos por capítulo el libro, esto debido a la breve extensión de cada uno de ellos.

En el primer capítulo, a cargo de la profesora Valdivia, se aborda el proceso de “alcaldización” de la política, analizando el rol que tuvieron los municipios bajo la dictadura pinochetista. Al respecto, se sostiene que el proceso de municipalización habría representado una síntesis ideológica de la dictadura militar, síntesis que, integraba el neoliberalismo junto con las tesis de la guerra contrasubversiva y de la seguridad nacional, más ciertas tendencias corporativas aún presentes en algunos mandos militares y civiles que apoyaban el régimen.

Ahora bien, partiendo del carácter proyectual del régimen, la autora plantea que la reforma municipal “(...) constituyó el meollo de su proyecto político (el de la dictadura), toda vez que articuló las propuestas de orden castrense, neoliberal y gremialista” (p.13). De esta manera, la reforma habría permitido materializar el Estado subsidiario y la focalización de las políticas sociales, al mismo tiempo que privatizar las prerrogativas funciones que poseía el Estado central. Junto con ello, significó también una reformu-

lación de la política, entendida como una “nueva participación social” alejada de los partidos, pensada desde una variante corporativa y concentrada en los problemas cotidianos de la población. En esta reformulación de la política, la figura del alcalde ocuparía un rol central como principal agente político, solucionando los problemas cotidianos de la ciudadanía, ya no desde el Estado sino que desde su área propia, el municipio.

Esta interesante tesis está argumentada de manera prolija, con diversos recursos bibliográficos.

En este camino argumentativo llama profundamente la atención, la utilización de interesantes y poco conocidas fuentes primarias, como lo son las actas de los consejos de alcaldes dependientes del Ministerio del Interior. Esta incorporación de nuevo material primario representa un excelente aporte, abriendo nuevos campos de estudio; de paso nos hace también pivotear la pregunta sobre la desclasificación de archivos y fuentes de la dictadura militar. Existe gran cantidad de material oculto y aún no hecho público sobre el régimen de Pinochet, en el cual la comunidad científica y ciudadana tiene el derecho a indagar.

Otro aspecto relevante es la mirada a largo plazo de la historiadora. La profesora Valdivia hace desembocar sus pasados estudios sobre el pensamiento militar y las corrientes Ibañistas de tipo corporativas al interior de las FF.AA. en el proceso de reforma municipal. Evidenciando con ello la

continuidad y sagacidad de años de estudio.

El segundo capítulo titulado: “*Platita poca pero segura*”. *Los refugios laborales de la dictadura*, está a cargo del historiador Rolando Álvarez y nuevamente la profesora Verónica Valdivia. En él se analiza la principal política social de empleo del régimen militar: los programas PEM (Programa de Empleo Mínimo) y POJH (Programa para Jefes de Hogar).

Ambos historiadores se encargan de recordar de manera seria y rigurosa, el escenario de inmensa miseria y pobreza por el cual atravesó nuestro país en la década de los setenta y ochenta, esto de la mano y como consecuencia de la desarticulación del Estado y la aplicación del neoliberalismo. Esto último como telón de fondo del PEM y el POJH.

La hipótesis que plantean en el capítulo sugiere que los dos programas de empleo creados por la dictadura habrían tenido dos objetivos y/o consecuencias: por una parte, evitar la potencialidad crítica y subversiva del mundo popular, producto de la enorme cesantía de entonces. Esto le habría permitido a la dictadura mostrar un rostro social, no por ello dejando de lado el convencimiento sobre el rol del mercado y la empresa privada en la sociedad. Por otra parte, el segundo objetivo y consecuencia habría sido reforzar las tendencias más partidarias de un rol social activo del municipio, mostrando en este último un

rostro cercano a la gente, favoreciendo con ello políticas despolitizadoras.

Al respecto de esto último, los autores sostienen: “(...) *Estos programas contra la desocupación radicalizaron siempre en el municipio y no en el Ministerio del Trabajo, lo cual era consistente con la lógica de la nueva institucionalidad*” (Pág. 73). Este último hecho reafirmaría la tendencia de la dictadura sobre el municipio más que el Estado mismo.

En la argumentación de esta hipótesis, destaca el uso de prensa de la época como: *La Segunda*, *La Tercera*, *La Época*, además del órgano oficial del gobierno *La Patria* y revistas propias de la Iglesia como *Mensaje*. Además de esto, resalta la incorporación de entrevistas orales a personas que fueron parte del programa, lo que enriquece considerablemente la investigación, permitiendo dimensionar espacios de subjetividad propios de un actor social e histórico, que a veces son silenciados por los sujetos cognoscentes.

El tercer capítulo titulado: “*Deporte y recreación para todos...*”: *Política social y cultural de la DIGEDER en los municipios de Santiago*, está a cargo de la historiadora Karen Donoso Fritz. Como su título lo enuncia, Donoso analiza las políticas culturales y deportivas de la DIGEDER –institución dependiente del Ministerio de Defensa por aquel entonces– a nivel local y municipal para sectores amateur o no profesionales.

Su hipótesis principal sostiene que tanto el deporte como la recreación se convirtieron en una política social de la dictadura, destinada a incorporar nuevas prácticas y formas de participación social, vinculándose con políticas contra la erradicación de la extrema pobreza. Para la historiadora, dichas políticas se habrían materializado a su vez, en una política cultural cuyo objetivo fue posicionar ciertos valores promovidos desde el gobierno, como el desarrollo moral, el fortalecimiento de la unidad nacional y la seguridad nacional. Todo lo anterior en el marco de la más arriba enunciada “guerra social” de Pinochet.

Donoso aborda los diversos niveles de penetración social, analizando las áreas de influencia de la DIGEDER y su forma de financiamiento mediante la *Polla Gol*. Estos programas, entre otras cosas, se vincularon a la necesidad de la descentralización administrativa que pretendía el régimen, la cual más que descentralización se convirtió en una suerte de desconcentración.

Dentro de los elementos que la historiadora llama la atención, se encuentra la dependencia que tuvo este organismo (DIGEDER) con el Ministerio de Defensa, al contrario de otros países. Para Donoso, el hecho de que una institución cuyo objetivo sea la promoción del deporte, recreación y cultura, no dependa del Ministerio de Educación o Cultura, demuestra que desde la concepción militar estos valores y políticas culturales tenían que

ver, más con una cuestión casi geopolítica que cultural propiamente tal.

Otra de las cosas que se resalta es el hecho de la casi inexistencia de una política destinada al ámbito deportivo profesional. La DIGEDER se preocupó más bien del espacio amateur, mostrando con ello también, la intención de penetrar en el espacio cotidiano de las personas.

Llama profundamente la atención -lo que es parte de la riqueza del capítulo-, el excelente trabajo en cuanto a fuentes primarias, utilizando material de la DIGEDER y además del trabajo en el Archivo Histórico Comunal de San Bernardo (AHCSB) incorporando incluso oficios reservados. Además de esto, se le agregan actas del Ministerio del Interior y del Cabildo de Santiago. Sin duda un enriquecedor y novedoso trabajo de fuentes, manteniendo con ello una de las enormes fortalezas del libro.

El último capítulo, a cargo del historiador Rolando Álvarez, se titula “*Las casas de Pinochet: Políticas habitacionales y apoyo popular 1979-1988*”. En él se indaga en los mecanismos por los cuales el régimen del general Pinochet obtuvo respaldo entre los sectores populares de la sociedad. Para ello se escoge las políticas habitacionales entre 1979-1988, periodo de consolidación del neoliberalismo.

Álvarez sostiene como hipótesis general que durante ese período – aunque existía consenso con respecto al neoliberalismo- en las fuerzas armadas aún quedaban resabios del

viejo pasado estatista y de preocupación por la problemática social. En este sentido la política social del régimen habría combinado ecuaciones neoliberales con pretéritos elementos sociales de la antigua cosmovisión castrense. Bajo el marco de estas políticas, para el historiador, el mundo popular lejos de recibir o negar estáticamente estas políticas, se habría adaptado a las nuevas lógicas hacia el fin del ciclo de protestas violentas contra la dictadura. De esta forma, la dictadura habría utilizado la política habitacional como un instrumento a fin de conseguir el respaldo popular, personalizando el beneficio en la figura de general Pinochet.

La riqueza de esta tesis, se enmarca en la óptica distinta que propone para dilucidar el mundo popular. En este sentido se aleja de miradas tradicionales que apelan al rotundo fracaso o inexistencia de una política social del régimen. Por el contrario, Álvarez rompe con la noción estructuralista, es decir sin sujeto histórico. Para el historiador, el mundo popular habría entrado a las lógicas neoliberales adaptándose a ellas.

Sin dudas una provocativa tesis, que nos invita a repensar –fuera de todo romanticismo- al mundo popular, o los mundos populares.

Además de lo anterior, el autor indaga sobre las tensiones al interior de la propia dictadura, entre tendencias más neoliberales, tecnocráticas u ortodoxas, las que veían en el “ajuste automático” a nivel macroeconómi-

co, junto a la instalación de casetas sanitarias en los hogares precarizados a nivel de políticas sociales (esto mediante el municipio), la solución del problema habitacional. Versus las miradas más centralizadas.

Al respecto, Álvarez propone que la opción “centralizadora”, que sostenía el Ministerio de la Vivienda (MINVU), sería la que terminó imponiéndose con criterios homogéneos para la entrega de viviendas, en desmedro de la posición de los alcaldes más cercana al neoliberalismo. Esto último fue utilizado por el régimen, personalizado en la figura del general Pinochet, a fin de posicionar su imagen antes del plebiscito.

Bajo esta perspectiva, se puede evidenciar cierta tensión en el libro entre la perspectiva de Álvarez y Valdivia. Aquel parte de la premisa de la tesis de Valdivia, sobre la continuidad de ciertos elementos del pensamiento militar –sobre todo los de tipo corporativo-, sin embargo la extiende. Es decir, ve aún influencias de tipo sociales, centralizadas y estatistas, ejemplificadas en el caso del MINVU. Por el contrario, en el capítulo con que se inaugura el libro, Valdivia ve continuidad en el pensamiento militar con respecto a la participación social en un sentido corporativo, pero sostiene que la reforma municipal y las políticas sociales focalizadas tienen que ver esencialmente con un sentido neoliberal. Podríamos decir que Álvarez “amplía” la tesis de Valdivia

incorporándole más ámbitos de permanencia en el pensamiento militar.

Por otra parte, en la visión de Álvarez, se evidencia un sujeto popular más activo o adaptable en su relación con las políticas neoliberales, en Valdivia en cambio se visualiza un sujeto histórico más pasivo y receptor de estructuras políticas definitivas.

En otro ámbito, el capítulo mantiene la misma rigurosidad de trabajo en fuentes primarias que los anteriores, entre las que destacan: prensa, revistas, declaraciones públicas e intervenciones en el Consejo Nacional de Alcaldes (CNA) sobre la materia estudiada. Sin duda, tenemos una riqueza en la incorporación de nuevas fuentes.

En una última etapa el texto se cierra con un epílogo sobre la interesante pregunta *Tiempo de votar: ¿Con quién estuvo el pueblo?*

Bajo este apartado, la historiadora Verónica Valdivia analiza los resultados electorales para el plebiscito en las comunas populares de la Región Metropolitana, donde más estuvo focalizada la línea de masas de la dictadura. Al respecto concluye que los sectores populares en su gran mayoría votaron por la opción No, es decir por el fin de la dictadura. Esto se explicaría entre otras cosas, por la pobreza estructural del período, 40% según estudios de la propia derecha, a cargo del actual ministro de, Hacienda Felipe Larraín. Además de esto, cabe agregar el profundo miedo sobre el cual estaba sub-

sumida la población, lo cual sin duda le pasó la cuenta al régimen.

Sin embargo, aunque el régimen de Pinochet fue derrotado, la derecha –en su variante RN o UDI- logró posicionarse de manera competitiva para las elecciones de 1989, obteniendo cupos parlamentarios en comunas populares, las cuales fueron históricamente reductos de la izquierda. Al respecto se sostiene: “(...) *la dictadura favoreció a la derecha, en tanto sus personeros llegaron al Parlamento, a la vez que siguió debilitando a los partidos y reforzando los liderazgos personales y con ello, el autoritarismo.*” (p. 161).

En síntesis, aunque la dictadura perdió el plebiscito, logró sin embargo posicionar a la derecha como un actor político competitivo, sobre todo en comunas pobres. Esto último sería fruto del proceso de alcaldización de la política, lo que favoreció la instalación de redes clientelistas, las cuales fueron el anclaje que ha mantenido estables a las derechas en Chile.

A modo de cierre, queremos resaltar tres ámbitos que nos parecen extremadamente enriquecedores y rupturistas del libro reseñado.

Primero, destaca sobre todo la mirada de la dimensión social de la dictadura militar. Elemento no abordado por la historiografía tradicional criolla. Esta mirada rupturista representa una nueva forma de indagar el régimen de Pinochet, marcando con ello un desplazamiento teórico y me-

todoológico sobre un ámbito de lo histórico nacional.

Segundo, sobresale la incorporación de novedosas fuentes de estudio. Ellas sin dudas permitieron argumentar de manera rigurosa todo el estudio, abriendo con ello nuevos campos de trabajo sobre la materia.

Tercero, esta investigación abre puertas para indagar, de una manera comparativa el problema en regiones. El estudio reseñado, se centra en comunas del gran Santiago, y por ello nos obliga a indagar procesos similares en la dimensión regional y pro-

vincial, a fin de dar cuenta hasta qué punto, los fenómenos que se vivieron en Santiago, guardan relación con las regiones de nuestro país, como las zonas fronterizas o portuarias las que, tienden a mantener históricamente dinámicas propias.

Sin lugar a dudas, este libro marca un antes y un después sobre cómo visualizar la dictadura militar.

ANÍBAL PÉREZ CONTRERAS
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO
DE CHILE

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES EN *RHSM*.

Revista de Historia Social y de las Mentalidades (RHSM) publica las investigaciones especializadas referidas a temas de historia social preferentemente de Chile y Latinoamérica, como también otras dimensiones de la historia y las ciencias sociales de los actores sociales y los procesos históricos que protagonizan. RHSM ordena la publicación en torno a un dossier que hace referencia a temáticas de relevancia en la investigación historiográfica del momento. Junto con ello, abre espacio para el debate, la teoría y las propuestas metodológicas que pretendan contribuir al desarrollo de la investigación y reflexión histórica y social, como también brinda lugar a los avances y exploraciones de nuevos trabajos en preparación. Como mecanismo para resguardar la calidad académica de la Revista, se espera que los artículos presentados a evaluación hayan sido elaborados en el marco de proyectos de investigación concursables con financiamiento nacional o internacional. RHSM se publica principalmente en castellano, aceptándose artículos escritos en inglés, francés y portugués.

Sobre los artículos:

1. Los artículos enviados para su publicación en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* deben ser originales, sin haber sido publicados anteriormente por ningún otro medio, gráfico o electrónico.
2. Los artículos deben presentarse en papel y en soporte informático MS Word, letra Times New Roman 12. Pueden enviarse igualmente mediante correo electrónico a revista.historia@usach.cl o mediante correo a Departamento de Historia, Universidad de Santiago de Chile. Avenida Libertador Bernardo O'Higgins 3363, Santiago de Chile.
3. Los originales deben incluir, bajo el título del artículo el nombre del autor y, a pie de página, la función desempeñada del autor, la institución donde desempeña sus actividades académicas (nombrando la ciudad y país de la institución) y la dirección de correo electrónico del autor. El título del artículo deberá estar escrito en el idioma original y su traducción al inglés.
4. Los originales deben tener una extensión máxima de 30 páginas, dentro de las cuales se incluirán las notas, gráficos, cuadros, fotografías y apéndices. Los márgenes de los cuatro lados de la hoja escrita serán de 3.0 cm.
5. Los artículos deben incluir un resumen (abstract) en idioma español e inglés

que especifiquen los objetivos y resultados del contenido de la investigación. Junto a ello deben presentarse entre 3 y 6 palabras claves (keywords) en idioma inglés y español que respondan al lenguaje conceptual de las ciencias sociales, debiendo estar separadas por comas.

Sobre las notas y citas bibliográficas:

6. Citas:

Las citas deben ir incluidas en el formato de paréntesis, no a pie de página. Este se reserva sólo para las aclaraciones del texto y las referencias de documentos de archivo, dada su extensión.

(Apellido del autor, año del texto: número de página)
(Ortega, 2005: 18)

En el caso de ocupar dos libros del mismo autor, publicados en el mismo año, se deben diferenciar con las letras a, b, c, según corresponda.

(Salinas, 2011: 25)
(Salinas, 2011b: 46)

6.1. Cita textual hasta 3 líneas.

Las citas deben ir entre comillas e incorporadas en el texto, seguidas por la referencia entre paréntesis. En caso de continuar citando el mismo artículo, sólo se debe señalar a continuación la página entre paréntesis.

Porque pese a ello, “el sector industrial chileno no fracasó, sino que alcanzó el nivel que le correspondía en la formación social” (Ortega, 2005: 315).

Donde se cuestiona el hecho de que “el gobierno centró sus esfuerzos en la reorganización de las instituciones públicas” (361).

6.2. Cita textual de más de 3 líneas.

Ésta debe ir separada del cuerpo del texto, con sangría de cms. en margen izquierdo, sin comillas, letra tamaño 11.

Todo esto se explica ya que,

Hasta fines de la década de 1850, la tasa de crecimiento en la economía chilena fue una función del nivel de desarrollo de su sector externo, peor el grado de correlación entre la actividad doméstica y la externa experimentó

importantes cambios de intensidad. Entre 1830 y mediados de la década de 1850, la relación fue positiva (Ortega, 2005: 360).

6.3. Cita indirecta.

Debe finalizar sólo con la referencia a la página del libro citado.

Como dice Samaniego, “la especificidad de la cuestión indígena no termina de ser debidamente apreciada (2011, 113).

6.4. Las notas y citas bibliográficas deben ajustarse a las indicaciones recomendadas por el formato que se menciona a continuación, que toma como referencia el sistema de citas internacional MLA séptima versión.

6.4.1. Bibliografía

6.4.2. Libros

6.4.3. Un autor.

Apellido, Nombre. *Título*. Ciudad: Editorial, año. Medio de la publicación (impreso).

En caso de que se utilice más de un libro del mismo autor, debe reemplazarse el nombre de éste por tres guiones seguidos (---) y deben figurar según el orden alfabético de las obras.

Lakatos, Imre. *Escritos filosóficos. La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid: Alianza Universidad, Madrid, 2002. Impreso.

---. *Matemáticas, ciencia y epistemología*. Madrid: Alianza Universidad, 1987. Impreso.

Si se utilizan dos libros publicados el mismo año, se deben diferenciar con la letra a, b o c según corresponda.

Salinas, Maximiliano. *Clotario Blest. La causa de un Chile popular*. Santiago: Editorial USACH, 2011a.

---. *El Chile de Juan Verdejo. El humor político de Topaze 1931-1970*. Santiago: Editorial USACH, 2011b.

6.4.4. Más de un autor.

Se debe situar el nombre y el apellido del segundo autor, pues el orden inverso, sólo sirve para la agrupación alfabética de la bibliografía.

Ortega, Luis y Hernán Venegas. *Expansión productiva y desarrollo tecnológico. Chile: 1850-1932*, Colección Ciencias Sociales. Santiago: Editorial de la Universidad de Santiago

de Chile, 2005. Impreso.

En caso de contener más de dos autores, debe sólo mencionar el apellido y el nombre del primer autor del texto, seguido por la abreviación et. al.

6.4.5. Capítulos.

Apellido, nombre del autor del texto. “Nombre del capítulo o artículo”. *Nombre del libro en el que se encuentra*. Nombre y apellido del compilador. Ciudad: Editorial, año. Páginas del capítulo. Medio de publicación.

Samaniego, Augusto. “Visiones y políticas comunistas ante el pueblo mapuche (temas históricos 1927-1973)”. Fragmentos de una historia del Partido Comunista de Chile en el siglo XX. Rolando Álvarez, et.al. Santiago: Ediciones ICAL. 2008. 91-116. Impreso.

6.4.6. Traducción.

Debe incorporar la abreviación de traducción: trad. antes del nombre de la persona que lo realiza.

Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1998. Impreso.

6.4.7. Edición.

Debe incorporar la abreviación de edición: ed. luego del nombre de la persona que lo realiza.

Olavarría, Mauricio, ed. *¿Cómo se formulan las políticas públicas en Chile?* Santiago: Editorial Universitaria, 2010. Impreso.

6.5. Revistas

Apellido, Nombre. “Título del artículo”. *Título de la revista*. Volumen o número (si lo hubiera), año. Páginas. Medio de la publicación (impreso).

Goicovic, Igor, “El discurso de la violencia en el movimiento anarquista chileno (1890-1910)”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. Año VII, N° 7, 2003. 41-56. Impreso.

6.6. Periódicos.

Nombre del periódico, Día/ mes/ año. Medio de la publicación (impreso).

El Mercurio, 19/ 05/1966. Impreso.

6.7. Tesis.

Apellido, Nombre. “Título de la tesis”. Tesis. Nombre de la universidad, año. Medio de la publicación (impreso).

Yávar, Aldo. “El gremio de jornaleros y lancheros de Valparaíso, 1837.1859”. Tesis Magister. Universidad de Santiago de Chile.1988. Impreso.

6.8. Enciclopedias o diccionarios.

Apellido, nombre autor (si corresponde). “Título del artículo” (si corresponde). *Título de la enciclopedia o diccionario*. Tomo. Ciudad: Editorial, año. Medio de la publicación (impreso)

Bobbio, Norberto y Nicola Mattencci. *Diccionario de política*. Vol.I. México D.F: Siglo XXI Editores. 1988. Impreso.

6.9. Otros soportes.

6.9.1. Entrevistas.

Apellido, Nombre del entrevistado. “Título de la entrevista”. Nombre del entrevistador (si es pertinente). *Título de la revista o libro*. Día mes (abreviado) año. Páginas. Medio de la publicación.

Oltra, Alberto. “Crecimiento sólido tendrá América Latina en 2013-2014”. Entr: Samuel Silva. *América Economía*. 2. Feb. 2013. 56-57. Impreso.

En caso de ser una entrevista no publicada y realizada para la investigación se recomienda:

Apellido, nombre del entrevistado. Entr: Nombre y apellido del entrevistador. Día mes (abreviado) año. Medio (mp3, cd, web, entre otros).

Martínez, José. Entr: María Ferrada. 5. May. 2011. Mp3.

6.9.2. Videos/films.

Título. Dir. Nombre Apellido. Distribuidor (si corresponde), Año. Medio de realización (Fílmico o video).

Memorias del subdesarrollo. Dir. Tomás Alea Gutiérrez. ICAICI8, 1968. Fílmico.

6.9.3. Página web.

Apellido, Nombre. “Título del artículo”. *Nombre de la página Web*. Nombre de la Institución a cargo (en el caso de que exista). Día mes año de publicación (si existe). Medio de publicación (web). Fecha en que se visitó la página. Dirección de la página.

Pinto, Julio. “Crisis salitrera y subversión social: Los trabajadores pampinos en la pos-primera guerra mundial (1917-1921)”. *Boletín del Instituto de historia Argentina y Americana Dr: Emilio Ravignani*. N° 14, 1996. Web. 2. Dic. 2010. http://ravignanidigital.com.ar/bol_ravig/n14/n14a03.pdf

6.9.4. Grabaciones en audio.

Apellido, Nombre del intérprete. *Título*. Sello (si corresponde), Año. Soporte (Vinilo, CD, MP3, entre otros)

Quilapayún. *Cantata de Santa María de Iquique*. DICAP, 1970. Vinilo.

6.9.5. Libros, actas o archivos no publicados:

Se recomienda poner los datos según cada tipo de texto anteriormente descrito (libros, actas, entre otros).

Apellido, Nombre autor o texto (según corresponda). *Título*. Ciudad: día mes (si corresponde) Año. Soporte no publicado.

Junta de Vecinos n° 4. *Libro de actas*. Santiago: 6 jun 2009. Acta no publicada.

Solo en el caso de los archivos historiográficos la referencia va localizada a pie de página.

Descripción del documento. Lugar de ubicación, fecha. Nombre del lugar donde se encuentra documento (una vez completo, luego abreviado), sección o volumen (una vez completo, luego abreviado), folio o foja (según corresponda).

Carta Antonio Chihuailaf. Temuco, 13 de Septiembre de 1973. Archivo Regional de la Araucanía (luego ARA), Fondo Intendencia de Cautín (luego FIC), vol. 505. f.1. (ARA, FIC, vol. 505. f.1)

Sobre fotografías, gráficos y cuadros estadísticos.

7. Los cuadros, gráficos y fotografías deben presentarse numerados correlativamente y en condiciones claramente reproducibles, citando la fuente de origen en la base de

la fotografía, gráfico o cuadro. Además, deben presentarse centrados en el cuerpo del texto.

Sobre el arbitraje:

8. La Secretaría de Redacción de RHSM acusará recibo de los artículos originales en un plazo, en primera instancia, a 30 días hábiles a partir de su recepción. La publicación de las colaboraciones dependerá del siguiente mecanismo de arbitraje:

8.1. Como estrategia para resguardar la transparencia del proceso evaluador, el Comité Editorial de RHSM ha dispuesto que cada artículo será evaluado por dos expertos externos a la institución editora, quienes no conocerán la autoría del artículo. Esto último, tomando en cuenta que RHSM privilegia la recepción de artículos de autores externos a la institución editora.

8.2. Los evaluadores externos tienen un plazo de 30 días hábiles para comunicar su dictamen al Comité Editorial de RHSM. Los nombres de los evaluadores también serán reservados.

8.3. Los posibles dictámenes son:

- Se aprueba la publicación del artículo.
- Se aprueba la publicación del artículo, atendiendo y reelaborando los aspectos observados por el revisor.
- Se rechaza la publicación del artículo.

8.4. Si el dictamen del evaluador señala o propone algunas correcciones, el autor del artículo tiene un plazo de quince días para realizarlas.

8.5. El que un artículo sometido a evaluación sea aprobado, no implica su inmediata publicación. La decisión final para la publicación o rechazo de un artículo corresponde al Comité editorial de RHSM.

8.6. Una vez que se decida respecto del dictamen de publicación o rechazo del artículo, el autor recibirá notificación directa y por escrito (vía email), informándole de la decisión final.

Recomendación para el control de conflicto de intereses:

La Revista de Historia Social y de las Mentalidades, para evitar participar en cualquier situación académica o editorial que pudiera un eventual conflicto de interés, favorece siempre una actitud neutral, ética, transparente y distanciada con los autores que desean publicar en ella. En este sentido, la política editorial mantiene un control sobre el origen institucional y autoral de los artículos, como también de los expertos que los evalúan. Se promueve una evaluación de carácter ciego, donde ni autor ni evaluador conocen a los involucrados en el proceso de evaluación. Además, RHSM no acepta ni participa la promoción de artículos o dossier que signifique para

su Comité Editorial, un eventual conflicto de interés del tipo que sea.

Para reguardar la política de control de intereses, RHSM exige a los autores:

- Un breve formulario a completar por el autor, donde declara si posee o no conflictos de intereses de tipo personal o no personal sea con funcionarios, académicos e instituciones que pudieran romper la neutralidad y transparencia de la postulación de su artículo.

Sobre los derechos de publicación:

Los autores conceden a Revista de Historia Social y de las Mentalidades los derechos de publicación y difusión de los artículos seleccionados para la revista, tanto en sus versiones papel, electrónica o cualquier otro soporte, así como su inclusión en catálogos, bibliotecas, servidores o sitios virtuales.

Sobre las reseñas:

1. Las reseñas enviadas para su publicación en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* deben ser sobre obras recientes, editadas en los últimos dos años, de autores y temas de investigación históricos tanto nacionales como extranjeros, sin haber sido publicados anteriormente por otro medio gráfico o electrónico. Las reseñas quedan abiertas al comentario y debate del contenido del texto.
2. Las reseñas pueden ser enviadas mediante correo electrónico, en soporte MS Word, letra Times New Roman 12.
3. Deben presentarse como una estructura de texto de doble columna. Al inicio deben citarse todos los datos del texto reseñado, mientras que al final del comentario debe ir el nombre del autor que realiza la reseña y la institución a la que pertenece o en la que se desempeña. Si el autor desea citar la obra reseñada lo hace entre comillas graficando inmediatamente entre paréntesis la página citada.

Ejemplo:

Juan Cáceres Muñoz
Poder rural y estructura social, Colchagua 1760-1860
Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso,
Santiago, 2007, 208 págs.

Ejemplo:

“...cita...” (p.24)

Formulario de declaración de conflictos de intereses.

La Revista de Historia Social y de las Mentalidades para evitar participar en cualquier situación académica o editorial que pudiera significar un eventual conflicto de interés, favorece siempre una actitud neutral, ética, transparente y distanciada con los autores que desean publicar en ella. En este sentido, la política editorial mantiene un control sobre el origen institucional y autoral de los artículos, como también de los expertos que los evalúan. Se promueve una evaluación de carácter ciego, donde ni autor ni evaluador conocen a los involucrados en el proceso de evaluación. Además, RHSM no se acepta ni se participa en cualquier promoción de artículo o dossier que signifique para su Comité Editorial, un eventual conflicto de interés del tipo que sea.

Para transparentar el procedimiento de evaluación, se solicita pueda completar el siguiente formulario:

Nombre y Apellidos :

Institución :

Contactos :

¿Mantiene ud. intereses personales o no personales que impliquen un conflicto de interés?

SI NO

En caso afirmativo, especificar:

	Actividad	Institución	Fecha
Conflictos de intereses de índole económico que pueden ser significativos en relación a la autoría del artículo.			
Conflictos de intereses de índole no económico que pueden ser significativos en relación a la autoría del artículo			
Conflictos de intereses de índole ético que pueden ser significativos en relación a la autoría del artículo.			

Otros posibles conflictos de intereses no señalados en los apartados anteriores (especificar)

Firma

Fecha

NORMAS ÉTICAS Y DE BUENAS PRÁCTICAS PARA LA EDICIÓN DE RHSM.

Obligaciones éticas de los Editores.

- El Comité Editorial de RHSM solo hará recepción de manuscritos originales conforme su carácter científico y de aporte meritorio a la disciplina historiográfica.
- RHSM solo aceptará originales que hallan cumplido con todos los criterios de sus “Normas Editoriales” de publicación de originales.
- Los artículos que ingresen al proceso de revisión, lo harán bajo el escrutinio de dos pares expertos y anónimos, a los que los artículos se les hará llegar en formato ciego. Se protege así, la identidad e integridad de los autores y su producción intelectual.
- La responsabilidad de aceptar o rechazar un texto descansa en el dictamen de los pares evaluadores anónimos. En caso de que existe discrepancia entre ellos, será el Director de RHSM, con apoyo del Comité Editorial, quien decidirá sobre la publicación o no del artículo.
- El Comité Editorial podrá rechazar textos que considere inadecuados, por tratar temas no vinculados directamente con las áreas de especialización de RHSM.
- El Comité Editorial avisará conforme los plazos sugeridos en nuestras normas editoriales el resultado de las evaluaciones.

Obligaciones éticas de los autores.

- Los autores deben redactar y postular sus investigaciones a RHSM respetando integralmente las “Normas de Publicación de Originales”.
- Los autores no deben hacer presentación del artículo en RHSM si simultáneamente se presenta a otro medio de difusión.
- Los autores, en caso de ser aceptada su investigación, deben incorporar totalmente las sugerencias conceptuales y metodológicas realizadas por los evaluadores.
- Los autores aceptados, deben realizar cesión de los derechos de su publicación para su difusión y uso con fines académicos por los lectores y usuarios de RHSM.
- Los autores aceptados, deben aceptar los términos y condiciones bajos los cuales el Comité Editorial publicará su investigación, de cuya fecha será debidamente informado con anticipación.
- Los autores aceptados, deben dejar registro de la neutralidad,

- transparencia y distancia que los pueda comprometer en eventual conflicto de interés con RHSM, con la firma y llenado del “Formulario para control de conflicto de interés” que será entregado una vez informado de su aceptación.

Obligaciones éticas de los evaluadores.

- Los evaluadores tienen la obligación de revisar de forma objetiva y metódica los artículos que RHSM les solicite evaluar, conforme la “Pauta de Evaluación de Artículos” que se les adjuntará junto al artículo.
- Los evaluadores tienen la obligación de mantener el anonimato y mantener una política de confidencialidad durante la evaluación del artículo.
- Los evaluadores no deberán utilizar información, argumentos o interpretaciones no publicadas, contenidas en un manuscrito que dictaminan, sin el consentimiento del autor.
- Los evaluadores tienen la obligación de revisar los artículos ajustándose a los plazos insertos en las Normas Editoriales de publicación.
- Los evaluadores tienen la obligación de marginarse del proceso de evaluación si consideran que mantienen limitaciones con respecto al dominio de la temática o si presentan un eventual conflicto de interés con el artículo.
- Los evaluadores tienen la obligación de informar y detallar las razones que los inclinan tanto a aceptar o rechazar el artículo que se les ha solicitado evaluar en la “Pauta de Revisión de Artículos”.

ETHICAL NORMS AND GOOD RESEARCH PRACTICE FOR PUBLICATION IN RHSM

Ethical responsibilities of the editors

- RHSM’s editorial board will only receive original research articles according to their scientific content and relevance to historiography.
- RHSM will only accept original articles that have followed all the criteria of **Publishing Norms** for the publication of original articles.
- Research articles that are submitted to the review process will do so under the scrutiny of two pairs of experts in an anonymous way, to whom the research articles will be sent to and who will review them

- on a double-blind peer review basis. Thus, authors' identities, integrity and their intellectual production are protected.
- The responsibility of accepting or rejecting any manuscript lies on the evaluation of the anonymous peer reviewers. If there is any discrepancy among them, the RHSM's director will be, supported by the editorial board, who will decide whether a research article should be published.
- The editorial board has the right to reject those manuscripts that are considered unsuitable for publication, on the ground of their dealing with topics that are not directly related to the fields covered by RHSM.
- The editorial board will inform the result of their evaluations according to the deadlines suggested in our **Publishing Norms**.

Ethical responsibilities of the authors

- Researchers must write and present their findings to RHSM following intirely the **Publishing Norms** for the publication of original articles.
- Authors must not submit a research article for RHSM if it has been submitted elsewhere.
- Authors, whose manuscripts have been accepted for publishing, must incorporate all the conceptual and methodological suggestions given by the reviewers.
- Authors of accepted manuscripts must transfer their rights over their own articles for their distribution and academic use by RHSM's readers and users.
- Authors of accepted manuscripts must agree and accept the "**Terms and Conditions**" under which editorial board will publish their research articles. The date will be informed timely.
- Authors of accepted manuscripts must provide proof of neutrality, transparency and distance that may compromise them in a possible conflict of interest with RHSM, by filling in and signing the "**Declaration of conflict of interest control**" form which will be delivered upon information of their acceptance.

Ethical responsibilities of reviewers

- Reviewers have the responsibility to judge manuscripts that RHSM asks them to evaluate objectively and in a methodical fashion, according to "**Review guidelines**" which will be attached along with manuscripts.

- Reviewers have the responsibility to keep anonymous and maintain a confidentiality policy during the evaluation of manuscripts.
- Reviewers must not use unpublished information, discussions or interpretations, content in a submitted manuscript which they are judging, without the author's consent.
- Reviewers have the responsibility to judge manuscripts according to the deadlines suggested in our **Publishing Norms**.
- Reviewers have the responsibility of declining to review a manuscript if they believe their expertise does not match with the manuscript's topic or if there is a possible conflict of interest with the article.
- Reviewers have the responsibility to explain and support their judgements for accepting or rejecting a research article, they have been asked to review, with the "**Review guidelines**".

SOLICITUD DE SUSCRIPCIÓN
REVISTA DE HISTORIA SOCIAL Y DE LAS MENTALIDADES
ISSN: 0717-5248

Nº 10, Vol. 2 año 2007 Nº 11, Vol. 1 año 2008 Nº 12, Vol. 2, año 2009

Nombre: _____

Dirección: _____

Código Postal: _____

Ciudad: _____ País: _____

Institución: _____ e-mail: _____

Valor por ejemplar:

	Estudiantes*	Particulares	Instituciones
Chile	\$ 4.000	\$ 6.000	\$ 6.000
América Latina	US\$ 10	US\$ 15	US\$ 20
Norteamérica, Europa	US\$ 15	US\$ 20	US\$ 30

*Incluir fotocopia de comprobante.

Para fuera de Chile, incluir US\$ 5 por gastos de envío.

Modo de pago:

1. Cheque: Enviar cheque cruzado a nombre de: S.D.T. – USACH

2. Tarjeta de crédito:

Tipo de tarjeta: _____

Nº: _____ / _____ / _____ / _____ Expiración: ____ / ____

Firma: _____

Enviar a:

Dirección de Suscripciones R.H.S.M. Av. Libertador B. O'Higgins 3363.
Santiago, Chile, C.P.: 442-2 Fax: (56 2) 718 2371 e-mail: historia@usach.cl

NÚMEROS ANTERIORES

- RHSM N° 5, 2001. Dossier: Infancia y sociedad en Chile tradicional.
- RHSM N° 6, 2002. Dossier: Espacio público y transgresión social.
- RHSM N° 7, 2003. Dossier: Rupturas, violencia y discurso en el Chile del cambio de siglo.
- RHSM N° 7, Vol. 2, 2003. Dossier: La construcción histórica del socialismo en Chile.
- RHSM Año VIII, Vol. 1/2, 2004. Dossier: Historia Social del Género. Nuevas Perspectivas, Nuevos Enfoques.
- RHSM Año IX, Vol. 1/2, 2005. Dossier: Formas de sociabilidad y tensiones sociales y políticas.
- RHSM Año X, Vol. 1, 2006. Dossier: Viñas, vino y sociedad en Chile Tradicional.
- RHSM Año X, Vol. 2, 2006. Dossier: Crisis minera y conflicto social en Chile durante el siglo XIX.
- RHSM Año XI, Vol. 1, 2007. Dossier: Pueblo Mapuche: Derechos Colectivos.
- RHSM Año XI, Vol. 2, 2007. Dossier: Historia Social de la Población en la Castilla Meridional del Antiguo Régimen.
- RHSM Año XII, Vol. 1, 2008. Dossier: Sociedad, Política, Cultura.
- RHSM Año XII, Vol. 2, 2008. Dossier: Violencia Popular y Mecanismos de Control Social, Siglos XIX y XX.
- RHSM Año XIII, Vol. 1, 2009. Dossier: La construcción social de la nación. Chile, 1810-1840
- RHSM Volumen 13, N° 2, 2009. Dossier: Economía, Cultura y Sociedad en el Norte Grande
- RHSM Volumen 14, N° 1, 2010. Dossier: Chile y España: de los gobiernos autoritarios a los frentes populares.
- RHSM Volumen 14, N° 2, 2010. Dossier: Formas de control en Hispanoamérica. Justicia y religiosidad, siglos XVI - XIX.
- RHSM Volumen 15, N° 1, 2011. Dossier: Historia Conceptual y del lenguaje político. Debates teóricos y estudios de casos.
- RHSM Volumen 15, N° 2, 2011. Dossier: Usos, memorias y circulaciones de un territorio. Chile, estudio de casos.
- RHSM Volumen 16, N° 1, 2012. Dossier: Aproximaciones al estudio del bandidaje en Chile
- RHSM Volumen 16, N° 2, 2012. Dossier: Historia Regional. Estudios de casos.

Historia Social y de las Mentalidades

Se terminó de imprimir esta edición de 500 ejemplares, en el mes de julio de 2013

Impresión: Aising Impresores Ltda.

ISSN: 0717-5248