

C. 300
v. 4
no. 1
1998

ISBN: 956-7019-06-1



CENTRO DE ESTUDIOS
SOCIOCULTURALES

ISSN: 0716-1557

C U H S O

Cultura, Hombre y Sociedad

Volumen 4 N° 1 1998



Centro de Estudios Socioculturales
Universidad Católica de Temuco
CHILE



La revista *Cultura - Hombre - Sociedad*, CUHSO, publicada anualmente es una publicación de difusión en el campo de las Ciencias Sociales que está a cargo del Centro de Estudios Socioculturales a través de sus cinco líneas programáticas: *Derechos Humanos, Relaciones Interétnicas, Desarrollo Social y Cultural, Disciplina e Interdisciplina y Salud Comunitaria*. Por otra parte, CUHSO es un medio de comunicación entre el CES y los sectores sociales que se relacionan con estas temáticas, así como con el público en general.

Editores

Dra. Teresa Durán P., CES
MSc. Esperanza Parada Z., CES

Comité Editorial Internacional

Dra. Florencia Mallon, Universidad de Wisconsin - Madison USA
Dr. Enrique Pérez, Universidad de Lund SUECIA

Comité Editorial Nacional

Sr. Arturo Hernández, UCT
Sra. Nelly Ramos, UCT
Sr. Enrique Hauenstein, UCT
Sr. Juan Pablo Beca, UCT
Sra. María Eugenia Merino, UCT
Sr. Fernando Peña, UCT
Sr. Carlos Ramírez, UACH

Consultores Mapuche

Sr. Desiderio Catriquir, UCT
Sr. José Quidel, UCT
Sr. Víctor Caniullán, Quillem Alto - Carahue

Colaboradores

Mauricio Ravanal, Egresado Periodismo, UACH
Juan Toledo, Egresado Periodismo, UACH
Marcelo Berhó, Antropólogo

Diseño

Teresa Vergara Segura, CES

El material publicado en esta revista es de dominio público y puede ser reproducido, siempre y cuando se mencione la fuente y el CES sea notificado.

Centro de Estudios Socioculturales

Casilla 15 - D TEMUCO
Fono Fax 56-45-205626
E - mail: cesc@uctem.cl

Temuco, IX Región, Chile

Cultura - Hombre - Sociedad

Revista CUHSO

Volumen 4 N° 1/Noviembre de 1998

200 ejemplares



Fotos Portada Teresa Durán
Río Malleco, sector Repüküra
Choi Chol - Comuna de Nueva
Imperial
IX Región - Chile

INDICE

Editorial 2

Artículos

Más allá de la solidaridad revolucionaria.
Etnografía y testimonio en una época neoliberal 5
Florencia Mallón

Machi Zugu: Ser Machi 30
José Quidel

Esbozo para una etnografía del Vagabundo 38
Marcelo Berhó

Comunicaciones

¿Cómo la gente previene enfermarse? 44

Un acercamiento para comprender la forma en que la gente de una comunidad mapuche protege su salud

Noelia Carrasco

Historia Institucional del CES 48

Reseña de Textos

Saggio sulla storia civile del Chili 65

Alberto Trivero

Arte y Antropología 68



Fotos Contraportada Historial gráfico del CES
1997 - 1998

Pensar una nueva edición de la revista Cultura - Hombre - Sociedad (CUHSO) ha requerido evaluar la trayectoria de un decenio de trabajo en la Región de la Araucanía en torno a temas antropológicos contemporáneos. Los marcos de referencia de esta evaluación han debido abarcar no sólo la historia de las teorías disciplinarias involucradas, sino también nuestra historia de contactos con escenarios diversos de la sociedad regional. Incluyen también el vislumbramiento de historias, discursos y experiencias que atraviesan fronteras nacionalistas, pero, fundamentalmente y como no podía dejar de serlo, los re-posicionamientos respecto de las culturas locales, particularmente la mapuche.

En este sentido, consideramos una oportunidad académica y humana la tarea de reedición de CUHSO, en manos hoy del Centro de Estudios Socioculturales (CES) de la Universidad Católica de Temuco. Esta instancia creada recientemente por la Universidad (mayo de 1997), representa, en lo institucional, el esfuerzo por otorgarle continuidad al quehacer de las ciencias sociales iniciado en su seno en los años sesenta. Entendemos tal continuidad como propósito sostenido sobre la base de los principios básicos acerca del conocimiento humano, ya que reconocemos por un lado los necesarios cambios que los contenidos y formas de sus expresiones adquieren con el paso de los años, así como también los cambios institucionales, que a veces, como en este caso, han abierto horizontes no previstos. Junto a ello habrá que reconocer precisamente, que los trazos más nítidos de esta continuidad se sitúan respecto de un quehacer antropológico que habiéndose diseñado originalmente (1971) para enfrentar el desafío que supone el conocimiento de las bases constitutivas de la sociedad regional, como laboratorio esencial para acercarse al conocimiento universal de lo humano, hoy día cuenta con el espacio institucional para volver a proyectarse, esperamos, mejorado.

¿Cómo no apreciar que estamos ante una oportunidad académica y de vida?

En efecto, hoy día podemos informar a la Universidad, a la Región y al mundo especializado nacional

que hemos vuelto a una modalidad de combinar la formación disciplinaria y profesional en Antropología con un quehacer de orientación interdisciplinaria que la proyecte en acciones de impacto regional, como lo concibieran señeramente nuestros maestros. Estamos también haciéndonos más responsables de esas acciones, al concebirlas y ejecutarlas en una interdisciplinarietà más profunda y en un irrenunciable compromiso con las implicancias éticas que ellas indudablemente suponen. Y en eso consiste el proyecto del Centro de Estudios Socioculturales que CUHSO deberá difundir entre sus principales aunque no exclusivas funciones.

El CES pretende avanzar desde lo académico institucional hacia un trabajo interinstitucional que necesariamente concebimos madurando lo interdisciplinario y disciplinario. En esta dirección, la revista CUHSO valorará aquellos aportes del quehacer de la Universidad Católica de Temuco, que contribuyan a definir cada vez mejor esta opción. Otorgar espacios preponderantes al crecimiento profesional y disciplinario de los estudiantes de Ciencias Sociales y particularmente de Antropología constituye también una prioridad. En efecto, CUHSO se honrará en publicar los resúmenes de tesis de grado, los informes de avance de investigaciones de relevancia y las opiniones reflexionadas sobre el acontecer social y cultural en la sección Comunicaciones. Además la revista privilegiará, en sus contenidos, aquellos provenientes de auténticos cultivadores del saber desde el marco de las distintas culturas, convencidos sus gestores de que la línea que traza horizontes es aquella que busca comprender cada vez con mayor profundidad las manifestaciones de lo humano en lo social y en lo cultural, no siempre acordes con el o los modelos que están en su fundamento. Para cumplir este anhelo, tanto el CES como la propia revista, deberán ampliar al máximo la red de los contactos nacionales y extranjeros en busca del aporte que ilumine la senda de los nuevos y renovados paradigmas para orientar el quehacer interpretativo. Ambas instancias darán cabida a los aportes locales importantes que de tan cercanos, a veces, son tan poco reconocidos.

Nos referimos a las reflexiones que nos hagan llegar los estudiosos mapuche y a las voces que emanan de la tierra, del bosque regional, cuna de visionarios e interpretadores del pasado, del presente y del futuro: los shamanes mapuche, los «machi». En efecto, a medida que avanza el viaje al interior de nuestro entorno y hacia entornos lejanos, así también se comprueba el supuesto antropológico de que en todas partes puede brillar la máxima expresión de lo humano. Esta expresión, sin embargo, inserta en los respectivos nichos culturales, se observa obstaculizada en muchos casos por la sociedad de la época, que no alcanza a comprenderla en sí misma y en su profundidad natural. Ha sido posible comprender esto por haber peregrinado entre y por sobre los marcos estrechos, pero siempre útiles de las teorías, de aquellas herramientas que aunque nos enseñan a caminar por la disciplina, debemos saber situar cuando aspiramos a hacerlo con otros y/o con el ser propio que empieza a configurarse. Así hemos podido darnos cuenta que, por ejemplo, los principios interpretativos de la cultura mapuche son plenamente vigentes para lograr visiones adecuadas de lo interpretable. Diremos hoy que no sólo las consideraremos para describirlas o hablar de ellas como nos enseñó la Antropología de principios de siglo, sino que reconoceremos también en su trasfondo orientaciones que pueden ser vividas, al igual que lo han sido o lo son las filosofías de occidente. La dificultad, siempre nuestra, estriba en saber diferenciar entre lo modélico y específico, entre lo representativo y lo particular e incluso lo que se escapa de la categoría; en saber apreciar lo diverso, lo desestructurado de ese mundo potente en lo único, en su contacto -inevitable e irreductible- con ese otro que ha persistido en asumirse, a su vez, como lo mejor, no tanto por su carácter propio, ya que ha aceptado con demasiada facilidad formar parte de lo global, sino por estimar que debe fijar las únicas pautas de la interacción y de la convivencia.

Este ha sido un aprendizaje largo y difícil; se ha alivianado al encontrar especialistas que, en sus respectivos escenarios, han profundizado en las relaciones entre los distintos mundos y sus actores; pero también se ha visto cuestionado en su vigencia e importancia por parte de quienes legitiman la forma y el fondo del proceso de la globalización; y persisten en percibir el quehacer antropológico en la región como competitivo y perturbador del protagonismo propio, o como intrascendente por lo local.

El CES, a través de CUHSO, pretende dar a conocer esta historia localmente situada y orientada al mundo externo; así como también otros aportes al diálogo que provengan de distintos sectores. Así, en su primer número reeditado, incorpora un artículo de un prominente especialista de las ciencias sociales: un historiador, representante de las instancias universitarias con quienes el CES mantiene relaciones académicas. Se trata de la Dra. Florencia Mallon, de la Universidad de Wisconsin, Madison - USA, quien nos ha hecho llegar una de sus últimas producciones en torno a cuestiones metodológicas. La Dra. Mallon ha contribuido fehacientemente al diálogo interdisciplinario, tan escaso y tan necesario en nuestros medios universitarios. Su aporte específico ha colaborado al manejo flexible de los límites disciplinarios y de las implicancias que se derivan del hecho de traspasar esos límites o estrecharlos demasiado.

El presente número de CUHSO incluye también tres artículos locales, dos representativos de las líneas de desarrollo social y cultural, y de las relaciones interétnicas, y uno atingente a la línea de salud comunitaria. En los dos primeros trabajos se plantea la necesidad de reconocer el entorno sociocultural mapuche, especialmente cuando en la región se suceden las intervenciones económicas y tecnológicas que intentan cambiarlo en aras del progreso globalizante, que generalmente desconocen su vigencia.

Nos interesa destacar, en forma particular el artículo sobre la Machi porque representa la nueva era que deseamos inaugurar con la revista. La palabra escrita estuvo y ha estado demasiado tiempo negada a los hermanos mapuche; cuando han intentado escribir, muchas veces los han guiado modelos occidentalizados ya en etapa de superación. Hoy día hemos logrado un artículo que irrumpe buscando una senda propia, reivindicativa y esclarecedora del conocimiento mapuche que se divulga en los medios sociales y aun en los de la educación pública. Los hermanos mapuche se han incorporado, además, al Comité Editorial con fines similares. Contar con especialistas del conocimiento mapuche supone practicar la colaboración intercultural incluyendo la posibilidad de la censura a la divulgación estrecha. El artículo sobre el sistema de prevención de la enfermedad en el contexto comunitario mapuche, por ser tan cercano al ideal de cómo concebimos la Antro-

pología regional, deseáramos que se destacara por su estilo propio. Lo mismo ocurre con el que nos lleva por la senda de la Psiquiatría Social y Comunitaria, que nos permite observar de modo sensible cómo transcurre el mundo para quienes lo viven desde la calle.

Luego, CUHSO avanza en su labor comunicacional informando acerca de su quehacer interinstitucional. Da cuenta de un itinerario de proyecciones y acuerdos de trabajo conjunto con otras instituciones, y explicita las significaciones y el acontecer de eventos inspirados en recuperar el papel vigoroso que esta Universidad otorgó en el pasado al análisis de la realidad sociocultural desde la perspectiva de las Ciencias Sociales.

La modalidad regular de CUHSO se completa con dos secciones más: una recurrente en las revistas especializadas, otra que esperamos sea novedosa. Se trata en primer lugar, de la sección de Reseña de Libros que inauguramos con el hallazgo de un documento histórico escrito en italiano por Juan Ignacio Molina, que nos ofrece la oportunidad de reencontrarnos con la visión europea del siglo pasado acerca del mundo local existente. Esta oportunidad ha sido facilitada por el profesor Alberto Trivero, un estudioso y autodidacta italiano de las culturas indígenas locales, quien está colaborando activamente con el CES desde Mondoví (Italia), su lugar de residencia. Nos parecen dignos de destacar su auténtico afán de conocimiento acerca de nuestras raíces indígenas, así como su interés de reivindicar lo valioso de este aporte en la conformación de nuestro ser mestizo.

Sella, finalmente este número, el espacio destinado a las manifestaciones artísticas. Esta vez la pintura y la poesía nos permiten asomarnos al poder creativo a través de dos expresiones muy cercanas: la del pintor Roberto Arroyo, colaborador del CES en sus inicios y la del poeta collipullence que no alcanzara a cumplir este anhelo en vida, Jorge Aguilera, fallecido en noviembre del año pasado. El valor antropológico de sus creaciones lo vemos en haber logrado expresar, en lo bello, el dolor humano, tras conocer de modo directo lo anti

humano: la represión política.

Dejamos aquí este número de CUHSO esperando editar pronto sus volúmenes especiales destinados a temáticas de interés regional, así como el volumen regular del próximo año. Los comentarios y sugerencias de los lectores nos animarán en el propósito de cultivar el conocimiento, la reflexión, el arte y la comunicación, más allá de los obstáculos con los que nos encontremos en el camino.



Más allá de la solidaridad revolucionaria.

Etnografía y testimonio de una época neoliberal

Florencia Mallon. Universidad de Wisconsin, Madison - USA.

Casi treinta años después de que fuera publicada en inglés, la historia de vida de un trabajador de la caña puertorriqueño recopilada por el conocido antropólogo norteamericano Sidney W. Mintz finalmente salió en edición castellana. Poco después de haberse publicado la versión en inglés (1960), recuerda Mintz en su introducción a la nueva edición, «esperaba que se suscitase interés en una edición en español, pero no fue así. Sometí el manuscrito a varias editoriales latinoamericanas, sin éxito, y en Puerto Rico a ninguna editorial le interesaba». (1) Aunque Mintz no lo dice en estas palabras, parece ser que la falta de interés inicial en una edición en castellano tenía que ver con que el libro se había adelantado a lo que sería, pocos años más tarde, una tendencia muy marcada hacia el testimonio, o historia de vida, dentro de la antropología. En este género, que se ha vuelto tanto literario como antropológico, se busca rescatar las experiencias de personas «ordinarias», subalternas en términos sociales o de poder político, personas cuyas condiciones de vida no le permiten— como sí le permiten, y hasta requieren, a miembros de capas sociales más adineradas o con posiciones políticas o intelectuales de prestigio—los espacios de descanso y reflexión necesarios para escribir una autobiografía. «Taso es una persona así», nos dice Mintz.

Aunque capaz de leer y escribir y extraordinariamente inteligente—y aunque de hecho escribió dos segmentos de su propia historia—no creo que hubiese intentado divulgar la historia de su vida, ni en palabras ni de ninguna otra forma, sin invitación. Quizás debo señalar que este hombre, 'Taso' Zayas, no es ni una figura pública, ni un hombre famoso, ni prestigioso, ni distinguido. De hecho, aparte de su inteligencia extraordinaria, se podría describir a Taso como un hombre promedio en casi todos los sentidos. Lo que sigue, entonces, es la autobiografía de un hombre promedio. Pero traté de dejar claro cuando escribí el libro que esto no quiere decir, definitivamente, que Taso sea 'típico', representativo de otros, ni ordinario... (2)

¿Qué pasó, entonces, entre 1960, cuando la historia de vida de don Taso Zayas apareció en inglés por primera vez, y 1988, cuando salió la edición en castellano, suscitando renovado interés en los ámbitos de habla española? La respuesta simple a esta pregunta tendría que ser el boom de la literatura de testimonio. Y este boom, creo yo, ha tenido dos orígenes que, aunque interrelacionados, vale la pena separar por razones analíticas. Primero, la evolución de una categoría literaria llamada testimonio fué aprobada formalmente cuando la Casa de las Américas en La Habana, Cuba inició su Premio Testimonio en 1970. Esto vino a culminar la popularidad creciente de este tipo de trabajo, representado quizá más dramáticamente por el libro del antropólogo cubano Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (1966). En parte, esta tendencia representaba el creciente entusiasmo por las vidas y los heroísmos populares que había suscitado la revolución cubana de 1959 y la creciente radicalización a nivel mundial de la década de los 60. Pero se vino a mezclar también con una crisis intelectual y metodológica suscitada al interior de la antropología a comienzos de los años 80.

La crisis en la antropología tuvo como base un doble cuestionamiento. Por un lado, se empezó a cuestionar el discurso científico con el cual se justificaba el trabajo de campo, dentro del cual la relación entre antropólogo e informante sería nada más que un medio a través del cual se conseguían datos culturales generalizables y comparables a nivel general. Ya en abril de 1984, un grupo de antropólogos ingleses y norteamericanos se reunieron en Nuevo México en un seminario sobre la etnografía cuyos resultados, publicados dos años más tarde, sirvieron para cristalizar una serie de críticas acerca del barniz científico que revestía su profesión, reivindicando la experiencia personal, la técnica literaria y hasta el contenido poético de «escribir la cultura». Por otro lado, también se empezó a debatir más abiertamente lo que Mintz llama una tendencia «a trivializar las grandes diferencias en riqueza, oportunidad y poder que separaban al académico del informan-

1) Sidney W. Mintz, *Taso: trabajador de la caña*, con estudio preliminar, bibliografía y cronología de Francisco A. Scarano (Río Piedras, P.R.: Ediciones Huracán, 1988), p.60.

2) *Ibidem*, p. 61.

te, y a convertir en objetos a aquéllos de quienes los antropólogos tenían que depender para recoger información».(3) Una de las direcciones en la cual esta crisis llevó a la antropología fué a un encuentro con la literatura, y especialmente con las técnicas y los debates literarios en que se estaban tratando de romper los cánones más clásicos y por tanto constringidos de la academia. En ambas disciplinas, hubo una atracción hacia las transgresiones al método científico y objetivista representadas por el postmodernismo o postestructuralismo.

Estas influencias ya se vislumbraban en los trabajos de los antropólogos del seminario de Nuevo México y uno de ellos, Stephen Tyler, hizo un llamado a la creación de una etnografía postmoderna, definida como una etnografía que enfatiza el diálogo en vez del monólogo, que enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendental. De hecho, rechaza la ideología del «observador y el observado», puesto que no hay nada que observar y nadie que es el observador. Hay en cambio una producción mútua, conversada, de un discurso o una suerte de cuento o historia.(4)

La verdad es que el texto de Mintz y Zayas, aunque producido veinte años antes, ya era una respuesta importante a este llamado. Mintz no solamente integró al libro las entrevistas que hizo con doña Elí Villaronga, esposa de Zayas, sino que también dejó sus preguntas en el texto, estableciendo un estilo de conversación e intercambio. Intercaló además los fragmentos escritos por don Taso con sus propias reflexiones más «académicas». En sus introducciones a ambas ediciones explica detalladamente su método de recopilación del material, y también el proceso de organización y reorganización de éste en el proceso de crear un libro. En este sentido, por lo menos, el texto original de Mintz era un libro que se adelantó a su tiempo. Pero en otro sentido también, hasta cierto punto irónicamente, el libro de Mintz estuvo todavía más adelantado a su tiempo, puesto

que yo creo que nos ayuda a encontrar una solución a una nueva crisis que se va creando en el campo de estudios culturales por el excesivo uso de supuestos y técnicas postmodernistas para pensar el género de testimonio, cortándole las conexiones que tiene y debe tener con el trabajo etnográfico.(5)

Uno de los debates más apasionados que se ha dado recientemente en el campo interdisciplinario de los estudios culturales es sobre la capacidad de habla o expresión que tendría el sujeto subalterno, y por tanto sobre la legitimidad o viabilidad de cualquier intento de representar las voces subalternas en los textos escritos. A pesar de que los métodos postmodernos fueron inicialmente atractivos por su capacidad de criticar los métodos y cánones establecidos dentro del mundo académico, y por tanto reivindicar la importancia de las experiencias y perspectivas marginales a dicho mundo, el mismo marco teórico dentro del cual operaban estos métodos le negaban voz y existencia a los sujetos o culturas periféricas a los centros de poder. Según el crítico literario George Yúdice, «la tarea de los deconstruccionistas no ha sido vindicar o emancipar a los elementos marginales, sino detectar las marcas que dejan al ser consumidos por las proyecciones intelectuales de la racionalidad o la lógica del centro». En este contexto, concluye Yúdice, los grupos marginalizados, el «otro», «no existe más que como la ausencia establecida por el proceso de diferenciación».(6)

Frente a esta situación algunos académicos influenciados por el postmodernismo, como Yúdice mismo y también John Beverley, vieron en el género testimonio una posible salida a este problema, puesto que permitía la reivindicación de la presencia del otro y por tanto criticaba a los supuestos teóricos excluyentes del nuevo canon. Esto sería posible, según estos estudiosos, porque el testimonio latinoamericano estaba inbricado dentro del tejido popular de movimientos guerrilleros o de resistencia al autoritarismo. En tal situación la necesaria mediación de un intelectual foráneo, quien grababa y organizaba la narrativa, se volvía un

3) Mintz, Taso, p. 65. Los resultados del seminario mencionado se publicaron en James Clifford y George E. Marcus, comps., *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

4) Stephen A. Tyler, "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en Clifford y Marcus, *Writing Culture*, pp. 122-140, cita en la p. 126; la traducción en este caso, como en todos los casos de referencias publicadas en inglés, es mía.

5) Al referirme al campo de los «estudios culturales» me estoy refiriendo a una comunidad interdisciplinaria de académicos, basada principal pero no exclusivamente en Estados Unidos, a la cual los uno su común interés por los métodos postmodernos o postestructurales en el análisis de la cultura. Este campo, fuertemente diverso a su interior, incluye principalmente a críticos literarios, antropólogos e historiadores. Sus críticas al objetivismo han penetrado mucho menos en campos como la sociología, la ciencia política y la economía.

6) George Yúdice, "Testimonio and Postmodernism", originalmente publicado en 1991 y reproducido en George M. Gugelberger (comp.), *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America*, (Durham: Duke University Press, 1996), pp. 42-57; citas en las pp. 49 y 50.

acto de solidaridad revolucionaria en vez de un acto de canibalismo cultural. Conceptualizado por Beverley, el testimonio como género literario daba voz a «un sujeto colectivo, popular-democrático, al pueblo», por tanto resolviendo, a través de la solidaridad, las «contradicciones profundas e inescapables» entre el sujeto/narrador y el editor. Esta solidaridad Beverley la definía como «un sentido de mutua hermandad en una lucha contra un mismo sistema de opresión».(7)

Pero, ¿qué pasa hoy, en nuestro mundo postrevolucionario y neoliberal, cuando las luchas de liberación han sido derrotadas o, en el mejor de los casos, marginalizadas? Los mismos académicos que antes celebraron el poder de transgresión del género testimonio han repensado sus posiciones anteriores. Como antes, es John Beverley el que resume más nítidamente la nueva problemática al sugerir que el momento histórico del testimonio, que le dió su particular urgencia, ya ha pasado. El testimonio inició su popularidad con el momento revolucionario de los años 60, anota Beverley, y culminó como una forma de denuncia durante la represión y el autoritarismo de los años 70 y 80. «Era lo Real, la voz del cuerpo que sufría, de los desaparecidos, de los perdedores en la carrera hacia el mercado». También sirvió de corrector dentro del campo literario al demostrar que los escritores del boom latinoamericano no eran las únicas voces legítimas del pueblo latinoamericano. Y finalmente, el testimonio nos dió una alternativa popular, surgida de los movimientos sociales y de solidaridad, a los supuestos vanguardistas de la política partidaria.

Al finalizar el siglo XX, sin embargo, Beverley concluye que el género de testimonio «se ha separado de estos contextos» y por tanto ha perdido «su poder especial tanto estético como ideológico». En parte esto ha pasado porque el testimonio ha sido incorporado, cada vez más, a los discursos literarios puramente académicos y por tanto ha perdido su legitimidad original y su capacidad de transgresión. Se agrega a esto, según Javier Sanjinés, que las fuerzas del mercado y de la globalización han destruído las condiciones materiales y políticas que antes facilitaban la formación de los movimientos sociales y de los sueños utópicos que ayu-

daron a nutrir el testimonio. ¿Qué nos queda, por tanto? «¿Qué nos queda hoy»—pregunta Beverley—»del deseo llamado testimonio?» Y su respuesta es: «Chiapas».(8)

Seguir creando relaciones de solidaridad revolucionaria en Chiapas, y por tanto producir más textos dentro del género testimonio-denuncia, es legítimo y crucial. Pero yo quisiera sugerir que también existe un camino alternativo para enfrentarse a los cambios intelectuales y políticos tan profundos que se han suscitado en nuestro mundo con la caída del muro de Berlín. Estos cambios han significado, por un lado, la multiplicación de estados de emergencia, a nivel de los derechos humanos y las condiciones de vida de la gente del llamado Tercer Mundo; y por tanto es importante continuar nuestras prácticas de solidaridad y denuncia para salvar vidas y condenar abusos. Por otro lado, la misma multiplicación de emergencias tiende a hacer menos sensibles las conciencias internacionales y por tanto dificultar la expansión de la solidaridad; al mismo tiempo, una mentalidad de emergencia tiende a crear una situación en que la atención mundial salta de caso a caso, sin enfocar lo que pasa en un lugar cuando ya ha terminado la crisis motivo de la atención. ¿Debemos también encontrar formas de narrar y analizar los problemas quizá un poco menos dramáticos que quedan después que termina la guerra o la dictadura, como son la pobreza, subordinación, exclusión política, desnutrición, discriminación cultural? Aquí creo que el trabajo de Mintz con Zayas nos da algunas pautas importantes.

La relación entre Mintz y Zayas que produjo el testimonio Taso se estableció en un momento de fuerte tendencia conservadora en Estados Unidos, cuando la Guerra Fría y el macartismo había impactado fuertemente a la generación intelectual de izquierda a la que Mintz pertenecía. Don Taso Zayas era un activista sindical e izquierdista que sufrió los golpes del caudillismo político y la corrupción, y que finalmente encontró algún consuelo y un nuevo sentido a su vida en la religión pentecostal. Para Mintz fué casi imposible comprender la atracción que sentía alguien como Zayas—a quien veía como un hombre excepcionalmente inteligente y racional—a una religión carismática. El testimonio pro-

7) John Beverley, «The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)», originalmente publicado en 1989, reproducido en Gugelberger (comp.), *The Real Thing*, pp. 23-41, citas en pp. 31 y 33.

8) Todos los autores de *The Real Thing* están de acuerdo que el testimonio ha sido cada vez más integrado al discurso académico, perdiendo su capacidad de transgredir. Para el análisis más a fondo, para el caso boliviano, de los cambios traídos por la globalización, ver Javier Sanjinés, «Beyond Testimonial Discourse: New Popular Trends in Bolivia», en el mismo libro, pp. 234-65. La crítica de Beverley aparece en «The Real Thing», en el mismo libro, pp. 266-86, citas en pp. 281-82.

ducido es en parte un argumento entre los dos acerca de esta conversión. Este testimonio también surge de una relación etnográfica más amplia con el barrio donde viviera Zayas, puesto que Mintz hace primero un estudio de comunidad y vuelve luego para profundizar su amistad con don Taso, una amistad que ha durado toda una vida. Por una parte, Mintz está conciente, a un nivel bastante profundo, de las diferencias que lo separan de su amigo puertorriqueño. Durante su primera visita de retorno, recuerda en su introducción a la versión castellana, se sintió culpable al escucharlo decir a Zayas, «Te echo de menos. Echo de menos nuestro trabajo juntos. Ahora que la casita detrás de la nuestra está vacía, recuerdo nuestro trabajo». Esta imagen inspira en Mintz una reflexión más amplia:

He ahí la desigualdad, la asimetría tan importante en la relación entre antropólogo e informante, en contraposición a la desigualdad, la asimetría importante entre metrópoli y colonia. Yo continuaba gozando de la libertad para asociarme con otros como yo, por puro placer; de la libertad para enseñar y pensar y leer y escribir para ganarme la vida. Mi amigo, mi igual en todo sentido—creó que de manera muy importante, claramente mi superior—continuaba trabajando con sus manos, en labores terriblemente duras, durante horas demasiado largas, por muy poca paga.(9)

Por otra parte acepta el reto, el desafío, de mediar contradictoria e imperfectamente el relato de Taso Zayas. Esta aceptación se legitima, no en una colaboración de solidaridad revolucionaria, sino que en una amistad larga y profunda aunque desigual, una amistad que comenzó con un detallado trabajo etnográfico que ayudó a crear conexiones humanas. «La historia de Taso no tiene moraleja,» concluye Mintz la edición inglesa.

Quizás baste con que su vida le parezca mucho mejor ahora que antes. O quizás el lector vea el desperdicio que yo creo ver: el desperdicio de una mente que sobresale de las otras como las guajanas sobresalen de la caña. Pero la historia no debe provocar lástima, porque ese sentimiento degrada el sentido de la vida de Taso, para él, y para los que lo conocen y lo aman.

Y agrega en un post scriptum a la versión castellana:

A los que deciden ver en él algún tipo de rendición ante las circunstancias, nada de lo que yo pueda decir—o de lo que Taso pueda decir—cambiará su punto de vista. Pero para los que comprenden cuán complejos son los modos en los que los seres humanos triunfan sobre las limitaciones en contra de las que deben luchar, la vida de Taso seguirá siendo una fuente de inspiración.(10)

Es aquí que podemos encontrar, a mi entender, los comienzos de un nuevo tipo de testimonio, basado en las relaciones profundas pero también concientes facilitadas por el trabajo etnográfico. Una articulación creativa, aunque siempre conflictiva, entre etnografía y testimonio, historia de vida y trabajo en terreno, nos sugiere otro camino que nos pueda llevar más allá de la crisis del testimonio como denuncia. Sin reconstruir las viejas ilusiones de objetividad científica, aceptando el reto y la responsabilidad de una etnografía postmoderna en cuanto diálogo y conversación, podemos abrir nuevas posibilidades a través de las cuales podemos seguir narrando, a fondo y en formas nuevas, la complejidad de «los modos en los que los seres humanos triunfan sobre las limitaciones en contra de las que deben luchar».

En el resto de este ensayo quisiera explorar algunas de estas posibilidades a través de una discusión de mi experiencia de trabajo etnográfico y archivístico en Chile entre 1996 y 1997. Cuando en 1990, después de una lucha dramática de casi diez años en contra de la dictadura pinochetista, el pueblo chileno reestableció un régimen democrático en 1990 con la elección de Patricio Aylwin, los activistas extranjeros de derechos humanos, los observadores políticos y hasta algunas platas internacionales de las ONG's emprendieron su retirada. En una situación en que los observadores internacionales, las fundaciones y entidades de financiamiento pronunciaron a Chile transformado y en buena salud democrática, los activistas locales de toda una variedad de movimientos sociales se quedaron solos tratando de dar sentido a sus experiencias de movilización

9) Mintz, *Taso*, p. 66.

10) Mintz, *Taso*, pp. 314 y 315.

antidictatorial dentro de un nuevo clima de modernización, crecimiento económico, e impunidad. Poco a poco cayó sobre muchos de ellos un velo de depresión post-transicional: la tan anhelada, tan alabada y celebrada democracia no resultó llenar todas las expectativas. La comunidad internacional, tan presente en épocas de lucha y transición, se hizo sorda frente a las profundas reflexiones y a los intentos de innovación política con que algunos trataron de paliar sus anhelos por una democracia que nunca podría regresar igual. Ironicamente, en algunos casos se llegó hasta a tener nostalgia por las formas de unidad y solidaridad que habrían sido posibles en dictadura.

Esta era la situación a la cual llegué en 1996, mucho después de que el «taco» de solidaridad y testimonio se había desplazado—hacia el norte, como observa Beverley, a Chiapas. Fué en este contexto que empecé a desarrollar relaciones cercanas, en la región de Temuco, con activistas y comunidades Mapuches. A pesar de que mi intento de narrar estas experiencias pasa, necesariamente, por teorías y textos académicos, las amistades que formé no son ni teóricas y textuales. Por tanto, organizaré mis reflexiones en torno a cuatro casos concretos en que mis relaciones con las comunidades, las familias y los individuos generaron desafíos particulares a los que todavía me estoy enfrentando. De estos cuatro casos, uno se trata del género testimonio y de mi amistad con una intelectual Mapuche activista y feminista. Los otros tres casos involucran mi relación con una comunidad, y con la familia extendida de Ailío que forma su tronco principal. Al enfocar mis reflexiones en estos casos concretos, y en los desafíos que han presentado para mi y para la gente a quien empiezo a conocer bien, mi propósito es iniciar una conversación acerca del pasado, el presente y el futuro que nos ayude a pensar alternativas para enfrentarnos a la realidad global y neoliberal en la cual vivimos.

Forjando testimonio: Isolde Reuque, la familia Reuque Paillalef y yo.

Conocí a Isolde Reuque Paillalef el 29 de noviembre de 1996. Habíamos hablado por teléfono un par de veces, preparando nuestro encuentro, y había escuchado de mi colega santiaguina María Elena Valenzuela un resumen del papel de Isolde como dirigente feminista Mapuche, resumen que incluía una descripción de cómo María Elena había llegado a conocer a Isolde como parte

de la delegación chilena al Congreso Internacional de la Mujer en Beijing el año anterior. Con Isolde nos encontramos en el Café Raíces, ese experimento unitario y demasiado corto que, durante unos ocho meses en el centro de Temuco, logró integrar una serie de culturas, músicas, joyas y comidas indígenas de diferentes partes de América Latina. No lo sabíamos en ese momento, pero al Café Raíces ya le quedaba poco tiempo antes de que tuviera que cerrar sus puertas. Y aunque no comprendí la importancia simbólica de la coincidencia, nos conocimos por primera vez la tarde del mismo día en que me había encontrado, también por primera vez, con los dirigentes de Nicolás Ailío, comunidad Mapuche que se transformaría en el otro caso «profundo» de mi trabajo etnográfico de los próximos seis meses.

Lo que sí tenía perfectamente claro en ese momento era el motivo de mi interés en una conexión con Isolde Reuque. Hacía menos de un año, yo había enseñado un curso en mi universidad sobre el testimonio y la historia oral, donde habíamos leído los experimentos más recientes con el género de testimonio además de repasar algunos de los textos clásicos. También habíamos discutido algunas de las opiniones sobre el testimonio como género que estaban escribiendo los críticos literarios postmodernistas y feministas. En tal contexto, una de mis metas era explorar la posibilidad de colaborar con una mujer Mapuche en la producción de un testimonio feminista. Estaba buscando una relación horizontal o egalitaria, en lo posible. No me interesaba contar la historia de una «típica campesina», y la categoría misma me parecía difícil de definir. Quería colaborar en un testimonio cuyo narrador/sujeto podría dialogar y reflexionar conmigo sobre las complejidades políticas y culturales de su pueblo.

Por lo que ya sabía antes de nuestra primera conversación, Isolde Reuque bien podría ser exactamente la persona que yo buscaba. Ya me había entrevistado con otra dirigente e intelectual Mapuche, persona que trabajaba en CONADI, y nos habíamos llevado muy bien. Pero por una serie de razones, la más importante de las cuales era que siempre andaba demasiado ocupada en su puesto, no habíamos logrado concertar otra cita después de varios intentos. La otra dirigente con que me había entrevistado era, además, una mujer eminentemente urbana, con experiencia urbana. A pesar de la gran importancia de la tradición urbana dentro de la cultura Mapuche, con lo poco que yo sabía en noviembre de

1996 ya había encontrado en las fuentes primarias y secundarias que desde los comienzos del siglo XX se había empezado a vislumbrar una separación entre lo urbano y lo rural en las organizaciones políticas e intelectuales del pueblo Mapuche.(11) Solamente en la generación contemporánea, de la cual formaban parte ambas mujeres, se había empezado a reivindicar en forma mayoritaria, desde lo urbano, al importancia de las tradiciones rurales. Pero de todas maneras me interesaba poder conocer la experiencia de una intelectual y dirigente que había comenzado desde el campo. En mis conversaciones con mi colega María Elena en Santiago, ella me había enfatizado que Isolde Reuque había crecido en una comunidad rural.

Con Isolde nos llevamos muy bien. Era honesta, intelectualmente muy aguda; tenía confianza en si misma y sentido de humor. Un mes más tarde, cuando leí la desgrabación de nuestra primera entrevista al preparar mi siguiente viaje a Temuco, me percaté de varios momentos en que yo había intentado demostrarle lo mucho que ya sabía, como reacción a mis propias inseguridades de wingka y semi-gringa. Pero ella tuvo muchísima paciencia conmigo, y no se dejó irritar por mi ignorancia y mis poses, aún cuanto interrumpí una importante discusión para mostrarle lo mucho que yo sabía. En realidad nos llevamos tan bien que en algún momento durante esa primera conversación puse mis cartas intelectuales sobre la mesa. Me acuerdo haberle dicho (aunque ésto no quedó grabado en la cinta) que me gustaría explorar la posibilidad de que colaboráramos en escribir su testimonio o historia de vida. Le propuse las siguientes condiciones. Primero, que ella sería la autora principal, y su nombre aparecería primero en la portada del libro y que mi nombre aparecería más abajo, «con Florencia Mallon». Segundo, que ella recibiría desgrabaciones de todas las conversaciones y tendría la última palabra en cuanto a la versión que se publicaría. Tercero, que yo me encargaría de las desgrabaciones y de organizar el texto con algún orden narrativo inicial, aunque ella después tendría la última palabra sobre las revisiones. Cuarto, que ella y yo tendríamos la oportunidad de escribir, cada una, nuestras propias introducciones y conclusiones. Y finalmente, que todo ésto significaría bastante trabajo de nuestra parte durante los próximos seis meses.

Ella expresó su interés inmediatamente y acordamos reunirnos nuevamente la próxima semana, antes de que yo viajara a Santiago.

Cuando yo le propuse a Isolde las condiciones de nuestra colaboración, me había inspirado en un reciente libro de testimonio, la colaboración entre Lynn Stephen, antropóloga norteamericana, y María Teresa Tula, activista salvadoreña de derechos humanos y miembro del Comité de Madres y Familiares de Presos Políticos, Desaparecidos y Asesinados de El Salvador (CO-MADRES). Entre todos los libros de testimonio que yo había leído, esta historia de la vida de Tula era el que más me había inspirado a pensar el testimonio como colaboración horizontal.(12) Tardaría más en comprender realmente, desde el punto de vista de Isolde, cuáles eran los puntos más atractivos de mi oferta. Me acuerdo que en un primer momento mencionó que era algo que ya lo había estado pensando, pero que nunca lograba encontrar el tiempo, dentro de las rutinas de su vida, para sentarse frente a su computador a escribir. Y me invitó a su casa en el sector Pedro de Valdivia de Temuco, una estructura de dos pisos que ella había estado construyendo con su marido, pedazo por pedazo, desde su matrimonio algunos años atrás.

Llegué a su casa el 3 de diciembre de 1996, como a la hora del té. Caminé las tres cuadras de camino sin pavimentar desde la parada de autos, casi tambaleando bajo el peso de una mochila llena de notas y fotocopias tomadas durante mi día de investigación, de alguna manera cargando también mi computador portátil. En preparación para nuestra conversación había pasado por el mercado a comprar una bolsa de yerba mate, aguantándole a la dueña del puesto su mirada de sorprendida curiosidad al ver a esta gringa wingka comprando yerba. Ya sabía, gracias a conversaciones y experiencias previas, que traer yerba señalaba mi disposición a sentarme un rato, «pelar» un matecito y dejar que la conversación tomara su propio curso. Ya había escuchado varias veces la cinta de nuestra primera conversación y me había preparado con una serie de preguntas acerca del movimiento Mapuche entre 1978 y 1995, queriendo profundizar sobre su papel político en esos años y también sobre su análisis de los cambios que se habían dado. Hablamos por más de tres horas, y a veces se nos

11) Sobre el desarrollo de las organizaciones Mapuches durante el siglo XX, ver Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)* (Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, 1988).

12) Lynn Stephen (comp.), *Hear My Testimony: María Teresa Tula, Human Rights Activist of El Salvador* (Boston: South End Press, 1994).

unieron su marido y una de sus hermanas. Isolde se abrió sobre sus frustraciones frente al movimiento Mapuche, y empecé a tener más claras las complejidades de su papel y el de otros dirigentes.

Mi próxima visita a Temuco fué en el mes de enero de 1997, que lo pasé entero en la región haciendo investigación en los archivos y saliendo a terreno. Yo estaba muy ocupada, en parte porque me acompañó mi hijo de quince años, en vacaciones escolares; pero Isolde lo estaba más. Durante el mes entero logramos una sola conversación de media hora. Cuando visité su casa para entregarle sus copias de las desgrabaciones de nuestras entrevistas, se las tuve que dejar al vecino. Empecé a comprender porqué me había dicho, en nuestra primera entrevista, que nunca podía encontrar el tiempo para sentarse a escribir. De hecho, me empezaron a surgir dudas sobre la viabilidad de nuestro plan de colaboración. Del lado positivo, sin embargo, un mes completo pasado en los archivos de Temuco, combinado con un trabajo intenso en terreno con la gente de la comunidad de Ailío, me ayudó a llegar a la cima de mi primera montaña conceptual. Por primera vez sentí que tenía una visión clara de mi proyecto en su conjunto, y que vislumbraba sin dificultad el camino a seguir.

El mes de febrero fué un mes de vacaciones y obligaciones familiares, así que cuando regresé a Temuco a mediados de marzo fué con una nueva y fresca determinación de avanzar rápidamente en las conversaciones con Isolde. Desde nuestra primera conversación, cuando me había contado algo sobre su comunidad, me había surgido el deseo de visitar Chanco con ella y conocer a su familia y sus vecinos, posiblemente investigar un poco la historia de la comunidad. Cuando se lo había propuesto anteriormente, siempre había demostrado interés pero nunca logramos concretar fechas. El 14 de marzo, recién llegada de Santiago, la llamé por teléfono e inmediatamente propuse una visita a Chanco. Esta vez concretamos para ese mismo fin de semana, en domingo puesto que el sábado ya tenía programada una visita con la gente de Ailío a las nuevas tierras que habían comprado con el subsidio de la CONADI. El domingo, con la ayuda de Isolde, llené varias bolsas de supermercado para llevar de regalo, las que presentamos inmediatamente a su madre al bajarnos de la micro y subir el cerro. Pasamos la tarde entre conversación, comida y mate, con sus padres, su hermana y su hija.

Logré entrevistar brevemente a su padre, don Ernesto Reuque, longko de la comunidad. Elvira, hermana menor de Isolde, me presentó a varios de los jóvenes que conformaban el grupo juvenil de la comunidad y me mostró la biblioteca que estaban armando para ayudar a los escolares con sus tareas.

La primera visita a la familia y la comunidad nos resultó bastante bien, y creo que nos ayudó a establecer el tono para nuestra próxima entrevista en Temuco el siguiente miércoles. Acompañada de su hermana Elvira, Isolde se tornó más reflexiva e íntima. Las dos compartieron experiencias de lo que significaba ser mujer en la cultura Mapuche, las dificultades que habían tenido estableciendo una relación romántica con un compañero, y hasta las razones por las cuales Isolde se sentía tan cómoda en su relación con sus suegros. Había algo en la dinámica de esa conversación, que incluyó además un recuento de los altibajos que Isolde había experimentado, años atrás, como madre demasiado joven, que me convenció que habíamos llegado a un nuevo nivel. Las tres también trabajamos un posible esquema para el libro y empezamos a discutir posibles títulos.

Llamé otra vez en abril, al regresar a Temuco, y supe que se había desarrollado una pequeña crisis. Uno de los ancianos de la comunidad, con quien habíamos hablado la vez anterior para concertar una entrevista en mi próxima visita, había decidido exigir que se le pagara, y había citado una cifra bastante alta. Isolde le había contestado que eso no era posible, y que tendríamos que entrevistar a otras personas. A ambas nos causó cierta frustración este incidente, e Isolde me contó que también su madre se había sentido enojada, pero decidimos viajar a Chanco de todas maneras. Solamente más tarde estuve conciente de dos subtextos que habían emergido de esta situación. El primero era que la familia de Isolde ya sentía un sentimiento protector hacia mi, tomando mi parte al surgir un desacuerdo con sus vecinos sobre lo que yo estaba haciendo en la comunidad. El otro se relacionaba con lo complicado de la colaboración con gente de fuera. Por una parte, el anciano legítimamente estaba pidiendo reciprocidad en la relación con una investigadora no Mapuche; pero por otra, al exigir dinero, rompió la conexión conmigo y al mismo tiempo hizo que Isolde se sintiera extraña, fuera de comunicación con gente de su propia cultura y comunidad.

Viajamos a Chanco el sábado 19 de abril, pensando regresar al día siguiente. Nos alojaríamos con su familia y tendríamos bastante tiempo para conversar con otra gente de la comunidad y también seguir nuestro propio diálogo. Dicho y hecho, aunque cuando llegamos a la casa familiar, después de los saludos, conversaciones iniciales y el inevitable matecito, Isolde nos informó que tendría que regresar esa noche a Temuco a una reunión política. Yo me podía quedar la noche, insistió, y seguiríamos nuestras conversaciones al día siguiente cuando ella regresara. Cuando le respondí, un poco decepcionada, que este no era el plan que habíamos acordado, y le pregunté porqué no me había informado del cambio antes de que saliéramos de Temuco, Isolde se rió y me dijo algo parecido a, bueno, pero ¿porqué no tomarlo como una rara oportunidad? ¡Puedes hablarle a mi familia, hasta pelarme, sin que yo esté presente!

No la pelamos, pero si hablamos muchísimo con su madre doña Martina Paillalef, su hermana Elvira, su hija Liliana y Lionel, su hermano mayor. Por casi dos horas, llenando casi dos cassettes y tomando mate y vino, discutimos temas tan diversos como el mito de origen del linaje Paillalef (Lionel lo había leído en un libro), la infancia de doña Martina, la experiencia de ir al colegio como niños Mapuches, los altibajos de la Ley Indígena y de la transición a la democracia, las complejidades de cualquier intento de preservación cultural entre poblaciones minoritarias. Terminamos riendo y tomándonos el pelo mutuamente, y Lionel me amenazó con robarme un cortaplumas mío con el cual se había encariñado (antes de irme de Chile se lo dejé de regalo, y al regresar a Temuco en agosto de 1998 los pienso visitar a los dos). Cuando Isolde regresó a la mañana siguiente el reportaje sobre nuestra conversación fué positivo y las dos encontramos un lugar relativamente apartado donde pudimos seguir con nuestras entrevistas. Ese día llenamos cuatro cassettes con una serie de reflexiones acerca de los eventos y puntos cruciales del movimiento Mapuche, inspiradas por mis investigaciones previas en los periódicos de la época. También me hizo sugerencias acerca de cuáles diarios y fechas adicionales yo debería buscar al regresar a la hemeroteca en Santiago. En algún momento también decidimos que íbamos a incluir en el libro la conversación que yo había tenido con su familia.

Las entrevistas de abril marcaron un hito en nuestro proyecto. Aunque siempre nos fué difícil saber cuánto camino habíamos recorrido (hasta que, en una noche de mayo, sentadas en la cocina de su casa en Temuco, de repente supimos que habíamos terminado), en abril las dos estábamos seguras que habíamos avanzado más allá de la mitad. En mi computador compusimos un borrador del esquema final del libro que sería nuestro mapa durante todas nuestras entrevistas de mayo. Pero el hito se trataba de más que el simple volumen de las entrevistas ya grabadas; también tenía que ver con la confianza. En la micro volviendo a Temuco esa misma noche, Isolde me confesó que, aunque había colaborado en varios proyectos de investigación anteriores, nunca se habían tratado de su propia comunidad. Hasta entonces, había trazado una línea firme entre traer a sus amigos a Chanco a conocer a su familia, y acompañar a investigadores a otras comunidades, especialmente a la comunidad de su marido. El abrirme paso en su comunidad y su familia había sido, al mismo tiempo, una prueba y una señal de confianza inicial; felizmente yo había logrado conseguir su aprobación. En junio, cuando tuvimos un seminario sobre mi investigación al cual vinieron representantes de varias de las comunidades mapuches donde yo había trabajado, se les preguntó a los presentes qué era lo que habían conseguido al colaborar conmigo. Isolde respondió con afecto y humor que había aprendido cosas acerca de su comunidad que nunca antes había sabido, no solamente al acompañarme en mis entrevistas con algunos de los ancianos, sino que también (y aquí no pudo resistir una pequeña risa) en las conversaciones que tuvieron después de que yo me iba.

Durante el año que llevo fuera de Chile, durante el cual he terminado de organizar un borrador inicial del libro testimonio producto de nuestras conversaciones, he reflexionado muchas veces acerca de la amistad que hemos desarrollado con Isolde. Por un lado, he meditado bastante sobre las diferencias—de experiencia de vida; de cultura; de posición, título y conexiones profesionales; de privilegio económico; de país de residencia con todo lo que eso conlleva. He pensado también que el balance de fuerzas entre las dos está en proceso de cambio con el tiempo. Si empezamos de una situación inicial en la que yo dependía muchísimo más de ella, confiando en que me enseñaría acerca del pueblo

y la experiencia mapuches, que me llevaría a su comunidad y me ayudaría a comprender, hemos llegado a una situación en la cual yo he elaborado un borrador basado en su testimonio y, aunque ella tenga la autoría, derechos de autor y derecho de revisión final, yo tengo los contactos de publicación, no solamente en Chile sino que también en Estados Unidos. En este sentido su deseo, su necesidad de divulgar su punto de vista sobre las experiencias conflictivas e inspiradas, felices y dolorosas, del movimiento mapuche de los últimos veinticinco años, necesariamente parecen pasar por mis conexiones intelectuales y académicas. Todo esto hace de nuestra amistad una relación compleja que opera a múltiples niveles; no puedo ni debo presumir una horizontalidad simple y falsa entre nosotras dos. De hecho, todos los debates, todas las críticas hechas al interior de la antropología en los últimos veinte años me advierten que no puedo ni debo pretender una igualdad de condiciones entre nosotras.(13)

Al mismo tiempo, honestamente, no quiero ni malinterpretar ni exagerar tampoco las diferencias que nos separan. Por un lado, éstas son importantes y están basadas en factores estructurales y sobredeterminados como las clases sociales, el imperialismo, hasta la conquista española y el racismo de 500 años. Pero por otro, hemos construido una amistad entre dos personas específicas que por una serie de razones han logrado comunicarse y apreciarse por encima de las barreras y diferencias. Por tanto, quisiera también reflexionar un poco acerca de cuáles factores, en mis meses de meditación, he llegado a recalcar como importantes en la construcción de nuestra amistad.

Para comenzar, he llegado a creer que Isolde Reuque y yo nos hicimos amigas porque ambas nos sentíamos un poco extrañas o diferentes en nuestros ambientes originales. En una de nuestras conversaciones, cuando me explicaba porqué se ha quedado con su marido a pesar de los muchos problemas que han sufrido, me dijo que era porque los dos eran «ovejas negras». Esta frase, especialmente su significado de marginalidad y la posibilidad de conectarse con otros en la misma situación, es algo que también tiene relevancia para mí. Para Isolde, denota su experiencia como una dirigente mapuche que, a pesar de ser una de las fundadoras de la

primera organización étnica mapuche en 1978, tuvo que aprender el mapudungún como adulta porque no se había hablado en su casa. Aunque se pasó años viajando por el sur de Chile ayudando a otras comunidades a revivir la cultura y el ritual mapuches, en su propia comunidad se había dejado de hacer nguillatunes veinte años atrás y, como ella recuerda, a pesar de que lograron celebrar un nuevo ciclo de rogativas comenzando en 1979, fué mucho más difícil «ser profeta en su propia tierra». Por otra parte, en un movimiento social Mapuche donde muchos compañeros eran de izquierda, Isolde siempre tuvo creencias políticas moderadas y una fe religiosa católica y sincera, algo que le causó más de algunos problemas. Sin embargo ella es profundamente radical en su forma de vivir, porque critica honestamente, sea a amigos o enemigos, y la autocrítica es siempre su primer paso. No tiene pelos en la lengua, aún cuando esto la hace menos popular entre sus aliados o con las élites políticas de su partido. Su honestidad y valentía, aún cuando teníamos diferentes creencias políticas, hizo posible la confianza y la amistad y además inspiró mi profunda admiración.

De mi parte, aprendí al regresar a Chile en 1996, después de más veinte años, que en realidad yo no pertenecía en ninguna parte. A pesar de mi larga ausencia mi familia chilena, parte de la élite terrateniente tradicional, me aceptó con amor y le dió una cálida bienvenida también a mi esposo e hijos. Sin embargo me sentí fuera de lugar en el Santiago post-pinochetista de los barrios altos y estaba buscando, desesperadamente, otra forma de sentirme conectada en el país donde nací, preferentemente en las márgenes de la sociedad dominante. Al mismo tiempo no rechacé completamente el privilegio de mis conexiones familiares, usándolas en forma puntual para conseguir una entrevista con una familia terrateniente del sur, ganando la confianza de ellos cuando les conté que un tío abuelo mío había sido Presidente de la República. Cuando compartí con Isolde mis ambivalencias al respecto se rió de mí, pero también creo haber detectado detrás de su risa una cierta comprensión de los dolores y contradicciones de vivir en las fronteras sociales y culturales.

A final de cuentas, me he convencido que las dos necesitábamos la colaboración y amistad que dió como

13) Como ejemplo quizás extremo, tenemos las críticas enfocadas al reciente libro de Ruth Behar, *Translated Woman: Crossing the Border With Esperanza's Story* (Boston: Beacon Press, 1993), historia de vida de una campesina mexicana, en que Behar compara sus peripecias y conflictos como hija de un padre cubano estricto y autoritario quien le rompió en la cara sus cartas, después como académica norteamericana que no recibe el reconocimiento que ella cree merecer, con la vida de Esperanza, una campesina que ha sufrido la pobreza extrema y la violencia física, peligrosa y repetidamente, de su padre, su marido y su suegra.

resultado un testimonio. Isolde se había sentido cada vez más aislada dentro de un movimiento étnico y social al cual había dado un cuarto de siglo de su vida; había visto que este movimiento perdía poco a poco su fuerza y unidad y que no sabía recobrarlas en el momento en que más las necesitaba para la defensa de la cultura y el territorio. Por tanto, ella necesitaba intensamente el tipo de plataforma pública para sus reflexiones y opiniones que le podía brindar un libro sobre su vida. Al mismo tiempo, me dijo varias veces que ella sabía escribir mejor cuando hablaba, e insistió que era una característica fuertemente mapuche, puesto que su cultura habían sido histórica y preferentemente oral; los mapuches, me dijo, siempre sabemos elaborar más bonito en los discursos que con palabras escritas. Ella necesitaba, claro está, que alguien como yo—con mi grabadora y las asistentes que contraté en Santiago para desgrabar los cassettes—transformara su narrativa hablada en texto escrito. Yo, de mi parte, necesitaba el reconocimiento y la aceptación que me dieron Isolde, su hija, su hermana y el resto de su familia. Necesitaba un interlocutor desde la sociedad mapuche que me pudiera ayudar a comprender y evaluar las muchas complejidades culturales, políticas y sociales con que me encontré al empezar a estudiar una cultura y un pueblo antes completamente desconocidos para mí. Isolde, su marido Juan y su hermana Elvira supieron ayudarme en este sentido y además reconocer que yo era una investigadora seria a quien le importaba profundizar y respetar. Esto fué especialmente importante para mí, como extranjera no solamente frente al pueblo mapuche sino que también frente a la comunidad de estudiosos mapuchistas, comunidad de expertos de larga duración, mapuches y no mapuches, que por razones muy comprensibles tendía a cerrarse frente a gente de fuera.

El resultado de todo ésto es todavía un libro en proceso de negociación. Desde mayo Isolde tiene en sus manos un borrador completo, aunque sin introducción ni conclusión. Trabajaremos en agosto para completar las revisiones y nuestras propias introducciones y conclusiones, con miras a presentar un manuscrito completo a una editorial hacia finales de 1998. En febrero de este año, cuando le mandé a Isolde los primeros dos capítulos completos, incluí en el paquete una copia de la autobiografía de la activista indígena guatemalteca, Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú. Sabía que

Isolde y la Menchú habían sido parte de la misma gira indígena por Europa en 1992, pero también le expliqué por teléfono el otro motivo que tenía para mandársela. «Cuando se traduzca tu libro al inglés»—le dije—«en Estados Unidos te van a llamar la Rigoberta Menchú chilena. Es importante que empieces a reflexionar sobre lo que va a significar la comparación».

Una parte de mi agenda para nuestro trabajo en agosto es una conversación sobre las similitudes y diferencias entre el testimonio de Menchú y el trabajo de Isolde, especialmente los contextos comparativos dentro de los cuales se escribieron los dos y las diferentes motivaciones políticas que se tendrían al escribirlos. Menchú dictó su testimonio a una antropóloga venezolana residente en París poco después de haber salido al exilio, todavía con las muertes traumáticas y violentas de sus familiares doliendo frescas, deseando fervientemente dar testimonio sobre la situación guatemalteca a un público internacional. Isolde, por otro lado, dictó su testimonio en su país y región de origen, frente a un movimiento indígena en retirada, capaz y con ganas de reflexionar profundamente acerca de las victorias y las derrotas de los últimos veinte años. Era capaz, en un momento histórico distinto, de ser honesta y crítica frente a las divisiones y los problemas internos, y frente a las dificultades de organizar un movimiento feminista al interior del movimiento y del pueblo mapuche. En este sentido, su testimonio es crítico y reflexivo mientras que el de Menchú era denuncia políticamente urgente. Al mismo tiempo, cuando compartieron una tribuna en la gira indígena por Europa se notó que compartían un mismo deseo y compromiso frente a las culturas originales de las Américas, culturas que han sobrevivido a pesar de las intensas presiones y violentas agresiones de siglos. Hace poco me han informado que la Menchú está por sacar un nuevo libro, secuela del testimonio original; me pregunto cuáles serán las similitudes y diferencias entre este nuevo texto y el testimonio de Isolde.

Cuando una historiadora es aprobada en la asamblea de la comunidad: Reconstruyendo la identidad de Nicolás Ailío

La misma tarde del día que conocí a Isolde Reuque había visitado también al Centro de Estudios Simón Bolívar, ONG establecida durante los años prósperos de la transición por Enrique Pérez, rebelde nato, ex-mirista y

fumador empedernido que había regresado del exilio en 1989. Un antropólogo temucano me había recomendado a Enrique y al CESB cuando le había comentado que yo tenía interés en localizar a una comunidad mapuche que había colaborado con el MIR, y específicamente con el Movimiento Campesino Revolucionario, durante el gobierno de la Unidad Popular. Como miembro del MIR Enrique había trabajado con varias comunidades mapuches de la región, y por tanto mi colega antropólogo pensó que podría servirme de buen contacto. Cuando me encontré con él en octubre, durante mi visita anterior, supe inmediatamente que mi amigo había tenido razón. Enrique me dió una lista de varias comunidades que habían trabajado con el MCR y con las cuales él estaba trabajando en ese mismo momento, y yo me ofrecí a investigarlas en el Archivo de Asuntos Indígenas, encontrando sus títulos de merced y otra documentación relevante. Cuando lo llamé en noviembre al regresar a Temuco, ya había logrado encontrar documentación muy interesante para el caso de la comunidad de Nicolás Ailío, y dió la coincidencia de que Enrique se estaría reuniendo con los dirigentes de esa comunidad en esos mismos días. Me invitó a pasar por el CESB durante la visita de ellos para conversar.

Esperé en la antesala del edificio medio destartado del CESB mientras Enrique y los dirigentes conferenciaban privadamente, y al rato fuí presentada al presidente y secretario de la comunidad, don Heriberto Ailío y don José Garrido. A pesar de su baja estatura física, especialmente en comparación a don «Chami», el secretario, don Heriberto claramente tenía la autoridad política e intelectual. Después de los saludos, compartí con ellos copias de los documentos que ya había encontrado sobre su comunidad. Don Heriberto los empezó a comentar inmediatamente, caso por caso y hecho por hecho, agregando información que suplementaba lo que se veía sobre la página. Fué especialmente intensa nuestra discusión de los años de la UP. Don Heriberto se refirió a la toma del fundo Rucalán, en la cual participaron familias de la comunidad de Ailío durante la madrugada del 20 de diciembre de 1970, recordando cómo había logrado desalojar al terrateniente y su familia. Al poco rato Rucalán sería transformado en un asentamiento de reforma agraria. También se refirió a una segunda

toma, en realidad una corrida de cerco, en 1972 cuando miembros de la misma comunidad habían participado en una restitución parcial, por la vía de los hechos, de 45 hectáreas incluidas en el título de merced de 1906. La usurpación de esta tierra, ampliamente comentada en los documentos que yo había encontrado en el Archivo de Asuntos Indígenas,(14) había ocurrido en 1908, dos escasos años después de recibir el título original. A pesar de que Enrique había trabajado con la comunidad durante los años de la UP y creía conocer bien su historia, expresó su sorpresa al saber de la corrida de cerco de 1972. Se nos hizo claro a todos, por tanto, que mi investigación de archivo podría beneficiar a la gente de la comunidad porque les ayudaría a recobrar partes de su historia que ya casi habían pasado al olvido. Se me invitó a acompañar a Enrique en su próxima visita a Ailío, que casualmente sería el día siguiente. Demás decir que me sentí ilusionada con la idea de profundizar el caso de esta comunidad, especialmente después de haber participado en una conversación tan dinámica que ya me había ayudado a darles carne humana a una serie de huesos archivísticos. «Es una historia increíble de lucha y sobrevivencia», anoté esa misma noche en mi cuaderno de investigación.

Siento el deseo de acompañarlos, de servir un poco de secretaria de la memoria, de hacerles llegar mis apuntes, mis cosas, de presentarles el material que yo recojo para facilitarles un proceso de re-cuento, de dejar constancia de sus luchas. Y ellos, además, pueden ser mis maestros, mis interlocutores. Quiero que nos resulte el proceso de recordar.(15)

Al día siguiente me pasé mucho tiempo esperando, primero porque Enrique llegaba siempre tarde y su llegada a buscarme a mi pensión no fué ninguna excepción; y segundo, porque al llegar a la comunidad la gente de Ailío estaba en asamblea y tardó bastante en invitarme a entrar. Mientras esperaba se me presentó a un residente no-mapuche que trabajaba como mecánico reparando el camión y la trilladora de la comunidad. Resultó que había sido promotor rural durante el gobierno de la UP y que había estado en la cárcel después del golpe. Me invitó a sentarme en su cocina y nuestra conversación se transformó en mi primera entrevista for-

14) Entre los cuales se encuentran, en ese momento, los siguientes. CONADI, Archivo de Asuntos Indígenas, Título de Merced N° 1112- Comunidad de Nicolás Ailío, 29 de diciembre de 1906; T.M. 1112- Carpeta Administrativa, Juzgado de Indios de Imperial, Expediente N° 20- Restitución y Usurpación de Terrenos, Reducción Nicolás Ailío (representada por Andrés Torres), con Duhalde, José, en Tranapunte, Nehuentúe, iniciado el 25 de abril de 1930.

15) Florencia Mallon, Cuaderno de notas de investigación N° 1, 29-11-96.

malmente grabada acerca de la movilización popular y la represión en la zona de la costa entre 1970 y 1973. Finalmente, cuando casi había perdido toda esperanza, se me invitó a entrar a la asamblea comunal.

Don Heriberto Ailío me presentó a los miembros allí presentes, aproximadamente unos veinte entre hombres y mujeres. Explicó que yo era una historiadora que ya había encontrado documentos interesantes sobre la comunidad en los archivos de Temuco y les había dado copias a ellos. Me pidió explicar a los miembros en que consistía mi trabajo y definir para ellos el tipo de ayuda que les estaría pidiendo. Sin estar completamente preparada, tartamudeé un poco al intentar una explicación del proceso de recopilar la historia oral: quería juntar varias versiones y memorias de múltiples personas sobre la vida y las experiencias de la comunidad, para después tejerlas juntas en una historia más grande que sería diferente de todos sus componentes individuales simplemente porque estaríamos combinando distintas perspectivas. Esta idea pareció interesarle a los presentes, aunque también estaban preocupados sobre la cantidad de tiempo que tendrían que dedicarme. A continuación, uno de los presentes expresó una duda. Parece que gente de afuera muchas veces viene a las comunidades mapuches, comentó; y después que hablamos con ellos, dejamos nuestro trabajo para atenderlos, se llevan los resultados de su trabajo a su patria y nunca más sabemos de ellos. Creo que Ud. debe dejarnos un informe sobre lo que ha encontrado antes de irse; así nos queda algo inmediatamente. La asamblea entera estuvo de acuerdo, y yo opiné que me parecía una excelente idea. Pusimos fecha para mi próxima visita, a cominezos de enero; don Heriberto nombró a René Ailío, uno de los dirigentes de la nueva generación, anfitrión para mi próxima estadía y yo prometí llegar a la casa de René el 4 de enero.

René Ailío formaba parte del grupo en la comunidad que no iba a mudarse a la nueva tierra que se estaba comprando con un subsidio del Fondo de Tierras de la CONADI, programa especial establecido con la Ley Indígena cuyo propósito era dar restitución limitada en algunos de los casos en que comunidades o familias Mapuches había perdido su tierra en el siglo desde la llamada «Pacificación». Don Heriberto había dirigido el esfuerzo que llevó a la solicitud exitosa frente a la CONADI y ahora encabezaba el grupo que esperaba

mudarse a Gorbea, zona precordillerana ubicada al sur de Pitrufulquén. Las 180 hectáreas de tierra habían sido ya compradas y solamente se estaba esperando el fin del papeleo para iniciar la mudanza. Me tomó bastante tiempo empezar a comprender que yo me había tropezado con una situación muy compleja, atreviéndome a entrar a la comunidad en un momento especialmente emocional y doloroso. Los cambios que se estaban dando—una mudanza que dividiría a la comunidad en dos mitades; la realidad de que algunas familias tendría acceso a la nueva tierra y otras no—amenazaban hacer trizas de lo que había sido, durante casi un siglo, la comunidad de Nicolás Ailío. La asamblea a la cual se me invitó el 30 de noviembre de 1996 había tenido la presencia de ambos grupos, los que se iban y los que se quedaban; en ese momento el discurso aceptado y en común era que la comunidad seguiría siendo una, que la gente de ambos lados seguiría trabajando junta y cooperando mutuamente. Un ánimo similar nos acompañó el próximo jueves 5 de diciembre, cuando con don Heriberto, don Chami, Enrique y otros viajamos a Gorbea a ver la tierra que estaban comprando. Pero mediante pasaba el tiempo en los próximos dos meses, las divisiones potencialmente creadas por la compra y la mudanza empezaron a vislumbrarse cada vez con más intensidad.

Pensándolo retrospectivamente, creo que de cierta manera don Heriberto y los otros que se encontraban presentes en la asamblea original vieron en mí una posible forma de sanar diferencias y divisiones. Si yo pudiera facilitarles acceso a una historia en común, una historia de luchas y privaciones colectivas, una historia que los había hecho comunidad y, según el título de merced una familia extendida o linaje, entonces quizá también podría demostrarles porqué tenían que seguir unidos en el presente. Un dirigente político de larga experiencia, don Heriberto quiso que mi investigación reviviera en sus peñis y compañeros una visión más profunda de los motivos de la lucha por la tierra, facilitando así el proceso de mudanza y también la negociación con los que se iban a quedar. Desde mi punto de vista, el hecho de que la comunidad de Ailío estaba por recibir, del gobierno chileno, un subsidio de tierra en reconocimiento de casi un siglo de explotación y dominación, le daba un final particularmente dramático a la historia que yo quería contar. Que una parte de la comunidad había colaborado con el MCR y participado en una

toma de fundo durante la presidencia de Salvador Allende, y que como resultado varias personas habían sido encarceladas y torturadas por los militares, le agregaba todavía más importancia como caso profundo. Por una serie de razones distintas, entonces, todos participamos en forma entusiasta en el proyecto común de reconstituir la memoria colectiva. Mediante pasaban los meses, sin embargo, y yo me transformaba en interlocutora de ambos grupos—los que se mudaron y los que se quedaron—mi papel parecía cambiar, y en vez de ser una fuerza que promovía la unidad, me transformé en una presencia que podría profundizar las divisiones.

Para explicar este cambio fué necesario hurgar muy adentro en la historia de la comunidad de Ailío, todavía más atrás del desacuerdo que surgió entre facciones de la comunidad al final de los 60, con la Reforma Agraria. En 1938, treinta años después de la usurpación original de 45 hectareas y tratando de evitar una batalla legal sobre problemas de herencia, el hijo del terrateniente que había usurpado la tierra de Ailío acordó vender el fundo Tranapunte—compuesto en parte de las tierras usurpadas—a la Caja de Colonización Agrícola. Usando los atributos legales que le había dado el estado, la Caja le pago la tierra al dueño legal del fundo a precio de mercado y parceló el fundo, ofreciendo retazos individuales a colonos y otros residentes locales. Varios de los colonos que recibieron parcelas se las vendieron posteriormente a otros agricultores locales, dos de los cuales recibieron las viejas tierras de Ailío. Solamente con la declaración de la Reforma Agraria en los años 60 es que se creó nuevamente una apertura hacia los problemas campesinos, y la comunidad se sintió capacitada nuevamente de reabrir el viejo juicio de restitución que se había archivado en los años 30. Lamentablemente, dada la complejidad del proceso de parcelación y ventas subsiguientes, el caso no fué resuelto fácilmente y la gente empezó a perder esperanzas.(16)

Perder esperanzas frente a la extrema pobreza que ya sufría la mayoría de las familias de Ailío, era una opción verdaderamente devastadora. Con la maduración de una nueva generación en la comunidad la cantidad de tierra por familia había disminuído todavía más,

y para el comienzo de los años 60 muchas familias tenían un promedio de media hectárea por persona. Según un censo local a mediados de esa misma década, en el mejor de los casos la gente lograba cultivar la mitad de lo que tenían porque la tierra ya estaba agotada o erosionada y había escasez de herramientas y capital.(17) ¿Qué hacer? En 1969 se organizó un comité local, compuesto de gente de las comunidades de Ailío y Pichingual, para discutir el asunto. Entre las alternativas que discutieron fué la posibilidad de tomar uno de los fundos cercanos y con el tiempo, la discusión empezó a enfocarse en el caso del fundo Rucalán. Alguna gente de Ailío estuvo en desacuerdo. Querían recobrar sus tierras originales y lo querían hacer legalmente, «por las buenas». En 1969 y 1970 la gente más activa en el comité local, que cada vez tenía más conexiones con el MIR a través del MCR, lo veía en forma distinta. Pensaban que la justicia para el campesino no se podía conseguir solamente por la vía legal; la acción directa, técnicamente ilegal, sería necesaria. Este fué el razonamiento que llevó a la toma de Rucalán, y creó también una ruptura dentro de la comunidad de Ailío que se abriría todavía más a los tres años con el golpe militar.(18)

Obviamente, si yo logré acceso a esta información a través de las entrevistas, la gente de la comunidad no se había olvidado de estos hechos y desacuerdos; pero estoy convencida que el mismo proceso de recordarlos y discutirlos nuevamente, especialmente en el contexto de las tensiones ya creadas por la mudanza, sirvió para profundizar y justificar las divisiones ya existentes. Todo ésto se intensificó más con mi uso de métodos participativos y de diálogo entre entrevistados, y también porque tomé muy en serio la condición puesta en la asamblea de noviembre, sobre compartir los resultados de mi investigación antes de partir. Durante los próximos seis meses usé las desgrabaciones de las entrevistas previas, los resultados de mis conversaciones con otros miembros de la comunidad, y las fotocopias de artículos de la prensa y otros documentos para suscitar interpretaciones y reacciones de mis entrevistados. También presente dos informes de investigación en Gorbea y Tranapunte. Especialmente en Gorbea, don Heriberto Ailío y su hermana doña Eduardina entabla-

16) Más allá de las fuentes ya citadas en la nota 14, me he basado también en entrevistas con don Antonio Ailío, Comunidad de Ailío-Tranapunte, 10 enero 1997; don Heriberto Ailío, Comunidad de Ailío-Tranapunte, 18 enero 1997 y Temuco, 18 abril 1997. Para una discusión más completa de la venta y parcelación del fundo Tranapunte, consultar la siguiente sección de este ensayo.

17) CONADI, Archivo de Asuntos Indígenas, T.M. 1112- Carpeta Administrativa, Censo de la Comunidad de Nicolás Ailío, 1963.

18) Entrevistas con don Antonio Ailío, 10-1-97, quien usó la frase "por las buenas"; y don Heriberto Ailío, 18-1-97, 18-4-97.

ron conversaciones dinámicas conmigo, corrigiendo elementos de mi análisis y disputando las interpretaciones de las personas con quienes estaban en desacuerdo. El 20 de marzo de 1997 en Gorbea, una asamblea de recién mudados, algunos todavía sin casa, interrumpió su discusión de estrategias de sobrevivencia, a pesar de lo apremiante de su situación, para discutir conmigo mi primer informe sobre la historia de la comunidad.

A la larga, creo que mi trabajo de tejer los hilos dispersos de la memoria comunal ayudó a dramatizarles a los miembros de la comunidad las razones que apoyaban la división, no la unidad. Ahora bien, no puedo ni debo tomar excesiva responsabilidad en esta situación, puesto que el mismo proceso de implementación de la Ley Indígena—la que había creado la CONADI y el Fondo de Tierras—sirvió para dividir al movimiento mapuche y a muchas comunidades. La falta de fondos para facilitar la adaptación una vez que ya estaban en Gorbea también incrementó la desesperación de las familias que se habían mudado, y por tanto facilitó la división y la falta de solidaridad. Yo no fui, por tanto, el factor causante del conflicto entre las mitades de la comunidad, pero sí me transformé en su narradora y testigo, compartiendo los resultados de mis observaciones con los dirigentes de la comunidad. Terminé acompañándolos en su viaje difícil y doloroso, a veces iluminándoles el camino pero nunca trazando uno nuevo. Sigo trabajando con la gente de Ailío, después de mi vuelta a Estados Unidos necesariamente a la distancia, hablando con los nuevos técnicos agrícolas que intentan ayudarles, de vez en cuando sugiriendo una fuente de financiamiento. Seguiré como testigo y narradora de este presente y futuro que sigue desarrollándose.

*El encuentro de la historia oral con el archivo:
La muerte de... ¿cuál Duhalde?*

El 11 de enero de 1997, de visita con René Ailío y su familia en Tranapunte, me entrevisté con su padre don Antonio. Como hacía siempre en mis entrevistas, compartí con don Antonio algunos de los documentos sobre la comunidad que había encontrado en los archivos de Temuco. Resultó que el padre de don Antonio había sido uno de los dirigentes que resistieron la usurpación original que sufrió la comunidad en manos del

comerciante y poderoso terrateniente local José Duhalde. Don Antonio recordaba claramente la frustración de su padre en esa lucha fallada. También fue don Antonio que me mencionó, por primera vez, la parcelación del fundo Tranapunte—que incluía, por supuesto, las tierras originales de Ailío— por la Caja de Colonización Agrícola. Cuando le pregunté cuál habría sido la fecha de esta nueva expropiación, se puso un poco vago: quizá como en 1920, me dijo. Cuando le pregunté quién había sido presidente en ese momento, sin embargo, su respuesta fue enteramente confiada: don Carlos Ibáñez del Campo. Y refiriéndose todavía a Duhalde, me ofreció un último comentario: *lo mataron también, quiso enrollar Duhalde en Puerto Saavedra a un caballero que tenía molino, le consiguió plata y después el caballero quiso que le devolvieran y él decía que no tenía, que firmara un cheque, no tengo plata le decía. Así que el caballero se aburrió al último; no le quiso cobrar más y un día vino temprano y lo vió que estaba ahí en su oficina Duhalde, y vino y le corrió bala el caballero y lo mataron, entonces terminó Duhalde.*(19)

Con esta entrevista comenzó mi intento de confirmar estos hechos en la documentación archivística. Tenía pocas pistas: que la Caja de Colonización Agrícola había comprado el fundo y que posiblemente había sido durante la presidencia de Carlos Ibáñez del Campo. Se complicaba aún más la situación, puesto que Ibáñez había ocupado la presidencia dos veces: la primera a final de los años 20 y la segunda en los años 50. ¿En cuál período debería enfocar mis pesquisas? ¿En cuál ministerio iba a encontrar la Caja de Colonización? Durante los meses siguientes busqué en vano por los fondos ministeriales de Agricultura y Tierras y Colonización. Solamente cuando presenté mi primer informe de investigación en Gorbea en marzo es que recibí mi segunda pista. Había incorporado al informe la versión de los hechos presentada por don Antonio Ailío y recibí respuestas sobre el asesinato de Duhalde de varias personas ahí presentes. Se recordó que el asesino habría sido Juan Bello, cuñado de Duhalde, quien trabajaba para él. Cada vez que Bello trataba de conseguir que le cancelara una deuda, Duhalde lo amenazaba de muerte. Finalmente, me contaron, Bello no tuvo más alternativa

19) Entrevista con don Antonio Ailío, 10-1-97.

que presentarse muy temprano en la oficina de su cuñado, con su pistola ya apuntada, y matarlo. Adicionalmente estaba presente en esta reunión un joven mapuche de una de las comunidades de la Isla Huapi, cerca a Puerto Saavedra. También participó en la discusión porque su abuela había servido de nana a los hijos de Duhalde. La gente hacía cola en la puerta de la oficina de Duhalde, comentó, a veces quedándose parados el día entero, solamente para poder hablarle. También tenía una fábrica en Puerto Saavedra y le pagaba poco o nada a sus trabajadores. Si alguien se quejaba, Duhalde lo citaba a la fábrica y simplemente lo tiraba a la caldera.(20)

Cuando presenté mi último informe a la comunidad en junio de 1997, no había encontrado más información. Mientras buscaba corroborar el caso de Duhalde había descubierto una serie de datos importantes sobre otros temas, pero nada acerca del caso que más me interesaba. En mi último informe a Ailfo sugerí que quizá la parcelación del fundo había sido originada por la muerte de Duhalde.(21) Aunque todavía me quedaban algunas semanas de investigación en Santiago después de mi regreso de mi último viaje a Temuco, ya me había convencido de la inutilidad de la búsqueda. Había logrado confirmar lo más importante, pensé: Duhalde había muerto como resultado de su larga trayectoria de abusos a nivel local. Más que cualquier detalle que supuestamente se habría preservado en el acervo archivístico después de haber desaparecido de la memoria humana, era esta trayectoria general de abuso lo que tenía que enfatizar. Al poco rato de haberme resignado a lo inevitable, durante una búsqueda rutinaria por un tomo de correspondencia de la Intendencia de Cautín para el año de 1939, me tropecé con una veta de oro.

«El día 26 de Febrero próximo ppdo, a las 14 horas, estalló un incendio en el fundo Tranapunte, ubicado en el Distrito de Nehuentúe», escribió Emeterio Gómez Gutiérrez, Mayor de Carabineros al Intendente de Cautín. Pero fué un comentario posterior, casi mar-

ginal, que más me llamó la atención. «Dicha propiedad había sido adquirida últimamente por la Caja de Colonización Agrícola a los Sres. Duhalde y Cía», escribió Gómez, agregando que don José Duhalde y su hijo Graciano habían presenciado el siniestro. Como recién había encontrado otro documento de octubre de 1936 sobre el fundo Tranapunte, en donde no se mencionaba ninguna venta, y ahora tenía un documento de febrero de 1939 en que ya la compra se había llevado a cabo, podía definir un período relativamente corto dentro del cual comenzar una búsqueda intensiva en los documentos de la Caja.(22) De todas maneras significaba pasarme, por año, unos ochenta tomos de expedientes y un número parecido de decretos para el Ministerio de Tierras y Colonización; pero al menos tenía ya una meta clara. Mientras tanto, también seguí consultando el Fondo Intendencia de Cautín, puesto que estaba bien organizado y no tan abundantes por año; y además todavía estaba buscando material sobre otros temas.

Fué literalmente en mis últimos días de investigación, ya con un pie en el estribo, que encontré los dos documentos que buscaba. El primero fue el decreto sobre la compra del fundo Tranapunte. Resultó ser Graciano Duhalde, no su padre José, quien ofreció el fundo a la Caja de Colonización Agrícola. Las evidencias sugieren que lo hizo para frustrar una posible demanda legal de su hermana por el lado de su padre, quien a la muerte de la madre de ella no había recibido lo que consideraba su justa porción de la propiedad del padre común—propiedad que incluía, por supuesto, el fundo Tranapunte. Según el decreto de Tierras y Colonización, la fecha de entrega a la Caja habría sido el 30 de septiembre de 1938, no durante una de las presidencias de Ibáñez, pero sí durante la presidencia de Pedro Aguirre Cerda, el único otro de esa época que había intentado reformas importantes.(23) Y aunque no tengo todavía evidencias directas, es posible que el papel medio oscuro de Graciano en las manipulaciones de las herencias y propiedades familiares podría haber tenido ingerencia en el otro evento sobre el cual encontré evidencias la misma semana.

20) Reunión en Ailfo-Gorbea, Notas de investigación, 20 marzo 1997.

21) Florencia E. Mallon, "La sangre del copihue: La comunidad Mapuche de Nicolás Ailfo y el estado chileno, 1906-1996: Informe preliminar presentado a las comunidades Nicolás Ailfo en Tranapunte y Gorbea, Junio de 1997", ms., p. 19.

22) El documento sobre el fuego se encuentra en Archivo Nacional Histórico (Miraflores), Santiago, Fondo Intendencia de Cautín, Vol. 477, "Oficio del Mayor de Carabineros Emeterio Gómez Gutiérrez al Intendente, dando cuenta de un incendio en el fundo Tranapunte, distrito de Nehuentúe", Temuco, 1 marzo 1939. El documento anterior se encuentra en Archivo Siglo XX, Santiago, Ministerio de la Defensa Nacional, Subfondo de Marina, Vol. 2959, Decreto N° 1482: "Renovando la concesión de dos atracaderos en la ribera del río Imperial a favor de los señores Duhalde y Cía", Santiago, 15 octubre 1936.

23) Archivo Siglo XX, Ministerio de Tierras y Colonización, Decreto N° 2331, Vol. 1439: "Aprobando el proyecto de Colonia confeccionado por la Caja de Colonización Agrícola...en el fundo 'TRANAPUENTE'", Santiago,

30 sept. 1938, y documentos adjuntos.

No fué José, sino que Graciano Duhalde, quien fué asesinado el 25 de diciembre de 1940. El informe presentado al Intendente por el Prefecto de Carabineros en 28 de diciembre confirmó muchos de los detalles recordados por don Antonio: un conocido lo mató a balazos, en su oficina, temprano en la mañana. El asesino se anotó como Lorenzo Henríquez Escar, dueño de un molino en Puerto Saavedra; después del crimen regresó a su oficina en dicho molino y se suicidó. Los carabineros lo encontraron todavía vivo pero ya «en estado agónico», una herida de bala en la sien, su pistola a su lado. «En el escritorio de dicha oficina», escribió el Prefecto, «se encontró una carta sin terminar, en la que se refiere que dió muerte al Sr. Duhalde; tratándolo de bandido, usurpador de tierras».(24)

¿Tenía Hernández una relación con la hermana por padre de Graciano Duhalde, y sería ésta la razón por la cual lo llamó un usurpador de tierras? Es posible, y así lo habrían sugerido en Ailío-Gorbea al recordar que Duhalde fué muerto por un cuñado. Por el momento no tenemos evidencias directas, y además es importante recordar que la familia Duhalde tenía ya medio siglo de trayectoria como usurpadores de tierras en toda la región. Pero lo que sí podemos establecer, y con texturas y significados muchísimo más ricos y complejos que antes de haber decubierto estos documentos, es que José y Graciano Duhalde se habían mezclado, en la memoria de la gente de Ailío, hasta formar una sola figura de terrateniente abusivo y usurpador que finalmente había recibido lo merecido. Esto es, a final de cuentas, el significado más interesante y profundo que podemos rescatar de este diálogo entre la historia oral y el acervo documental.

Hasta cierto punto, la pregunta con la cual comencé esta reflexión se vuelve irrelevante para la historia oral a nivel local. No importa cuál Duhalde fué asesinado, porque para los efectos de la moraleja del terrateniente abusivo a quien matan por los abusos que ha cometido, los dos Duhaldes se vuelven uno. Aunque para la historia escrita y más académica vale la pena establecer la versión «correcta» o «verdadera» de los hechos, resulta ser solamente una parte de la historia más general. Tiene igual importancia la «mentira»: que

solamente un Duhalde usurpó las 45 hectáreas de Ailío, las transformó en fundo y se las vendió a la Caja de Colonización Agrícola; que este mismo y unitario Duhalde era conocido como abusador por toda la región, rehusando pagar sus deudas y explotando a los trabajadores y campesinos (recordemos que en la versión de la Isla Huapi, Duhalde literalmente consumía los cuerpos de sus trabajadores rebeldes, arrojándolos a la caldera que producía energía para su fábrica); y que este mismo, único Duhalde finalmente recibió lo merecido al ser asesinado en su oficina por un socio comercial ofendido. Este cuento, esta leyenda o moraleja local, penetra hasta el mismo corazón de las relaciones de poder locales, con un corte limpio, fácil y eminentemente satisfactorio: al terrateniente explotador, corrompido y corroído hasta sus mismas entrañas, tarde o temprano le saldrá el tiro por la culata.

Y bueno, en realidad, ¿a quién le pertenecían esas armas? La operación militar de Nehuentúe

Uno de los aspectos más fascinantes del caso de Ailío fué su papel como blanco de la operación militar de Nehuentúe. El 29 de agosto de 1973, efectivos del Tercer Grupo de Helicópteros de la FACH se unieron al regimiento Tucapel de Temuco en una acción que tenía como propósito barrer con todos los focos izquierdistas identificados en la región de la costa, entre Carahue y Nehuentúe. Esta zona incluía a la comunidad de Ailío y además al asentamiento de reforma agraria que se había establecido en el ex-fundo Rucalán. Esta operación militar se llevó a cabo sin conocimiento ni autorización del gobierno civil y se justificó como parte de una campaña general de control de armas entre la población. Según el coronel Pablo Iturriaga, comandante del regimiento Tucapel, era necesario efectuar una operación en la zona de Nehuentúe—nombre del fundo y del pueblo que fueron los blancos principales—porque el MIR habría establecido allí una fábrica de armas y escuela de guerrillas.(25)

Cuando discutí la operación de Nehuentúe por primera vez con don Heriberto Ailío, me dió la misma versión de los hechos que seguramente les había dado a sus torturadores después de que fué encarcelado en sep-

24) Archivo Nacional Histórico (Miraflores), Fondo Intendencia de Cautín, Vol. 494: «Informe del Tente. Cor. de Carabineros Jorge Besoain Ramírez al Intendente de Cautín, dando cuenta del asesinato de don Graciano Duhalde Silva», Temuco, 28 diciembre 1940.

25) *El Diario Austral*, lunes 3 de septiembre de 1973, pag. 1; y la conferencia de prensa que dió Iturriaga el 5 de septiembre, reproducida en *El Diario Austral*, miércoles 5 sept. 1973, pag. 1, 2.

tiembre de 1973. No habían armas, me dijo. Ellos no habían hecho nada. Los militares habían fabricado el cuento entero, y habían exhibido sus propias armas en el regimiento para inculpar a los campesinos. A todos los que fueron arrestados en el caso Nehuentúe nunca se les probó nada, explicó, aunque estuvieron en la cárcel un mínimo de dos años. Obviamente no se necesitaban más pruebas de su inocencia, cuando a mediados de los 70 los criterios de evidencia manejados por los militares eran flojos en el mejor de los casos. No podía estar más claro, en la memoria y estimación de don Heriberto, que los presos de Nehuentúe eran víctimas inocentes, chivos expiatorios en una lucha general por el poder.(26)

Una imagen muy similar se reprodujo, el mismo día del golpe, en un reportaje publicado en el último número de Punto Final sobre los abusos a los derechos humanos cometidos en Nehuentúe. Basado en el testimonio de una mujer mapuche de la región que el artículo identificó como Margarita Paillao, campesina que vivía en el ex-fundo Nehuentúe, el reportaje detalló los múltiples sufrimientos que durante la operación habían vivido los habitantes del lugar. «Parecía que era el último día final de la vida y que no iba a existir nadie ya», dice Paillao al abrir el artículo. «Las compañeras se volvieron puro llanto de sentir los gritos y los lamentos de sus maridos». Llegaron tres helicópteros, según la Paillao, como a las nueve de la mañana al CERA Jorge Fernández, ex-fundo Nehuentúe, y los soldados procedieron a allanar las casas, incluyendo la suya, donde le robaron plata. Después el que estaba a cargo empezó a leer una lista de las personas a quienes buscaban y fueron deteniendo a los que encontraron. «A los detenidos se les subió al segundo piso de la casa patronal», prosigue el artículo basado en el testimonio de la Paillao. «Las ventanas de la habitación donde se les llevó estaban abiertas, y desde abajo los campesinos podían ver perfectamente lo que ocurría en el interior». Paillao pudo ver que desnudaban a los prisioneros y después escuchó unos tremendos golpes, seguidos de gritos, llantos y lamentos. Después de presenciar una serie de torturas, las cuales detalla en el artículo, Paillao tuvo un ataque de nervios y fué llevada a Puerto Saavedra.

Cuando regresó más tarde con el médico no le dejaron entrar. Entre los individuos a quienes ataron a helicópteros, llevándolos en vuelo, suspendidos de sus cinturas, para que confesaran dónde estaban las armas, estuvo Orlando Beltrán, compañero de la Paillao y presidente del Centro de Producción (CEPRO) que formaba parte del CERA Jorge Fernández. Beltrán pasaría cinco años en la cárcel, con enfermedades endémicas causadas por la tortura.(27)

Entre las versiones de estos eventos que aparecen en la prensa local y nacional, dos versiones antagónicas de los hechos de Nehuentúe reclaman ser la verdad. La versión de la oposición al gobierno popular, reproducida en el periódico temucano El Diario Austral y en los diarios nacionales El Mercurio y Las Últimas Noticias, pinta a los campesinos del sector reformado como revolucionarios empedernidos y predispuestos a atacar en sus propios hogares a los pacíficos ciudadanos de la región, o alternativamente como víctimas inocentes de una violenta estafa de extrema izquierda que habría transformado a la zona de Nehuentúe en fortaleza o bunker mirista. En tal contexto, se ve a la operación de Nehuentúe como una liberación de la dominación del MIR, y cualquier protesta acerca de los abusos a los derechos humanos serían calumnias injuriosas.(28) La otra versión aparece en las publicaciones que apoyan, o que se ubican a la izquierda de, el gobierno de la UP. No solamente en el artículo de Punto Final ya citado, sino que también en Puro Chile, Clarín y La Nación se publicaron una serie de artículos acusando a la derecha de confabulación y caracterizando como ridículo cualquier cargo de que los campesinos mapuches, tan pobres que casi no tenían plata para pagar sus necesidades diarias, pudieran estar acumulando armas o entrenándose militarmente. En esta segunda versión, los cargos de tortura que los habitantes del lugar presentaron en contra de los militares son vistos como violaciones de los derechos y los cuerpos de ciudadanos de integridad, gente trabajadora e inocente.(29)

Estas dos versiones antagónicas de los eventos de Nehuentúe definieron, no solamente para los militares sino que también para los prisioneros, los parámetros

26)Entrevista con don Heriberto Ailio, 18-1-97.

27)El testimonio de la Paillao aparece en "El sur bajo régimen militar", Punto Final, N° 192, 11 Sept. 1973, pags. 2 y 3. La información posterior acerca de Orlando Beltrán me la facilitó Enrique Pérez, quien estuvo con él en la cárcel de Temuco; entrevista, Temuco, 14 abril 1997.

28)Además de los artículos ya citados de El Diario Austral, ver El Mercurio, 4 sept. 1973, pags. 1 y 10; 5-sept. 1973, pag. 1; 11 sept. 1973, pag. 21; Últimas Noticias, 1 sept. 1973, pag. 1; 3 sept. 1973, pag. 1, 4 sept. 1973, pag. 2.

29)Clarín, 5 sept. 1973, pag. 4; 6 sept. 1973, pag. 10; La Nación, 6 sept. 1973, pag. 32; Puro Chile, 5 sept. 1973, pag. 2; 5 sept. 1973, pag. 4; 6 sept. 1973, pag. 9.

discursivos dentro de los cuáles se ha seguido pensando y discutiendo el caso hasta nuestros días. Cuanto más profundamente lo investigaba, más me convencía que las dos versiones opositoras se habían articulado en un solo baile conceptual cuya coreografía hacía más difícil comprender lo que había pasado en realidad. No sorprende que fué más fácil para mí demostrar la falsedad de la versión militar. Para comenzar, los cargos publicados en *El Mercurio* y *Las Últimas Noticias*— que se habían arrestado cincuenta guerrilleros, que en el ex-fundo Nehuentúe se descubrió un bunker de cemento lleno de ametralladoras, bombas y otras armas extremadamente peligrosas, o que Puerto Saavedra había sufrido un reino de terror bajo la dominación de comandos de pelo largo y bigotes al estilo mandarín— resultan risibles hoy en día.⁽³⁰⁾ Pero aún las versiones más sobrias y consideradas de la posición militar enfatizando las acumulaciones de armas y la escuela de guerrillas, no reciben apoyo sustancial de las evidencias, aún de las que presentó el mismo coronel Iturriaga en su conferencia de prensa del 5 de septiembre. Allí exhibió el armamento decomisado, fotos del cual aparecieron en la prensa local. Estas fotos muestran poco más que algunos rifles, palos, pistolas y bombas molotov. Hasta los armamentos más famosos, las supuestas bombas anti-tanque también conocidas como «vietnamitas» que, según Iturriaga, podrían decimar a una cuadra entera, resultan ser de fabricación casera, hechas en ollas y caserolas comunes y corrientes. En la foto se pueden contar unas veinte en total. ¡Esto no me parece una fábrica de armamentos! Adicionalmente no he encontrado ninguna evidencia, directa o indirecta, de que había en el lugar una escuela de guerrillas. De hecho, uno de los organizadores del MIR que trabajó en la zona señaló que hubiera sido demasiado osado entrenarse allí, ¡puesto que el ex-fundo Nehuentúe estaba a plena vista del puesto local de carabineros!⁽³¹⁾

Pero la relativa facilidad con que hoy podemos desprobar la versión militar no cambia el hecho de que en el momento del golpe y en los años subsiguientes de dictadura militar fué esta versión la dominante en el país. Su dominación fué asegurada, claro está, por la censura y la colocación de historias falsas en los diarios que so-

brevivieron. Pero también fué asegurada a través de la represión y la violencia. Mediante arrestos, torturas y desinformación los militares lograron esconder las verdaderas dimensiones de los abusos a los derechos humanos que se cometieron en la operación de Nehuentúe y sepultar el hecho de que era un ensayo para el golpe, uno de varios que se llevaron a cabo en lugares estratégicos durante el mes de agosto de 1973. A finales de septiembre de ese mismo año ya no existía conciencia pública de que en Nehuentúe los militares habían probado ya la mayoría de las tácticas que se utilizarían masivamente después del golpe del 11 de septiembre: allanamiento y destrucción de residencias privadas; intimidación de la población en general; golpes y tortura, incluyendo métodos ya hartos conocidos como colgar a la gente de sus pies, aplicarles electricidad en sus testículos, sumergir sus cabezas en pozos de aguas servidas, forzarlos a tomar agua hasta estar «empipados» y después saltar sobre sus estómagos, colgarlos de helicópteros y sumergirlos en el río. La conciencia de estos hechos, por un momento presente en la prensa de izquierda antes del 11 de septiembre, sería rápidamente borrada por una campaña de desinformación sobre los motivos y métodos de la operación.⁽³²⁾

«Mentí porque me pagaron», pronuncia en grandes letras uno de los titulares en primera plana de *El Diario Austral* del 28 de septiembre de 1973. Se trata de una entrevista hecha a una tal Gertrudis Quidel Quidel, identificada en el artículo como «el verdadero nombre de la mujer presentada en Canal 7 de TV con el nombre de Margarita, y que en un programa difundido al país denunció torturas y flagelaciones supuestamente hechas por las FF. AA.» en Nehuentúe. Según se nos informa, Gertrudis Quidel no presenció nada en Nehuentúe cuando llegaron los «aviones», porque le dió un ataque y tuvo que ir al hospital en Puerto Saavedra. Al regresar, se encontró con una periodista que supuestamente le «escribió a máquina» lo que tenía que decir. Después, continúa la Quidel, el Intendente de Cautín le dió plata para ir a Santiago a contar la historia, y una vez en la capital el presidente Allende también le dió dinero. Finalmente, asevera, la misma periodista le dijo, al regresar de Santiago, que los militares la iban a matar

30) *Las Últimas Noticias*, 3-9-73, pag. 1, 4-9-73, pag. 2; *El Mercurio*, 4-9-73, pags. 1, 10, 5-9-73, pag. 1, 11-9-73, pag. 21.

31) La conferencia de prensa y las fotografías aparecen en *El Diario Austral*, miércoles 5-9-73, pags. 1 y 2. La fotografía está en la pag. 1. También he cotejado las versiones de una serie de personas que vivieron y trabajaron en la zona durante este período: don Heriberto Aillo, entrevistas de 18-1-97 y 18-4-97; Enrique Pérez, 14-4-97; Mario Castro, 15-4-97. El comentario sobre la ubicación del fundo en relación al puesto de carabineros me lo hizo en entrevista Francisco Sepúlveda (nombre cambiado), Santiago, 9-3-97.

32) El artículo de *Punto final*, "El sur bajo régimen militar", presenta un resumen de los métodos de tortura utilizados en Nehuentúe. Estos son confirmados en la documentación que sobrevivió en la Intendencia de Cautín, Correspondencia Recibida, 1973: "Informe de Nepomuceno Paillalef Lefinao, Director Zonal de Agricultura Subrogante, al Intendente de Cautín don Sergio Fonseca", Temuco, 31 agosto 1973, y "Declaración pública de los obreros y campesinos de Puerto Saavedra y Carahue", provincia de Cautín, 2 sept. 1973.

por lo que había dicho y, si cambiaba su historia, los miristas la iban a matar. «Ellos (se refiere a los miristas del CERA Jorge Fernández) eran los amos y señores, y ¿a quién iba a recurrir, si ellos mandaban?». A veces gastaba hasta 3 quintales de harina atendiéndolos».(33)

Esta historia apareció el día después de que el ex-intendente de Cautín y la periodista nombrada por la Quidel fueran arrestados en conexión con el caso. Sergio Fonseca, el ex-intendente, se mantuvo bajo arresto domiciliario, mientras que la periodista fue arrestada en Santiago, torturada, y mandada a Temuco para ser procesada por tribunal militar. Bajo la ley marcial en efecto en ese momento, el cargo era sumamente serio: injuria a las fuerzas armadas.(34)

Gertrudis Quidel se llamaba en realidad Margarita Raío y era la misma Margarita Paillao que en Santiago, en los días inmediatamente anteriores al golpe, había presentado testimonio sobre los abusos a los derechos humanos en Nehuentúe. A la periodista Fireley Elgueta se le nombró para acompañarla en Temuco, en una reunión de funcionarios del Ministerio de Agricultura donde también se decidió unánimemente que la información de Nehuentúe era suficientemente grave para llevarla personalmente a la capital. La delegación que viajó a Santiago había incluido a Elgueta y Raío y había ido primero a conversar con el Ministro de Agricultura; dada la gravedad del caso, fueron invitados posteriormente a la Moneda a conversar directamente con el presidente Allende. En la reunión con Allende escuchó también el testimonio de la delegación el comandante de la FACH general Gustavo Leigh, poco después miembro de la junta militar. Cuando Leigh escuchó hablar de la participación de la FACH de Temuco, palideció y empezó a tomar rápidas notas. En la segunda mitad de septiembre, solo veinticuatro horas después de la llegada de Leigh a Temuco, se dieron las órdenes de arresto para Fonseca y Elgueta.

A Margarita Raío la torturaron en Temuco en el Regimiento, amenazando las vidas de sus hijos para forzarla a cambiar su historia. Cuando Fireley Elgueta fué traída a la cárcel de Temuco, carearon a las dos muje-

res. En ese mismo momento Raío volvía a la cárcel del regimiento, clara señal de que había sido interrogada. Los soldados la hicieron caminar frente a una fila de prisioneras, entre las cuales se encontraba Elgueta. Al comienzo la Raío intentó no reconocerla, seguramente intentando protegerla. Pero las inconsistencias entre las versiones de las dos mujeres hicieron claro que Raío estaba mintiendo. Una vez que reconoció la mentira la soltaron, ya una mujer destrozada.(35)

Más tarde se supo que Margarita Raío estaba pololeando con un carabínero. Un día, cuando llegaron visitas a la cárcel de Temuco a ver a los prisioneros de Nehuentúe, trajeron la noticia de que Raío había salido una noche con su pololo, dejando solo a Luciano Ernesto, el hijo suyo y de Beltrán. La casa se incendió y el niño murió. Cuando Beltrán recibió esta noticia se enfermó gravemente. Después que lo soltaron de la cárcel en 1978 simplemente desapareció; ni sus viejos amigos y sus compañeros supieron más de él. Tampoco se sabe sobre Margarita Raío; estará en la Argentina, dicen, explicación común entre la gente del sur cuando a alguien se le pierde el rastro.(36)

Bajo tales condiciones, cuando se destruyeron, en forma rutinaria, vidas y cuerpos para asegurar la dominación de la versión militar de los hechos, no sorprende que los sobrevivientes como don Heriberto Ailío se agarraran tenazmente a la contra-versión, a la versión de su propia inocencia que a final de cuentas contenía muchísima más verdad que su contraparte. La visión de los arrestados como simples víctimas inocentes recibió apoyo también del movimiento de derechos humanos que surgió durante la dictadura y de las versiones más difundidas y conocidas del discurso post-autoritario de la Comisión de Verdad y Reconciliación, que tendían a enfatizar el recuento de las «víctimas» de la represión.(37) Pero a la larga, una de las dimensiones en común de todas las historias de inocencia y abuso me resultó cada vez más preocupante: al pintar a los campesinos de la región como simples «víctimas» de la represión militar, estas historias les quitaban su capacidad de acción, legitimidad política y complejidad humana.

33) «La mapuche de 'Vamos Mujer' en TV-7: 'Menti porque me pagaron'», *EL DIARIO AUSTRAL*, Viernes 28 de Septiembre de 1973, pp. 1 y 8. Cita en la p. 1.

34) Entrevista con don Sergio Fonseca, ex-Intendente de Cautín, Temuco, 19-5-97; entrevista con alguien cercana a la Intendencia en esos años que prefirió mantener su anonimidad: Gloria Muñoz (nombre cambiado), Santiago, 16-5-97.

35) Entrevistas con Gonzalo Leiva, Temuco, 23-6-97 y Gloria Muñoz, Santiago, 15-5-97. Ariel Dorfman me confirmó la entrevista de la delegación mapuche con Allende en la Moneda, correo electrónico desde Chapel Hill, North Carolina, de 1998.

36) Entrevistas con Enrique Pérez, Temuco, 14-4-97; Gloria Muñoz, Santiago, 15-5-97; Heriberto Ailío, Temuco, 18-4-97.

37) El informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación, publicado en tres volúmenes, tuvo muchísimo cuidado al discutir las actividades políticas de las "víctimas" enumeradas, no como justificación de lo que se les había hecho, sino que por motivos de precisión. Estos aspectos más complejos del informe no fueron, sin embargo, los más extensamente difundidos o discutidos. Agradezco a Steve J. Stern, comunicación personal, por su ayuda en establecer esta distinción.

Llegué a convencerme de que esta imagen de la gente de Nehuentúe como corderos llevados al sacrificio, aunque comprensible y quizás inevitable dadas las condiciones existentes en Chile después de septiembre de 1973, hacía muy difícil recordar que muchos de ellos habían estado involucrados en un esfuerzo moralmente legítimo, aunque quizá miope, de construir la justicia social. ¿Había alguna forma de enfatizar y preservar su inocencia, mientras que también se respetaba su visión y su activismo políticos?

Esta fué mi motivación principal durante mi última entrevista con don Heriberto Ailío en Temuco en abril de 1997. Para entonces ya tenía suficiente evidencia de otras fuentes para confirmar la existencia de algunas armas, y por lo menos la manufactura informal de vietnamitas, en Nehuentúe.(38) Cuando le mostré las fotografías de El Diario Austral y le pregunté qué pensaba al respecto, don Heriberto me respondió:

Bueno, la verdad es que es eso. Pero no eran muchos, porque eso dependía también de plata y dicen que era gente pobre nosotros, no teníamos. Y los otros armamentos que pusieron ellos después al final, para declarar que era una escuela guerrillera, una escuela de todos los armamentos que se estaban haciendo, y no era así. No era tanto como lo pusieron ahí en el diario... Porque resulta que son puras mentiras, puras cosas mentiras. Sí que se estaba preparando, sí, se preparaba, preparando como ellos se preparaban. ¡Cómo nosotros nos íbamos a quedar a manos cruzadas! Entonces nosotros sabíamos que ellos estaban preparándose para dar un golpe de Estado y para reprimir a los pobres, a toda la gente...Y así fué.(39)

Mediante avanzábamos con la entrevista, don Heriberto consiguió liberarse cada vez más de las trabas discursivas de una excesiva inocencia, reflexionando más abiertamente sobre la naturaleza y las consecuencias del activismo político en su región. Liberado de la necesidad de presentarse a sí mismo y a sus compañeros como neófitos, respondiendo también a otros documentos que yo había encontrado sobre el CERA Arnoldo Ríos, ex-fundo Rucalán, don Heriberto me tejió una narrativa compleja y coherente sobre sus motivos en

apoyar la acción directa durante los años de la Unidad Popular. Ya en 1970, confirmó, era miembro del MCR y había ayudado a formar un comité local de recuperación de tierras. Aunque la gente de Ailío había luchado por muchos años tratando de conseguir la restitución de las 45 hectáreas expropiadas por Duhalde en 1908, esa tierra ya se encontraba en manos de pequeños propietarios y los miembros del comité se preguntaron si realmente deberían seguirles juicio a gente local no tan diferente a ellos, potencialmente sus aliados en la lucha social. «Necesitábamos esas tierras», señaló, y pensábamos que teníamos que luchar de esa forma y el gobierno de Allende estaba amenazando, Allende decía que había que ir a la expropiación, expropiación legales...Y nosotros dijimos...si vamos a apoyar nosotros el gobierno, pero el gobierno no lo va a saber y lo vamos a hacer nosotros...Y eso fué lo que nos llevó a hacer la toma del fundo, e incluso nosotros después de eso, cuando ya se empezó la toma del fundo, tiene que respaldarnos este gobierno, que era el gobierno de nosotros, que es de nuestros campesinos y los pobres, así que fuimos.(40)

A los pocos días de tomar Rucalán los campesinos fueron víctimas de una retoma a mano armada de parte del terrateniente y sus amigos en que hubo varios heridos, pero el gobierno nombró un interventor para administrar el fundo en conflicto y al poco tiempo éste contrató a los mismos campesinos para que trabajaran la tierra. En ese momento, recordó don Heriberto, nosotros ahí llegamos a trabajar, a limpiar. El gobierno lanzó un plan de trabajo para nosotros, un plan de trabajo favorable a nosotros, entonces nosotros limpiamos y en eso el gobierno aportó en plata mensualmente para que nosotros pudiéramos trabajar. Entonces eso hizo el interventor, el interventor dió todo el fundo y todo el fundo estaba en malas condiciones...y por eso fué expropiado ese fundo a la fuerza del interventor, el interventor pasó todas esas cosas, hizo un desplazamiento de todo lo que había, lo que pasaba, en las condiciones que estaba el fundo, todas esas cosas.(41)

De hecho, don Heriberto expresó su orgullo pro-

38) Para el 18 de abril de 1997, cuando nos entrevistamos, ya tenía copias de la conferencia de prensa de Iturriaga del 5 de septiembre y me había entrevistado, el 15 de abril, con Mario Castro quien me confirmó que había visto vietnamitas en Nehuentúe y hasta había participado en el proceso de confeccionar más.

39) Entrevista con don Heriberto Ailío, Temuco, 18 abril 1997.

40) *Ibidem*.

41) *Ibidem*.

fundo por lo que habían sido capaces de hacer en Rucalán, cuánto habían mejorado la propiedad y cuánto habían producido. Esta prosperidad sería interrumpida, por supuesto, por la operación militar de Nehuentúe y la represión todavía más fuerte que se desató con el golpe del 11 de septiembre. Aunque don Heriberto logró escaparse en agosto, ya para el 18 de septiembre decidió entregarse porque los militares estaban presionando fuertemente a su familia. Inmediatamente lo empezaron a interrogar acerca del asentamiento Arnoldo Ríos.

De todas las cosas que me preguntaban es qué es lo que he hecho, en qué condiciones estaba, qué es lo que era yo en el asentamiento. Y bueno, yo en ese tiempo había salido elegido como presidente de agricultura...y trabajaba ahí. Entonces les dije, yo soy presidente en el asentamiento de agricultura, nada más. Y ellos me acusaron, justo me acusaron de que yo era presidente de la pérdida de la revolución...me mostraron todas las cosas y yo les dije que nosotros no hacíamos nada, nunca he pretendido hacer nada.

{P: Ud. negó todo y siguió ciertamente negando todo.}

Sí, y me preguntaron por mis compañeros, qué es lo que hacían y lo mismo de Ricardo Mora, que era el más asustado de todos. Les dije Ricardo Mora es una simple persona al igual que yo, no tenemos nada de que seamos personas tan merecidos para hacer cosas que no corresponden. El es un trabajador igual como nosotros, que cultiva la tierra, que por eso hemos progresado y por eso tenemos lo que tenemos. Nosotros en ese tiempo, no se si sabe que donde nosotros estuvimos, ese fue el mejor asentamiento, porque sabemos que de todos los asentamientos que hubieron antes del fin de Allende, en el tiempo de Frei, en todo sentío, en crianza de cerdos, en crianza de ganado, ganadería y en crianza no se en todo lo que criaron y en siembra.(42)

Aún negando todo y protegiendo a sus amigos y compañeros, don Heriberto demostró su orgullo sobre lo que habían logrado. Su orgullo estaba íntimamente ligado a un sentido de justificación y legitimación, de que había sido legítimo y correcto tomar Rucalán porque posteriormente los asentados habían demostrado,

mediante su árdua labor, que merecían el apoyo brindado por el gobierno popular. También sentía orgullo de haberse quedado callado, de no haber dicho nada que pudiera incriminarlo a él o a sus amigos. También por eso, sabiendo personalmente lo difícil que había sido callarse, es que don Heriberto expresó su enojo con las personas que no lograron hacer lo mismo. Un joven de Ailío, de menos de dieciocho años, no logró mantenerse callado al ser torturado durante la operación de Nehuentúe.

Ese estaba en la comunidad, ahí estaba establecido en la comunidad, se entusiasmó, se metió también al movimiento y quiso participar, quiso apoyar, ayudar. Era un niño joven, entonces como un niño joven fue débil, él entregó al resto de las personas. Si nosotros decimos no podemos entregar a otro, si realmente estaba, iba a servir. Entonces él entregó a gente que verdaderamente estaba involucrada en cosas graves, que es gente militar, entonces a nosotros no nos gustó esas cosas.(43)

Según lo que recuerda uno de los militantes del MIR que pasó tiempo en la zona, la marca del arresto y la tortura resulta indeleble. Este mismo militante, quien me habló bajo condición de anonimidad, me contó que había sufrido dos ejecuciones falsas y numerosos golpes, incluyendo golpes con piedras sobre sus testículos. Está convencido que la única razón que sigue vivo es porque Heriberto Ailío y los otros prisioneros tomados en Nehuentúe se quedaron callados, lo mismo que él. Insistió que el MIR fue la única organización motivada por la justicia para los mapuches. Quizá lo que se hizo fue utópico, inocente, excesivamente idealista; pero no se hizo maliciosamente y algunas cosas sí se lograron. La gente era tan pobre, recordó; la organización tuvo que enfrentarse a tantos desafíos. A veces los que venían de fuera no aceptaban comer lo que se ofrecía, porque se daban cuenta que le estaban sacando la comida de la boca a los campesinos.(44)

Cuando le pregunté a don Heriberto acerca de la estrategia de alianza de clases del MIR, sin embargo, y qué efecto había tenido sobre los mapuches, su opinión fue diferente. «Claro, eso era una lucha de clases», confirmó, nosotros marcábamos todo, entre wingka y mapuche. Fue para tomar fuerza, pero en el fondo después fuimos los culpables nosotros, nosotros fuimos los

42) *Ibidem*.

43) *Ibidem*.

44) Entrevista con Francisco Sepúlveda (nombre cambiado), Santiago, 9-5-97.

terroristas más culpables nosotros, nosotros fuimos los terroristas más grandes. Y claro, el wingka también fue un terrorista más grande, pero como mapuche nosotros nos íbamos más fuerte sería, porque resistimos más.

Eso fue una lección que nosotros hemos aprendió, para no involucrar mucho al wingka, porque en esos momentos también, bueno que habían wingkas que estaban comprometidos, bastante comprometidos y con el golpe los desaparecieron y eso no fue bueno, fué un dolor que a nosotros...no correspondía. La lucha debíamos darla nosotros el pueblo indígena, y como a nosotros no se nos entregó la educación para poder darnos cuenta de lo que estaba pasando, incluso algunos mapuches se daban cuenta de lo que estaba pasando, pero no podían hacer nada porque no tenían la educación que corresponde. Entonces eso es lo que nos lleva...a que nosotros también emprendamos nuestro vuelo y luchemos por las propias fuerzas de nosotros, las comunidades indígenas. Bueno, ahí hay que ver también que hay wingkas porque resulta que se habla de comunidad indígena, pero por ejemplo en la comunidad Ailío cuando vino el reconocimiento a la comunidad, se logró reconocer los wingkas que estaban necesitados de tierra.(45)

Al terminar finalmente mi reconstrucción sistemática y terca de la operación de Nehuentúe, había entrevistado a ocho personas, leído las versiones de ocho publicaciones periodísticas y rearmado documentos en el archivo parcialmente destruido de la Intendencia en Temuco. Entre las varias dificultades, incluyendo de parte de algunos de mis entrevistados el temor de revivir viejas y dolorosas memorias, llegué a dudar si era acertada o viable una búsqueda enfocada solamente en la «verdad». Al enfrentarme a las negativas militares sobre los abusos de Nehuentúe la búsqueda de la verdad, y por tanto el desmentir las negativas de la dictadura, obviamente era una respuesta apropiada. También fué necesaria una estrategia enfocada en la verdad al enfrentarme a las negativas campesinas sobre la existencia de armamento en el sector reformado. Pero al igual que en el caso de Duhalde, una parte importante de esta historia yacía en las mismas capas de evasivas, mentiras y verdades parciales que con el pasar de los años se habían acumulado sobre los hechos de Nehuentúe. Como en los anillos que se dibujan en la

corteza de un anciano árbol, en estas capas está grabada la historia de lo ya ocurrido, de las penas y hechos que motivan a la gente a recordar y olvidar de cierta forma. En las capas se dibujan también penas y traiciones, justificaciones personales y políticas, y la necesidad de seguir penando un sueño ya fracturado de justicia social.

Quizá en esas penas, traiciones y justificaciones encontremos otro motivo, más allá de la ya conocida invención militar de un baile ensangrentado de falsa justificación, que nos ayude a explicar porqué ambos lados participaron en la creación de un guión común que dejaba a los campesinos mapuches solamente dos papeles, o santo o demonio. Si el debate se mantiene a ese nivel los lados antagónicos también se mantienen limpietitos: todos los izquierdistas, upelientos y populares de un lado; los militares y sus aliados del otro. Escarbar más profundo, como constaté por el camino, duele mucho más. Los restos sepultados más abajo llegan a quemar los ojos: una utópica alianza clasista traicionada y fracturada; algunos militantes que informaron sobre otros o cambiaron de lado al ser presionados; algunos sobrevivientes que todavía temen salir del anonimato; unos pocos individuos todavía alimentando pequeños y harapientos deseos de igualdad e insistiendo que no todo habría sido en vano. Pensado así, no es tan importante saber exactamente cuántos rifles, escopetas, pistolas o vietnamitas tenía el MIR de la costa, o quién sería el dueño de las armas en la foto de El Diario Austral. La pregunta que sigue circulando a escondidas por el campo, y que se escurre entre mis manos cada vez que la intento agarrar, es si todavía será posible hacer nuestro ese sueño común, esa visión de un futuro más justo que soldados y helicópteros intentaron hacer trizas en esa mañana invernal de agosto de 1973.

Conclusiones: testimonio y etnografía en una época neoliberal

Como etnógrafa, historiadora y escribana testimonial trabajando en Chile después que se despejó el «taco» de solidaridad creado por la transición, mis tareas se dividieron, más o menos en partes iguales, entre ser la arqueóloga de historias y discursos sepultados por el tiempo y el sufrimiento; retejer las narrativas deshilachadas por la desinformación militar y las divi-

45)Entrevista con don Heriberto Ailío, 18-4-97.

siones políticas; penar sueños rotos y solidaridades perdidas; y servir de interlocutora de reflexiones acerca de pérdidas pasadas y posibilidades futuras. Como dice Mintz acerca de don Taso Zayas, mi propósito en este trabajo no es provocar ni lástima ni pena, pues estos sentimientos tergiversan el sentido de las luchas y las reflexiones que he logrado recolectar y preservar. El sentido de estas experiencias humanas es claramente multifacético, y va mucho más allá de lo que sugiere Gugelberger cuando concluye que «al final tenemos solamente el ‘duelo’, ‘travail du deuil’ como lo llamaría Jacques Derrida».(46)

En mi trabajo con Isolde Reuque, soy su testigo y secretaria mientras ella toma inventario de sus veinticinco años de activismo político, primero en el movimiento de derechos humanos después del golpe, luego como fundadora de los Centros Culturales Mapuches y del movimiento indígena mapuche de los 70s y 80s. Nuestras conversaciones le han ayudado a evaluar la relación contradictoria que existe entre la política partidaria y el movimiento étnico, entre la unidad étnica y la política feminista. Tanto sus reflexiones sobre su vida y su tiempo, sus triunfos y sus derrotas como dirigente indígena, como su compromiso poético y apasionado con la reconstrucción y preservación de la identidad étnica de su comunidad y su pueblo, nos inspiran no solamente a enfrentarnos a las recientes derrotas de los movimientos populares, sino que también a pensar más allá de las derrotas hacia un futuro nuevo y diferente.

Entre los muchos temas que tratamos en nuestras conversaciones, Isolde me habló de una depresión profunda que había vivido a mediados de los 80s, cuando la organización mapuche que ella había ayudado a fundar pasó a manos de activistas mapuches del Partido Comunista. La consiguiente división política expulsó de la organización a las comunidades mapuches menos radicales y ella, con algunos otros dirigentes, también se salieron. Fué solamente después de un viaje a Nuevo México, donde conoció a una abuela Hopi que había sido activista toda su vida, que Isolde empezó a superponerse. «Yo creo que fué un momento emotivo, lleno de sentimiento, lleno de fuerza y también de dolor», me dijo.

Ver cómo dos mujeres que, siendo líderes, esta-

ban al borde de la desesperación en pensar que no hay nada más que se pueda hacer. Ella tenía el problema del basural atómico, y sentía que nadie la escuchaba. Que ya ni los mismos indígenas la apoyaban, porque estaban cansados de luchar...Y yo por otro lado frustrada porque la organización acá, el movimiento único, el movimiento más hermoso que yo había soñado, se había dividido. Yo lloraba, añoraba a ese movimiento que yo siempre decía debería ser apartidario—no en el sentido de que no pudiesen haber integrantes de los distintos partidos al interior del movimiento, sino que el movimiento no debía abanderizarse con uno solo de ellos. A lo mejor no fuí entendida; a lo mejor mi inmadurez política hacía que el lenguaje no fuera el apropiado. Es posible, pero yo estaba desesperada. Y esta hermana hopi estaba tan desesperada que al recibir mi visita, mi apoyo, mi fuerza, ella me daba más a mí, que yo a ella, por los setenta y tantos años que ella tenía. Y yo era una joven, y decía yo no me puedo desesperar, soy joven todavía, me falta mucho para llegar a los cuarenta y porqué entonces me desespero, si esta mujer que va llegar a los ochenta, que me dobla en edad, dice que todavía hay mucho por hacer.(47)

Este encuentro con otra dirigente indígena, marcado por el obsequio de un anillo de turquesa que Isolde todavía lleva en su dedo, representó para ella la necesidad de ver más allá de las derrotas presentes, hacia el pasado y el futuro, y de hacerse un eslabón en la cadena de luchas que ni empieza ni terminará en ella. Sus desilusiones en el movimiento mapuche catalizaron sus esfuerzos de ver más allá del proceso inmediato, y de construirse políticamente como una terca optimista. Hasta el día de hoy Isolde encuentra en sus experiencias iniciales organizando el movimiento mapuche las lecciones más grandes, y ve en las comunidades y tradiciones de su pueblo la fuente más profunda de sabiduría, no por alguna noción romántica de pureza ancestral, sino justamente por la capacidad de sobrevivir a pesar de enfrentarse a condiciones abrumadoramente negativas. «Lo más lindo que yo guardo en mí,» me dijo un día, son los viajes a las comunidades mapuches, a las comunidades de Chiloé, a las comunidades cercanas a los ríos, a los lagos. Son para mí paisajes especiales, donde yo me encuentro con Ngechen, donde yo puedo co-

46) Georg M. Gugelberger, «Introduction», en Gugelberger (comp.), *The Real Thing*, pags. 1-19, cita en la pag. 18.

47) Rosa Isolde Reuque Paillalef (con Florencia Mallon), *Una flor que renace: Vida y reflexiones de una dirigente mapuche*, ms., capítulo 2, pag. 66.

municarme directamente con ese ser superior; donde yo encuentro un no sé qué y puedo llorar, puedo reír, puedo cantar, pueden brotar mis versos, poesías; puedo soñar y puedo envolverme en la realidad, a la vez. Yo creo que hay mucho de ese viento que sopla en cada uno de los paisajes. Donde más he podido disfrutar de ese encuentro con ese ser superior, ha sido en los lugares más apartados, en los lugares más contaminados, en los lugares donde alguien dice, ya no se puede hacer nada más. Ahí uno encuentra algo que te habla, que te dice. Una flor que renace entre tanta mugre, te dice que hay un momento de esperanza; y que el amor a la tierra, a la naturaleza, a la gente está cada día abierto al mundo, a las personas, a todos nosotros.(48)

Con seguridad en el caso de Isolde Reuque, Gugelberger estaría equivocado cuando asevera que «las personas subalternas no podrán escribir, pero sí pueden actuar».(49) Las personas subalternas como Isolde Reuque escriben, hablan y luchan. Refleccionan y crecen, impulsadas por los contratiempos y desilusiones del presente; se adaptan y reconstruyen mirando hacia el futuro. Si logramos escuchar y estar presentes después de que el «taco» de solidaridad se desplaza a otra parte, encontramos que nos queda mucho que aprender y discutir, mucho que procesar y debatir. Fué con la mirada puesta en estas conversaciones, presentes y futuras, que Isolde y yo acordamos titular su testimonio, «Una flor que renace».

A mi informe final sobre la comunidad de Ailío le puse el título «La sangre del copihue». A la gente de Gorbea les gustó, en parte porque contenía tantos significados. Se me había ocurrido por primera vez cuando en marzo de 1997, en medio del nuevo predio en Gorbea recién comprado con ayuda del gobierno, las familias de Ailío habían encontrado un pedazo de bosque nativo con los copihues rojos en flor. Pero al pensarlo más también me llamó la atención que, siendo el copihue la flor nacional chilena, referirme a la sangre de un copihue rojo representaba en forma escueta y precisa, el sufrimiento histórico del pueblo mapuche en su relación con el estado chileno. Específicamente en el caso de la comunidad de Ailío, representaba también lo que habían sufrido bajo la dictadura militar. En una carta reciente que recibí de don Heriberto Ailío y don Chami

Garrido, en representación de la comunidad en Gorbea, me hablaron de su deseo de darme nuevamente la bienvenida, a «la sangre del copihue».

También en el caso de Ailío soy testigo y secretaria de un proceso de luto, que mi trabajo quizá ha ayudado a canalizar: las utopías han fallado, los vecinos han peleado entre sí. Las heridas son profundas y duraderas y a veces pienso que nunca van a cicatrizar por completo. Pero al igual que Isolde Reuque, los dirigentes de Ailío siguen buscando e incorporando las lecciones del pasado. En este contexto, las heridas empiezan a cicatrizar con la toma en posesión y el trabajo de la nueva tierra, quizá logrando remendar las relaciones con la parte de Ailío que se quedó en Tranapunte mediante el intercambio de productos agrícolas costeros y cordilleranos. Sanarse las heridas también ha significado reclamar una identidad mapuche que, mediante la reconstrucción de la comunidad, ha incorporado a wingkas pobres, como don Chami, que saben identificarse con el quehacer comunal.

Si me dan permiso, pienso seguir participando en las vidas presentes y futuras de la familia Reuque Paillalef y la comunidad de Ailío; y estoy segura que todos seguiremos escribiendo, conversando, luchando y actuando. Por un lado, el activismo político de Isolde y su estatura como dirigente le facilitan su capacidad de narración y le dan a su testimonio una relevancia potencialmente internacional. Su posición pública de intelectual hace de nuestra relación una colaboración más horizontal, aún cuando nos dividen las desigualdades de poder creadas por el centralismo político chileno, las herencias coloniales americanas, y la exclusividad de las academias en nuestros dos países. Sin embargo no me es difícil imaginar nuestra común participación en conferencias nacionales e internacionales, ¿quizá hasta una gira de promoción del libro una vez que salga publicado? Espero que el diálogo ya establecido entre nosotras siga prosperando; creo que será posible si logramos enfrentarnos a los nuevos desafíos que se crearán en las futuras etapas de nuestra amistad.

Por otro lado creo que mi conexión con la comunidad de Ailío seguirá siendo más completamente una relación de mediación y narración. Don Heriberto

48) Reuque, *Una flor que renace*, capítulo 4, págs. 71-72.

49) Gugelberger, "Introduction", pag. 18.

y sus hermanos doña Eduardina y don Robustiano son todos intelectuales locales y dirigentes de gran complejidad y capacidad reflexiva, pero no tienen ni la educación formal ni la estatura política regional para tener acceso a los foros en los cuales Isolde se siente cómoda. Con la comunidad de Ailfo quisiera continuar nuestras discusiones de la historia de la comunidad, y pienso seguir ayudando, en lo posible, a encontrar fuentes de financiamiento para los proyectos locales. Me gustaría que colaboráramos en seminarios y proyectos sobre el desarrollo sustentable y los derechos humanos, y cuando logremos publicar la historia de la comunidad será necesario organizar presentaciones del libro en Temuco y Santiago a las cuales espero vendrán delegaciones de Gorbea y Tranapunte.(50)

Son muchas, sutiles y complejas las voces, historias y luchas que he tenido el privilegio de escuchar y registrar en la región de Temuco, pero estoy conciente que son una minúscula parte de lo que podríamos recuperar haciendo etnografía sistemática en esta época neoliberal. Como secretarios y etnógrafos postmodernos, espero que podamos incorporar estas

voces, historias y luchas a un tejido social y conceptual más grande que nos ayude a dar sentido a las vidas que todos debemos vivir en esta época postrevolucionaria. Parte de este trabajo de tejer será, sin duda, un trabajo de luto; si no reconocemos las pérdidas sufridas y el dolor experimentado será imposible llegar con éxito a la próxima etapa. Pero al mismo tiempo, como ya me han enseñado Isolde Reuque y la comunidad de Ailfo, la derrota de las opciones revolucionarias no ha roto la cadena entre el pasado y el futuro representada y reproducida por las luchas sociales contemporáneas. Isolde aprendió de su encuentro con la abuela hopi, su hermana activista, que la terquedad de la esperanza humana no tiene edad. Por un lado, nuestro trabajo en escuchar, registrar, comprender y debatir estas experiencias de lucha nos sugiere que el trabajo de luto es esencial a cualquier esfuerzo de pensar un futuro que merece el nombre. Por otro lado, sin embargo, el mismo proceso nos hace claro que la búsqueda terca y continúa de una justicia social nos lleva, inmediata y necesariamente, más allá de un atascamiento melodramático en el duelo como estado perpetuo.



Sector Comunidad Ailfo, foto de Bárbara Bustos - CES

50) Quizá esté demás anotar que las regalías de cualquier estudio de la comunidad deberán ser propiedad de la comunidad, cuya utilización deberá decidirse en forma colectiva.

Machi Zugu: Ser Machi

José Quidel (1).

«*Iñiy am ta machigean pikefuy, müna kuxankawüngey ta machigen, fentepun fuxa zugu ta ti*»(2)

El presente trabajo tiene como primer objetivo provocar una discusión interna acerca de la institución del machi. Por ende un objetivo formativo hacia nuestra sociedad como asimismo hacia la juventud que acude al respaldo escrito de los conocimientos mapuche.

El segundo objetivo es más bien de carácter político cultural dirigido a la sociedad nacional que aparece necesario ante las reiteradas imprecisiones que ocurren permanentemente acerca del tema de lo que es **SER machi, MACHIGEN**; específicamente a las definiciones de machi que surgieron en un texto escolar de circulación nacional y el cual provocó un alto nivel de crítica en las distintas esferas de las instituciones mapuche y no mapuche.

Por tales motivos nos hemos propuesto la tarea de lograr un acercamiento al concepto, al rol desde una perspectiva propia, desde adentro, desde lo mapuche.

Para ello, a modo de metodología, hemos recurrido a los propios actores que nos digan, nos hablen de su realidad, de su especialidad, del oficio de ser machi en el pueblo mapuche. Asimismo hemos estado participando de sus ceremonias y trabajo propio de su oficio.

Con ello queremos ir adoptando como metodología la sabiduría mapuche que versa sobre el hablar con fundamento, re pipigekelay ta che, müley ta ñi küme zugual ta che, rüf zugual. Lo cual permite una construcción responsable del discurso.

En este espacio queremos hacer valer el principio de hablar de lo nuestro. No pretendemos introducirnos

en disciplina alguna para lograr tal objetivo. Nuestra experiencia, pertenencia y praxis en nuestra sociedad, creemos que es más que suficiente para hablar de lo nuestro. Desde luego valoramos altamente la posibilidad de un espacio en el cual podamos difundir nuestras propias cosas.

Otra de las razones que nos impulsa a escribir, es más bien la de otorgar una orientación y algunos elementos claves que contribuirán a un trabajo cada vez más acertado sobre la temática mapuche, como a la de contribuir a una relación interétnica e intercultural más equitativa, responsable y respetuosa.

Esperamos que este trabajo sea uno de los primeros artículos que intentarán modestamente seguir profundizando acerca de los diversos aspectos de nuestra sociedad.

De antemano agradecemos la confianza y la disponibilidad de mis hermanas y hermano machi, que me dieron parte su valioso tiempo para concretizar mi trabajo. Chaf mapuche am iñchiñ, müley jemay ta iñ xür küzawküleal fijke zugu mew. Wenuntunierpuayñ ta iñ mapun rakizuam, kimelafiyiñ ta iñ pu che ka ti pu kake xipa che.

TA IÑ MAPUNCHE RAKIZUAM

ALGUNOS ALCANCES ACERCA DE NUESTRO PENSAMIENTO MAPUNCHE

El hombre occidental habla de lo natural como lo tangible y cataloga como sobrenatural aquello que no calza en esta categoría. Para nosotros es el mundo de los newen. Fuerzas que coexisten con nosotros, y dan sustento a la vida natural. Ello significa que cada manifestación de la naturaleza es una fuerza. El **kürüf**, viento; **ah'tü**, sol; **mawüh**, la lluvia; **küyeh**, la luna; **xalkan** el trueno y cada una de ellas son fuerzas vitales, pues contribuyen a formar el todo, en el **naüq mapu**. Si una de las fuerzas deja de existir, la naturaleza entra en un

1) José Quidel Lincoy, Profesor, miembro de la Sociedad de Profesoras Mapuche Kimeltuchefe. Profesor de Mapuzugun del Departamento de Lenguas de la Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad Católica de Temuco e Investigador adjunto del Centro de Estudios Socioculturales de UCT.

2) Juana Caniupan, machi Fuxa Rigiko lof mapu. Lumako.

desequilibrio y acontecen hechos o repercusiones que catalogamos generalmente de negativos. Cada época del xipantu, (año) es también un newen. En el **walüg**, (verano) tendremos el newen del aht'ü, en el **pukem** (invierno) el newen del mawüh, en el **rimü** (otoño) el newen del kürüf, y en el **pewü** o (primavera) el newen del choyin, jeqün y el rayin.

A la vez es bueno que en cada época acontezca lo esperado.

«Porque cada cosa es funcional para si mismo, el agua es funcional para ella misma, las plantas por ejemplo, el desarrollo de la planta fortalece su propia fuerza independientemente que ayude la otra, ello contribuye a la totalidad. El hombre es nada sin la naturaleza, si pierde todo no podría ser hombre no podría SER. De ahí viene toda la definición, hablar de mawiza, anümka, que son infinidades de nombres y usos que tienen. Situémonos en el caso, si todos nos transformáramos en árbol, serviríamos para cada cosa en la cuál nos podrían usar». Victor Caniullan.(3)

Cuando hablamos de **püjü**, nos referimos al suelo por un lado y a lo que en castellano se denomina espíritu. En la concepción mapuche el término püjü denota lo material, lo tangible y lo etéreo. Pero en la filosofía mapuche ambas entidades se asemejan y en un momento de la «vida» se conjugan. En este contexto entendemos la vida tanto terrenal como ultraterrenal.

Los mapuches no adoramos dioses. Nos relacionamos con fuerzas que coexisten con nosotros en la naturaleza y nos dan sustento. Günenmapun, un ser que no reconoce al hombre como centro del mundo, sino sólo como parte de un cosmos más integral, el **mapu**. El mapu es el sustento del che y el mapu está conformado por los newen. El che una vez cumplido su ciclo vital se transformará también en mapu, y dará sustento a nuevas vidas.

Cada ecosistema posee un newen. Los geh o dueño de los ecosistemas. En este contexto existe un Günenmpun. El **lof** en donde existe y **ES** el che, existe el günenmapun, y cohabitamos con él y hacia él es con

quién realizamos nuestros ritos, ello porque, nuestro sustento está en el mapu. Vivimos en ella, del püjü como suelo y con un püjü espíritu, nuestro newen.

El hombre es por esencia una parte más de un complejo y completo sistema interrelacionado como lo es la naturaleza toda.

KIÑEKE ÜY AZ

NOMBRE DE ALGUNOS ELEMENTOS, SUS FUNCIONES Y SIGNIFICADO.

«El rewe se compone de diversos vegetales como el maqui, el canelo, la quila, el manzano y el helecho ampe. En medio de estas ramas se coloca un palo con peldaños (el rehue estrictamente dicho) para que en él se extasien las machis». Coña (1995).

El rewe es el símbolo exclusivo de la institución del machigen. Está compuesto de un madero nativo con algún número de peldaños que sirven para que la machi ascienda en su küymin. Además, en los peldaños reposan los elementos para el pewütun.

Este madero transcurrido unos años se deteriora por lo cual debe ser renovado. Esta renovación consiste en una ceremonia de carácter religioso-social que recibe el nombre de geykurewen.

Pero el rewe también posee una segunda connotación muy relevante. Es lo referente a la organización social-religiosa que la conforman varios lof mapu, y se plasma en el gijatuwe. Estoy refiriéndome principalmente a la estructura wenteche.

Kulxug, es el nombre común con el cual se le conoce al instrumento principal de los machi, el cual cumple diversas funciones. En el lenguaje ritual, este instrumento adopta el nombre de kawikura. Este instrumento en algunos rituales se acompaña con la kaskawija, instrumento de origen occidental consistente en börlas metálicas, generalmente de bronce.

Pero el kulxug es mucho más. Según el machi Caniullan, en el kulxug está el conocimiento, la educa-

3) Victor Caniullan; machi del lof püxemko, Kijem mapu, Carahue.

ción y el pensamiento mapuche. Es un instrumento que contiene sabiduría, en ella está la medicina, la religión, la astronomía, la representación del universo visto desde lo mapuche.

Junto al rewe se instalan las fantera, bandera de colores azul y blanco generalmente, las que simbolizan el azul del cielo kajfũ. Debemos recordar que el kajfũ es el color representativo de los gũnemapun y de los componentes de la gran familia que nos ha creado, ta iñ pu reyñma iñ jeüqetew, kajfũ wenu fiucha, kajfũ wenu kushe, kajfũ wenu weche wenxu, kajfũ wenu üjcha zomo. Por otro lado el liüq simboliza a las nubes en tiempo de walüg.

¿CHEM TA MACHI?

¿QUE ES EL O LA MACHI?

Machi ta che. Elkunugey ta mapu mew ñi kejual ñi pu che kuxankawkülele, ñi gijatual, ñi ulal xemon zugu ñi pu kuxankawkülelu mew.

Machi ta lukutupelu, wül gübampelu, wül rakizuampelu.

El autor mapuche Martin Alonqueo por su parte especifica las diferencias de los términos machin de ñmachi, con respecto al machin argumenta: «*es una institución orgánica socio-religiosa que hay dentro del pueblo mapuche, cuya finalidad es ejercer una función netamente humanitaria que involucra ideas de fraternidad, de amor, que encarna un profundo idealismo espiritual alimentado por el espíritu de Dios (Ffil.eú), que significa la llama encendida del amor espiritual, del poder grande, de la fortaleza y la llama poderosa de amor y temor*».

Refiriéndose específicamente a la machi señala: «*Es el título que ostenta la persona dedicada a esta profesión y es miembro activo de la institución*»

Nosotros señalaremos que antes que nada la o el machi es una persona que ha sido destinada a servir a sus iguales en el ñaüq mapu. Es la persona elegida que ayudará a mitigar el dolor de las personas, será la persona que guíe las rogativas, que levante las ceremonias y se arrodille en la tierra para pedir por sus hermanos. Otorgar sanidad a los enfermos, es conocedor de los baweh (medicina) que brotan, crecen, y se desarrollan

en el püjü.

La machi es la persona a quien se le entrega el kimün a través del küymin y el gübam para que ella lo haga saber a sus semejantes en el ñaüq mapu, en el püjü mapu.

Fey mew ta elgey ta machi, machi ta pekan elgelay, iñiy no rume iñche ta machigean, iñche ta kimün ta zugu, iñche ta kimün ta güxam, iñche ta kimün ta rakizuam, iñche ta rumeñma azümniefin tüfa chi zugu, fey mew ta machigean ta iñche pikelay iñiy no rume, iñiy no rume ayilay ñi machigeal, iñche afkentu kuxankawün ñi machigeal, eymün chi güxankakefymün chi machi, welu ixokom machi afkentu kuxankawüy, afkentu rupay ta güman mew, fey wüla wechupukey ñi zugu, wechupukey ñi güxam. Machi müley ñi niael, ñi elugeael gübam, fey ta müley, re iüwüh mu listu rukaal müten mülelay, ixokom küzaw mew müley ta ñi miawal machi. Ixokom rakizuam ñi nornial, gübamñial ñi guluche, fey mew ta elgey ta machi. Fey mew ta kimlu mapuche rakizuam, kimlu mapuche gübam, kimnieygün ka femgechi ka chumgechi elgeken machi. Wülkiekey ta gübam, famgechi amuaymün, famgechi müleaymün, norümaymün zugu pilekey Caniullan.

Por ello ha sido creado la machi, la machi no ha sido creado por una mera casualidad o accidente, pues nadie puede atribuirse este rol y decir yo sere machi, yo sé, yo manejo los discursos y la conversación con sus respectivas pautas culturales formales, yo poseo el conocimiento, yo conozco el origen y el desarrollo del conocimiento mapuche en su profundidad, o decir; yo manejo y soy capaz de manejar esta institución, por ello sere machi, ello nadie puede osar decirlo. Pues a nadie le gusta tener que asumir el ser machi en el comienzo.

Yo sufrí mucho para llegar a ser machi, quizás ustedes han conversado con alguna machi, pero todos los machi hantenido que sufrir mucho para llegar a serlo, han tenido que derramar muchas lágrimas, recién entonces se completa su formación y los componentes del conocimiento que deben emanar de los discursos formales del mapuzugun.

El machi debe poseer, y de hecho se le dota de consejos, principios y normas para intervenir en todo trabajo mapuche, no sólo para exorcisar casas o funcio-

nes únicas que generalmente se lo atribuyen las personas comunes. Debe de normar todo accionar mapuche, todo pensamiento mapuche, aconsejar, guiar, a sus semejantes. Por ello todo mapuche que conoce su pensamiento su filosofía, y los principios mapuches, conocen también el como llegan a formarse los machi.

Todos los machi son distintos, pues están relacionados con distintas fuerzas. Las fuerzas son propias de los elementos de la naturaleza.

Respecto del género, los machi pueden ser mujeres u hombres. En la antigüedad, la mayoría coinciden en que habían más machi hombre, pero luego esta institución se fue volcando más hacia las mujeres, lo cual no significa que no haya machi hombres en la actualidad.

Consejera, orientadora del **mapuche rakizuam**. Ella es conocedora y ejecutora permanente del mapun rakizuam. Por ello dirige, controla, sanciona, evalúa, y reorienta las conductas de los habitantes de su lof y de sus pacientes. Portadora de los profundos elementos culturales de su pueblo.

Nosotros podemos afirmar que la machi es considerada o considerado un especialista. Es una persona que por descender de un tronco familiar determinado ha tenido que asumir un rol pre-establecido por sus antepasados y llegado el momento la naturaleza se ha apoderado de él, para hacer que asuma su destino y su rol en el mapu.

Todo machi posee lo que podríamos denominar su código de ética. El cual por medio del gübam o el peyma recibe durante su período de formación que le realiza su maestro (a) ta ñi machiletew. Además a través del peyma, sueño, y del küymin a la machi se le va corrigiendo, su actuar, se le va orientando y prediciendo los acontecimientos a su alrededor.

Algunos principios que orientan el rol de machi.

Chew rume wichagepalmi müley mi amual,

La no negación a su oficio, el tener que acudir donde sea requerida, cualquiera sea su condición.

Müley mi chofinuafiel che, ñagkolechi che müley mi fürenieafel mi kimün mew.

A ninguna persona se le ha de negar atención alguna, no debe de existir la negligencia en el espíritu de la machi.

Wifentu mapuke y ta machi ñi küzaw mew.

A todas partes, en todos los rincones de la tierra, acudirá si así lo estiman los hermanos que necesitan su ayuda.

Algunas razones por las cuales los padres o los llamados a Ser machi, no aceptan.

Kuxankawünkechi machigekey ta che.

El hacerse machi implica en primer lugar un profundo sacrificio de la persona elegida, por lo cual ningún padre está dispuesto a ver que sus hijos padezcan de ello.

Ragi wühgekey ta machi ka fij zugu wixamelgekey ti bawehgelu; kalku, weza machi.

Está en boca de todos, por tus actos, muchas veces has de ser incomprendido.

No todos entienden lo que significa ser machi, por lo tanto emiten juicios o más bien poseen prejuicios a priori los cuales muchas veces dañan a la persona como a la institución a la que pertenece. Es acusada de bruja, de trazar con el mal, de manejar el mal, de ser mentirosa, que es un acto pagano, o de adoración al demonio, esto se denomina zuguyewün. Existen casos en que gran parte de la familia de la persona llamada a ser machi se ha opuesto terminantemente. La razón fundamental, es que la familia posee inclinaciones religiosas no mapuche. Generalmente estos grupos califican a toda manifestación religiosa mapuche e incluso manifestaciones sociales como algo pagano, primitivo, incluso demoníaco o diabólico.

En el tema del machigen, hemos conocido lamentables casos en que la propia persona llamada a asumir el rol, no accede, por sus creencias. La consecuencia es muy dramática, ella sufre de graves dolores físicos producto de la deformación de su estructura ósea, e incluso en época de pewü cuando brotan las yerbas medic-

nales, choyün mew ta baweh, la persona sufre graves desequilibrios psíquicos. Lo único a que la familia atina, es a internarla en el siquiátrico de la ciudad, cuando no funciona el ungimiento en la iglesia, las consecuencias para la persona son altamente nocivas.

Conocemos otros casos muy de cerca que bien podríamos calificarlos como agresión religiosa. Personas mapuche que arrancan rewe y los quemán, provocando con ello un grave daño a la machi personalmente, pues con ello la machi sufre severos dolores físicos y daños espirituales. Por otro lado provoca una profunda y muy agrietada relación intracomunidad, e intrafamiliar.

Una de las principales razones de estos juicios y acciones provienen del alejamiento de nuestros hermanos de sus conocimientos, del mapunche kimün. Al mismo tiempo de ir adoptando un conocimiento wigka de diversos aspectos, pero muchas veces parcial, alimentado por intenciones dogmáticas.

Otro aspecto que coarta la posibilidad de la concreción del machin es el económico. Los ceremoniales para el machilün y el anümrewen, significan un alto costo, pues ellos duran varios días, requieren de la participación de muchas personas, del lof entero y el reyñma. Además el trabajo de iniciar a un machi por otro, es de alto costo, pues implica también un alto riesgo para ambos y es un acto de importancia trascendental.

Algunas razones por las que es aceptado el rol de machi en la familia

Machi ta yamgekey. La machi es una persona respetada, de prestigio en la sociedad mapuche, por su capacidad, su desempeño, sus conocimientos y dedicación a su oficio.

Küme machigele waj mapu rupayay. Un machi generalmente sale de su comunidad hacia otras latitudes en donde se le ha escuchado que es una küme machi, buena machi. A mayor reconocimiento, mayor requerimiento.

¿CHUMGECHI MACHIGEKEY CHE?

¿COMO SE LLEGA A SER MACHI?

El fenómeno que lo causa es el perimontun, visión que la persona tiene del geh que le hace el llamado a asumir el rol. Este fenómeno acontece a muy temprana edad en las personas llamadas a ser machi. También se revela a través del pewmatuwün, desde el mundo onírico. Pero cuando la persona no asume tal rol y lo evade, comienza a padecer los desequilibrios de por vida. La cultura señala que mientras más joven se asuma el rol será más pertinente.

El origen de la machi es la naturaleza. Pues los newen que existen en ella, en el naïq mapu, son los que «toman» a los machi. Es una de las razones por la cual el mapuche le da tanta importancia a la naturaleza, pues en cada una de las manifestaciones del mapu, existe un newen que sustenta esa manifestación; menoko, cursos de aguas que mantienen anegado terrenos y bosques en gran parte del año; xayenko, cascadas y vertientes; wixunko, esteros; mawizantu, bosques montañosos; wigkul, cerros; wüfko, vertientes; xalkan, trueno, por nombrar algunos.

«Iñche kuyfi machigen, pichi zomogen machigen, fij püle rupan. Iñche ta fewla ta ñi machigenun, fiixa kuyfi ta machigen zewma. Pichi malengen ta tuenew ta perimontun, Fücha chaw ta femkunuenew. Fücha Chaw ta elkunuenew, femgechi ta gijatuaymi, lukutuaymi, pürampayafiyimi ta kom gijatun, kom lukutun, pipiyenew ta ñi wenu mapu Chaw». «Toro perimontungen iñche, ragi pichi foyentu perumeññ kiñe pichi toro buyüfkiñe, fey ñi nüetew ti newen...» Caniullán.

Yo me hice machi desde muy joven, era solo una niña cuando me hice machi, pasé por muchos lugares. Mi oficio no es reciente, desde ya hace mucho tiempo que lo soy. Era solo una niña cuando tuve mi perimontun, FÜCHA CHAW me ha destinado para ello. FÜCHA CHAW me ha creado de esta forma, de esta forma debes de realizar tus oraciones, de esta forma debes de arrodillarte, levantarás muchos gijatun. Eso es lo que me decía insistentemente mi creador. Mi visión se manifestó a través de un toro, en medio de un follaje del canelo, en el mallin, se me apareció un hermoso toro, fue la forma en que el gran poder se apoderó de mi.

El perimontun se manifiesta de diferentes formas, y adopta diferentes seres de la naturaleza, ya sean reales e incluso seres no visibles.

Luego comienza el machi kuxan: enfermedad de machi, **kisu kuxan**: su propia enfermedad. Con estos términos se entienden las primeras manifestaciones de la posibilidad de que la persona sea machi. Estas manifestaciones van acompañadas de distintas dolencias que afectan física y psicológicamente a la persona.

El pewma en estos períodos será frecuente, altamente significativo y muy relacionado con el oficio. Elugeken kulxun ñi pewma, küymiken ñi pewma, umawtupuken ragi foyentu ñi pewma, pikey ñi güxam ti pu machigelu. Me pasaban un kulxug en mis sueños, luego comenzaba a bailar y entonces entraba al küymin, todo ello en medio del canelo. Son los sueños que suelen contar las personas que ahora son machi.

«Entonces todos sus amigos le dijeron: «Tiene que hacerse machi no más. Esa es una chiquilla todavía; si fuera mujer vieja, entonces se podría hablar de brujería; pero esa niña no sabe nada de brujos. Seguro que el celestial creador de la gente la ha elegido para que sea una verdadera machi»», Coña (1995).

Küpan mew machi püjügerkey tüfa, ñi epun chiken kukuyem fibewgekerkefulu am.

La persona que por ascendencia ha tenido que asumir un rol estructurado por sus antepasados. El espíritu se manifiesta en la persona elegida, independiente del género.

¿CHEM CHUMKEY TA PU MACHI? **¿CUÁL ES LA FUNCIÓN Y EL ROL DE MACHI?**

«La función de machi no es aspiración propia de una persona, sino que es una vocación divina. Es una persona seleccionada, escogida y predestimada por Dios. No es una carrera para ganar dinero, como ambición personal, sino que es una misión muy elevada que tiene que cumplir en esta tierra, haciendo el máximo bien entre sus semejantes...», Alonqueo (1979).

A nuestra primera vista, dos son las principales funciones de la machi.

- a) la de la medicina
- b) presidir ceremonias religiosas.

En el primer rol y el más conocido, la machi despliega todo su conocimiento para tratar a su paciente. Pero dentro del tratamiento se incorpora el gübam el consejo tanto a su paciente como a su familia e incluso a su lof.

Otro de los roles importantes de los machi en los lof, se refiere a la de guiar algunas ceremonias de gran relevancia para el mundo mapuche. En el gijatun de sectores, bafkehche, naüq che y parte de los wenteche, la machi juega un rol fundamental, como lo hacen los gempíñ en el sector wijiche y los logko en gran parte del sector wenteche.

Una vez asumido el rol de machi, comienza a desarrollar su trabajo en donde la requieran. Ella deberá estar siempre disponible y presta a servir a sus demandantes. Los métodos de trabajo son variados, pewütun, pelotun, ulutun, zatun o machitun. Haciendo uso de su kimün, acerca de la herbolaria, preparará los baweh que generalmente son para beber, según la prescripción que ellos indican. *«La buena machi debe conocer todo el material extraído del bosque, las yerbas nocivas y las medicinales, cortadas con diversas precauciones, y otras sustancias de virtudes terapéuticas reconocidas», Guevara. (1912).*

Este último autor recoge otro aspecto fundamental de la filosofía mapunche, que habla de la forma de relación en este caso del machi con respecto a la herbolaria. Las precauciones con que se debe recoger las plantas medicinales, con el debido respeto y previa comunicación y autorización del geh del lugar.

«Las machis son distintas a las otras mujeres porque, según la creencia mapuche, son escogidas o llamadas sobre-naturalmente para ejercer su vocación mediante enfermedades inexplicables, sueños y visiones. Después de iniciadas están comprometidas con su profesión de por vida», Bacigalupo (1994).

La machi busca el origen de la enfermedad, el origen de la dolencia y no ataca la dolencia en sí. Ayuda a que el newen causante del mal retorne a sus orígenes.

nes, reestablece el equilibrio de la persona. En este tema aflora otra necesidad como lo es el origen de la enfermedad según la perspectiva mapuche, la que tendrá que ser abarcada en otra oportunidad.

MACHI MOGEN

VIDA DE MACHI

«La vida de una machi es bastante difícil y acarrea una serie de responsabilidades que exigen el sacrificio de una serie de responsabilidades que exigen el sacrificio de una vida familiar normal. A cambio, las machis son personas prósperas y prestigiosas que obtienen respeto, autoridad e independencia en la comunidad», Bacigalupo (1994).

Ante todo, su oficio. Nada lo puede impedir. Existe una consagración a su rol a toda prueba, así lo demuestran algunos testimonios.

«Chuchi mapu am ta rupalan, kom mapu gujatuken, chew mapu rupan, gijatuyawün. Ka chumkawrume wiñonentuchekelan, wiñonentuchekefuli katikayafenew ga ñi Chaw Dios piken. Fey mew machi pigey ga machi müley ga ñi wiñonentuchenoal, ta ñi küme güxamkapual chew rume ga puwle, küme gijatupualu, küme lukutualu, küme nentualu ga ñi kimün, fey mew ta ayigekey ta bawehgelu, pekan pipigey ta bawehgelu futa Chaw ta kuxankatuafeyu ta ti», Caniullán.

Por muchas tierras he pasado, y en todas ella he realizado mi gijatun, por todas las tierras, y además nunca he rechazado a algún enfermo, por si yo hiciera eso, mi creador, mi Chaw Dios me habría de castigar. Es por ello que la machi desde que es machi no debe rechazar a un enfermo, debe de saber conversar bien, adonde llegue, ella debe realizar un buen Gijatun, debe de saber arrodillarse en la madre tierra, para expresar sus buenos conocimientos, por ello la machi ha de ser querida y respetada por la gente.

Sus vidas se rigen por principios que emanan de su oficio, de su institución. Ser consecuente con su oficio es el principal desafío.

«La fiesta de gejkurewen se lleva a efecto para iniciar y perfeccionar las machis nuevas. También la celebran las machis instaladas cuando renuevan su rehue; sólo por esos motivos se celebra», Coña (1995).

En el gejkurewen, se hace partícipe a todas las comunidades y amigos del machi. Es una ceremonia religiosa y social. Generalmente la machi o el machi maestro o ta ti machiletew, está presente. Es un rito obligado llegado el tiempo de efectuarlo.

Muchas veces la machi se enferma, entra en desequilibrio, y es necesario el gejkurewen, y se procede también al müxumtun del newen del machi. Pero también se enferma cuando en las ceremonias no se cumplen los roles y no están disponibles los elementos necesarios para que la ceremonia sea completa. Cuando el zugumachife no responde a las expectativas del püjü.

«Müxiümtu likan: Es el rito especial que cura a la machi cuando ésta ha sido abandonada por los espíritus benignos. Esto puede ocurrir en caso de haber alguna falla o percance grave en el ritual; también cuando la machi tiene algún sufrimiento grave por muerte de algún pariente, o cuando ella misma está gravemente enferma», Alcamán y Araya (1997).

Muchas veces el gejkurewen consiste también en cambiar el madero. Se cambia por otro nuevo.

«Waj püle yegepaken ta ti chaw, kiñeke mew af zuamkefun, welu chem piafun am, bali wüla ta ñi femiawal piken».

«Kuyfi rume weza kuxankawfun em, kiñe komant'ü kawejutukefun ñi puwal ti kuxan mew, apümtukukefun mawüh, wüxe pikelafun em, fey tüfa kushelu iñche, rume kuxanchewtun ta ti». Luisa Manquel.(4)

De todas partes me solicitan, a veces ello me causa desgano, pero qué puedo hacer, mi deber es andar en ello hasta que muera.

4) Luisa Manquel; machi lof werpin, püxawe mapu, Padre Las Casas.

Antes yo sufrí mucho, días entero a caballo para poder llegar hasta los enfermos y atenderlos, días enteros en que a veces me llovía todo el camino, grandes frío he consumido en mi labor, pero ahora que estoy anciana, la enfermedad se ha apoderado de mi por todas esas andanzas.

«Chem che rume ta akule, ta mi kayñegeafuy rume, müley ta mi zayafel, ta mi bawehtuafiel, ka xipa mojfeñchegepejele rume, müley ta mi küzawtuafiel, fey mew je no am ta machikunueyu. Pigen ñi pewma mew».
Caniullan.

Cualquier persona que llegare, aun que el sea tu enemigo, tienes el deber de atenderlo, acudirlo, aun que sea de otra sangre (no mapuche), tienes el deber de recurrirlo con tus conocimientos en la medicina, es por ello que yo te he hecho machi. Eso eran algunos de los mandatos que en sueño he recibido

ALGUNOS PROBLEMAS

La institución machi, posee muchas interpretaciones desde la otra sociedad y su cultura como podría ser esperado, pero también ha surgido el problema de la descalificación y la interpretación negativa desde los propios hermanos mapuche como ya lo hemos detallado, quienes permeados por una idea foránea que los lleva a rechazar lo propio han rechazado esta institucionalidad e incluso, en algunos casos, llegando a violentarla dentro de su lof.

Otro problema que se ha suscitado y es fundamento para muchos detractores es el tema económico. Decir que la persona se hace machi por un interés económico. Sobre todo sectores más proclives a la modernización, si bien es cierto no niegan la función o importancia de la machi en todas sus dimensiones, lo asocian a una actividad de mero enriquecimiento. Aunque tampoco podemos negar que este fenómeno en algunos machi existe, tiene su explicación en sus relaciones con el mundo no mapuche, en donde son solicitados y son retribuidos magníficamente, en lo económico. Ello también ha servido para que las propias machi duden de los orígenes de otras. El cómo es posible un comportamiento poco ético de sus pares. Existen machi que no aceptan una retribución más allá de lo que ellos solicitan. No se

debe exceder en el cobro, existen reglas para ello.

«Aunque los machis son prósperos económicamente, nadie puede escoger ser machi por conveniencia económica ya que son «elegidos sobre-naturalmente». Los machis deben tener fe en sí mismos y en sus poderes para curar pacientes», Bacigalupo (1994).

Ya hemos visto la forma de llegar a ser machi, y además podemos agregar, que prácticamente ninguna machi, ha querido en un principio aceptar tal rol, por sus complejas significaciones y sufrimiento que ello significa por un lado y la abnegación y entrega por otro.

BIBLIOGRAFIA

ALCAMAN, S. y J. ARAYA (1997). Manifestaciones Culturales Y Religiosas del Pueblo Mapuche. Ed. Fundación Instituto Indígena, Temuco, Chile.

ALONQUEO, M. (1979). Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche. Ed. Nueva Universidad. Pontificia Universidad Católica de Chile.

BACIGALUPO, A. M. (1994). El Poder de las Machis Mujeres en los Valles centrales de la Araucanía. En Comprensión del Pensamiento Indígena a Través de sus Expresiones Verbales.

COÑA, P. (1995). Lonco Pascual Coña ñi Tuculpazugun Ed. Pehuen, Santiago Chile.

DURAN, T., J. QUIDEL, E. HAUENSTEIN, L. HUAQUIMIL, Z. INOSTROZA, E. PICHUN, F. CAÑULAF, O. ALCHAO, L. ANTINAO, S. CANIULEMPI Y M. PICHUN (1997). Conocimientos y Vivencias de Dos Familias Wenteché Sobre Medicina Mapuche. Ed. LOM, Santiago, Chile.

GUEVARA, T. (1912). Últimas Familias y Costumbres Araucanas. Ed. Barcelona, Santiago, Chile.

Esbozo para una etnografía del vagabundo

Marcelo Berhó C. Antropólogo.

Resumen

Este es un intento por revelar, en los términos más cercanos a la realidad, el mundo de las diferencias (y las semejanzas) de lo que pueden llamarse estilos de vida vagabunda. A través de tal acercamiento se pretende dilucidar la condición sociocultural de las personas vagabundas de la ciudad de Temuco y abrir una discusión en torno a las tonalidades y los diversos contornos que proyectan distintas clases de personas vagabundas, sugiriendo que la etiqueta -de vagabundo- encierra un universo de vivencias y significados muy heterogéneo que puede revelarse y hacerse inteligible a la luz de la investigación y el trabajo etnográfico.

«sólo la sangre, el nacimiento y las hazañas tenían derecho a la historia», Michel Foucault

Cuando el etnógrafo de campo desarrolla investigación en contextos urbanos y cuando se aboga al estudio sustantivo del estilo de vida de una clase marginal de personas como pueden ser los vagabundos está, casi por encanto, ante una tarea tan densa como cuando debe enfrentarse a una cultura extraña.

Quisiera exponer, como modo de acercamiento hacia un punto de vista que está todavía por construirse, algunas notas, derivadas de una investigación etnográfica exploratoria relativa a la condición sociocultural del vagabundo en Temuco teniendo como telón de fondo las vicisitudes de la práctica etnográfica desplegada y aquellas que impone el proceso mismo de escritura como contexto en el que se hace inteligible la densidad de la vida social de los grupos humanos. Aquí,

como en otras partes, se deben usar las grafías de la conducta modelada antes que las convencionales de representación sonora. En este esfuerzo, la empresa etnográfica cobra pleno sentido pues brinda acceso a respuestas dadas por otros a la vez que proporciona una base sobre la cual interpretar lo que otros dicen, piensan, sienten y hacen.

Después de alrededor de seis meses de investigación de campo uno puede estar en condiciones relativas -al menos así se siente- de poder dar cuenta de algunas constantes en la vida cotidiana de aquellos con quienes uno ha entrado en contacto. En este caso, se trató principalmente de lo que puede haber de común en las experiencias y vivencias, las rutinas y todo un cortejo de signos que bullen detrás de las vidas de los vagabundos, o través de las mismas en el contexto urbano de Temuco, en la IX región de la Araucanía -ciudad de apenas más de cien años más o menos turbulentos, una mezcla de vida pueblerina marcada por el rápido crecimiento económico de los últimos decenios, pero a la vez tremendamente atravesada por los estilos de vida rurales y las relaciones interétnicas y las prácticas de dominación propias de las sociedades asimétricas: así, en Temuco, y en general en la región, confluyen elementos culturales diversos y étnicamente diferenciados, productos de todo un proceso de relaciones más o menos tradicionales que hoy día -y desde el inicio mismo de los contactos- comienzan a transformarse.

En particular, los elementos que identificaré a continuación corresponden al comportamiento simbólico habitual de un grupo de vagabundos de la ciudad, con los que comencé a tener contactos desde Enero de este año -con algunos durante todo este tiempo (unos siete meses)-, viéndolos lo más estrechamente ligados a las circunstancias contextuales, a las atmósferas escénicas y a los tonos de la interacción que establecen. A la vez, estos contextos de observación servirán

de contextos para la interpretación de algunos trazos significativos del tejido etnográfico, contribuyendo así a dar forma a una etnografía del vagabundo.

Las principales vicisitudes que se derivan de una investigación etnográfica del vagabundo -y que son pistas que sirven para caracterizar al mismo- son simultáneamente del orden de una sensibilidad social que les aplica etiquetas y los acoge o los excluye (en el caso particular de esta investigación, varias son las instituciones y organizaciones que los acogen y les brindan algún tipo de apoyo, pero más abrumador es el número de las mismas que los excluyen o marginan), y de una diferenciación interna casi imperceptible a no ser de que estemos ahí. Estas dificultades de orden empírico llevan consigo aparejado un problema conceptual -y no meramente terminológico-. De modo que uno de los esfuerzos más significativos aquí estará enderezado a distinguir clases de vagabundos y, por lo tanto, a una categorización de los mismos.

En pocas palabras, ese indiferenciado mundo que parece contener la categoría del vagabundo hoy en día puede ser tanto más heterogeneo cuanto más se indaga en las particularidades mismas que hacen la diferencia entre un sujeto y otro. Así, ¿qué tienen en común -si es que tienen algo en común- las personas que a la vez son vagabundos, indigentes, mendigos, adultos de la calle, borrachines inveterados, peregrinos y unos que otros enfermitos? (Obviamente, aunque no siempre podamos advertirlo) cada una de estas etiquetas hace referencia a una que otra condición del sujeto: a veces desde el punto de vista de la posición del mismo en el sistema del trabajo y los vínculos con la sociedad y las normas legales de la misma, otras desde la óptica de los problemas sociales y la salud mental -al menos como la propia sociedad y sus instituciones lo interpreta. Sin embargo, sigue en pie saber quién es aquel cuyo rostro se desdobra según quien se dirige a él.

En esta dialéctica entre lenguaje y realidad considero irremplazable la intensidad con que fulguran las existencias de los propios sujetos, a través de sus voces: «... somos todos de los mismos negros», «la verdad, hermanito, somos todos unos torrantes, todos andamos torranteando», «en la calle hay que ser como perro, bruto», «no se cómo no me he vuelto loco o me

he muerto», «nunca pensé que llegaría a estar como estoy ahora, cagao, como animal tirao»; «... años durmiendo al lao de la línea (del tren)... he pasado temporales, barro, frío, humedad... me he meao y cagao en los pantalones»; «estoy enfermo, pero enfermo de curao!»; «odio a la gente que tiene más que uno, a los ricos, a los que están bien y no están cagaos como uno... en la calle, sin un colchón ni una frazá, con hambre y sin nada que hacer porque nadie te pezca»; «yo estoy así por una mujer estúpida... le tengo odio»; «... antes era caminante, ahora ya no... me quedó aquí no más». Estas son expresiones de los alcohólicos, por decirlo de algún modo. Otro grupo está conformado por aquellos que visiblemente manifiestan un comportamiento psiquiátrico. Aquí el discurso es otro y la situación se percibe de otro modo: «la banca se me quebró», «yo estoy en el cielo y no vuelvo nunca jamás» -dice en el cuaderno de Pelayo, un vagabundo con todas las de serlo: no tiene casa ni familia ni pensión ni trabajo, usa barbas, lleva el cabello desgredado, viste lo que le den, de vez en cuando pide, suele deambular por las calles y, sobre todo, se halla aislado de todo lo que signifique comprometerse con los deberes y motivaciones propios de nuestra sociedad-; o, como para justificar las andanzas «me dicen que mi casa está encantada y no puedo volver en dos años»; otra boca dice: «soy extranjero, medio gitano»; sólo «el don de las extremidades me mantiene sano, en movimiento y vivo»; «no estoy completo...», afirma Pelayo.

Mientras el primer grupo tiende a ser más un conglomerado donde se dan algunas relaciones sociales, el segundo representa un grupo de individuos aislados unos de otros. No obstante, en ambos existe todo un mundo construido sobre principios compartidos: las rutinas del día así lo advierten. Inmediatamente después de haber dormido en algún «puesto» de la Feria pinto, en la línea del tren, en «los traperos» (de Emaus), o «por ahí», los hombres hacen uno que otro «pololito» -un trabajo de carga y/o descarga de mercadería, o algún mandado o «favor» hecho a algún feriero, cuando no otros recolectan cartones, pican leña o hacen diversos trabajos pesados-, se van al bar a «hacer la mañana», para, hacia el mediodía, irse al Comedor Comunitario del Hogar de Cristo a almorzar (cuando no, comen lo que les dan o «lo que salga»). Allí, un número importante llega en estado de intemperancia o bien ebrio -«para que nos de hambre»- el que, ciertamente, se prolonga después del almuerzo y, a veces o generalmente,

hasta la noche y el día siguiente... La búsqueda de «pololos», de comida, de alcohol y de abrigo son aquí faenas por excelencia sociales, sobre todo si ciertos significados compartidos se expresan a través de ellas: en general un sentimiento de exclusión mezclado con infortunio, derrota y obcecación. Una nota de campo referida al contexto del Comedor permite advertir esto último a lo que me refiero:

En el comedor están los que hablan en estado de plena intemperancia como Raín hoy día (5/5) mantiene un altercado de palabras estruendosas con Estrada; los que, como Epul o don Manuel, resignados sólo comen su comida; los que abandonados a la espera de una pensión o de una herencia -como Dickinson-, callados todavía esperan; en fin, aquellos que, como los pajaritos -y Pelayo parece uno de ellos-, simplemente han llegado hasta acá por la comida...

En otras circunstancias es relevante el hecho de que quienes conocen o (eventualmente) se encuentran en el sistema de vida de la calle, faciliten la entrada al mismo de quienes son recién llegados y aún no se encuentran familiarizados. Las invitaciones a lugares donde ir a dormir, a comer, a buscar «pololos» o a beber es un modo de compartir la experiencia vivida por el que lleva más tiempo en la calle con aquel recién llegado, y de solidarizar con el mismo dándole a conocer el stock de posibilidades y estrategias para poder sobrevivir como vagabundo, lo que de algún modo muestra la capacidad de reproductibilidad de un estilo propio de hacer las cosas y también de verlas ->a mí que me dejen vivir así... si uno tiene su ideología personal no va a aceptar que venga otro y le imponga otra ideología», dice Erwin, un antiguo caminante, anclado hace años en Temuco.

Sin decir que el grupo de los vagabundos «alucinatorios» o psiquiátricamente deteriorados no tienda también a reproducir un estilo -muy marcado por una estética del hedor y la suciedad-, este se halla de todas maneras constituido a partir de otros medios. Estas personas prefieren ante todo la soledad, al punto de no comprometerse en situaciones sociales más o menos establecidas en las que tienden a proyectarse determinados roles e identidades -tanto respecto de sus pares como del común de la gente-.

Don Carlos no se junta con los demás del Hogar. Las conversaciones que llega a sostener con los asistentes de allí son enteramente fortuitas y en todo caso casi inentendibles. Tampoco suele beber o llegar bebido al almuerzo -faena comúnmente grupal-. El es más bien solo. Anda solo. Duerme solo. Almuerza solo. Pide solo. Recolecta solo. Hasta habla solo...

O, trayendo a colación otra nota de campo en la que se expresa con relativa elocuencia la proyección de la vida aislada y en soledad del vagabundo «alucinatorio»:

En el tambor de basura de Millahue -frente a la rotonda de Caupolicán, en la salida sur de la ciudad, cerca de los márgenes de la misma- encontré a Clin, recolector «de materiales» por título propio, estaba completamente sumido allí, en medio de un hedor de vinagre y pudrición. Al acercarme a él advertí que eso le produjo una especie de temor: «quién sabe quien pueda ser», diría Clin posteriormente... Al estrecharle la mano para saludarlo, él se demoró un poco y finalmente también lo hizo pero de un modo tan sutil y liviano que me pareció que en esa timidez se sedimentaba mucho tiempo sin que Clin estrechara manos... A medida que íbamos estrando en conversación sobre «el don de las extremidades», las prohibiciones de su tradición, o respecto de sus dotes y virtudes de «poeta, dibujante, medio atleta y de los cantares», y a medida que se me iba haciendo difícil entender qué decía pues hablaba en un tono muy bajo, yo me iba acercando a él -para oír mejor qué decía- y él, a su vez, se iba alejando de mí de tal modo de mantener siempre una distancia... De los muchos aspectos de su vida que Clin me contó esa vez en relación a sus creencias -

»como gitano y medio extranjero



que soy no puedo vivir en casa», «como que empiezo a ahogar dentro de la casa»- y, según las observaciones hechas en terreno, las personas de este grupo prefieren estar y andar solas que en compañía, recolectar (comida, dinero, restos y desperdicios) que pedir, divagar antes que embriagarse. En este grupo no parecen compartirse, pues, estrategias de sobrevivencia: aquí cada cual se las inventa, del mismo modo que cada cual construye su mundo. Hace unos años, cuenta Clin, «sufrí un descambio de fisonomía... empecé a desarrollar el don de las extremidades» -desde entonces él lleva amarrado al cuello y muñecas un collar de cadenas y brazaletes de metal, levanta rocas y vive en el río-. Otro informante -Pelayo- cuenta que todavía no está completo y que tiene partes de su cuerpo cambiadas, conoce y maneja el «código de espina» -por medio del que puede saber mentalmente todo lo que desea, por ejemplo como hizo con mi nombre y el de un acompañante, en una ocasión, o como diariamente lo hace para determinar cualquier inquietud que le sale al paso-. Sin duda estos son mundos de acceso privilegiado sólo para quien así lo va determinando. Aquí el mundo de las normas sociales de acción y el mundo de los objetos externos cede paso al de las construcciones privadas y subjetivas, canalizadas por medio de códigos y significados excéntricos: cada cual da rienda suelta a los poderes de la imaginación y el delirio.

Si quisiera, por otro lado, caracterizar el tipo de contextos en los cuales poder constatar vívidamente aspectos de la vida de estas personas, tendría que partir reconociendo las diferencias anteriores. En el primer caso, la tendencia a cierta gregariedad torna evidente la presencia de vagabundos en sitios como la Feria Pinto, los bares y las «picás» de allí, el Hogar de Cristo y los Traperos de Emaus. En tanto que para el segundo grupo, lo habitual es encontrar individuos solos merodeando cerca de algún basurero, sentados en algún banco de plaza pública, o simplemente caminando con o sin ninguna dirección prefijada. Ambos tipos de comportamiento habitual son sólo la superficie de estructuras de acción simbólica de las cuales todos -aunque, por supuesto, no faltan los incorregibles- llegamos a sentir su fuerza como dispositivos de acción modelada. El contraste de superficie recién caracterizado muestra a un nivel más profundo las formas sociales que entran en cuestión cuando la participación no se desarrolla según los esquemas socialmente legitimados de acción social y

dentro de los espacios positivamente percibidos. Las categorías como «borrachos», «vagos», «mendigos» e «indigentes» y sus respectivos escenarios como bares, cantinas, calles y esquinas, caminos, etc. así parecen advertirlo. Pero sobre todo se reconocen al nivel de la persistencia de ciertos usos y prácticas: el uso de barbas y de atuendos para vestir tomados de distintos lugares, o la costumbre de no lavarse y peinarse -en el caso del grupo más desvinculado-; el embriagarse y andar ebrio a cualquier hora del día -«si no me viene la epilepsia»-, el cambiarse de ropa de vez en cuando -«cuando se rompe o está muy mugrienta»-, el peinarse y lavarse las manos antes de entrar a comer, en el otro, son comportamientos que señalan ciertos extremos de un estilo de vida próximo a crear una grieta casi inzanjable entre el mundo privado de cada uno y el mundo de la vida social -entre máximas de libertad y normas de control-.

Dentro de una jerarquía de la exclusión, el grupo de los alucinatorios estaría en la base misma inmediatamente seguido por el de los alcohólicos. Estos últimos representarían desórdenes corregibles por la vía de la voluntad y la autoconsciencia, en tanto que los primeros encarnarían esa especie de personas que Foucault (1964, 1967, 1994) identifica con el nombre de insensatos -los cuales han sido abordados y examinados con las tácticas del internamiento, la camisa de fuerza y recientemente de la farmacología-. Entre los «curaitos» aún existen como resabios de otra vida, pautas de conducta ritual e interacción ritual -como diría Goffman (1964, 1970), en mayor medida que entre los alienados.

Esto es así a menos que se compliquen más las cosas. Y, de hecho, así ha sucedido al nivel etnográfico con un grupo de personas que, pareciéndose en muchos aspectos objetivables a los hasta aquí brevemente caracterizados -adoptando el tipo de economía basado en la recolección o la mendicidad; durmiendo y deambulando en «los traperos», en los «puestos» de la Feria, hasta hace algún tiempo en los edificios de impuestos internos -frente a la Plaza de Armas!-; prácticamente sin parientes, familiares o amigos que ayuden; sin acceso a los servicios públicos más importantes -como salud, vivienda y asistencia-; «con lo puesto» -no hay ropa que mudarse-; provenientes de otras ciudades y con vidas pasadas marcadas por una mejor situación -«ahora no soy ni la cuarta parte de lo que antes era», «antes tenía plata... para cualquier cosa tenía»;

«en el campo yo era rico, tenía animales, comida, no me faltaba nunca nada», «era electromecánico y me quedaba tiempo para tocar la guitarra», «tenía mi vehículo, una camioneta», «arreglaba motos y llegué a tener la mía propia, una BMW»; «cuantas mujeres no tuve», «era director de una escuelita», «todos me querían, mi familia, mis padres, mis hermanos»...-; aun así, no hay que confundir a estas personas con la totalidad de los vagabundos. De hecho, este es un grupo que se distingue del resto principalmente en que no existe tanto alcoholismo -algunos no beben y los que lo hacen no son viejos en eso: lo hacen más bien con propósitos estratégicos como para poder dormir a la intemperie, o de vez en cuando se les convida-; todavía se conserva una preocupación por «la buena presentación» y el aseo personal y, de manera muy especial, se ponen en práctica verdaderas reglas de buen proceder, lo que se hace más evidente por el hecho de tener más preparación en el sistema de educación formal y haber tenido una familia bien constituida.

Con este grupo, el de los alcohólicos y «torrantes» -como varios si no la mayoría se han definido a sí mismos- deja de ser un grupo cuya posición está al otro extremo del continuo vagabundo, para establecerse más bien como grupo intermedio entre los «alucinatorios» y los más sobrios de todos, los que con especial intensidad y carácter conservan más rasgos del hombre común y corriente. Una nota personal permite captar el significado de estas diferencias.

Me pareció muy relevante el que Dickinson se preocupara tanto de su aseo y presentación personal - «no tolero andar todo cochino, con las manos mugrientas y las uñas negras... y más encima borracho, no», dijo Dickinson refiriéndose a los «peregrinos» que van a almorzar al Comedor del Hogar de Cristo-. De hecho, Dickinson me habló de sus preferencias cuando de usar algún sanitario se trata: «los del INP son los más limpios» y «además no cobran nada». «Los baños de la plaza están inmundos, al igual que los de Emaus». Al comparar la presentación física y el cuidado de la apariencia -junto con el del cuerpo (Dickinson hace dieta)- de Dickinson con el de Estrada se pueden descubrir diferencias estilísticas muy profundas: en el primero, la preocupación por «andar bien», limpio y «bien presentado» señala un valor cuyo significado último tiene que ver con una definición del yo distinta a la que tiene el sudoroso y beodo de Estrada -que, como me ha dicho,

ha pasado meses sin tocar ni ver siquiera el agua.

Mantener una imagen decente y proyectarla como tal expresa un deseo por no desvirtuarse a nivel de la identidad del yo social; desdibujarse es, a la inversa, proyectar una imagen estigmatizante -por medio del mal olor, el mal aliento, la suciedad y el desgredamiento del sí mismo social, a la vez que tener más acceso al nivel de lo que los interaccionistas simbólicos entienden como el self espontáneo. Al lado de ambas identidades -y esta es la situación de muchos «allí»- late aquella que todavía no ha creado del todo inconsistencias entre una vida infame y llena de desgracias y la que aún se halla movida por disposiciones socialmente compartidas y culturalmente interiorizadas.

Por lo tanto, una caracterización de los contextos de acción e interacción de los vagabundos corresponde a una caracterización diferencial según no sólo por que en cada uno (de los contextos) se presenten distintas clases de vagabundos sino porque el lugar en que cada uno escenifica sus rutinas se encuentra -de un modo que hay que todavía conocer- ligado a las identidades de cada clase. Muy burdamente diría que dependiendo del vagabundo los contextos se pueden perfilar como:

1) aquellos en los que sólo los «alucinatorios» divagan -como calles, sitios eriazos, puentes, cerros basureros -escenarios en los cuales la vida solamente puede transcurrir, como los transeúntes que pasan, la brisa que atraviesa, el agua debajo de los puentes y los desechos que durante la semana se acumulan-;

2) los tugurios o «bajos fondos» en los que reinan las jornadas sin gloria, el detalle sin importancia, el vicio y todo un enjambre de pequeñas desviaciones de conducta -los bares y cantinas del barrio Estación en los que la vida se va dañando, los «puestos» de la Feria, la línea del tren, un auto viejo, etc. en los que el cuerpo se va deteriorando-;

3) aquellos en que sólo se permite a quienes lucen un rostro todavía sin desvirtuar -como establecimientos públicos, tiendas y negocios y lo que equivale al sector más céntrico de la ciudad -donde la vida consiste en un constante mantener ciertas reglas de juego válidas para todos, incluso para los esposos engañados o abandonados, los de fortunas dilapidadas y los exiliados;

4) aquellos escenarios como Emaus, el Hogar de Cristo y una que otra iglesia en los que, independientemente de quien específicamente se trate, se proporcionan algunos servicios y se brinda apoyo a todos quienes lo requieran -sitios en que la vida infame tiende a reproducirse o al menos en los que bulle con una intensidad de fatalismo e infortunio.

Así, pues, una etnografía del vagabundo corresponde a un examen fino que parte de los aspectos y conductas que las personas excluidas y más o menos desarraigadas de sociedades como la nuestra presentan en diversos escenarios de acción e interacción. Este examen permite, junto con el cuestionamiento sistemático de la presencia misma del vagabundo -y de uno mismo- en la vida cotidiana y el paisaje urbano, una entrada al mundo de las identidades y las diferencias de y entre clases de personas; es, por otra parte, la puerta de acceso para el reconocimiento de contextos de acción e interacción profundamente marcadas por la miseria y la desventura, cuando no por la locura y la obsesión. Un esfuerzo de este tipo requiere un seguimiento inagotable de las personas en sus propios ambientes naturales; requiere tomar consciencia de las mismas, indagar en sus biografías personales y en las fuerzas a las que constantemente se hallan expuestas las personas, visualizar los límites de las mismas en el espacio, marcar sus contornos, referirlas a sus contextos; aprehender las atmósferas y el significado de las conductas que allí se despliegan. Pero, sobre todo, requiere de una paciente y activa observación comunicativa con las personas reales, con los infames, los desarraigados, los insensatos, los excluidos, vale decir, un trabajo sistemático en torno a las asimetrías de la conducta simbólica verbal y no verbal de aquellos socialmente desacreditados. Allí donde el pensamiento y la emoción confluyen por medio de la violencia de las palabras -»si tengo que morir como los perros, moriré como los perros...»-, el etnógrafo -al menos uno mismo- trata de ubicarlas y hacerlas inteligibles dentro de cuadros más o menos completos de conducta simbólica en escenarios no menos dramáticos -el fatalismo de las palabras anteriores fue expresado por Estrada, un alcohólico inveterado, maloliente y «torrante», mientras esperaba que abrieran la puerta del Comedor del Hogar de Cristo, encontrándose él visiblemente en un estado de angustia y desesperación obstinada -»no hay nada que me haga cambiar...»-, nostálgico y consciente del papel de su sí mis-

mo en lo que le ocurre -»sufro porque yo mismo me lo he buscado», diría en ese momento-... estaba saludando alegremente a uno que otro amigo «del ambiente», después de haber pasado seis días hospitalizado debido a un fierrazo que le dieran «unos cauros, por doscientos pesos...» -todavía con una benda, esta vez limpio y afeitado -»vengo recién saliendo, hermanito», había dicho...

Cada detalle tiene en este caso un significado equivalente a un fragmento de sentido en el que diversos signos llegan en un momento determinado a vincularse produciendo efectos de acción (así pueden ser los días de Estrada y de muchos otros como él) y de discurso (así pueden ser expresadas realidades como las vividas por Estrada y otros de su estirpe -y que sólo por su intermedio he podido conocer y ahora compartir). Las circunstancias que envuelven, como invisible niebla, la puesta en escena del vagabundo -un sórdido bar, un basurero putrefacto, un oscuro cuartucho o una calle interminable-, más las fachadas, los gestos, posturas y palabras, junto con la persistencia, vehemencia e intensidad con que allí se proyectan, manifiestan y pronuncian dan pie a una lectura a la vez que a una escritura consistentes con lo mismo. La percepción y constatación del infortunio, la desventura, el desarraigo, la desesperanza, la obstinación, la insensatez y la locura que revisten las vidas de estas personas obliga a la utilización de una retórica que, sin glorificar los desórdenes de la conducta inmediata y la desvinculación social sedimentada, los interprete como tales -es decir, como los grados más bajos y persistentes de lo real. Entender la vida de estas personas es aprender a entender la violencia de sus palabras, lo descarnado de sus actos y la vehemencia de su intransigencia.

BIBLIOGRAFIA

- FOUCAULT, M.** (1994). *Historia de la locura, Tomo I y II*, F.C.E.
- GOFFMAN, E.** (1970). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Ed. Amorrortu.

¿Cómo la gente previene enfermarse? Un acercamiento para comprender la forma en que la gente de una comunidad mapuche protege su salud⁽¹⁾

Noelia G. Carrasco H. Antropóloga.

RESUMEN

En este artículo se presenta la síntesis de una investigación antropológica de carácter etnográfica, llevada a cabo entre 1997 y 1998 en una comunidad indígena de la IX Región. Proyectando intereses desde la antropología, la búsqueda por conocer el nivel en que se encuentra la prevención de las enfermedades y la gente vive el cuidado de su salud, este trabajo, que tuvo la forma de investigación de Tesis de Grado, se llevó a cabo a través de la inserción de quien escribe en la comunidad, recogiendo desde allí todo lo que antropológicamente hablara acerca del problema planteado.

El contacto con la gente a través de un acceso cuidadoso a sus distintos contextos de vida, se vio reforzado con el aporte de una persona de la comunidad, que asumió ser mi compañía durante las visitas y conversaciones que constituyeron el núcleo de este trabajo. Esta posibilidad de conformación de un equipo intercultural, se plasmó también en los resultados finales de la etnografía, en donde se presenta una combinación entre las concepciones propias de la gente recogidas desde ellos, y las interpretaciones basadas en un concepto de cultura flexible y dinámico en que se distingue el ser y actuar de la gente, en el ordenamiento y la conjunción de sus ideas y creencias.

Así, la prevención resulta constituir un tipo de comportamiento que existe en todas las sociedades y culturas, y que presenta por tanto, diferentes formas y contenidos. En el caso indagado, pudimos encontrarlos con que la prevención se encuentra ligada íntimamente a otras concepciones, que simultáneamente vienen también a dar cuenta de la prevalencia de un concepto de cultura indígena vigente, en donde los mundos que componen la cosmovisión propia tienen permanencia, entrelazando lo natural con lo sobrenatural, teniendo incidencia directa en la vida y cotidianidad de la gente. El enfoque de este trabajo situó a la antropología cultural frente a un concepto de ecosistema, asumiendo a este último con contenidos integrados entre las dimensiones medio ambientales, sociales y culturales de la vida.

La comunidad en que se realizó la etnografía de la cual habla este artículo, se encuentra ubicada en el sector de Maquewe, al Sur Oeste de la ciudad de Temuco, Chile. Está conformada por 16 grupos, pertenecientes a 7 troncos familiares, también definidos por la antropología social como familias extensas.

La Tesis realizada intentó reconocer, describir e interpretar las dimensiones sociales y culturales de la vida en la comunidad. Para ello, la metodología etnográfica basada en presupuestos epistemológicos ideográficos, se refundó en la inquietud por hacer una antropología capaz de estar con la gente y comprender su estilo de vida propio, proyectando luego un

camino de acercamiento y acción antropológica aplicada con comunidades del tipo descrito.

A grandes rasgos, esta investigación concluyó en lo social, con la idea de que esta comunidad sería representativa de un estilo de vida mapuche actual, caracterizada por:

«No poseer una estructura social y política de acuerdo a las formas tradicionales de ordenamiento y poder en torno a la figura político - religiosa del longko, ni tampoco haber consolidado una organización de carácter funcional en su interior, de tal forma que el orden social estaría supeditado a los niveles familiares... La dimensión cultural le estaría otorgando entonces, la cohesión y el ordenamiento que en tanto comunidad, personas y familias mapuches poseen... Este estilo de comunidad indígena, se caracteriza además por su permanencia en el tiempo y la continuidad de su cohesión a través de la vivencia de sus relaciones internas y externas, asumidas en forma particular por las familias... el control social se expresa a través de las expresiones de voluntad frente a estímulos proporcionados por la sociedad nacional.»(2)

La indisolubilidad entre las dimensiones sociales y culturales de la vida, dieron origen en esta investigación a la secuencia de argumentación entre un aspecto y otro. La prevalencia de la cultura superaba el desprendimiento de patrones sociales y políticos explícitamente mapuches. Vale decir, pese al desvanecimiento del orden social de la comunidad en torno a la autoridad política y religiosa del longko - durante la década de 1940 - en ella se conserva vigente el entramado cultural mapuche, revelado en esta oportunidad a partir de las concepciones de salud y los comportamientos preventivos de la gente, también comprendido como el circuito conceptual y empírico de medioambiente - hombre - salud.

La interrelación entre la gente y su medio ambiente o ecosistema, implica consideraciones, creencias y comunicación entre ambos. Habiendo identificado como componentes relevantes de este ecosistema al agua

en sus diferentes formas, los bosques originarios, y la tierra en su condición de plataforma integral de la cultura que por tanto, incluye el hombre, el acercamiento etnográfico pudo constatar que en la interacción de la gente con este ecosistema, se encuentran los espacios preventivos, visualizados en el nivel del comportamiento de la gente desprendido de sus concepciones indígenas aun vigentes.

La investigación describió a los componentes antes enunciados de la siguiente forma:

«La concepción indígena de mapu, fue la que consensualmente la gente de la comunidad describe como la tierra y sus componentes; lo que de ella se desprende y en ella vive. Allí podemos encontrar el agua, los árboles, las siembras. La gente llamó a todo esto mapu, y a su salud o buena condición tremon mapu»(3)

«Bajo la denominación «ko», el agua representa básicamente la vida, la energía estimulada por el movimiento. Su existencia no puede desprenderse de la existencia de la vida natural (vegetal, animal y humana) y también sobrenatural... siendo un elemento dueño de energía que vitaliza, posee también la doble connotación axiológicamente vivida en la cultura mapuche, aquella que descubre y establece la acción de diversas fuerzas a través del agua... la gente reconoce y comenta acerca de las diferentes fuentes y formas de agua que existen, no se trata de un conocimiento simple, sino por el contrario, profundo y directamente derivado de esta intimidad entre los hombres y el mapu»(4).

«Quedan aun en determinados sectores de la comunidad, y en las propiedades de solo algunos, restos de densos bosques originarios, denominados por la gente como pitrantu, haciendo alusión al arbusto pitra, estos bosques cuentan además con árboles de temu y canelo. Son bosques de tierras húmedas, rodeados de mallines...»(5)

El que cada uno de los componentes antes mencionados posean su vida propia y que esta vitalidad sea

1) Síntesis interpretativa del trabajo "Agua y Prevención de enfermedades en la comunidad mapuche Juan Cristo Carril, Maquewe"; Tesis de grado para optar al grado académico de Licenciada en antropología con mención en antropología aplicada, Universidad Católica de Temuco, octubre de 1998. Esta Tesis fue financiada por una beca otorgada por el I. D.R. C. (Canadá) y asesorada por el Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco.

2) Cita extraída del texto de Tesis antes mencionado.

3) *Ibid.*

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*

también canalizada a través de la interacción entre lo natural y lo sobrenatural, deja entrever la transversalidad de la vida entre ellos.

La investigación desarrollada se dirigió a indagar acerca de la salud, descubriendo que cada uno de estos elementos poseen su propia salud y que el bienestar de uno estimula el bienestar del otro, o por el contrario, la enfermedad de uno puede también derivar en la enfermedad de otro. El hombre y el ecosistema se encuentran indiscutiblemente insertos y entrelazados en esta red dinámica de salud y bienestar.

Desde este punto de vista, se pudo también constatar a través de esta etnografía, que el modelo de salud mapuche opera en la comunidad a través de la experiencia y el comportamiento de la gente. Así también, los tipos de enfermedades que la gente sufre, permitieron distinguir que el modelo occidental de salud - enfermedad igualmente opera en determinados casos de enfermedades que la gente denomina «wingka kutran» o enfermedades no mapuches. Este tipo de coexistencia conceptual y también operativa, es una característica ya descrita por otros autores como parte de una situación más o menos generalizada en la sociedad y cultura mapuche actual (6).

De tal forma, se ha podido interpretar que dentro de las concepciones generales de salud, la gente maneja y vive diferentes tipos de enfermedades que se entrelazan a su vez con distintas formas de prevención y cuidado, que provienen de distintos modelos de pensamiento y de salud. Independiente de esta diferenciación, la búsqueda de una buena salud es generalizada...

«... es crucial para la propia subsistencia; poder recoger leña para el fuego y cocinar, ir en busca de agua, cuidar los animales y trabajar la tierra son las actividades cotidianas y culturalmente primordiales. El estado de enfermedad deriva en la imposibilidad de cumplir con estas actividades, valerse por sí mismo y finalmente mantener la vida...»(7).

Retomando las particularidades del modelo mapuche de salud que se vive en la comunidad, las enfermedades mapuches o «mapuche kutran» vividas directa e indirectamente por la gente, permitieron elabo-

rar una interpretación que vincula al hombre y sus acciones con la dimensión normativa del comportamiento ideal. Esta interpretación se sustenta en la reiteración que muestran los relatos acerca de lo que los afectados debieron y lo que no debieron hacer para haber evitado contraer tal enfermedad. Luego, desde el punto de vista antropológico es posible sostener que...

«El conocimiento cultural en torno a cómo poder prevenir enfermarse o que a alguna persona le afecte un daño causado por otra, apela a la vivencia de situaciones de riesgo que sólo se dejan de correr, cuando la persona y sus más próximos viven en la tranquilidad de que no se han cometido acciones que puedan incitar a otros a hacerles daño... la gente posee un marco de referencia propio para vivir sus relaciones con otra gente y con su ecosistema, entendiéndolo que este también posee vida y por tanto, al igual que los seres humanos, también es fuente de intencionalidad»(8).

Las situaciones de riesgo son fruto de los comportamientos cometidos. Las atribuciones de culpa y responsabilidad de las enfermedades recaen en las personas una vez que examinan sus acciones y experiencias previas, en donde pudo haber actuado de manera tal que ha provocado la reacción de otros seres naturales o sobrenaturales - sobre ellos mismos. El riesgo o el peligro de sufrir alguna enfermedad está supeditando a los comportamientos, en tanto estos se manifiestan o no acordes con el modelo ideal, normativamente pautado dentro de la cultura. Luego, se expresa también un tipo de dimensión sociomoral, en donde las acciones son catalogadas y enjuiciadas por el resto de los miembros de la comunidad, quienes con esta misma mirada normativa, valoran positiva o negativamente el comportamiento de los otros, reconociendo en qué momento y con qué actitud se podría haber evitado la enfermedad.

Expresiones de la gente tales como «no debimos haber vivido aquí, tendríamos que haber vivido en la comunidad de mi esposo», o bien «no debí haber tocado a ese animal», denotan que la lógica del riesgo y el peligro de contraer enfermedades se manifiesta en el entramado sociocultural de la comunidad.

6) Citarella, et al. 1995.

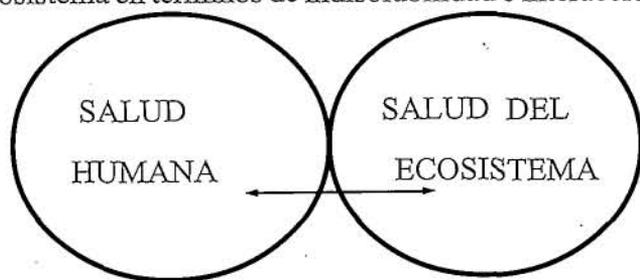
7) Carrasco, N. 1998.

8) Ibid.

En este sentido, la Tesis pudo explicitar que la prevención posee un nivel sociocultural en tanto se expresa y vivencia a través de los temores de la gente. Este componente del temor, resulta ser fundamental en cuanto al reconocimiento de las situaciones de riesgo culturalmente asumidas por esta. El respeto por no alterar los espacios de vida de otros seres que habitan en lugares como los pitrantu, indica que existe temor por que luego las consecuencias de una alteración premeditada o no, recaigan sobre quien las ejecutó. El miedo o temor de no cometer actos que puedan desencadenar efectos negativos - directos o indirectos- sobre el individuo o sus más cercanos, constituye una dimensión del concepto de salud antes enunciado, que igualmente se puede entender como una elemento regulador de las relaciones e interrelaciones entre los sujetos y su ecosistema.

Según lo dicho por la antropóloga Mary Douglas, las transgresiones explican las desgracias: «... en todos los lugares y épocas el universo se ha interpretado en términos morales...»(9). Serían entonces, lo que ella denomina como «mecanismos de atribución de la culpa» los que varían de una cultura a otra, adheriéndose en cada caso a las particularidades cosmovisionales y de interacción que posean.

En el caso de la comunidad mapuche en que se desarrolló esta etnografía, de acuerdo al enfoque antropológico simbólico - interpretativo, fue posible recoger la vivencia de un modelo de salud vinculado al ecosistema en términos de indisolubilidad e interacción:



Indisolubilidad en términos de modelo cultural de salud que vincula a lo físico con lo espiritual;



interacción, en términos de actos de comunicación y comportamientos recíprocos entre ambos.

Las posibilidades de la antropología en términos de análisis y comprensión reflexiva de los hechos y situaciones que dan forma y contenido a los comportamientos de la gente, conlleva en esta oportunidad a extrapolar los resultados de esta investigación a la situación de la sociedad y cultura que interactúa con la estudiada. Se trata de poder representar una inquietud antropológica más general, dirigida a trasladar las preguntas hechas a otra cultura hacia la nuestra. ¿Cómo damos sentido, los llamados «occidentales», a la prevención de enfermedades?, ¿De qué forma enfrentamos en nuestra sociedad las situaciones de riesgo? En definitiva, ¿cómo asumimos las situaciones de prevención y riesgo en nuestra propia estructura ideacional?

Esta interrogante final, persigue la necesidad de expresar el vuelco de la mirada antropológica a nuestra sociedad, y a trata de descubrir y comprender cuáles son nuestros propios mecanismos de prevención y de atribución de la culpa.

La etnografía, como modalidad antropológica di-

9)Douglas, M. 1991.

rigida hacia la búsqueda del diálogo intercultural, se constituye finalmente en los fundamentos de un proceso dialéctico que estimula el surgimiento de este tipo de interrogantes. Lo que C. Geertz llama el «estar aquí», pero agregando el sentido del transporte de las preguntas y cuestionamientos hechos a la otra cultura a la propia del etnógrafo.

Desde la perspectiva de R. Ulin, se trataría también de un tema de racionalidades, reconocidas por el antropólogo dispuesto a asumir la búsqueda de simetrías a través del diálogo.

«Es pues por medio del encuentro reflexivo con otras culturas como la racionalidad llega a entablar un diálogo con la práctica de la antropología».(10)

BIBLIOGRAFÍA

CITARELLA, L., A.M. OYARCE, A. VIDAL, J.JELVES, AM. CONEJEROS, B. ESPINOZA. (1995). *Medicinas y culturas en la araucanía*. Ed. Sudamericana, Chile.

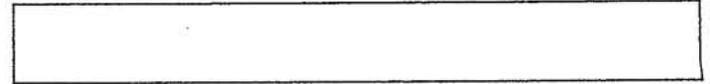
DOUGLAS, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Ed. Siglo Veintiuno. España.

GEERTZ, C. (1988). *La Interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa. España.

GEERTZ, C. (1989). *El antropólogo como autor*. Ed. Paidós. Argentina.

ULIN, R. (1990). *Antropología y teoría social*. Ed. Siglo Veintiuno. México.

Historia Institucional del Centro de Estudios Socioculturales



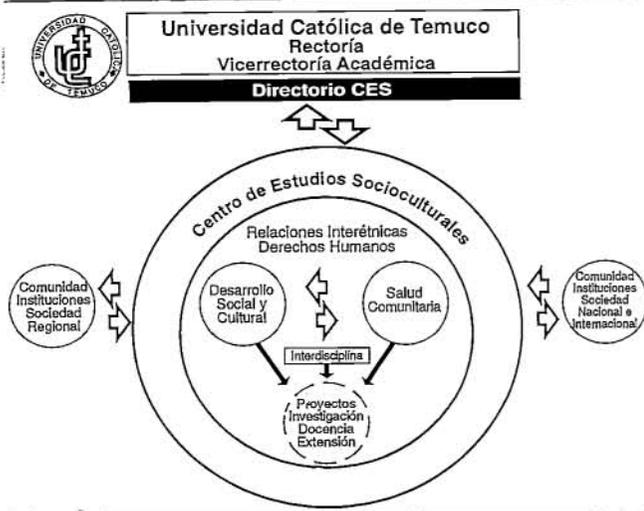
El proyecto que dio origen al CES propuso el cumplimiento de sus objetivos concibiendo la gestación de una instancia académica en proceso de permanente vitalización institucional. En el ámbito universitario ello significaría constituirse en un recurso académico virtual a toda iniciativa que considerara el componente sociocultural en su planificación, particularmente de aquellas que, en su perspectiva aplicada, hubiesen de llevarse a cabo en sectores rurales o marginales del área urbana. En el plano del trabajo especializado, la cobertura estaría dada por el surgimiento libre del proyecto a llevar a cabo desde las disciplinas involucradas y, en situaciones preferenciales, cuando la demanda emergiera de los propios contextos sociales a los cuales se pensara servir. El propósito de trasfondo no podía ser otro que generar y acumular conocimiento sociocultural y a través de ello facilitar la revisión y profundización teórica, como corresponde a todo quehacer académico (Decreto de Rectoría 30/97, Títulos I y II).

Para el cumplimiento de esta senda, la conformación del Consejo Directivo fue crucial (16 de mayo). En esta instancia estaría representada la Universidad, sus Facultades, Institutos y Escuelas, de modo de nutrir ampliamente la marcha institucional del CES, sus iniciativas específicas y la proyección de este quehacer en el espacio universitario, extra universitario, regional y externo. En sus casi dos años de evolución, el CES ha contado con un Consejo Directivo activo, preocupado

10)Ulin, R. 1990.

de apoyar el mejor logro de los objetivos institucionales. Habiendo incorporado la idea de que esta instancia ha venido a potenciar el aporte inicial de la Antropología y la Lingüística en el campo de las Ciencias Sociales y que estas actividades conforman eslabones de tradición de la Universidad apoyó, por ejemplo, la re - edición de la Revista *CUHSO*, producto académico anterior que surgiera bajo la instancia del Centro de Investigaciones Sociales Regionales - CISRE - y que funcionara entre 1983 y 1986. Así, operando a través de 25 sesiones ordinarias y extraordinarias ha legitimado un quehacer llevado a cabo gracias al aporte voluntario de académicos de la Universidad, de otras universidades, de ex - alumnos de post grado, de alumnos de Antropología, de Servicio Social, de alumnos egresados de otras universidades y de un número importante y cada vez más amplio de colaboradores. El mismo proyecto de la re - edición de *CUHSO* pudo iniciarse gracias a la contribución entusiasta de dos periodistas egresados de la Universidad Austral de Valdivia, a quienes agradecemos el impulso que otorgaron a esta iniciativa. El Consejo también aprobó la modalidad de trabajo del CES operando con una Dirección biorientada, al intentar representar al nivel institucional de la Universidad al mismo tiempo que recoger y animar una base académica no conformada por «funcionarios», sino por profesionales, especialistas y estudiantes que dejan oír voces ricas en resonancias diversas, desde una imagen de Universidad configurada para un servicio de orientación académica, pero también social y ético.

En el esquema que se incorpora a continuación se grafica este modelo de funcionamiento, elaborado con el aporte de los participante de esta base académica.



En esta representación el quehacer académico del CES se ve cruzado por las líneas de las relaciones interétnicas y la de los derechos humanos, distinguiéndose como temáticas específicas a la salud comunitaria y el desarrollo social y cultural.

Es esta base entonces la que ha permitido el quehacer dinámico del CES y que ha apoyado el itinerario institucional que a continuación se presenta. La Dirección y Dirección Adjunta del CES no pueden sino agradecer estos aportes, sin los cuales el proyecto no podría estarse concretando del modo como lo está haciendo.

INICIATIVAS

31 de marzo de 1997.

Se concreta el acuerdo entre el **Centro Internacional para el Desarrollo de Canadá y la Universidad católica de Temuco**, para la ejecución - a través del CES - del proyecto de investigación acción titulado «Mejoramiento de la Calidad y el Abasto del Agua en cuatro comunidades mapuche del sector Chapod, Maquehue - IX Región». Este es un proyecto de dos años de duración con un financiamiento de \$15.000.000 que supone un estudio de seguimiento y una evaluación del impacto en salud conformado por un equipo de cuatro integrantes. En el marco de la Antropología Aplicada, representa un hito significativo al apoyar la ejecución de un proyecto tecnológico que fuera solicitado y proyectado por las propias comunidades, generando un estilo de trabajo respetuoso y estimulador de la autogestión mapuche.

5 de mayo de 1997.

En la línea de los Derechos Humanos y gracias al aporte de la profesora especialista Sra. Roberta Bacic, se lleva a cabo una **Reunión Técnica sobre el Concepto de Derechos Humanos** con destacados profesionales nacionales y a la que asistiera también el Secretario General de la Universidad, Sr. Eduardo Fernández S. M.. Se contó en esta oportunidad con el

Dr. José Galeano, Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Arcis; con la Sra. Lorena Escalona, del Departamento de Ciudadanía y Derechos Humanos del Ministerio de Educación; Sr. Elías Padilla, representante de la Universidad Humanismo Cristiano; Sr. José Araya, representante de Codepu; el antropólogo forense Kenneth Jensen; el sociólogo Andrés Domínguez, secretario ejecutivo de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación; y los abogados sres. Nelson Caucoto y Hernán Quezada.

En esta reunión se discutió además, acerca de la trayectoria que debiera adoptar la temática en el CES, centrándola en la investigación, la docencia y la extensión. Fue posible reafirmar la postura de que el abordaje científico de la temática exige la delimitación cuidadosa de contextos de observación y reflexión de modo de explicitar adecuadamente los parámetros culturales de la escena social, sin excluir la consideración de las implicancias éticas que emergen de los procesos. Hubo consenso en que la temática debiera estar presente en la Universidad y de que un tratamiento multidimensional con propósitos de cambio cultural constituirían la postura más adecuada, desde el ámbito universitario, de modo de superar actitudes de evitación de la temática por descuido de la conciencia.

*Comenta Sr. José Araya,
Base Académica del CES*

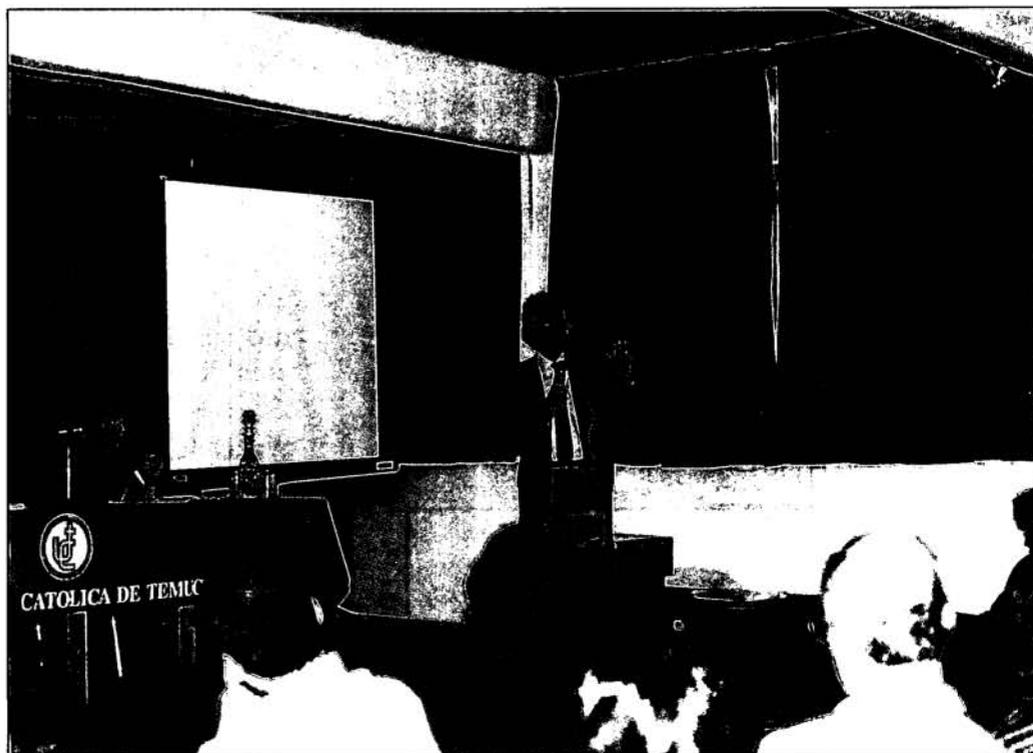
16 de junio de 1997.

Tiene lugar el **Acto de Inauguración Académica del CES** en el Salón Auditorium de la Universidad. Este acto contó con las palabras introductorias del Rector de la Universidad Monseñor Jorge Hourton P. acerca de la importancia de la ética social en el desempeño de la Universidad, así como el cultivo de los valores trascendentales de nuestra cultura. La conferencia fue dictada por la Dra. Florencia Mallón, profesora titular de la Universidad de Wisconsin

y PhD en Historia Latinoamericana (Yale University). El tema de la conferencia fue Historia Memoria y Cultura: Una aproximación interdisciplinaria al diálogo intercultural. En esta oportunidad, la Dra. Mallón reconoce la importancia que ha tenido para la disciplina de la Historia el diálogo con la Antropología en EE.UU. Desde esta perspectiva, apoya la iniciativa de vincularse al CES para programar actividades de docencia de post grado, de investigación y de extensión. Esta intención se plasma en la firma de un Convenio Marco de Colaboración Interuniversitaria entre la Universidad de Wisconsin - Madison a través de su Departamento de Historia y la Universidad Católica de Temuco a través del CES.

27 - 28 de octubre de 1997.

Se lleva a cabo el **Primer Congreso Regional de Psiquiatría Social y Transcultural** con el apoyo del equipo de Psiquiatría y de Salud Mental del Consultorio 1 del Hospital San Borja - Arriarán de Santia-



go y contando con el patrocinio del Servicio de Salud Araucanía Sur.

Este evento tuvo una amplia cobertura de los medios de comunicación y una asistencia masiva que alcanzó un promedio de 120 personas. Del mismo

modo, produjo impacto en los sectores especializados por la excelencia de las ponencias de los exponentes nacionales y extranjeros.

En esta ocasión se contó con la presencia del destacado psiquiatra y académico de la Universidad de Londres, Julian Leff, quien tuvo a su cargo la conferencia inaugural «Ansiedad y Somatización en diferentes culturas». Esta conferencia formó parte de la ceremonia inaugural en la que participó también el Rector de la Universidad y el Director del Servicio de Salud Araucanía Sur, Sr. Miguel Angel Solar, quien ofreció el discurso inicial. Las tres principales áreas del Congreso fueron la Psiquiatría Social: Teoría y Experiencia; Experiencias y Reflexiones en torno a la organización y administración de servicios en Salud Mental; y Temas en Psiquiatría Transcultural.

Entre los especialistas nacionales, el Congreso contó con la participación del Dr. Martín Cordero, Jefe del Servicio de Psiquiatría del Hospital San Borja - Arriarán; Dr. Rafael Sepúlveda, Asesor en el tema de Salud Mental de la Subsecretaría del ramo; y la Dra. Andrea Bahamondes, Directora del Proyecto de la Hospitalización Diurna del Consultorio 1, entre otros especialistas.



Para el CES este evento, el primero a nivel regional en su tipo, fue una demostración de que los factores sociales y culturales deben considerarse en el avance de las disciplinas de la salud, particularmente las de Psiquiatría, cumpliéndose con el objetivo de dar a conocer marcos de referencias para facilitar diagnósticos interdisciplinarios especializados, al mismo tiempo que tratamientos contextualizados, vinculados a los ambientes de vida de los pacientes.

28 de noviembre de 1997

Se acuerda **Convenio de Colaboración Mutua** para Impresión y Distribución, entre la Universidad Católica de Temuco y LOM Ediciones Ltda.. Dentro de este convenio se logra la impresión y distribución de dos textos:

- *Conocimientos y Vivencias de dos familias Wenteche sobre Medicina Mapuche*, ISBN N° 956-7019-04-5; (Durán, T. ; Quidel, J.; Hauenstein, E.).

- *Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía. Una aproximación étnica*, ISBN N° 956-7019-05-3 (Pérez, P.; Bacic, R.; Durán, T.)

Con estos textos el CES inaugura su *Colección Interculturalidad*.

17 de diciembre de 1997.

Se lanza el libro **Memoorias Recientes de mi Pueblo** (Bacic, R.; Durán, T.; Pérez, P.; 1997) en el Salón de Actos del Edificio San José de Temuco. Este evento fue organizado por la entonces encargada de la línea de Derechos Humanos del CES, Sra. Roberta Bacic, quien logró el apoyo de instituciones como el Cinprodh, la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos y el Codepu de Valdivia para hacer de este acto una instancia inolvidable.

Contamos con la asistencia de 100 personas, la mayoría familiares de ejecutados y detenidos desaparecidos de la región, víctimas de la represión política generada por la dictadura de nuestro país. Para este acto el estudiante Marcelo Berhó preparó un diaporama a través del cual se ilustró el proceso de la investigación que sobre el tema de los Efectos Psicosociales y Socioculturales se iniciara en 1995. Jaime Huenul, poeta regional animaría también este acto con su poesía. El texto constituyó una versión bilingüe castellano - mapudungun de 110 páginas, ilustrado con dibujos ad hoc creados por el pintor procedente de Valdivia Roberto Arroyo y que resume los principales hitos de la investigación antes señalada. El nombre del texto surgió del trabajo de campo y fue propuesto por una familia de una comunidad mapuche de Lautaro.

13 de enero de 1998.

Tiene lugar el lanzamiento del libro *Memorias Recientes de mi Pueblo* en la Sala Aynilebu de la Corporación Cultural de la Municipalidad de Valdivia. Este acto fue organizado por la línea de Derechos Humanos del CES y contó con el patrocinio de Codepu de Valdivia y el apoyo del Cinprodh de Temuco. En esta oportunidad contamos con el comentario técnico del libro de parte del antropólogo de la Universidad Austral de Valdivia Sr. Juan Carlos Skewes, actual Director de la Escuela de Antropología de Valdivia, quien destacó el aporte del texto al conocimiento sobre la etnia mapuche, así como valoró la metodología de registro y particularmente la comunicacional a través de la cual se entregaron los resultados de la investigación.

Comenta Sr. José Araya, encargado Línea de Derechos Humanos, CES.

Marzo de 1998.

El CES presenta a la Vicerrectoría Académica el **Proyecto de Investigación** Condición psiquiátrica y sociocultural de los vagabundos del centro urbano de Temuco, contando como investigador principal con un estudiante de Antropología de la Universidad. Aunque la Vicerrectoría aprobó la validez académica del proyecto, delegó la posibilidad de su financiamiento al CES. Dado que nuestro Centro había contribuido a configu-

rar la Corporación de Fomento a la Salud Mental - *CORFOSAM* -, conformada en su mayoría por ex - alumnos del postítulo de Psiquiatría Social y Antropología; esta entidad privada asumió la responsabilidad de su co - patrocinio y financiamiento, en una actitud de solidaridad y compromiso.

La investigación consistió en realizar un trabajo etnográfico sobre el estilo de vida de los vagabundos de la ciudad y en sustentar acciones aplicadas en el campo de la reinserción social en un sentido amplio. Para *CORFOSAM* esta investigación constituiría un aporte importante dado que esta institución tiene por objeto «la prevención y autocuidado de la salud mental desde una perspectiva holística, considerando los factores sociales, culturales y económicos que intervienen en el binomio salud - enfermedad mental» (Acta de constitución, Art. 3º, enero de 1998).

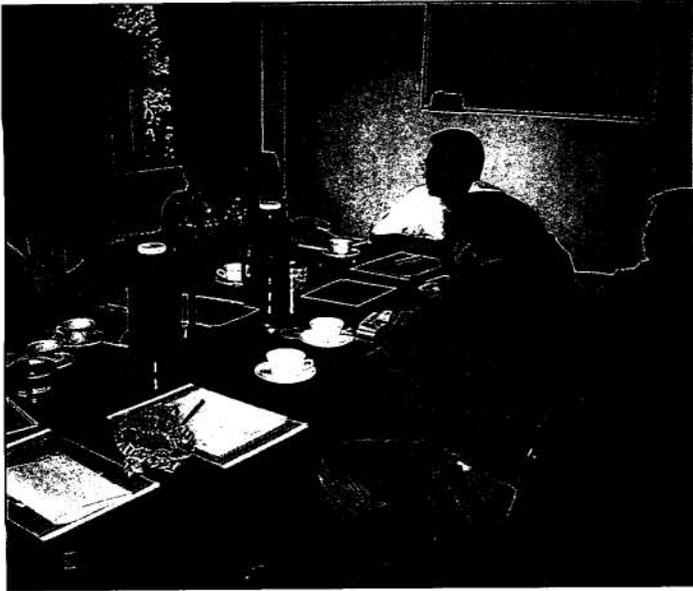
16 de marzo de 1998.

Se firma un **Convenio de Colaboración Mutua** entre la Corporación de Promoción y Defensa de los Derechos del Pueblo (*CODEPU*) y la Universidad Católica de Temuco a través del CES para el desarrollo de programas de asistencia jurídica, social y psicoterapéutica, de educación y capacitación en el campo de la defensa y promoción de los Derechos Humanos; la ejecución de proyectos de investigación en los ámbitos jurídicos, de salud mental, de la educación y el medio ambiente y la ejecución de programas de extensión hacia y con organizaciones sociales e instituciones de derechos humanos y académicos.

En el marco de este convenio se han llevado a cabo actividades de docencia de pre - grado, participaciones en eventos de extensión a nivel nacional y en el extranjero, así como se han programado actividades de apoyo en investigaciones para el futuro cercano. Este es el caso de la organización de estudiantes católicos universitarios que depende del Obispado de Munster - Alemania, con quienes el *CODEPU* ha intercedido para programar investigaciones de estudiantes de post grado en el CES, en temáticas de interés para ambas instituciones.

30 de marzo de 1998.

Se desarrolló el I Coloquio Académico del CES, en base a un documento previo, del Dr. Enrique Pérez, de la Universidad de Lund, Suecia, titulado Modelos de Integración Nacional en América Latina..



En el Coloquio participaron el Dr. Pérez, la Dra. Teresa Durán P., Héctor Mora y Noelia Carrasco, estudiantes de la carrera de Antropología, el Dr. Miguel Chavez A., y los profesores Jaime Flores y Aldo Vidal, del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de la Frontera), el profesor Jose Quidel, de la Universidad Católica, y el profesor José Araya, encargado de la Línea de Derechos Humanos del CES.

Tema central de interés fueron los estilos de conformación de las unidades políticas en América Latina, desde el siglo pasado hasta los procesos de modernización contemporánea. Ello en un continente caracterizado, entre otros, por la presencia de poblaciones étnica, racial y culturalmente diferentes, tanto originarias como provenientes de procesos inmigratorios, las que constituyendo incluso componentes mayoritarios de tales unidades, debían integrarse en el Estado-nación.

En dicho marco el Dr. Pérez se planteaba la existencia de procesos de inclusión y de exclusión cultural

en el desarrollo de nuestras Naciones, dirigidos por elites que buscan desarrollar un proyecto político-económico y cultural moderno, de estilo Europeo, o uno que recurre a la ideologías de identidades nacionales constituidas a partir de procesos de mestizaje.

Ambos estilos habrían demostrado sus falencias en construir sociedades política y económicamente modernas e integradas. Hoy dicha realidad pondría en primer plano el complejo tema de la relación entre identidad(es), procesos de mestizaje -y los llamados fenómenos de culturas híbridas- y los modelos de desarrollo y de conformación de Estados y Nación, conduciendo a la interrogante de qué es lo que caracteriza los proyectos nacionales hoy día

Los comentarios de los participantes apuntaron a diversos procesos constituyentes de la compleja realidad de los temas:

- Una racionalidad política constituye a la América Latina en una Historia de Modernización inducida, que opera desde una fase de Estados benefactores hasta el Estado neoliberal contemporáneo. Este permite hoy que los procesos económicos resuelvan los temas de integración nacional, manteniendo control y retroalimentación respecto a tales procesos desde el ámbito político-jurídico. En tal sentido se planteaba que el mecanismo de integración descansaba hoy en la inclusión económica, cuestión que implica para nuestros países menor revitalización cultural y simbólica.

- En el mismo ámbito económico, sin embargo, se vincula una realidad actual de tipo política y cultural, que caracterizada como globalización y reestructuración económica tecnológica, mantiene la dependencia estructural y ubicación periférica de A. Latina. En tal realidad se viven hoy situaciones a veces contradictorias desde el punto de integración nacional, como la desregulación del Estado, el empobrecimiento del Estado como ente y agente político-económico, la apertura de fronteras, la descentralización y regionalización, la constitución de regiones económicas abiertas, los

desequilibrios sectoriales, el aumento de diferenciales de ingreso, etc..

- En lo cultural se precisaba como rasgo esencial hoy la desintegración de las estructuras parciales, rurales, urbanas y de comunidades cultural y étnicamente diferenciadas, con escasas capacidades de modificar o influir las tendencias generales, a excepción quizás, de la escena política-jurídica, mediante inclusiones participatorias en procesos y estructuras locales o regionales.

- Se señalaba por ende que la integración cultural opera hoy mayormente desde un modelo económico y una racionalidad que intenta la homogeneización de las diversidades de ethos, códigos y estilos cognitivos existente en América Latina.



En una perspectiva académica y de investigación se concluía en la necesidad de constituir el objeto de las especificidades y variabilidades culturales en un campo de estudio interdisciplinario, que permitiera comprender la multiplicidad de actores, estilos y objetivos presentes hoy en los modelos de desarrollo y en la constitución de las naciones y Estados.

Es destacable el alto nivel de discusión generado en este coloquio y la activa participación de los concurrentes. Ello significó una profundización en los aspectos más relevantes de las ciencias sociales. La experiencia fue evaluada positivamente por los participantes.

En efecto, nos sentimos comprometidos a proseguir y por otro lado a incentivar a las diversas disciplinas comprometidas en las temáticas socioculturales a reflexionar sobre las tendencias, desarrollo y aportes como ciencia. Del mismo modo creemos imprescindible evaluar sus acciones y vinculaciones con los distintos estamentos de la sociedad a la cual pertenecemos y a la cual tenemos el deber de mirar. Sobre todo considerar aquellos sectores que han quedado deprimidos, marginados, y determinados a vivir en un Estado no respetuoso de las identidades locales.

Comentan José Quidel, encargado de la Línea de Relaciones Interétnicas del CES, y Aldo Vidal, investigador y colaborador del CES.

30 de mayo de 1998.

Se acuerda patrocinar y auspiciar el **Proyecto de Investigación Cultura, Etnia y Política en la Identidad de Estudiantes Universitarios de origen Mapuche**, bajo la coordinación del Sr. Juan Moncada Herrera del Departamento de Matemáticas y Computación, actuando como investigador principal el Sr. Aldo Vidal, docente del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de la Frontera y como ayudante, el estudiante de Antropología de nuestra Universidad, Sr. Héctor Mora. Este proyecto había sido evaluado en el Concurso Interno de la Universidad Católica de Temuco 1998, obteniendo una excelente calificación. El CES estimó de relevancia la temática del estudio, así como de alta competencia al equipo conformado, por lo que otorgó el referido patrocinio, estando el proyecto en ejecución al presente.

6 de julio de 1998.

Tiene lugar el **II Coloquio Académico del CES**, con la participación de la especialista en Derechos Humanos Sra. Roberta Bacic. Ella actualmente es res-

ponsable de la gestión de la War Resister's International con sede en Londres, Inglaterra, de ahí que su temática girara en torno al Rol del Pacifista en Europa. Una Experiencia de Trabajo. Este coloquio contó con la asistencia de académicos de la Universidad Católica de Temuco y de la Universidad de la Frontera, con estudiantes de Antropología y de Servicio Social, así como representantes de organismos regionales relacionados con los Derechos Humanos y la Salud Mental.

14 de julio de 1998.

Tiene lugar en el Centro Cultural de Imperial la firma del **Convenio de Colaboración**

Interinstitucional entre la Universidad Católica de Temuco a través de sus Centros de Estudios Socioculturales y de Desarrollo Sustentable y la Municipalidad de Nueva Imperial.

Se conviene este acuerdo en el propósito de «sumar esfuerzos y capacidades a fin de implementar y definir del mejor modo posible las políticas de desarrollo indígena que la Municipalidad ha decidido llevar a cabo en su comuna hacia la población mapuche rural a contar del año 1997. Este objetivo supone articular los recursos técnicos y logísticos de parte de la Municipalidad con las propuestas interdisciplinarias que emanen de la Universidad, a fin de atender las necesidades socioeconómicas de la población mapuche, atendiendo a factores diferenciadores tales como relaciones de género, intergeneracionales, identidad étnica, ecosistemas, vinculaciones con el tronco cultural mapuche, demandas de educación intercultural bilingüe y salud intercultural, entre otras temáticas» (Documento oficial de Convenio).

La firma ocurre entre el Sr. Oscar Cartagena en calidad de Rector subrogante de la Universidad Católica de Temuco y el Sr. Alcalde don Manuel Salas Traumann, en un acto oficial que se vinculó a una acti-

vidad de extensión organizada por el Departamento de Desarrollo Rural de la Municipalidad en el campo de la Salud. En esta oportunidad y ejemplificando el sentido del convenio, el CES hace entrega de su último



libro publicado y que versa sobre Medicina Mapuche, texto que fuera comentado por el Dr. Jaime Ibacache, Director del DAIS del Servicio de Salud Araucanía Sur, y por el machi de Carahue Sr. Víctor Caniullán. Ambos comentaristas destacaron la validez del libro tomando en cuenta su perspectiva interdisciplinaria y, fundamentalmente, la participación que logró el conocimiento mapuche en la palabra de sus cultores.

30 de julio de 1998.

Se firma el **Convenio de Colaboración Académica** entre el CES de la Universidad Católica de Temuco y el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Lund, Suecia. Esta firma se logró gracias al Decreto de Rectoría 36/98 que faculta a la Dirección del CES para la suscripción de dicho convenio. En el presente acuerdo se espera llevar a cabo actividades de valor para el cultivo de la disciplina antropológica, en el campo de la investigación, la docencia y la extensión. Las dos visitas previas del Dr. Enrique Pérez y la organización del Primer Coloquio constituyeron la base de este convenio

6 de agosto de 1998.

Como un acto académico destacado en la celebración de su año de vida, el CES organizó el **III Coloquio sobre Metodología**, el cual en aquella ocasión estuvo a cargo de la historiadora Florencia Mallón, docente e investigadora de la Universidad de Wisconsin - Madison.

El evento suscitó la participación de profesionales y estudiantes de distintas áreas, y como era de esperar, de personas vinculadas a las ciencias sociales, lo cual en sí mismo constituye un gran logro - dar cuenta al mundo académico de las metodologías de investigación con que trabajan las ciencias humanas.



La ponencia presentada por la autora surgía de las reflexiones a las que ella había logrado arribar a partir de su experiencia de trabajo en Chile en dos casos concretos. Por una parte, su vinculación con una dirigente mapuche, Isolde Reuque, y por otra, con la comunidad mapuche Nicolás Ailío en la IX región.

La exposición de la autora tuvo como foco de atención principal presentar, desde su perspectiva de historiadora el uso de la metodología etnográfica y de un nuevo tipo de testimonio, que surgiría a raíz de una «crisis intelectual y metodológica suscitada al interior de la antropología a comienzos de los años 80»(1)

(Mallón; 1998: 2), crisis que habría llevado a la disciplina a cuestionarse y a la vez alejarse de un discurso científico y a encontrarse con técnicas literarias como el testimonio, dando como resultado el surgimiento de la etnografía posmoderna entendida como una instancia de diálogo, donde el etnógrafo se convierte en un narrador de los modos de vida humanos.

Dentro de este marco general de referencia no podemos dejar de hacernos algunas preguntas. La primera y más amplia ¿qué se entiende por etnografía?, luego, ¿qué entienden los historiadores por etnografía y que entienden los antropólogos por la misma?, en definitiva ¿qué define el trabajo etnográfico?, ¿existe una diferencia entre el acercamiento etnográfico desde la

perspectiva antropológica y desde la perspectiva en que lo hace la historia?

En efecto, hablar sobre metodologías de investigación en el marco de las ciencias humanas resulta ser un tema que ha convocado el interés y ha mantenido preocupados a los especialistas a través del tiempo. «En los últimos años, entre los investigadores de varios campos ha crecido el interés, tanto teórico como práctico, por la etnografía» (2)

Nos pareció indudable, y así lo hicieron saber sus pares, que el trabajo de la Dra. Mallón constituye un aporte para los estudios históricos, al incorporara a la disciplina una cuestión que había estado ausente - los relatos y narraciones de sujetos vivos. Obviamente esta tendencia ha ocasionado, según nos lo hizo saber, una controversia entre los cuerpos académicos en Estados Unidos y en Chile, lo cual siempre es favorable para el quehacer académico.

En el campo de la Antropología y particularmente de la Antropología Regional la situación es un tanto

1) Florencia Mallón. *Más allá de la solidaridad revolucionaria: Etnografía y testimonio en una época neoliberal. Documento mimeografiado. USA, 1998.*

2) Hamersley y Atkinson. *Etnografía, Método de Investigación. Edit. Paidós, Barcelona, 1994.*

distinta ya que la Etnografía que se cultiva puede incluir el registro de narrativas orales, de testimonios y de historias de vida como tareas agregadas al propósito de comprender colectivos humanos situados en contextos socioespaciales e históricos, y que más aún, viven complejos procesos de relaciones interétnicas que casi siempre afectan de modo problemático la cotidianidad de los sistemas culturales que los identifican y caracterizan. Así, además de la amplia gama de fuentes a las que recurre el antropólogo, dentro de la cual la participación en eventos del otro constituye una técnica indispensable, el antropólogo puede compro-

escenario, como es este caso. Aparte de ello, los antropólogos tuvieron la oportunidad de re - mirar los aportes de maestros señeros en la disciplina, quienes han destacado la necesidad de considerar la perspectiva holística de la cual la antropología aún no prescinde, a través del estudio riguroso de las distintas dimensiones que conforman el fenómeno humano.

En una de sus obras, el antropólogo francés Maurice Godelier señaló, aludiendo a la Antropología Económica, la relación existente entre economía, sociedad e historia al interior de esta disciplina, en tanto

se ha propuesto el objetivo teórico de dilucidar «la importancia relativa de las relaciones económicas en la lógica profunda del funcionamiento y la evolución de las sociedades humanas»(3). Trasladando esta reflexión a un campo más amplio, el de la antropología en general, debiésemos señalar que la misma vinculación se visualiza cuando la antropología se ha propuesto el objetivo de comprender los sistemas socioculturales de los diversos grupos y sus interrelaciones en el mundo actual. De hecho la realidad social está compuesta por la



meterse también en el proceso mismo de las relaciones interétnicas que protagonizan estos colectivos, proyectando tendencias de Antropología Aplicada, derivados del conocimiento profundo de tales colectivos.

Lo anterior quiere decir que la oportunidad de haber participado en este Coloquio constituyó para los antropólogos y estudiantes presentes un motor de aprendizaje, ya que pudimos comprobar que cada disciplina avanza en la medida que avanza su reflexión propia acerca del quehacer que realiza, y que los acercamientos entre una y otra a través del uso compartido de ciertas técnicas, puede contribuir al conocimiento cada vez más riguroso de la vida social y humana de un determinado

interrelación de los hombres - y mujeres- y de los grupos; con sus historias, sus sistemas económicos entre otros.

En este sentido, preguntarse por la relación entre economía, sociedad e historia, no es de derecho exclusivo de la Antropología, y aún es de menos derecho perseguir el propósito de abordar estas «esferas» o mejor dicho, ámbitos de la realidad - desde una óptica puramente analítica - en forma separada.

De ahí lo novedoso de este coloquio, ya que pareciera que se estuviese generando una mayor riqueza en los acercamientos entre las disciplinas, pues éstos no conciernen sólo al uso o cambio de uso de ciertas

3) Maurice Godelier. *Antropología y Economía*. Editorial Anagrama, 1976.

técnicas de registro, sino que incluye en la versión que tenemos, la oportunidad de escuchar la participación activa de los propios actores en el conocimiento que sobre ellos el especialista construye. En este sentido, podríamos atrevernos a sostener que a mayor profundidad de los quiebres epistémicos en las disciplinas, y en este caso, en la Antropología, podría esperarse una más amplia gama de efectos que pueden contribuir a «humanizar» a las ciencias sociales y a hacer menos egocéntricos a los científicos sociales.

Comentan: Bárbara Bustos y Héctor Mora. Estudiantes de Licenciatura en Antropología, UCT.

13 de agosto de 1998.

Se realizó el **Seminario Regional «Desarrollo en la Araucanía. Tendencias hacia la población Mapuche»**, organizado en co-patrocinio con el Centro de Desarrollo Sustentable de la Universidad Católica de Temuco. Este evento se llevó a cabo en el Salón Auditorium.



El significado de esta actividad se enmarca dentro de la preocupación de los organizadores por dar a conocer la dirección que está adoptando, en los últimos cinco años, el cambio dirigido hacia la población mapuche en el marco del llamado Desarrollo Regional.

El contexto disciplinario sobre el cual se enmarcó el desarrollo del evento estuvo dado desde la perspectiva de la Antropología Aplicada, a partir de la cual se definieron dos objetivos básicos que pretendían cubrir los organizadores del evento, a saber:

- Establecer un espacio de diálogo entre los especialistas e instituciones de la sociedad regional que participan de la temática del desarrollo, cuya finalidad es la de otorgar un mejor servicio a la población mapuche.

- Identificar las principales tendencias propuestas en los programas de desarrollo y sus efectos o impactos, con la finalidad de definir o redefinir el rol de los especialistas.

La metodología del evento fue diseñada con la finalidad de que la participación en cada uno de los paneles fuera lo más amplia posible, para que el diálogo permitiera intercambiar puntos de vista y contribuir a conformar propuestas en el ámbito del desarrollo.

Así el evento se estructuró en torno a cuatro paneles:

1. Identificando el problema del desarrollo
2. Metodología de acercamiento para entender al desarrollo
3. Autogestión mapuche. Fortalezas y debilidades
4. Sociedad, Economía y Desarrollo

En estos paneles participaría un número definido de expositores - fueran estos representantes de comunidades

o equipos de trabajo, de ONG de instancias públicas y académicas -, locales y de la región. Se esperaba un diálogo entre los panelistas y entre estos y el público. El exponente central del evento fue la Dra. Florencia Mallón de la Universidad de Wisconsin - Madison USA quien, en el marco de las relaciones interuniversitarias

y personales contribuyó con la ponencia Buena explotación y mala explotación de la tierra en Cautín.

La evaluación que la base académica del CES hiciera del evento señala que, en términos de forma, éste constituyó un éxito. Un promedio de 100 participantes acudieron a la convocatoria, dentro de los cuales destacaron estudiantes de Antropología, de Temuco y Valdivia, de Educación Intercultural y de Biología de la UCT, jóvenes del Hogar de Estudiantes Mapuches de Temuco. Asistieron también académicos de universidades regionales, particularmente de la UFRO y personalidades vinculadas al tema del desarrollo de la región, aun cuando se advirtió la ausencia de autoridades.

El significado y contenido del Seminario requieren sin embargo una evaluación más cuidadosa. Desde luego, el evento descansa en el supuesto de que la ciencia forma parte de un contexto sociocultural amplio y diversificado, y sólo tomando en cuenta este principio se podrá contribuir en el esfuerzo por atenuar la brecha o extrema polarización existente entre dos segmentos componentes de nuestras sociedades, a saber, el mundo de la «academia» y aquellos segmentos no especializados o que no están, en su cotidiano, directamente relacionados al ámbito de las ciencias.

En este sentido, los tres primeros paneles permitieron el logro de los objetivos, ya que durante el transcurso de éstos se logró articular una discusión entre los distintos sujetos que participaron del evento, produciéndose una especie de horizontalidad en el debate, lo que trajo como consecuencia la construcción de una plataforma de diálogo en donde se expusieron los distintos puntos de vista en relación a la temática abordada.

El cuarto panel, en cambio, proyectado como espacio para los especialistas, derivó en un diálogo que mostró in extremis el supuesto antropológico del evento, sin posibilidades de ser atenuado. Así, el tenor del discurso alcanzó un alto nivel especializado, satisfaciendo las metas académicas clásicas, pero excluyendo de su comprensión a todos aquellos que no estaban directamente relacionados con el quehacer de las ciencias sociales. De aquí que surgiera la reflexión de que si

bien la discusión académica, como la que se vivió en la etapa final del seminario, no se puede dejar de lado en eventos como estos, dado el vínculo que se debe establecer entre las disciplinas y la tradición científica que las respalda, tal vez sí se pueda replantear o repensar la manera de cómo los especialistas y académicos se debieran relacionar y vincular con los actores que no pertenecen al mundo de sus pares. Esta reflexión también puede ser útil para los estudiantes de Antropología quienes pese a haber tenido una destacada participación en



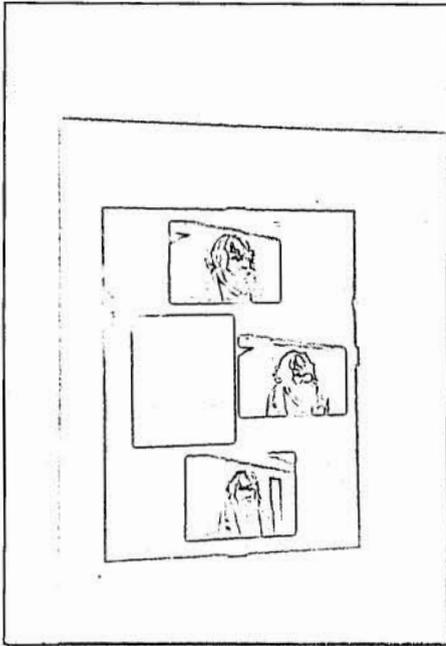
la organización del evento, y mantienen relaciones horizontales en su trabajo de campo con la gente, deben lograr la pericia del discurso para relacionarse del mismo modo con los sectores campesinos e indígenas en eventos formales como el que se vivió.

Comenta Patricio Jofré, estudiante Licenciatura en Antropología y Base académica del CES.

12 de septiembre de 1998.

Tiene lugar el **Seminario Taller sobre Marginalidad Social, Discapacidad Psíquica y Redes**, en co - patrocínio con CORFOSAM, Hogar de Cristo y Corporación Urracas. El seminario se organizó en tres momentos: el primero estuvo destinado a la presentación de la labor institucional sobre los adultos de la calle por parte del Hogar de Cristo, Hogar Hosanna

y la Corporación Urracas, a través de sus representantes Sra. Rose Marie Soler, Sr. Jaime Vera y Sr. Alfonso Melillán, respectivamente. Previo a ello, el etnógrafo Marcelo Berhó y Claudia Cofre habían motivado a los asistentes con un diaporama con escenas de vida de los vagabundos de Temuco centro, motivo central del Seminario, y habían expuesto una muestra fotográfica con los rostros y figuras de los personajes.



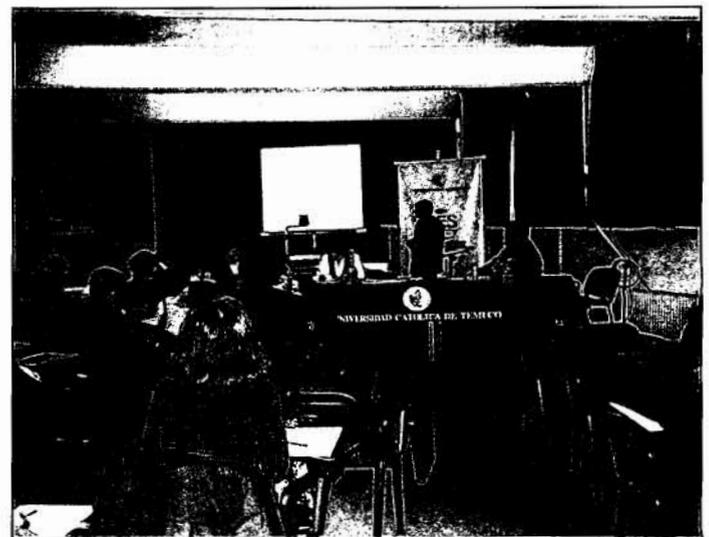
Cerrando la primera parte de la jornada, la familia Figueroa expone una experiencia peculiar de rehabilitación de alcohólicos, lograda desde el contacto directo y de vida con estas personas y motivados por la fe religiosa. Luego viene el bloque de comentario técnico que en esta oportunidad estuvo a cargo de la Dra. Rossana Echeverría, Directora de la Unidad de Salud Mental del Hospital de Nueva Imperial y colaboradora del CES en este estudio. Legitimó institucionalmente este aporte, como actividad propia del CES y de la Universidad, Monseñor Jorge Hourton, iluminando la temática desde la reflexión teológica. A continuación se presentaron investigaciones de terreno a cargo de los antropólogos Marcelo Berhó y Ximena Alarcón (el primero recién egresado y la segunda, alumna de Licenciatura en Antropología mención Antropología Aplicada) y del psicólogo social Enzo Dodero de la Universidad de Valparaíso. A continuación tuvo lugar el comentario técnico del Dr. Domingo Asun, Director de Investigación de la Universidad Diego Portales. Abor-

dó la temática Teoría y Conformación de Redes, proponiendo un enfoque articulador entre las instancias públicas y privadas para enfrentar el fenómeno de la marginalidad social y la discapacidad psíquica.

Finalmente, el CES y CORFOSAM conducen la clausura del evento recogiendo las inquietudes de los participantes en torno a la necesidad de conformar una red de vinculación entre las instituciones interesadas en mejorar la atención de este sector, la que quedó inicialmente configurada y abierta a futuras incorporaciones. Podríamos citar la importancia del evento en los siguientes puntos:

- a) Se contó con un promedio de asistencia de 60 personas que llegaron a la Universidad un día interferido y de fin de semana, lo cual demostró el interés en la temática.
- b) Diversas instituciones públicas y privadas se hicieron presente, así como un número importante de estudiantes, reconociéndose la ausencia de coordinaciones en los servicios ofrecidos y la falta de conocimientos técnicos.
- c) El CES cumple con dar a conocer la metodología y los resultados de sus investigaciones a las instituciones y personas involucradas; asimismo, incorpora perspectivas especializadas de la psiquiatría, de la psicología social y de la antropología - que el público valora y requiere de un modo sistemático.

Comentan Sr. Alejandro Reyes y Sr. Carlos Varela, Psicólogo Social, Universidad de Valparaíso y Base Académica del CES.



PARTICIPACIONES

Julio de 1997.

El CES participó en el *49° Congreso Internacional de Americanistas en Quito - Ecuador*, oportunidad en la cual se presentó la ponencia *Líneas de conocimiento en torno a la Educación Bilingüe Mapuzungun - Castellano*. En esta ponencia se incorporarían las principales experiencias obtenidas a la fecha en el proyecto piloto sobre Educación Intercultural Bilingüe que la Universidad lleva a cabo en Lumaco, de acuerdo al mandato del Ministerio de Educación, el que, en una perspectiva interdisciplinaria, pretende apoyar las tendencias de cambio de las poblaciones mapuche involucradas.

9 al 15 de febrero de 1998.

Asistencia del equipo del CES - Directora e investigadora de terreno y médico epidemiólogo - a un *Taller sobre Metodologías de Evaluación de Impactos de Salud, realizado por el I.D.R.C. y el Centro Tecnológico de Costa Rica, en Costa Rica*. En esta oportunidad el CES expuso resultados anticipados del proyecto que ejecuta en Maquehue. Incluyó también un informe de avance del estudio específico sobre Agua y Salud - Prevención de Enfermedades en una comunidad mapuche que la estudiante Noelia Carrasco llevó a cabo en el mismo sector, como complemento del estudio de seguimiento.

Sin duda que este evento permitió al CES adquirir un conocimiento general sobre la situación de otros países latinoamericanos sobre el tema del Agua y las intervenciones para mejorar su calidad (Cuba, Costa Rica, Nicaragua), como también sobre el carácter metodológico específico que corresponde a los diseños de impacto en Salud.

15 al 18 de abril de 1998.

El CES fue invitado a la *Cumbre de los Pueblos de América*, realizada en Santiago. Estuvimos presente en los foros de Derechos Humanos, Etnia y Género. Esta participación nos asomó al mundo de los especia-

listas interesados en temas sociales, culturales y políticos de Latinoamérica desde la perspectiva de la cultura de los Derechos Humanos.

Tanto en el foro Indígena, como en el de Derechos Humanos y Ambiental, pudimos percibir y sentir la importancia de la convocatoria, ya que concentró expositores de larga trayectoria en los diferentes campos y también a interesados que trabajan en programas específicos de todos los países de América. Desde luego, pudimos darnos cuenta de lo pertinente de la frase símbolo, «Hacia una Alianza Social Continental», aunque también captamos la complejidad del proceso de «puesta en común», en un contexto donde los participantes se caracterizaban por su diversidad sociocultural.

Validamos plenamente la postura alerta de parte del sector activo en cada una de las áreas que fueron tratadas en la Cumbre. Ellos se han definido por la acción trascendente de salir al paso de un accionar de parte de las sociedades que asumen hoy la conducción de los procesos de globalización económica. Ha sido una experiencia novedosa y estimulante para nosotros percibir que no sólo se han abocado a la tarea de iluminar el pasado, el presente y el futuro incierto que se deriva de la planificación sociopolítica de las sociedades centrales y hegemónicas, sino también, esta vez de avanzar en la importancia de documentar este proceso para hacerlo más irrefutable y válido, con miras a su aplicación social programada.

Nos atrevemos a plantear que se vislumbra una luz de sentido de volver a centrar las distintas miradas de lo humano, respecto de la forma de conciencia acerca de la limitación que entraña cada una en sí misma, en el camino de construir y/o afianzar sociedades preocupadas por el bienestar más integral de todos sus miembros.

En cuanto al papel de la Antropología, entendimos que ésta puede ser útil y aun demandada, tanto en las denuncias como en las líneas de trabajo en temáticas como la «indivisibilidad de los derechos», «la interrelación de los sistemas jurídicos, económicos y socio-jurídicos», «la relación dialéctica y culturalmente situada entre individuo y sociedad», «la necesidad de contar con una ética social que trascienda e ilumine los instrumentos que se han dado las sociedades nacionales», «mantener la documentación básica en torno a fenómenos psicosocioculturales como el racismo y la dis-

criminación, «ampliar las posibilidades de las respuestas científicas en relación a los problemas medioambientales y la búsqueda de un mejor ambiente para la supervivencia de la humanidad», etc.

Lo importante sería que cada equipo de trabajo cree una metodología a través de la cual superemos los desniveles inherentes a estos encuentros - desencuentros, propios de la realidad social misma, y nos proyectemos en una visión con más sentido social asumiendo un activismo científico acorde con las necesidades globales y adecuado a los contextos locales.

En lo específico, la participación del CES en la Cumbre permitió un diálogo con el representante máximo del Centro Internacional de los Derechos Humanos y Desarrollo Democrático, CIDHDD, Sr. Warren Allmand, quien recogió nuestras inquietudes en torno a la problemática actual mapuche y pewenche, comprometiéndose a hacer un llamado a las autoridades chilenas para evitar atropellos a los Derechos Humanos en estos sectores. Con fecha 14 de septiembre del presente año este representante estaría enviando un documento al Presidente de la República, el que fuera presentado al Consejo Directivo del CES el jueves 15 de octubre.

Comentan Noelia Carrasco, Héctor Mora y Teresa Durán, CES.

21 de mayo de 1998.

Es CES es invitado a participar en el **Post título en Gestión Ambiental** y que coordinara el docente Fernando Peña. En este Diplomado participan las municipalidades de la IX Región. La demanda consiste en proporcionar antecedentes sobre la sociedad y cultura mapuche, particularmente en el ámbito del desarrollo. El CES prepara el Taller solicitado en una perspectiva intercultural, sobre la base que otorga la actual ley indígena. Fue particularmente interesante para los asistentes la exposición del profesor José Quidel, representante de la línea de Relaciones Interétnicas del CES, quien presentó el sustrato cultural que atañe al campo del desarrollo desde la perspectiva mapuche, tema desconocido por los asistentes.

14 de julio de 1998.

En la línea de ejecución de los términos del Convenio de Colaboración Mutua firmado por la UCT y la Municipalidad de Nueva Imperial, se inscribe la **Jornada de Extensión** que se llevó a cabo en esta ciudad y organizada por la Dirección de Desarrollo Rural de la Municipalidad. Esta vez el tema solicitado fue divulgar los términos jurídicos, sociales y culturales de la actual ley indígena al personal de la Municipalidad. Este tema fue expuesto en colaboración con el docente de la Escuela de Derecho de la UCT, abogado Sr. Jaime López Allendes y la Directora del CES, siendo bien recepcionado por los asistentes. Llamó la atención la participación activa de los funcionarios y colaboradores de la gestión municipal, así como del edil Sr. Manuel Salas T., quienes mostraron un interés renovado en profundizar en estas temáticas.

29 de julio de 1998.

El CES colabora con el Centro de Desarrollo Sustentable y otras instituciones regionales y nacionales en el **Seminario - Taller Pueblo Mapuche y Expansión Forestal**, realizado en la Universidad. Alrededor de 200 personas participaron en este evento; la amplia convocatoria emanó de las 11 instituciones que acordaron el evento. El objetivo de abrir el debate en relación a los conflictos territoriales, jurídicos y sociales entre comunidades mapuche y las empresas forestales de la Araucanía, se cumplió plenamente ya que en los talleres los actores involucrados expusieron sus puntos de vista. Hubo, sin embargo, ausencia de representantes del gobierno, a quienes se había invitado de modo especial. En el encuentro expusieron, entre otros, el obispo de Temuco Monseñor Sergio Contreras, el geógrafo Raúl Molina, el grupo de investigación Tepu, el presidente de la Asociación Ñancuqueo, Galvarino Raimán; el economista Marcel Claude, presidente de la Fundación Terran; y el abogado Rodrigo Lillo de la Fundación Instituto Indígena. En cuanto a las empresas forestales, asistieron los representantes de las empresas Mininco y Arauco.

El CES pudo observar que aunque se hizo un gran esfuerzo por exponer las características del conflicto, tanto en términos generales como específicos, la brecha cultural, socioeconómica y sociopolítica entre los sec-

tores representantes de las empresas y de los mapuche se explicita en visiones profundamente contrapuestas. Mientras tanto, se observa también que estos últimos representantes constituyen sectores jóvenes, informados de los conflictos y particularmente de la grave situación que afecta a las comunidades de las cuales son procedentes.

7 de agosto de 1998.

El equipo interdisciplinario del CES conformado por los profesores José Quidel, Enrique Hauenstein y Teresa Durán, participó en el *Tercer Seminario de Investigaciones de Relevancia Ambiental*, organizado por la CONAMA IX Región y el Departamento de Biología y Ciencias Naturales de la UCT. En esta oportunidad fue seleccionada la investigación Sembrando Salud Nabagaim Küme Mongen, referido al estudio de plantas medicinales en un sector de la comuna de Imperial, el que se realizara en el periodo 1996 - 97 en una perspectiva intercultural. Esta temática fue novedosa en este contexto, habitualmente destinado a estudios e investigaciones en el área de las ciencias naturales y ambientales.

10 de septiembre de 1998.

El CES a través de su directora, participó en las *Primeras Jornadas de Psiquiatría Social* organizadas por el equipo de Psiquiatría y Salud Mental del Consultorio 1 del Hospital San Borja - Arriarán. El tema solicitado fue Familia Mapuche y Salud, tomando en cuenta que el evento priorizó el tema de la Atención Primaria. Fue interesante comprobar que los principales expositores londinenses que participaron, Dr. David Goldbert y Dr. Julian Leff, reiteraron la necesidad de acompañar el quehacer médico con estudios epidemiológicos sociales en los cuales el componente cultural debiera también ser destacado. Esta perspectiva, que se evidenciara en los estudios de la interacción médico - paciente y la depresión, entre otros, coincidieron con el enfoque desarrollado en la conferencia nuestra. Esta se centró en dar a conocer las características sociodemográficas actuales de la familia mapuche, enfatizando los principales cambios y características culturales vigentes, generalmente desconocidos o no

considerados en el proceso médico, particularmente en la atención psiquiátrica.

19 - 24 de septiembre de 1998.

El CES fue una de las pocas instituciones latinoamericanas invitadas al encuentro «*Junt@s elegimos la paz*», *Vigésima Segunda Conferencia Trienal de la War Resister Internacional* realizado en Porëc, Croacia. El encuentro permitió dimensionar las vivencias y trabajo de esta red internacional de organizaciones, con sede en Londres y cuyos principios son la no violencia y el pacifismo. La @ en la frase de la convocatoria no es una casualidad. Este signo de tecnología y modernismo reflejan el origen y las posibilidades de recursos de la mayoría de las 70 organizaciones de esta red, presente en 33 países del mundo. Indica que ocurre un tránsito conceptual que va desde la defensa de los derechos humanos cuando la convivencia democrática tiene mas historia y se incorporan los temas del medio ambiente, la diversidad y las relaciones de género.

El evento fue organizado localmente por Antiratna Kampanja Hrvatske - Campaña Contra la Guerra - una red que reúne a 20 organismos de Croacia, como una forma de solidarizar con los habitantes de un país - ex Yugoslavia - ya desmembrado y cuyos restos buscan afanosamente hacerse respetar. Este organismo y otros trabajan y reflexionan en como reconstruir una sociedad multinacional con su diversidad étnica y cultural. Diversidad, que parecía tan oculta, y que para ellos resultó tan evidente que incluso asusta la crueldad con que la hicieron notar y cuyos efectos aun repercuten en el mundo. Tres representantes de estos organismos de derechos humanos de Bosnia, Servia y Croacia fueron postulados al Premio Nobel de la Paz este año.

Para el CES constituyó una experiencia valiosa compartir temas como Justicia después de la guerra, la Muerte de la resolución de conflictos y la Acción civil por la paz. Lo mas relevante fue el trabajo de grupos, por la rica experiencia de conocer a gente de tan diversos lugares. Estuvimos en «*Identidad y conflicto*» donde expusimos experiencias étnico - culturales en la IX

Región y en «Desobediencia civil y acción ecologista». Aunque existen grupos ecologistas en la red, no se había promovido en WRI una discusión sobre la relación y aportes específicos de estos grupos a los objetivos de esta organización, como son eliminar las causas que provocan las guerras y la violencia. Se conocieron experiencias tan disímiles como la explotación de recursos naturales en América Latina y la lucha contra las armas y residuos nucleares en Europa, discutiéndose sobre las estrategias que usan las organizaciones que promueven la guerra y, por otra parte, los activistas.

Haber estado en este encuentro nos hizo sentir parte de un mundo lejano, acercarnos a sociedades, que como la nuestra, han vivido o viven experiencias traumáticas de atropellos a los Derechos Humanos. Pudimos reforzar la idea de que la protección de estos derechos requiere de un conocimiento y de una reflexión - acción cada vez más amplias.

Comentan José Araya y Teresa Durán, Base académica del CES.



**Biramo
CHOOSING
Mir
PEACE
Zajedno
TOGETHER**

War Resisters' International
22nd Triennial Conference
19-24 September 1998
Poreč, Croatia

**Biramo
CHOOSING
Mir
PEACE
Zajedno
TOGETHER**

Hosted by Antiwar Campaign Croatia

Reseña de Texto

Saggio sulla storia civile del Chili. Giovanni Ignazio Molina

Alberto Trivero. Mondoví - Italia.

No hace mucho tiempo apareció en el mercado anticuario italiano un libro extremadamente raro e interesante para el mundo chileno y, particularmente lo mapuche. Se trata de la primera edición del «*Saggio sulla storia civile del Chili*», del jesuita Giovanni Ignazio Molina, publicado en Bologna en el año 1787. Son muchos los elementos que hacen particularmente interesante a este libro: ilustra la visión que se tenía en Europa acerca del mundo mapuche hacia el final del siglo XVIII. Aunque tiene algo más de dos siglos de vida, sigue siendo una lectura muy interesante y fundamentalmente correcta. Tan sólo ocho años más tarde hubo una traducción y una edición española (Madrid 1795), dado que el autor, aunque de origen castellano, escribió su obra en italiano, y la traducción madrileña no siempre es fiel al texto, sino que a menudo lo altera voluntariamente, por las razones que ilustraremos.

El libro se presenta bien encuadernado en cuero, su tamaño es de 12x19 cm, y tiene 334 páginas. Posee una única ilustración: se trata de un mapa del territorio de la Araucanía que, como se explica en la introducción, ha sido impreso con una lastra de final del siglo XVII, pues desde entonces nunca se hicieron mapas de mejor calidad. Efectivamente ese mapa es excelente y muy atractivo: mide 40x54 cm y es notablemente preciso. El texto se divide en cuatro libros y se completa con una gramática del mapudungun, un amplio diccionario con casi 50 formas verbales y una bibliografía.

Pero lo que hace más precioso el libro es su texto y la personalidad del autor.

Se trata de la segunda obra de Juan Ignacio Molina acerca de Chile, siendo la primera el «*Saggio sulla storia naturale del Chile*». En su obra el Autor no se basa en su conocimiento directo de los hechos. En lo que concierne a la historia más antigua, su referencia fundamental es un manuscrito del Abate Olivares «*che ho*

*presso di me, ed altre relazioni stampate mi fornivano i materiali necessarij per condurre la mia Opera sino all'anno 1655 (que está en mi poder, y otras relaciones impresas que me aseguran los materiales necesarios para llevar mi obra hasta el año 1655 - pag. 3)». Lo que hace más interesante la lectura, es lo que se refiere a la historia más reciente, y sobre por todo cuanto es relativo a las costumbres mapuches. El se basa sobre los relatos de quienes han vivido en Chile, interrogando «*molti de' miei compatriotti, soggiornanti quì in Italia, si ricordano tuttavia de' principali avvenimenti onde, mediante il loro ajuto, posso darne un ragguaglio sufficiente (muchos de mis compatriotas que habitan aquí en Italia, sin embargo se acuerdan de los principales acontecimientos, de tal manera que con su ayuda puedo dar una información suficiente - pag.4)».**

Juan Ignacio Molina no se limita a referir los que sus testigos le cuentan sino que compara y analiza sus palabras, en cuanto «*l'unico merito che ambisco, è quello di essere imparziale (el sólo merecimiento que ambiciono es aquello de ser imparcial - pag.4)».* Y aquí tenemos la clave para leer esta obra: el intento de describir los hechos sin prejuicios y sin defender tesis preconcebidas.

Desde el punto de vista del estilo, la lectura del *Saggio sulla storia civile del Chili* es muy agradable e inesperada. El texto es muy simple y fluido, con períodos cortos, casi 'periodísticos', sin que aparezca ninguno de aquellos discursos eruditos e inútiles que hacen tan pesados los textos del siglo barroco. De la lectura se revela también la admiración enorme que el autor siente hacia el pueblo mapuche, que solamente pudo derivar de la misma admiración de la que daban muestras sus informantes. Justamente es esto lo que retrasó la publicación de su libro y, cuando finalmente aparece en Madrid ocho años más tarde, el texto está inevitablemente alterado, pues en el mundo español no podía admitirse tanta admiración por un pueblo que los conquis-

tadores, después de dos siglos, todavía no podían derrotar.

Gran parte del 1er libro y todo el 2do están dedicados a describir a los mapuches y sus costumbres. Los hombres son de bonito y noble aspecto y *«alla vantaggiosa costituzione de' loro corpi corrisponde l'indole de' loro animi. Sono intrepidi, animosi, arditi, costanti nelle fatiche della guerra, prodighi della loro vita, quando si tratta del bene della patria, amanti soprammodo della libertà, che stimano come un costitutivo essenziale della loro esistenza, gelosi del proprio onore, accorti, ospitali, fedeli ne' contratti, riconoscenti de' benefizj, generosi, e umani verso i vinti (a la provechosa constitución de sus cuerpos corresponde la índole de sus ánimos. Son intrépidos, animosos, valientes, constantes en los esfuerzos de la guerra, generosos en dar su vida cuando se trata del bien de la patria, amantes antes que todo de la libertad que consideran como una componente esencial de su existencia, celosos de su honor, diestros, hospitalarios, fieles en los empeños, agradecidos frente a los beneficios, generosos y humanitarios frente a los vencidos - pag. 54)»*. Los comandantes españoles, al contrario, a menudo son señalados por su crueldad, por su escasa fidelidad y por su cobardía: *«agli Spagnuoli diedero sul bel principio il soprannome di Ciapi, cioè Soldati vigliacchi. [...] Di poi li chiamarono Huinca: questa maligna denominazione, che coll'uso, e col tempo ha perduto la sua odiosità, viene dal verbo huincun, che significa assassinare (a los españoles les dieron desde el primer momento el apodo de chapos, es decir soldados cobardes. Sucesivamente los llamaron huinca: este apodo maligno, que con el uso y con el tiempo ha perdido su odiosidad, deriva del verbo huincun que significa asesinar - pag. 103)»*.

En el siglo XVIII la falta de ciudades era estimada como prueba de salvajismo. Pero J. I. Molina no cae en este error, sino interpreta muy correctamente que *«l'indole di questo Popolo altiero [...] non saprebbe adattarsi ad abitare dentro a Città murate, le quali esso riguarda come un contrassegno de servitù. Siccome la libertà è l'unico oggetto della sua ambizione, così crede, non senza ragione, di poterla conservar meglio,*

dimorando all'aperta Campagna (la índole de este Pueblo orgulloso no sabría adaptarse para vivir al interior de ciudades amuralladas, las que él considera como un símbolo de servidumbre. Así como la libertad es el único objeto de su ambición, ellos creen, con razón, que pueden conservarla mejor viviendo en el campo - pag. 57)».

El jesuita aprecia mucho el aspecto civil de su modo de vivir y de la organización social muy libertaria donde *«l'autorità di questi Capi fosse assai limitata, cioè soltanto direttiva, e non coattiva, come è stata quella di tutti i condottieri delle nazioni barbare (la autoridad de sus jefes es muy limitada, siendo solamente directiva y no coercitiva como lo es aquella de todos los caudillos de las naciones bárbaras - pag. 23)»*. Y luego remarca como del *«vicendevole amore, che regna tra di loro, deriva la premura, che hanno nel soccorrersi ne' loro reciproci bisogni. Non si vede in tutto il loro Stato verun pezzente, o stracciato. Anche i più invalidi vanno decentemente vestiti. La loro beneficenza non si limita a' soli compatriotti. Estendesi all'ospitalità la più preveniente verso tutti i forestieri di qualsivoglia nazione. Un viandante può albergarvi da pertutto senza alcuna spesa (recíproco cariño que reina entre ellos deriva la atención que tienen en socorrerse en sus necesidades recíprocas. En todo su Estado no se ve ningún mendigo o andrajoso. Hasta los más inválidos andan decentemente arreglados. Su generosidad se extiende en la forma más previsora hacia todos los forasteros de cualquiera nacionalidad. Un viajero puede alojar en cualquier lugar sin ningún gasto - pag. 104)*. Es importante remarcar cómo el autor se refiere a la Araucanía utilizando el término de 'Estado', lo cual no podía claramente ser aceptado por la monarquía española.

También el Autor admira su limpieza y amor por el aseo: *«E' singolare l'attenzione, che queste donne hanno per la pulizia. Spazzano le loro case, e i loro cortili molte volte al giorno. Appena hanno adoperato qualche arnese, che subito lo nettano, o lo lavano. [...] La medesima pulitezza usano verso sestesse. [...] Ne' loro abiti non si vede mai la menoma macchia, o lordura. Gli uomini ancora sono egualmente amanti della mondezza, si pettinano indispensabilmente tutti i*

giorni, e usano anche di lavarsi la testa (Es singular el cuidado que estas mujeres tienen para la limpieza. Barrer sus casas y sus patios muchas veces cada día. No apenas han utilizado alguna herramienta, la limpian o la lavan. La misma limpieza la vuelven hacia si mismas. En sus vestimentas nunca se ve una pequeña mancha o suciedad. Los hombres son igualmente amantes de la limpieza, se peinan sin falta cada día y también acostumbra lavarse su cabeza - pag. 108)».

También se destaca que «*se l'educazione fisica de' Fanciulli araucani è in certo modo lodevole, l'educazione morale che si da a' medesimi [...] è conforme alle idee, che quell'indomito Popolo si è formato intorno all'innata libertà dell'Uomo, e quale si può aspettare da una gente non dirozzata* (si la educación física de los niños es en cierta medida loable, la educación moral que viene dada a los mismos es conforme a las ideas que aquel indómito pueblo se ha formado acerca de la libertad del hombre, tal como nos podemos esperar de una gente no tosca - pag. 210)».

Analizando su religión, J. I. Molina mantiene su proposición de ser imparcial. Pues habla con respeto de su divinidad suprema, Pillán, y no cae en el error, frecuente en esos tiempos, de definirlo como 'ser demoníaco'. Celebra sus profundos conocimientos médicos (y también en este caso el Autor tiene muy clara la diferencia entre machi y kalku), de astronomía, y, por encima de todo, su afición al arte de la oratoria: «*la rettorica specialmente è in grande stima presso di loro, perchè essa, come nell'antica Roma, conduce agli onori, e al maneggio degli affari. Il primogenito di un Ulmen, che non sappia arringare a dovere, viene per questa sola ragione escluso dalla suessione paterna* (muy especialmente entre ellos se estima la retórica, porque ella, como en la antigua Roma, conduce a los honores y a la gestión de los asuntos. El primogénito de un ulmen que no sepa expresarse como es conveniente, por esta sola razón puede ser excluido de la sucesión paterna - pag. 93).

El tercer y el cuarto libro son propiamente históricos. Pero el estilo es muy agradable y, contrariamente

a los otros autores de la misma época, J. I. Molina trata cada acontecimiento ilustrando siempre cuanto se produce teniendo en consideración los dos sujetos de la confrontación, dando el mismo espacio al uno como al otro. Algunos errores históricos que están presentes, no comprometen la validez y la fiabilidad general del texto.

S A G G I O
SULLA STORIA CIVILE
DEL CHILI
DEL SIGNOR ABATE
GIOVANNI IGNAZIO
MOLINA.



IN BOLOGNA MDCCLXXXVII.
Nella Stamperia di S. Tommaso d' Aquino
Cep. licenza de' Superiori.

Arte y Antropología

LETRAS del SUR

Jorge Aguilera, (1954 - 1997), poeta collipullano, hijo de padre obrero y madre campesina, fue Director de la Corporación Cultural de Collipulli y dirigió también la Revista de Poesía Eratos.

Los versos seleccionados, aparecidos en el libro *Yo Me Nombro*, reflejan un auténtico sentido de igualdad y esperanza en un mundo cada vez más desencantado.

Me Nombro (Extracto)

Me nombro:

*Soy la VIDA; demostración de vida eterna
que no cambia, no termina, no transige, no
escapa.*

*Soy vida empezando, creciendo, cultivándose
corriendo pletórica, deteniéndose por
instantes*

llenando todo de aura inmortal.

Yo me nombro

*soy el hombre que ha venido desde siempre
a galope tendido, enancado al viento
sin coraza, desnudo y sin miedo
a deciros sus verdades y sus sueños
dejando como huella
de su aterrizaje*

CANTO SOLO CANTO.

Y Voy Diciendo (Extracto)

*Yo soy el hombre que, nacido en invierno,
llegó a este canto jinete del viento
con una mochila por vestimenta,
la que traía colmada de versos.*

*Versos que son gritos del alma,
llamando a ser como niños aunque peinemos
canas
o úlceras abiertas vomitando fuego.
(Como el Viento amo todo
lo gris
y lo abierto...)*

*Aunque soporto un fardo inmenso,
doblando mi espalda como la cruz a Cristo.
El que aumenta como pasa el tiempo
si en mis esquinas que todo lo quieren
encuentro hambres gritando en el niño,
el ronco estertor de un pecho herido
el olvido o la paloma caídos de olvido,
un obrero con su mirada rota
o el amor olvidado que denigra al hombre
enturbiando un espíritu que naciera
límpido.*

GRABADOS

*¡El hombre crece hacia su interior!
¡Esa es la evolución!*

*Tenemos un deber para con ella.
Crezcamos para que los monigotes del placer
de la avaricia
y la figuración
detenidos por los siglos en su ego
Se terminen ¡y hágase la historia!*

*¡Que se muestre la historia de los pueblos!
No la historia de los caudillos
Prohombres del mal
Artífices insensatos e interesados de la
violencia.*

*Terminemos los mausoleos del odio
donde se ocultan las osamentas de sus
gestores.
Y brindemos loas a los héroes de cada día
porque son los únicos y los verdaderos.*

Grabado 1.

El desaparecido sueña desde su estado muerte, de viaje. En su sueño tres símbolos aparecen y le dan paz. Un helecho, una cantábrida o ciervo volante y una alfombra de pasto de su región. El helecho corona su cabeza, la cantábrida recuerda sus juegos de infancia de los cuales se sostiene en su tragedia, es el medio que lo ata a lo más bello. La alfombra de pasto es el medio natural donde vivió, donde reposa su cuerpo mientras cuerpo viaja.

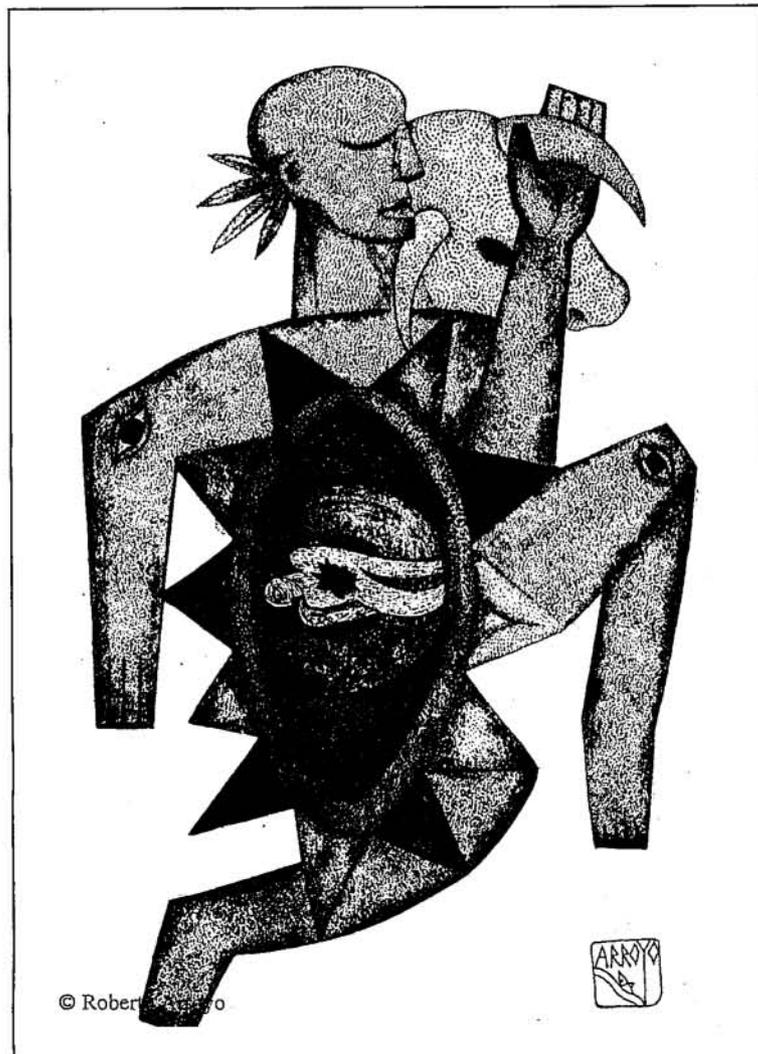
Roberto Arroyo, profesor de Artes Plásticas egresado de la Facultad de Artes de la Universidad Austral de Valdivia, oriundo de Gorbea, ha vinculado su quehacer artístico al trabajo de la promoción de los Derechos Humanos, labor que continúa extendiendo - hoy en día en los EE. UU.-, y que le ha brindado bastantes méritos sobre todo a nivel internacional, donde se conoce y aprecia su obra.

Presentamos ahora dos muestras de lo que fue su exposición en el Encuentro Juntas Construyamos la Paz, llevado a cabo en Croacia - Porec a fines de septiembre de 1998. Agregamos una interpretación de cada obra hecha por el propio artista.



Grabado 2.

En el centro del hombre se dibuja un ojo que se puede ver mejor si se mira horizontalmente. En la pupila un hombre es ejecutado, en su pecho la sangre fluye. El hombre sostiene con una mano o más bien se afirma a los cachos de un toro, símbolo de fuerza para aguantar el horror. En la mano derecha y pierna izquierda se ven dos ojos, símbolos de los «ojos testigos» de la muerte, de la violencia.



CES
Centro de Estudios Socioculturales
Universidad Católica de Temuco



Ficha de solicitud
Revista Cultura - Hombre - Sociedad

Casilla 15 - D
Fono Fax: 56-45-205626
Temuco - Chile

Revista CUHSO tiene un valor de \$3.000 (tres mil pesos chilenos) para sus volúmenes regulares, y un valor de \$4.000 (cuatro mil pesos chilenos), para sus volúmenes especiales.

Enviar solicitud de compra a nombre de Revista CUHSO y el monto a través de cheque nominativo, a nombre de Universidad Católica de Temuco (Indicar cantidad de ejemplares)

Fecha Institución

Apellidos y Nombres

Departamento/Institución

Dirección

Casilla Fono Fax

País Ciudad

Instrucciones para los Autores

La Revista CUHSO es una publicación periódica que publica artículos sobre distintos campos de las Ciencias Sociales y Humanas, tanto básica como aplicada.

Los artículos a publicar corresponden a artículos científicos que presenten resultados de investigaciones originales tanto teóricas como prácticas, ensayos, revisiones temáticas, conferencias, comentarios, cartas al editor u otros aportes según las secciones de la Revista.

El idioma de publicación será el español, mapudungun o inglés. La Revista está abierta a todos los colaboradores que cumplan con los requisitos establecidos. Su aparición será anual, incluyendo números especiales cuando corresponda.

La recepción de trabajos será continua, publicándose en orden de aceptación. Se dejará constancia de las respectivas fechas de recepción y aceptación definitiva del manuscrito.

Los trabajos que se presenten para la publicación en CUHSO deben tener una extensión máxima de 30 páginas, incluidas Tablas y Figuras, estar escritos a máquina (computador) doble espacio (incluyendo Tablas), en hojas tamaño carta con un margen de 2,5 cm por lado, usando un sólo lado del papel. Cada hoja, incluyendo tablas y leyendas de figuras, deberá numerarse en forma correlativa y deberá llevar el apellido de los autores en la cabecera, en caso de múltiple autoría se utilizará la forma et al a continuación del primer autor. Las figuras originales deberán ser hechas en papel diamante, con tinta china y deberán ser numeradas correlativamente con lápiz grafito, al mismo tiempo que se deberá indicar su posición en el texto. Pueden enviarse en impresión laser de óptima calidad. Su tamaño no deberá ser mayor a una hoja carta.

Los manuscritos deberán atenerse a las normas usuales y aceptadas de la gramática que corresponda.

El manuscrito deberán enviarse en triplicado, a:
Editor:

Revista CUHSO

Centro de Estudios Socio Culturales

Universidad Católica de Temuco

Casilla 15 -D

Temuco

Los manuscritos deben acompañarse con un diskette

en versión Word 6.0 ó 97.

Los manuscritos no serán devueltos a los autores. El texto del manuscrito de los Artículos Científicos deberá contener: Título, Nombre de los autores, Dirección de los autores. Resumen, Abstract, Introducción, Metodología, Resultados, Discusión y Conclusiones, Agradecimientos (opcional) y bibliografía citada.

El Comité Editor podrá autorizar la publicación de trabajos con una estructura diferente cuando correspondan a ensayos y a otros aportes según las secciones de la Revista.

La publicación en español requerirá que se agregue un resumen en inglés (Abstract) a continuación del Resumen. Los trabajos en otros idiomas además del Resumen en el idioma correspondiente, deberá acompañar otro en español.

En el caso de incluir fotografías éstas deben ser de óptima calidad y sobre papel brillante.

Si en el texto se cita un trabajo de tres o más autores, se colocará el apellido del primer autor seguido de et al. Este mismo trabajo deberá ser citado completo en la bibliografía citada.

La bibliografía citada registrará sólo los trabajos citados en el texto ordenados alfabéticamente de acuerdo al apellido del primer autor y las iniciales del o los nombre de los autores siguientes (de la misma cita), iniciales y apellidos, año de publicación y título de la referencia.

Ejs. para revistas

MUNOZ M, E BARRERA & I MEZA (1981) El uso medicinal y alimenticio de plantas nativas y naturalizadas en Chile. Publicación Ocasional Museo Nacional de Historia Natural, Chile 33:3 - 91

GLUNKEL, H (1959) Nombres indígenas relacionados con la flora chilena. Boletín Filología. Universidad de Chile 11:191-327

Ejs. para libros

ALONQUEO-M (1979) Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche. Ed. Nueva Universidad. U. Católica de Chile. Santiago

Ejs. para capítulos de libros

VAN MEURS, M (1992) Monkul 1. Un conchal prehistórico de la IX Región. En: Carahue, La Antigua Imperial. Visión de un Patrimonio Cultural. 11 - 19 Ed. Municipalidad de Carahue

AGRADECIMIENTOS

El Centro de Estudios Socioculturales agradece el valioso aporte del Centro de Desarrollo Sustentable de la Universidad Católica de Temuco para la labor de edición del presente volumen de la Revista CUHSO.

La Empresa de Servicios Sanitarios de la Araucanía S.A., está invirtiendo en 1998, más de 4.817 millones de pesos en obras de mejoramiento y ampliación de los servicios de agua potable y alcantarillado en la Araucanía.

¡Construyendo progreso y calidad de vida!

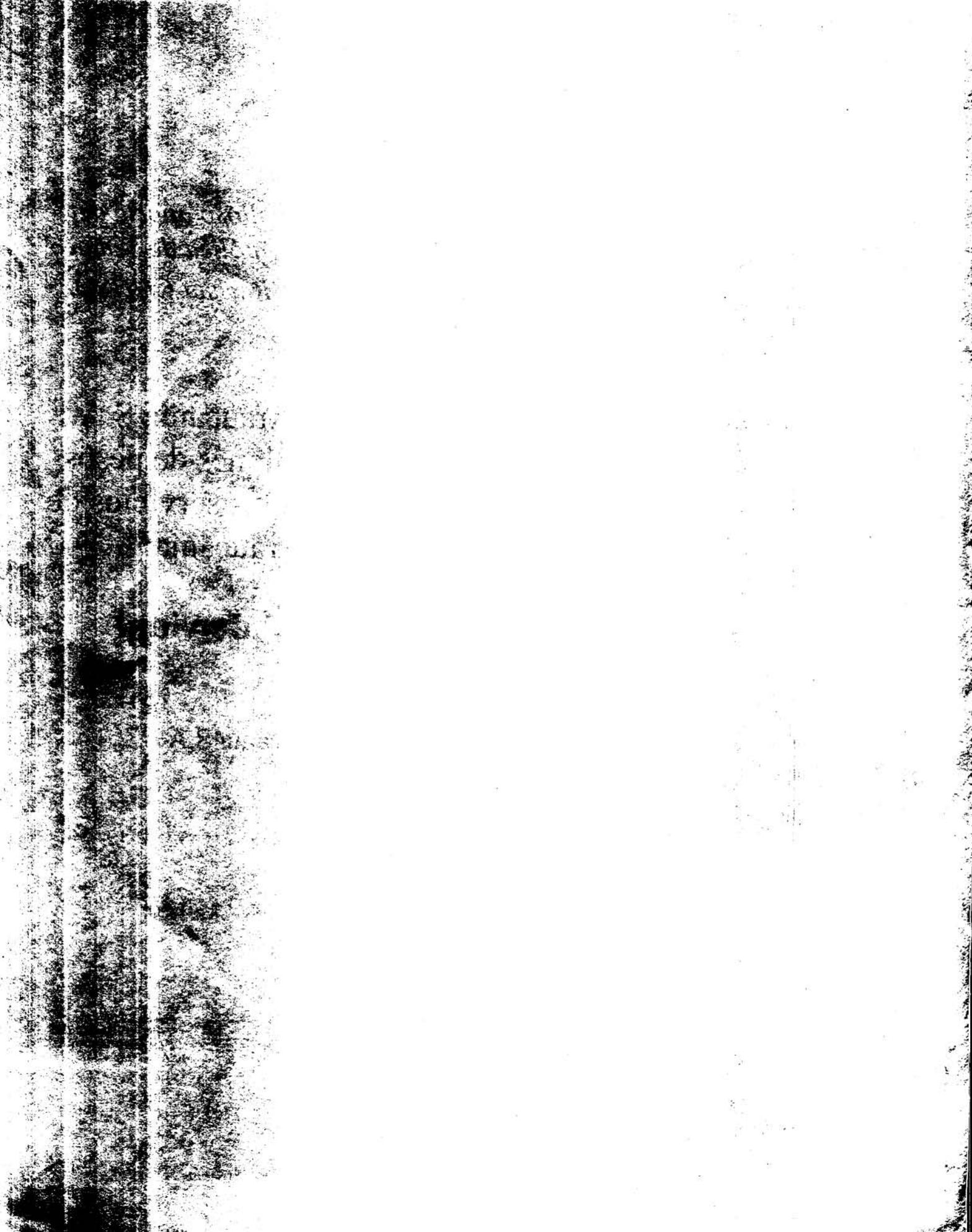
Empresa de Servicios Sanitarios de la Araucanía S.A.,
una empresa SAE.



**Centro de
Desarrollo Sustentable**



**EMPRESA DE
SERVICIOS SANITARIOS
DE LA ARAUCANIA S.A.
UNA EMPRESA SAE**





Universidad Católica de Temuco



00076976

